

M a x W e b e r

**Die protestantische Ethik und
der Geist des Kapitalismus**

Inhaltsübersicht.

Vorbemerkung

I. Das Problem

Konfession und soziale Schichtung

Der „Geist“ des Kapitalismus

3. Luthers Berufskonzeption. Aufgabe der Untersuchung

II. Die Berufsethik des asketischen Protestantismus.

1. Die religiösen Grundlagen der innerweltlichen Askese

2. Askese und kapitalistischer Geist

Vorbemerkung.

Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturercheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen ?

Nur im Okzident gibt es „Wissenschaft“ in dem Entwicklungsstadium, welches wir heute als „gültig“ anerkennen. Empirische Kenntnisse, Nachdenken über Welt- und Lebensprobleme, philosophische und auch – obwohl die Vollentwicklung einer systematischen Theologie dem hellenistisch beeinflussten Christentum eignet (Ansätze nur im Islam und bei einigen indischen Sekten) – theologische Lebensweisheit tiefster Art, Wissen und Beobachtung von außerordentlicher Sublimierung hat es auch anderwärts, vor allem: in Indien, China, Babylon, Ägypten, gegeben. Aber: der babylonischen und jeder anderen Astronomie fehlte – was ja die Entwicklung namentlich der babylonischen Sternkunde nur um so erstaunlicher macht – die mathematische Fundamentierung, die erst die Hellenen ihr gaben. Der indischen Geometrie fehlte der rationale „Beweis“: wiederum ein Produkt hellenischen Geistes, der auch die Mechanik und Physik zuerst geschaffen hat. Den nach der Seite der Beobachtung überaus entwickelten indischen Naturwissenschaften fehlte das rationale Experiment: nach antiken Ansätzen wesentlich ein Produkt der Renaissance, und das moderne Laboratorium, daher der namentlich in Indien empirisch – technisch hochentwickelten Medizin die biologische und insbesondere biochemische Grundlage. Eine rationale Chemie fehlt allen Kulturgebieten außer dem Okzident. Der hochentwickelten chinesischen Geschichtsschreibung fehlt das thukydideische Pragma. Macchiavelli hat Vorläufer in Indien. Aber aller asiatischen Staatslehre fehlt eine der aristotelischen gleichartigen Systematik und die rationalen Begriffe überhaupt. Für eine rationale Rechtslehre fehlen anderwärts trotz aller Ansätze in Indien (Mimamsa-Schule), trotz umfassender Kodifikationen besonders in Vorderasien und trotz allem indischen und sonstigen Rechtsbücher, die streng juristischen Schemata und Denkformen des römischen und des daran geschulten okzidentalischen Rechtes. Ein Gebilde ferner wie das kanonische Recht kennt nur der Okzident.

Ähnlich in der Kunst. Das musikalische Gehör war bei anderen Völkern anscheinend eher feiner entwickelt als heute bei uns; jedenfalls nicht minder fein. Polyphonie verschiedener Art war weithin über die Erde verbreitet, Zusammenwirken einer Mehrheit von Instrumenten und auch das Diskantieren findet sich anderwärts. Alle unsere rationalen Tonintervalle waren auch anderwärts berechnet und bekannt. Aber rationale harmonische Musik: – sowohl Kontrapunktik wie Akkordharmonik, – Bildung des Tonmaterials auf der Basis der drei Dreiklänge mit der harmonischen Terz, unsre, nicht distanzmäßig, sondern in rationaler Form seit der Renaissance harmonisch gedeutete Chromatik und Enharmonik, unser Orchester mit seinem Streichquartett als Kern und der Organisation des Ensembles der Bläser, der Generalbass, unsre Notenschrift (die erst das Komponieren und Üben moderner Tonwerke, also ihre ganze Dauerexistenz überhaupt, ermöglicht), unsre Sonaten, Symphonien, Opern, – obwohl es Programmmusik, Tonmalerei, Tonaliteration und Ghromatik als Ausdrucksmittel in den verschiedensten Musiken gab, – und als Mittel zu dem alle unsre Grundinstrumente: Orgel, Klavier, Violine: dies alles gab es nur im Okzident.

Spitzbogen hat es als Dekorationsmittel auch anderwärts, in der Antike und in Asien, gegeben; angeblich war auch das Spitzbogen – Kreuzgewölbe im Orient nicht unbekannt. Aber die rationale Verwendung des gotischen Gewölbes als Mittel der Schubverteilung und der Überwölbung beliebig geformter Räume und, vor allem, als konstruktives Prinzip großer Monumentalbauten und Grundlage eines die Skulptur und Malerei einbeziehenden Stils, wie sie das Mittelalter schuf, fehlen anderweitig. Ebenso aber fehlt, obwohl die technischen Grundlagen dem Orient entnommen waren, jene Lösung des Kuppelproblems und jene Art von „klassischer“ Rationalisierung der gesamten Kunst – in der Malerei durch rationale Verwendung der Linear- und Luftperspektive – welche die Renaissance bei uns schuf. Produkte der Druckerkunst gab es in China. Aber eine gedruckte: eine nur für den Druck berechnete, nur durch ihn lebensmögliche Literatur: „Presse“ und „Zeitschriften“ vor allem, sind nur im Okzident entstanden. Hochschulen aller möglichen Art, auch solche, die unsern Universitäten oder doch unsern Akademien äußerlich ähnlich sahen, gab es auch anderwärts (China, Islam).

Aber rationalen und systematischen Fachbetrieb der Wissenschaft: das eingeschulte Fachmenschentum, gab es in irgendeinem an seine heutige kulturbeherrschende Bedeutung heranreichenden Sinn nur im Okzident. Vor allem: den Fachbeamten, den Eckpfeiler des modernen Staats und der modernen Wirtschaft des Okzidents. Für ihn finden sich nur Ansätze, die nirgends in irgendeinem Sinn so konstitutiv für die soziale Ordnung wurden wie im Okzident. Natürlich ist der „Beamte“, auch der arbeitsteilig spezialisierte Beamte, eine uralte Erscheinung der verschiedensten Kulturen. Aber die absolut unentrinnbare Gebanntheit unserer ganzen Existenz, der politischen, technischen und wirtschaftlichen Grundbedingungen unseres Daseins, in das Gehäuse einer fachgeschulten Besamtenorganisation, den technischen, kaufmännischen, vor allem aber den juristisch geschulten staatlichen Beamten als Träger der wichtigsten Alltagsfunktionen des sozialen Lebens, hat kein Land und keine Zeit in dem Sinn gekannt, wie der moderne Okzident. Ständische Organisation der politischen und sozialen Verbände ist weit verbreitet gewesen. Aber schon den Ständestaat: „rex et regnum“, kannte im okzidentalen Sinn nur der Okzident. Und vollends Parlamente von periodisch gewählten „Volksvertretern“, den Demagogen und die Herrschaft von Parteiführern als parlamentarisch verantwortliche „Minister“ hat – obwohl es natürlich „Parteien“ im Sinn von Organisationen zur Eroberung und Beeinflussung der politischen Macht in aller Welt gegeben hat – nur der Okzident hervorgebracht. Der „Staat“ überhaupt im Sinn einer politischen Anstalt, mit rational gesetzter „Verfassung“, rational gesetztem Recht und einer an rationalen, gesetzten Regeln: „Gesetzen“, orientierten Verwaltung durch Fachbeamte, kennt, in dieser für ihn wesentlichen Kombination der entscheidenden Merkmale, ungeachtet aller anderweitigen Ansätze dazu, nur der Okzident. Und so steht es nun auch mit der schicksalsvollsten Macht unsres modernen Lebens: dem Kapitalismus.

„Erwerbstrieb“, „Streben nach Gewinn“, nach Geldgewinn, nach möglichst hohem Geldgewinn hat an sich mit Kapitalismus gar nichts zu schaffen. Dies Streben fand und findet sich bei Kellnern, Ärzten, Kutschern, Künstlern, Kokotten, bestechlichen Beamten, Soldaten, Räubern, Kreuzfahrern, Spielhöhlenbesuchern, Bettlern: – man kann sagen: bei „all sorts and conditions of men“, zu allen Epochen aller Länder der Erde, wo die objektive Möglichkeit dafür irgendwie gegeben war und ist. Es gehört in, die kulturgeschichtliche Kinderstube, dass man diese naive Begriffsbestimmung ein für allemal aufgibt. Schrankenloseste Erwerbsgier ist nicht im mindesten gleich Kapitalismus, noch weniger gleich dessen „Geist“. Kapitalismus kann geradezu identisch sein mit Bändigung, mindestens mit rationaler Temperierung, dieses irrationalen Triebes. Allerdings ist Kapitalismus identisch mit dem Streben nach Gewinn, im kontinuierlichen, rationalen kapitalistischen Betrieb: nach immer erneutem Gewinn: nach „Rentabilität“. Denn er muss es sein. Innerhalb einer kapitalistischen Ordnung der gesamten Wirtschaft würde ein kapitalistischer Einzelbetrieb, der sich nicht an der Chance der Erzielung von Rentabilität orientierte, zum Untergang verurteilt sein. – Definieren wir zunächst einmal etwas genauer als es oft geschieht. Ein „kapitalistischer“ Wirtschaftsakt soll uns heißen zunächst ein solcher, der auf Erwartung von Gewinn durch Ausnutzung von Tausch-Chancen ruht: auf (formell) friedlichen Erwerbchancen also. Der (formell und aktuell) gewaltsame Erwerb folgt seinen besonderen Gesetzen und es ist nicht zweckmäßig (so wenig man es jemand verbieten kann) ihn mit dem (letztlich) an Tauschgewinn – Chancen orientierten Handeln unter die gleiche Kategorie zu stellen¹⁾. Wo kapitalistischer Erwerb rational erstrebt wird, da ist das entsprechende Handeln orientiert an Kapitalrechnung. Das heißt: es ist eingeordnet in eine planmäßige Verwendung von sachlichen oder persönlichen Nutzleistungen als Erwerbsmittel derart: dass der bilanzmäßig errechnete Schlussertrag der Einzelunternehmung an geldwertem Güterbesitz (oder der periodisch bilanzmäßig errechnete Schätzwert des geldwerten Güterbesitzes eines kontinuierlichen Unternehmungsbetriebs) beim Rechnungsabschluss das „Kapital“: d. h. den bilanzmäßigen Schätzwert der für den Erwerb durch Tausch verwendeten sachlichen Erwerbsmittel übersteigen (bei der Dauerunternehmung also: immer wieder übersteigen) soll. Einerlei ob es sich um einen Komplex von in natura einem reisenden Kaufmann in Kommenda gegebenen Waren handelt, deren Schlussertrag wiederum in erhandelten anderen Waren in natura bestehen kann, oder: um ein Fabrikwesen, dessen Bestandteile Gebäude, Maschinen, Vorräte an Geld, Rohstoffen, Halb- und Fertigprodukten, Forderungen darstellen, denen Verbindlichkeiten gegenüberstehen: – stets ist das Entscheidende: dass eine Kapitalrechnung in Geld aufgemacht wird, sei es nun in modern buchmäßiger oder in noch so primitiver und oberflächlicher Art. Sowohl bei Beginn des Unternehmens: Anfangsbilanz, wie vor jeder einzelnen Handlung: Kalkulation, wie bei der Kontrolle und Überprüfung der Zweckmäßigkeit: Nachkalkulation, wie beim Abschluss behufs Feststellung: was als „Gewinn“ entstanden ist: Abschlussbilanz. Die Anfangsbilanz einer Kommenda ist z. B. die Feststellung des zwischen den Parteien gelten sollenden Geldwertes der hingegebenen Güter, – soweit sie nicht schon Geldform haben –, ihre Abschlussbilanz die der Verteilung von Gewinn oder Verlust am Schluss zugrunde gelegte Abschätzung; Kalkulation liegt – im Rationalitätsfall – jeder einzelnen Handlung des Kommandanehmers zugrunde. Dass eine wirklich genaue Rechnung und Schätzung ganz unterbleibt: rein schätzmäßig oder einfach traditionell und konventionell verfahren wird, kommt in jeder Form von kapitalistischer Unternehmung bis heute vor, wo immer die Umstände nicht zu genauer Rechnung drängen. Aber das sind Punkte, die nur den Grad der Rationalität des kapitalistischen Erwerbs betreffen.

Es kommt für den Begriff nur darauf an: dass die tatsächliche Orientierung an einer Vergleichung des Geldschätzungserfolges mit dem Geldschätzungseinsatz, in wie primitiver Form auch immer, das wirtschaftliche Handeln entscheidend bestimmt. In diesem Sinne nun hat es „Kapitalismus“ und „kapitalistische“ Unternehmungen, auch mit leidlicher Rationalisierung der Kapitalrechnung, in allen Kulturländern der Erde gegeben, soweit die ökonomischen Dokumente zurückreichen. In China, Indien, Babylon, Ägypten, der mittelländischen Antike, dem Mittel-

ter so gut wie in der Neuzeit. Nicht nur ganz isolierte Einzelunternehmungen, sondern auch Wirtschaften, welche gänzlich auf immer neue kapitalistische Einzelunternehmungen eingestellt waren und auch kontinuierliche „Betriebe“, – obwohl gerade der Handel lange Zeit nicht den Charakter unsrer Dauerbetriebe, sondern wesentlich den einer Serie von Einzelunternehmungen an sich trug und erst allmählich innerer („branchenmäßig“ orientierter) Zusammenhang in das Verhalten gerade der Großhändler hineinkam. Jedenfalls: die kapitalistische Unternehmung und auch der kapitalistische Unternehmer, nicht nur als Gelegenheits-, sondern auch als Dauerunternehmer, sind uralte und waren höchst universell verbreitet.

Nun hat aber der Okzident ein Maß von Bedeutung und, was dafür den Grund abgibt: Arten, Formen und Richtungen von Kapitalismus hervorgebracht, die anderwärts niemals bestanden haben. Es hat in aller Welt Händler: Groß- und Detailhändler, Platz- und Fernhändler, es hat Darlehensgeschäfte aller Art, es hat Banken mit höchst verschiedenen, aber doch denjenigen wenigstens etwa unsres 16. Jahrhunderts im Wesen, ähnlichen Funktionen gegeben; Seedarlehen, Kommenden und kommanditeartige Geschäfte und Assoziationen, sind auch betriebsmäßig, weit verbreitet gewesen. Wo immer Geldfinanzen der öffentlichen Körperschaften bestanden, da erschien der Geldgeber: in Babylon, Hellas, Indien, China, Rom: für die Finanzierung vor allem der Kriege und des Seeraubes, für Lieferungen und Bauten aller Art, bei überseeischer Politik als Kolonialunternehmer, als Plantagenerwerber und -betreiber mit Sklaven oder direkt oder indirekt gepressten Arbeitern, für Domänen-, Amts- und vor allem: für Steuerpacht, für die Finanzierung von Parteichefs zum Zwecke von Wahlen und von Kondottieren zum Zweck von Bürgerkriegen und schließlich: als „Spekulant“ in geldwerten Chancen aller Art. Diese Art von Unternehmerfiguren: die kapitalistischen Abenteurer, hat es in aller Welt gegeben. Ihre Chancen waren – mit Ausnahme des Handels und der Kredit- und Bankgeschäfte – dem Schwerpunkt nach entweder rein irrational-spekulativen Charakters oder aber sie waren an dem Erwerb durch Gewalt, vor allem dem Beuteerwerb aktuell – kriegerischer oder chronisch-fiskalischer Beute (Untertanen- Ausplünderung), orientiert.

Der Gründer-, Großspekulanten-, Kolonial- und der moderne Finanzierungskapitalismus schon im Frieden, vor allem aber aller spezifisch kriegsorientierte Kapitalismus tragen auch in der okzidentalen Gegenwart noch oft dies Gepräge und einzelne – nur: einzelne – Teile des internationalen Großhandels stehen ihm, heute wie von jeher, nahe. Aber der Okzident kennt in der Neuzeit daneben eine ganz andere und nirgends sonst auf der Erde entwickelte Art des Kapitalismus: die rational-kapitalistische Organisation von (formell) freier Arbeit. Nur Vorstufen dafür finden sich anderwärts. Selbst die Organisation unfreier Arbeit hat ja nur in den Plantagen und, in sehr begrenztem Maß, in den Ergasterien der Antike eine gewisse Rationalitätsstufe erreicht, eine eher noch geringere in den Fronhöfen und Gutfabriken oder grundherrlichen Hausindustrien mit Leibeigenen- oder Hörigenarbeit in der beginnenden Neuzeit. Für freie Arbeit finden sich selbst eigentliche „Hausindustrien“ außerhalb des Okzidents nur vereinzelt sicher bezeugt und die natürlich überall sich findende Tagelöhnerverwendung hat mit sehr wenigen und sehr besonders, jedenfalls aber: sehr abweichend von modernen Betriebsorganisationen gearteten Ausnahmen (besonders: Staatsmonopolbetrieben) nicht zu Manufakturen und nicht einmal zu einer rationalen Lehrorganisation des Handwerks vom Gepräge des okzidentalen Mittelalters geführt. Die an den Chancen des Gütermarktes, nicht an gewaltpolitischen oder an irrationalen Spekulationschancen, orientierte, rationale Betriebsorganisation ist aber nicht die einzige Sondererscheinung des okzidentalen Kapitalismus. Die moderne rationale Organisation des kapitalistischen Betriebs wäre nicht möglich gewesen ohne zwei weitere wichtige Entwicklungselemente: die Trennung von Haushalt und Betrieb, welche das heutige Wirtschaftsleben schlechthin beherrscht und, damit eng zusammenhängend, die rationale Buchführung. Örtliche Trennung der Werk- oder Verkaufsstätten von der Behausung findet sich auch sonst (im orientalischen Bazar und in den Ergasterien anderer Kulturgebiete). Und auch die Schaffung von kapitalistischen Assoziationen mit gesonderter Betriebsrechnung findet sich in Ostasien wie im Orient und in der Antike. Aber: gegenüber der modernen Ver-

selbständigkeit der Erwerbsbetriebe sind das doch nur Ansätze. Vor allem aus dem runde, weil die inneren Mittel dieser Selbständigkeit: sowohl unsere rationale Betriebsbuchführung wie unsere rechtliche Sonderung von Betriebsvermögen und persönlichem Vermögen ganz fehlen oder nur in Anfängen entwickelt sind²). Die Entwicklung hat überall sonst dazu geneigt, Erwerbsbetriebe als Teile eines fürstlichen oder grundherrlichen Großhaushalts (des „Oikos“) entstehen zu lassen: eine, wie schon Rodbertus erkannt hatte, bei mancher scheinbaren Verwandtschaft doch höchst abweichende, geradezu entgegengesetzte, Entwicklung.

Ihre heutige Bedeutung aber haben alle diese Besonderheiten des abendländischen Kapitalismus letztlich erst durch den Zusammenhang mit der kapitalistischen Arbeitsorganisation erhalten. Auch das, was man die „Kommerzialisierung“ zu nennen pflegt: die Wertpapierentwicklung und die Rationalisierung der Spekulation: die Börse, steht damit im Zusammenhang. Denn ohne kapitalistisch-rationale Arbeitsorganisation wäre dies alles, auch die Entwicklung zur „Kommerzialisierung“, soweit überhaupt möglich, nicht entfernt von der gleichen Tragweite. Vor allem für die soziale Struktur und alle mit ihr zusammenhängenden spezifisch modern – okzidental Probleme. Eine exakte Kalkulation: – die Grundlage alles ändern, – ist eben nur auf dem Boden freier Arbeit möglich. Und wie – und weil – keine rationale Arbeitsorganisation, so – und deshalb – hat die Welt außerhalb des modernen Okzidents auch keinen rationalen Sozialismus gekannt. Gewiss: ebenso wie Stadtwirtschaft, städtische Nahrungspolitik, Merkantilismus und Wohlfahrtspolitik der Fürsten, Rationierungen, regulierte Wirtschaft, Protektionismus und Laissez-faire-Theorien (in China), so hat die Welt auch kommunistische und sozialistische Wirtschaften sehr verschiedener Gepräge gekannt: familiär, religiös oder militaristisch bedingten Kommunismus, staatssozialistische (in Ägypten), monopolkartellistische und auch Konsumentenorganisationen verschiedenster Art. Aber ebenso wie – trotzdem es doch überall einmal städtische Marktprivilegien, Zünfte, Gilden und allerhand rechtliche Scheidungen zwischen Stadt und Land in der verschiedensten Form gab, – doch der Begriff des „Bürgers“ überall außer im Okzident und der Begriff der „Bourgeoisie“ überall außer im modernen Okzident fehlte, so fehlte auch das „Proletariat“ als Klasse und musste fehlen, weil eben die rationale Organisation freier Arbeit als Betrieb fehlte. „Klassenkämpfe“ zwischen Gläubiger- und Schuldnerschichten, Grundbesitzern und Besitzlosen oder Fronknechten oder Pächtern, Handelsinteressenten und Konsumenten oder Grundbesitzern, hat es in verschiedener Konstellation überall längst gegeben. Aber schon die okzidental – mittelalterlichen Kämpfe zwischen Verlegern und Verlegten finden sich anderwärts nur in Ansätzen. Vollends fehlt der moderne Gegensatz: großindustrieller Unternehmer und freier Lohnarbeiter. Und daher konnte es auch eine Problematik von der Art, wie sie der moderne Sozialismus kennt, nicht geben. In einer Universalgeschichte der Kultur ist also für uns, rein wirtschaftlich, das zentrale Problem letztlich nicht die überall nur in der Form wechselnde Entfaltung kapitalistisches Betätigung als solcher: des Abenteuerertypus oder des händlerischen oder des an Krieg, Politik, Verwaltung und ihren Gewinnchancen orientierten Kapitalismus. Sondern vielmehr die Entstehung des bürgerlichen Betriebskapitalismus mit seiner rationalen Organisation der freien Arbeit. Oder, kulturgeschichtlich gewendet: die Entstehung des abendländischen Bürgertums und seiner Eigenart, die freilich mit der Entstehung kapitalistischer Arbeitsorganisation zwar im nahen Zusammenhang steht, aber natürlich doch nicht einfach identisch ist. Denn „Bürger“ im ständischen Sinn gab es schon vor der Entwicklung des spezifisch abendländischen Kapitalismus. Aber freilich: nur im Abendlande. Der spezifisch moderne okzidentale Kapitalismus nun ist zunächst offenkundig in starkem Maße durch Entwicklungen von technischen Möglichkeiten mitbestimmt. Seine Rationalität ist heute wesentlich bedingt durch Berechenbarkeit der technisch entscheidender Faktoren: der Unterlagen exakter Kalkulation. Das heißt aber in Wahrheit: durch die Eigenart der abendländischen Wissenschaft, insbesondere der mathematisch und experimentell exakt und rational fundamentierten Naturwissenschaften. Die Entwicklung dieser Wissenschaften und der auf ihnen beruhenden Technik erhielt und erhält nun andererseits ihrerseits entscheidende Impulse von den kapitalistischen Chancen, die sich an ihre wirtschaftliche Verwertbarkeit als Prämien knüpfen.

Zwar nicht die Entstehung der abendländischen Wissenschaft ist durch solche Chancen bestimmt worden. Gerechnet, mit Stellenzahlen gerechnet, Algebra getrieben haben auch die Indier, die Erfinder des Positionszahlensystems, welches erst in den Dienst des sich entwickelnden Kapitalismus im Abendland trat, in Indien aber keine moderne Kalkulation und Bilanzierung schuf. Auch die Entstehung der Mathematik und Mechanik war nicht durch kapitalistische Interessen bedingt. Wohl aber wurde die technische Verwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse: dies für die Lebensordnung unsrer Massen Entscheidende, durch ökonomische Prämien bedingt, welche im Okzident gerade darauf gesetzt waren. Diese Prämien aber flossen aus der Eigenart der Sozialordnung des Okzidents. Es wird also gefragt werden müssen: aus welchen Bestandteilen dieser Eigenart, da zweifellos nicht alle gleich wichtig gewesen sein werden. Zu den unzweifelhaft wichtigen gehört die rationale Struktur des Rechts und der Verwaltung. Denn der moderne rationale Betriebskapitalismus bedarf, wie der berechenbaren technischen Arbeitsmittel, so auch des berechenbaren Rechts und der Verwaltung nach formalen Regeln, ohne welche zwar Abenteuer- und spekulativer Händlerkapitalismus und alle möglichen Arten von politisch bedingtem Kapitalismus, aber kein rationaler privatwirtschaftlicher Betrieb mit stehendem Kapital und sicherer Kalkulation möglich ist. Ein solches Recht und eine solche Verwaltung nun stellte der Wirtschaftsführung in dieser rechtstechnischen und formalistischen Vollendung nur der Okzident zur Verfügung. Woher hat er jenes Recht? wird man also fragen müssen. Es haben, neben anderen Umständen, auch kapitalistische Interessen ihrerseits unzweifelhaft der Herrschaft des an rationalem Recht fachgeschultem Juristenstandes in Rechtspflege und Verwaltung die Wege geebnet wie jede Untersuchung zeigt. Aber keineswegs nur oder vornehmlich sie. Und nicht sie haben jenes Recht aus sich geschaffen. Sondern noch ganz andre Mächte waren bei dieser Entwicklung tätig. Und warum taten die kapitalistischen Interessen das gleiche nicht in China oder Indien? Warum lenkten dort überhaupt weder die wissenschaftliche noch die künstlerische noch die staatliche noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der Rationalisierung ein, welche dem Okzident eigen sind?

Denn es handelt sich ja in all den angeführten Fällen von Eigenart offenbar um einen spezifisch gearteten „Rationalismus“ der okzidentalen Kultur. Nun kann unter diesem Wort höchst Verschiedenes verstanden werden, – wie die späteren Darlegungen wiederholt verdeutlichen werden. Es gibt z. B. „Rationalisierungen“ der mystischen Kontemplation, also: von einem Verhalten, welches, von anderen Lebensgebieten her gesehen, spezifisch „irrational“ ist, ganz ebenso gut wie Rationalisierungen der Wirtschaft, der Technik, des wissenschaftlichen Arbeitens, der Erziehung, des Krieges, der Rechtspflege und Verwaltung. Man kann ferner jedes dieser Gebiete unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten, und Zielrichtungen „rationalisieren“, und was von einem aus „rational“ ist, kann, vom andern aus betrachtet, „irrational“ sein. Rationalisierungen hat es daher auf den verschiedenen Lebensgebieten in höchst verschiedener Art in allen Kulturkreisen gegeben. Charakteristisch für deren kulturgeschichtlichen Unterschied ist erst: welche Sphären und in welcher Richtung sie rationalisiert wurden. Es kommt also zunächst wieder darauf an: die besondere Eigenart des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen, Rationalismus zu erkennen und in ihrer Entstehung zu erklären. Jeder solche Erklärungsversuch muss, der fundamentalen Bedeutung der Wirtschaft entsprechend, vor allem die ökonomischen Bedingungen berücksichtigen. Aber es darf auch der umgekehrte Kausalzusammenhang darüber nicht unbeachtet bleiben. Denn wie von rationaler Technik und rationalem Recht, so ist der ökonomische Rationalismus in seiner Entstehung auch von der Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung überhaupt abhängig. Wo diese durch Hemmungen seelischer Art obstruiert war, da stieß auch die Entwicklung einer wirtschaftlich rationalen Lebensführung auf schwere innere Widerstände. Zu den wichtigsten formenden Elementen der Lebensführung nun gehörten in der Vergangenheit überall die magischen und religiösen Mächte und die am Glauben an sie verankerten ethischen Pflichtvorstellungen. Von diesen ist in den nachstehend gesammelten und ergänzten Aufsätzen die Rede.

Es sind dabei zwei ältere Aufsätze an die Spitze gestellt, welche versuchen, in einem wichtigen Einzelpunkt der meist am schwierigsten zu fassenden Seite des Problems näher zu kommen: der Bedingtheit der Entstehung einer „Wirtschaftsgesinnung“: des „Ethos“, einer Wirtschaftsform, durch bestimmte religiöse Glaubensinhalte, und zwar an dem Beispiel der Zusammenhänge des modernen Wirtschaftsethos mit der rationalen Ethik des asketischen Protestantismus. Hier wird also nur der einen Seite der Kausalbeziehung nachgegangen. Die späteren Aufsätze über die „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ versuchen, in einem Überblick über die Beziehungen der wichtigsten Kulturreligionen zur Wirtschaft und sozialen Schichtung ihrer Umwelt, beiden Kausalbeziehungen soweit nachzugehen, als notwendig ist, um die Vergleichspunkte mit der weiterhin zu analysierenden okzidental Entwicklung zu finden.

Denn nur so lässt sich ja die einigermaßen eindeutige kausale Zurechnung derjenigen Elemente der okzidental religiösen Wirtschaftsethik, welche ihr im Gegensatz zu andern eigentümlich sind, überhaupt in Angriff nehmen. Diese Aufsätze wollen also nicht etwa als – sei es auch noch so gedrängte – umfassende Kulturanalysen gelten. Sondern sie betonen in jedem Kulturgebiet ganz geflissentlich das, was im Gegensatz stand und steht zur okzidental Kulturentwicklung. Sie sind also durchaus orientiert an dem, was unter diesem Gesichtspunkt bei Gelegenheit der Darstellung der okzidental Entwicklung wichtig erscheint. Ein anderes Verfahren schien bei dem gegebenen Zweck nicht wohl möglich. Aber es muss zur Vermeidung von Missverständnissen hier auf diese Begrenztheit des Zweckes ausdrücklich hingewiesen werden. Und noch in einer anderen Hinsicht muss wenigstens der Unorientierte vor einer Überschätzung der Bedeutung dieser Darstellungen gewarnt werden. Der Sinologe, Indologe, Semitist, Ägyptologe wird in ihnen natürlich nichts ihm sachlich Neues finden. Wünschenswert wäre nur: dass er nichts zur Sache Wesentliches findet, was er als sachlich falsch beurteilen muss.

Wie weit es gelungen ist, diesem Ideal wenigstens so nahe zu kommen, wie ein Nichtfachmann dazu überhaupt imstande ist, kann der Verfasser nicht wissen. Es ist ja ganz klar, dass jemand, der auf die Benutzung von Übersetzungen und im übrigen darauf angewiesen ist, über die Art der Benutzung und Bewertung der monumentalen, dokumentarischen oder literarischen Quellen sich in der häufig sehr kontroversen Fachliteratur zu orientieren, die er seinerseits in ihrem Wert nicht selbstständig beurteilen kann, allen Grund hat, über den Wert seiner Leistung sehr bescheiden zu denken. Um so mehr, als das Maß der vorliegenden Übersetzungen wirklicher „Quellen“ (d. h. von Inschriften und Urkunden) teilweise (besonders für China) noch sehr klein ist im Verhältnis zu dem, was vorhanden und wichtig ist. Aus alledem folgt der vollkommen provisorische Charakter dieser Aufsätze, insbesondere der auf Asien sich beziehenden Teile³). Nur den Fachmännern steht ein endgültiges Urteil zu. Und nur weil, begreiflicherweise, fachmännische Darstellungen mit diesem besonderen Ziel und unter diesen besonderen Gesichtspunkten bisher nicht vorlagen, sind sie überhaupt geschrieben worden. Sie sind in einem ungleich stärkerem Maß und Sinn dazu bestimmt, bald „überholt“ zu werden, als dies letztlich von aller wissenschaftlicher Arbeit gilt. Es lässt sich nun einmal, bei derartigen Arbeiten, ein solches vergleichendes Übergreifen auf andere Fachgebiete, so bedenklich es ist, nicht vermeiden; aber man hat dann eben die Konsequenz eines sehr starken Resignation in bezug auf das Maß des Gelingens zu ziehen. Mode oder Literatensehnsucht glaubt heute gern den Fachmann entbehren oder zum Subalternarbeiter für den „Schauenden“ degradieren zu können. Fast alle Wissenschaften verdanken Dilettanten irgend etwas, oft sehr wertvolle Gesichtspunkte. Aber der Dilettantismus als Prinzip der Wissenschaft wäre das Ende. Wer „Schau“ wünscht, gehe ins Lichtspiel: – es wird ihm heut massenhaft auch in literarischer Form auf eben diesem Problemfeld geboten⁴). Nichts liegt den überaus nüchternen Darlegungen dieser der Absicht nach streng empirischen Studien ferner als diese Gesinnung. Und möchte ich hinzusetzen – wer „Predigt“ wünscht, gehe ins Konventikel. Welches Wertverhältnis zwischen den hier vergleichend behandelten Kulturen besteht, wird hier mit keinem Wort erörtert. Dass der Gang von Menschheitsschicksalen dem, der einen Ausschnitt daraus überblickt, erschütternd an die Brust brandet, ist wahr. Aber er wird gut tun, seine kleinen persönlichen Kommentare für sich zu behal-

ten, wie man es vor dem Anblick des Meeres und des Hochgebirges auch tut, – es sei denn, dass er sich zu künstlerischer Formung oder zu prophetischer Forderung berufen und begabt weiß. In den meisten andern Fällen verhüllt das viele Reden von „Intuition“ nichts anders als eine Distanzlosigkeit zum Objekt, die ebenso zu beurteilen ist wie die gleiche Haltung zum Menschen. Der Begründung bedarf es, dass für die hier verfolgten Ziele die ethnographische Forschung entfernt nicht so herangezogen ist, wie es bei deren heutigem Stand für eine wirklich eindringende Darstellung insbesondere der asiatischen Religiosität natürlich unumgänglich wäre. Es geschah dies nicht nur deshalb, weil menschliche Arbeitskraft ihre Grenzen hat.

Sondern vornehmlich schien es deshalb erlaubt, weil es hier gerade auf die Zusammenhänge der religiös bestimmten Ethik jener Schichten ankommen musste, welche „Kulturträger“ des betreffenden Gebiets waren. Um die Einflüsse, welche deren Lebensführung geübt hat, handelt es sich ja. Es ist nun völlig richtig, dass auch diese in ihrer Eigenart nur wirklich zutreffend zu erfassen sind, wenn man den ethnographisch-volkskundlichen Tatbestand damit konfrontiert. Es sei also nachdrücklich zugestanden und betont: dass hier eine Lücke besteht, welche der Ethnologe mit gutem Recht beanstanden muss. Einiges zu ihrer Ausfüllung hoffe ich bei einer systematischen Bearbeitung der Religionssoziologie tun zu können. Den Rahmen dieser Darstellung mit ihren begrenzten Zwecken hätte ein solches Unternehmen aber überschritten. Sie musste sich mit dem Versuch begnügen, die Vergleichspunkte zu unseren okzidentalischen Kulturreligionen tunlichst aufzudecken.

Schließlich sei auch der anthropologischen Seite der Probleme gedacht. Wenn wir immer wieder – auch auf (scheinbar) unabhängig voneinander sich entwickelnden Gebieten der Lebensführung – im Okzident, und nur dort, bestimmte Arten von Rationalisierungen sich entwickeln finden, so liegt die Annahme: dass hier Erbqualitäten die entscheidende Unterlage boten, natürlich nahe. Der Verfasser bekennt: dass er persönlich und subjektiv die Bedeutung des biologischen Erbgutes hoch einzuschätzen geneigt ist. Nur sehe ich, trotz der bedeutenden Leistungen der anthropologischen Arbeit, z. Z. noch keinerlei Weg, seinen Anteil an der hier untersuchten Entwicklung nach Maß und – vor allem – nach Art und Einsatzpunkten irgendwie exakt zu erfassen oder auch nur vermutungsweise anzudeuten. Es wird gerade eine der Aufgaben soziologischer und historischer Arbeit sein müssen, zunächst möglichst alle jene Einflüsse und Kausalketten aufzudecken, welche durch Reaktionen auf Schicksale und Umwelt befriedigend erklärbar sind. Dann erst, und wenn außerdem die vergleichende Rassen-Neurologie und -Psychologie über ihre heute vorliegenden, im einzelnen vielversprechenden, Anfänge weiter hinausgekommen sind, wird man vielleicht befriedigende Resultate auch für jenes Problem erhoffen dürfen⁵). Vorerst scheint mir jene Voraussetzung zu fehlen und wäre die Verweisung auf „Erbgut“ ein voreiliger Verzicht auf das heute vielleicht mögliche Maß der Erkenntnis und eine Verschiebung des Problems auf (derzeit noch) unbekannte Faktoren.

Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus 6).

I. Das Problem.

I.

Ein Blick in die Berufsstatistik eines konfessionell gemischten Landes pflegt mit auffallender Häufigkeit²) eine Erscheinung zu zeigen, welche mehrfach in der katholischen Presse und Literatur³) und auf den Katholikentagen Deutschlands lebhaft erörtert worden ist: den ganz vorwiegend protestantischen Charakter des Kapitalbesitzes und Unternehmertums sowohl,

wie der oberen gelehrten Schichten der Arbeiterschaft, namentlich aber des höheren technisch oder kaufmännisch vorgebildeten Personals der modernen Unternehmungen⁷⁾. Nicht nur da, wo die Differenz der Konfession mit einem Unterschied der Nationalität und damit des Grades der Kulturentwicklung zusammenfällt, wie im deutschen Osten zwischen Deutschen und Polen, sondern fast überall da, wo überhaupt die kapitalistische Entwicklung in der Zeit ihres Aufblühens freie Hand hatte, die Bevölkerung nach ihren Bedürfnissen sozial umzuschichten und beruflich zu gliedern, – und je mehr dies der Fall war, desto deutlicher, – finden wir jene Erscheinung in den Zahlen der Konfessionsstatistik ausgeprägt. Nun ist freilich die relativ weit stärkere, d. h. ihren Prozentanteil an der Gesamtbevölkerung überragende Beteiligung der Protestanten am Kapitalbesitz⁸⁾, an der Leitung und den oberen Stufen der Arbeit in den großen modernen gewerblichen und Handelsunternehmungen⁹⁾, zum Teil auf historische Gründe zurückzuführen¹⁰⁾, die weit in der Vergangenheit liegen und bei denen die konfessionelle Zugehörigkeit nicht als Ursache ökonomischer Erscheinungen, sondern, bis zu einem gewissen Grade, als Folge von solchen erscheint. Die Beteiligung an jenen ökonomischen Funktionen setzt teils Kapitalbesitz, teils kostspielige Erziehung, teils, und meist, beides voraus, ist heute an den Besitz ererbten Reichtums oder doch einer gewissen Wohlhabenheit gebunden. Gerade eine große Zahl der reichsten, durch Natur oder Verkehrslage begünstigten und wirtschaftlich entwickeltesten Gebiete des Reiches, insbesondere aber die Mehrzahl der reichen Städte, hatten sich aber im 16. Jahrhundert dem Protestantismus zugewendet und die Nachwirkungen davon kommen den Protestanten noch heute im ökonomischen Kampf ums Dasein zugute. Es entsteht aber alsdann die historische Frage: welchen Grund hatte diese besonders starke Prädisposition der ökonomisch entwickeltesten Gebiete für eine kirchliche Revolution? Und da ist die Antwort keineswegs so einfach wie man zunächst glauben könnte. Gewiss erscheint die Abstreifung des ökonomischen Traditionalismus als ein Moment, welches die Neigung zum Zweifel auch an der religiösen Tradition und zur Auflehnung gegen die traditionellen Autoritäten überhaupt ganz wesentlich unterstützen musste. Aber dabei ist zu berücksichtigen, was heute oft vergessen wird: dass die Reformation ja nicht sowohl die Beseitigung der kirchlichen Herrschaft über das Leben überhaupt, als vielmehr die Ersetzung der bisherigen Form derselben durch eine andere bedeutete. Und zwar die Ersetzung einer höchst bequemen, praktisch damals wenig fühlbaren, vielfach fast nur noch formalen Herrschaft durch eine im denkbar weitgehendsten Maße in alle Sphären des häuslichen und öffentlichen Lebens eindringende, unendlich lästige und ernstgemeinte Reglementierung der ganzen Lebensführung. Die Herrschaft der katholischen Kirche, – „die Ketzer strafend, doch den Sündern mild“, wie sie früher noch mehr als heute war, – ertragen in der Gegenwart auch Völker von durchaus moderner wirtschaftlicher Physiognomie und ebenso ertrugen sie die reichsten, ökonomisch entwickeltesten Gebiete, welche um die Wende des 15. Jahrhunderts die Erde kannte. Die Herrschaft des Calvinismus, so wie sie im 16. Jahrhundert in Genf und Schottland, um die Wende des 16. und 17. in großen Teilen der Niederlande, im 17. im Neuengland und zeitweise in England selbst in Kraft stand, wäre für uns die schlechthin unerträglichste Form der kirchlichen Kontrolle des einzelnen, die es geben konnte. Ganz ebenso wurde sie auch von breiten Schichten des alten Patriziats der damaligen Zeit, in Genf sowohl wie in Holland und England, empfunden. Nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig von kirchlich-religiöser Beherrschung des Lebens war es ja, was gerade diejenigen Reformatoren, welche in den ökonomisch entwickeltesten Ländern erstanden, zu tadeln fanden. Wie kommt es nun, dass damals gerade diese ökonomisch entwickeltesten Länder, und, wie wir noch sehen werden, innerhalb ihrer gerade die damals ökonomisch aufsteigenden „bürgerlichen“ Mittelklassen jene ihnen bis dahin unbekanntes puritanische Tyrannie nicht etwa nur über sich ergehen ließen, sondern in ihrer Verteidigung ein Heldentum entwickelten, wie gerade bürgerliche Klassen als solche es selten vorher und niemals nachher gekannt haben: „the last of our heroisms“, wie Carlyle nicht ohne Grund sagt?

Aber weiter und namentlich: mag, wie gesagt, die stärkere Beteiligung der Protestanten am Kapitalbesitz und den leitenden Stellungen innerhalb der modernen Wirtschaft heute zum Teil

einfach als Folge ihrer geschichtlich überkommenen durchschnittlich besseren Vermögensausstattung zu verstehen sein, so zeigen sich andererseits Erscheinungen, bei welchen das Kausalverhältnis unzweifelhaft so nicht liegt. Dahin gehören, um nur einiges anzuführen, u. a. die folgenden: Zunächst der ganz allgemein, in Baden ebenso wie in Bayern und z. B. in Ungarn, nachweisbare Unterschied in der Art des höheren Unterrichts, den katholische Eltern im Gegensatz zu protestantischen ihren Kindern zuzuwenden pflegen. Dass der Prozentsatz der Katholiken unter den Schülern und Abiturienten der „höheren“ Lehranstalten im ganzen hinter ihrem Gesamtanteil an der Bevölkerung beträchtlich zurückbleibt¹¹⁾, wird man zwar zum erheblichen Teile den erwähnten überkommenen Vermögensunterschieden zurechnen. Dass aber auch innerhalb der katholischen Abiturienten der Prozentsatz derjenigen, welche aus den modernen, speziell für die Vorbereitung zu technischen Studien und gewerblich-kaufmännischen Berufen, überhaupt für ein bürgerliches Erwerbsleben bestimmten und geeigneten Anstalten: Realgymnasien, Realschulen, höheren Bürgerschulen usw. hervorgehen, wiederum auffallend stärker hinter dem der Protestanten zurückbleibt¹²⁾, während diejenige Vorbildung, welche die humanistischen Gymnasien bieten, von ihnen bevorzugt wird, – das ist eine Erscheinung, die damit nicht erklärt ist, die vielmehr umgekehrt ihrerseits zur Erklärung der geringen Anteilnahme der Katholiken am kapitalistischen Erwerb herangezogen werden muss. Noch auffallender aber ist eine Beobachtung, welche die geringere Anteilnahme der Katholiken an der gelernten Arbeiterschaft der modernen Großindustrie verstehen hilft. Die bekannte Erscheinung, dass die Fabrik ihre gelernten Arbeitskräfte in starkem Maße dem Nachwuchs des Handwerks entnimmt, diesem also die Vorbildung ihrer Arbeitskräfte überlässt und sie ihm nach vollendeter Vorbildung entzieht, zeigt sich in wesentlich stärkerem Maße bei den protestantischen als bei den katholischen Handwerksgelesen. Von den Handwerksgelesen zeigen m. a. W. die Katholiken die stärkere Neigung zum Verbleiben im Handwerk, werden also relativ häufiger Handwerksmeister, während die Protestanten in relativ stärkerem Maße in die Fabriken abströmen, um hier die oberen Staffeln der gelernten Arbeiterschaft und des gewerblichen Beamtentums zu füllen¹³⁾. In diesen Fällen liegt zweifellos das Kausalverhältnis so, dass die anerzogene geistige Eigenart, und zwar hier die durch die religiöse Atmosphäre der Heimat und des Elternhauses bedingte Richtung der Erziehung, die Berufswahl und die weiteren beruflichen Schicksale bestimmt hat.

Die geringere Beteiligung der Katholiken am modernen Erwerbsleben in Deutschland ist nun aber um so auffallender, als sie der sonst von jeher¹⁴⁾ und auch in der Gegenwart gemachten Erfahrung zuwiderläuft: dass nationale oder religiöse Minderheiten, welche als „Beherrschte“ einer anderen Gruppe als der „herrschenden“ gegenüberstehen, durch ihren freiwilligen oder unfreiwilligen Ausschluss von politisch einflussreichen Stellen gerade in besonders starkem Maße auf die Bahn des Erwerbes getrieben zu werden pflegen, dass ihre begabtesten Angehörigen hier den Ehrgeiz, der auf dem Boden des Staatsdienstes keine Verwertung finden kann, zu befriedigen suchen. So verhielt es sich unverkennbar mit den in zweifellosem ökonomischen Fortschreiten begriffenen Polen in Russland und im östlichen Preußen – im Gegensatz zu dem von ihnen beherrschten Galizien –, so früher mit den Hugenotten in Frankreich unter Ludwig XIV., den Nonkonformisten und Quäkern in England und – last not least – mit den Juden seit zwei Jahrtausenden. Aber bei den Katholiken in Deutschland sehen wir von einer solchen Wirkung Nichts oder wenigstens nichts in die Augen Fallendes, und auch in der Vergangenheit hatten sie im Gegensatz zu den Protestanten weder in Holland noch in England in den Zeiten, wo sie entweder verfolgt oder nur toleriert waren, irgendeine besonders hervortretende ökonomische Entwicklung aufzuweisen. Vielmehr besteht die Tatsache: dass die Protestanten (insbesondere gewisse später besonders zu behandelnde Richtungen unter ihnen) sowohl als herrschende wie als beherrschte Schicht, sowohl als Majorität wie als Minorität eine spezifische Neigung zum ökonomischen Rationalismus gezeigt haben, welche bei den Katholiken weder in der einen noch in der anderen Lage in gleicher Weise zu beobachten war und ist¹⁵⁾. Der Grund des verschiedenen Verhaltens muss also der Hauptsache nach in der dauernden inneren Eigen-

art und nicht nur in der jeweiligen äußeren historisch-politischen Lage der Konfessionen gesucht werden¹⁶).

Es würde also darauf ankommen, zunächst einmal zu untersuchen, welches diejenigen Elemente jener Eigenart der Konfessionen sind oder waren, die in der vorstehend geschilderten Richtung gewirkt haben und teilweise noch wirken. Man könnte nun bei oberflächlicher Betrachtung und aus gewissen modernen Eindrücken heraus versucht sein, den Gegensatz so zu formulieren: dass die größere „Weltfremdheit“ des Katholizismus, die asketischen Züge, welche seine höchsten Ideale aufweisen, seine Bekenner zu einer größeren Indifferenz gegenüber den Gütern dieser Welt erziehen müssten. Diese Begründung entspricht denn auch in der Tat dem heute üblichen populären Schema der Beurteilung beider Konfessionen. Von protestantischer Seite benutzt man diese Auffassung zur Kritik jener (wirklichen oder angeblichen) asketischen Ideale der katholischen Lebensführung, von katholischer antwortet man mit dem Vorwurf des „Materialismus“, welcher die Folge der Säkularisation aller Lebensinhalte durch den Protestantismus sei. Auch ein moderner Schriftsteller glaubte den Gegensatz, wie er in dem Verhalten beider Konfessionen gegenüber dem Erwerbsleben zutage tritt, dahin formulieren zu sollen: „Der Katholik . . . ist ruhiger; mit geringerem Erwerbstrieb ausgestattet, gibt er auf einen möglichst gesicherten Lebenslauf, wenn auch mit kleinerem Einkommen, mehr, als auf ein gefährdetes, aufregendes, aber eventuell Ehren und Reichtümer bringendes Leben. Der Volksmund meint scherzhaft: entweder gut essen, oder ruhig schlafen. Im vorliegenden Fall isst der Protestant gern gut, während der Katholik ruhig schlafen will¹⁷“. In der Tat mag mit dem „gut essen wollen“ die Motivation für den kirchlich indifferenteren Teil der Protestanten in Deutschland und für die Gegenwart, zwar unvollständig, aber doch wenigstens teilweise richtig charakterisiert sein. Aber nicht nur lagen die Dinge in der Vergangenheit sehr anders: für die englischen, holländischen und amerikanischen Puritaner war bekanntlich das gerade Gegenteil von „Weltfreude“ charakteristisch und zwar, wie wir noch sehen werden, grade einer ihrer für uns wichtigsten Charakterzüge. Sondern z. B. der französische Protestantismus hat den Charakter, der den calvinistischen Kirchen überhaupt und zumal denen „unter dem Kreuz“ in der Zeit der Glaubenskämpfe überall aufgeprägt wurde, sehr lange und in gewissem Maße bis heute bewahrt. Er ist dennoch – oder, so werden wir weiterhin zu fragen haben: vielleicht gerade deshalb? – bekanntlich einer der wichtigsten Träger der gewerblichen und kapitalistischen Entwicklung Frankreichs gewesen und in dem kleinen Maßstabe, in welchem die Verfolgung es zuließ, geblieben. Wenn man diesen Ernst und das starke Vorwalten religiöser Interessen in der Lebensführung „Weltfremdheit“ nennen will, dann waren und sind die französischen Calvinisten mindestens ebenso weltfremd wie z. B. die nordeutschen Katholiken, denen ihr Katholizismus unzweifelhaft in einem Maße Herzenssache ist, wie keinem anderen Volke der Erde. Und beide unterscheiden sich dann nach der gleichen Richtung von der vorherrschenden Religionspartei: den in ihren unteren Schichten höchst lebensfrohen, in ihren oberen direkt religionsfeindlichen Katholiken Frankreichs und den heute im weltlichen Erwerbsleben aufgehenden und in ihren oberen Schichten vorwiegend religiös indifferenten Protestanten Deutschlands¹⁸). Kaum etwas zeigt so deutlich, wie diese Parallele, dass mit so vagen Vorstellungen, wie der (angeblichen!) „Weltfremdheit“ des Katholizismus, der (angeblichen!) materialistischen „Weltfreude“ des Protestantismus und vielen ähnlichen hier nichts anzufangen ist, schon weil sie in dieser Allgemeinheit teils auch heute noch, teils wenigstens für die Vergangenheit gar nicht zu treffen. Wollte man aber mit ihnen operieren, dann müssten außer den schon gemachten Bemerkungen noch manche andere Beobachtungen, die sich ohne weiteres aufdrängen, sogar den Gedanken nahe legen, ob nicht der ganze Gegensatz zwischen Weltfremdheit, Askese und kirchlicher Frömmigkeit auf der einen Seite, Beteiligung am kapitalistischen Erwerbsleben auf der anderen Seite geradezu in eine innere Verwandtschaft umzukehren sei.

In der Tat ist nun schon auffallend – um mit einigen ganz äußerlichen Momenten zu beginnen – wie groß die Zahl der Vertreter gerade der innerlichsten Formen christlicher Frömmigkeit gewesen ist, die aus kaufmännischen Kreisen stammen. Speziell der Pietismus verdankt eine auf-

fallend große Zahl seiner ernstesten Bekenner dieser Abstammung. Man könnte da an eine Art Kontrastwirkung des „Mammonismus“ auf innerliche und dem Kaufmannsberuf nicht angepasste Naturen denken, und sicherlich hat, wie bei Franz von Assisi, so auch bei vielen jener Pietisten, sich der Hergang der „Bekehrung“ subjektiv dem Bekehrten selbst sehr oft so dargestellt. Und ähnlich könnte man dann die gleichfalls – bis auf Cecil Rhodes herab – so auffallend häufige Erscheinung, dass aus Pfarrhäusern kapitalistische Unternehmer größten Stils hervorgehen, als eine Reaktion gegen asketische Jugenderziehung zu erklären suchen. Indessen diese Erklärungsweise versagt da, wo ein virtuoser kapitalistischer Geschäftssinn mit den intensivsten Formen einer das ganze Leben durchdringenden und regelnden Frömmigkeit in denselben Personen und Menschengruppen zusammentrifft, und diese Fälle sind nicht etwa vereinzelt, sondern sie sind geradezu bezeichnendes Merkmal für ganze Gruppen der historisch wichtigsten protestantischen Kirchen und Sekten. Speziell der Calvinismus zeigt, wo immer er aufgetreten ist¹⁹, diese Kombination. So wenig er in der Zeit der Ausbreitung der Reformation in irgendeinem Lande (wie überhaupt irgendeine der protestantischen Konfessionen) an eine bestimmte einzelne Klasse gebunden war, so charakteristisch und in gewissem Sinn „typisch“ ist es doch z. B., dass in französischen Hugenottenkirchen alsbald Mönche und Industrielle (Kaufleute, Handwerker) numerisch besonders stark unter den Proselyten vertreten waren und, namentlich in den Zeiten der Verfolgung, vertreten blieben²⁰). Schon die Spanier wussten, dass „die Ketzerrei“ (d. h. der Calvinismus der Niederländer) „den Handelsgeist befördere“ und dies entspricht durchaus den Ansichten, welche Sir W. Petty in seiner Erörterung über die Gründe des kapitalistischen Aufschwungs der Niederlande vortrug. Gothein²¹) bezeichnet die calvinistische Diaspora mit Recht als die „Pflanzschule der Kapitalwirtschaft“²²). Man könnte ja hier die Überlegenheit der französischen und holländischen wirtschaftlichen Kultur, welcher diese Diaspora überwiegend entstammte, für das Entscheidende ansehen, oder auch den gewaltigen Einfluss des Exils und der Herausreißung aus den traditionellen Lebensbeziehungen²³). Allein in Frankreich selbst stand, wie aus Colberts Kämpfers bekannt ist, im 17. Jahrhundert die Sache ganz ebenso. Selbst Österreich hat – von anderen Ländern zu schweigen – protestantische Fabrikanten gelegentlich direkt importiert. Nicht alle protestantischen Denominationen scheinen aber gleich stark in dieser Richtung zu wirken. Der Calvinismus tat dies anscheinend auch in Deutschland; die „reformierte“ Konfession²⁴) scheint, im Wuppertal ebenso wie anderwärts, im Vergleich mit anderen Bekenntnissen der Entwicklung kapitalistischen Geistes förderlich gewesen zu sein. Förderlicher als z. B. das Luthertum, wie der Vergleich im großen ebenso wie im einzelnen, insbesondere im Wuppertal, zu lehren scheint²⁵). Für Schottland haben Buckle und von den englischen Dichtern namentlich Keats diese Beziehungen betont²⁶). Noch eklatanter ist, woran ebenfalls nur erinnert zu werden braucht, der Zusammenhang religiöser Lebensreglementierung mit intensivster Entwicklung des geschäftlichen Sinnes bei einer ganzen Anzahl gerade derjenigen Sekten, deren „Lebensfremdheit“ ebenso sprichwörtlich geworden ist, wie ihr Reichtum: insbesondere den Quäkern und Mennoniten. Die Rolle, welche die ersteren in England und Nordamerika spielten, fiel den letzteren in den Niederlanden und Deutschland zu. Dass in Ostpreußen selbst Friedrich Wilhelm I. die Mennoniten trotz ihrer absoluten Weigerung, Militärdienst zu tun, als unentbehrliche Träger der Industrie gewähren ließ, ist nur eine, aber allerdings bei der Eigenart dieses Königs wohl eine der stärksten, von den zahlreichen wohlbekannten Tatsachen, die das illustrieren. Dass endlich für die Pietisten die Kombination von intensiver Frömmigkeit mit ebenso stark entwickeltem geschäftlichen Sinn und Erfolg ebenfalls galt²⁷), ist bekannt genug: – man braucht nur an rheinische Verhältnisse und an Calw zu erinnern –; es mögen daher in diesen ja nur ganz provisorischen Ausführungen die Beispiele nicht weiter gehäuft werden. Denn schon diese wenigen zeigen alle das eine: der „Geist der Arbeit“, des „Fortschritts“ oder wie er, sonst bezeichnet wird, dessen Weckung man dem Protestantismus zuzuschreiben neigt, darf nicht, wie es heute zu geschehen pflegt, als „Weltfreude“ oder irgendwie sonst im „aufklärerischen“ Sinn verstanden werden. Der alte Protestantismus der Luther, Calvin, Knox, Voët hatte mit dem, was man heute „Fortschritt“ nennt, herzlich we-

nig zu schaffen. Zu ganzen Seiten des modernen Lebens, die heute der extremste Konfessionelle nicht mehr entbehren möchte, stand er direkt feindlich. Soll also überhaupt eine innere Verwandtschaft bestimmter Ausprägungen des altprotestantischen Geistes und moderner kapitalistischer Kultur gefunden werden, so müssen wir wohl oder übel versuchen, sie nicht in dessen (angeblicher) mehr oder minder materialistischer oder doch antiasketischer „Weltfreude“, sondern vielmehr in seinen rein religiösen Zügen zu suchen. – Montesquieu sagt (Esprit des lois Buch XX cap. 7) von den Engländern, sie hätten es „in drei wichtigen Dingen von allen Völkern der Welt am weitesten gebracht: in der Frömmigkeit, im Handel und in der Freiheit“. Sollte ihre Überlegenheit auf dem Gebiet des Erwerbs – und, was in einen anderen Zusammenhang gehört, ihre Eignung für freiheitliche politische Institutionen – vielleicht mit jenem Frömmigkeitsrekord, den Montesquieu ihnen zuerkennt, zusammenhängen?

Eine ganze Anzahl möglicher Beziehungen steigen, dunkel empfunden, alsbald vor uns auf, wenn wir die Frage so stellen. Es wird nun eben die Aufgabe sein müssen, das, was uns hier undeutlich vorschwebt, so deutlich zu formulieren, als dies bei der unausschöpfbaren Mannigfaltigkeit, die in jeder historischen Erscheinung steckt, überhaupt möglich ist. Um dies aber zu können, muss das Gebiet der vagen Allgemeinvorstellungen, mit dem wir bisher operiert haben, notgedrungen verlassen und in die charakteristische Eigenart und die Unterschiede jener großen religiösen Gedankenwelten einzudringen versucht werden, die in den verschiedenen Ausprägungen der christlichen Religion uns geschichtlich gegeben sind.

Vorher aber sind noch einige Bemerkungen erforderlich: zunächst über die Eigenart des Objektes, um dessen geschichtliche Erklärung es sich handelt; dann über den Sinn, in welchem eine solche Erklärung überhaupt im Rahmen dieser Untersuchungen möglich ist.

2. Der „Geist“ des Kapitalismus

In der Überschrift dieser Studie ist der etwas anspruchsvoll klingende Begriff: „Geist des Kapitalismus“ verwendet. Was soll darunter verstanden werden? Bei dem Versuch, so etwas wie eine „Definition“ davon zu geben, zeigen sich sofort gewisse, im Wesen des Untersuchungszwecks liegende Schwierigkeiten.

Wenn überhaupt ein Objekt auffindbar ist, für welches der Verwendung jener Bezeichnung irgendein Sinn zukommen kann, so kann es nur ein „historisches Individuum“ sein, d. h. ein Komplex von Zusammenhängen in der geschichtlichen Wirklichkeit, die wir unter dem Gesichtspunkte ihrer Kulturbedeutung begrifflich zu einem Ganzen zusammenschließen.

Ein solcher historischer Begriff aber kann, da er inhaltlich sich auf eine in ihrer individuellen Eigenart bedeutungsvolle Erscheinung bezieht, nicht nach dem Schema: „genus proximum, differentia specifica“ definiert (zu deutsch: „abgegrenzt“), sondern er muss aus seinen einzelnen der geschichtlichen Wirklichkeit zu entnehmenden Bestandteilen allmählich komponiert werden. Die endgültige begriffliche Erfassung kann daher nicht am Anfang, sondern muss am Schluss der Untersuchung stehen: es wird sich m. a. W. erst im Lauf der Erörterung und als deren wesentliches Ergebnis zu zeigen haben, wie das, was wir hier unter dem „Geist“ des Kapitalismus verstehen, am besten – d. h. für die uns hier interessierenden Gesichtspunkte adäquatesten – zu formulieren sei. Diese Gesichtspunkte wiederum (von denen noch zu reden sein wird) sind nun nicht etwa die einzig möglichen, unter denen jene historischen Erscheinungen, die wir betrachten, analysiert werden können. Andere Gesichtspunkte der Betrachtung würden hier, wie bei jeder historischen Erscheinung, andere Züge als die „wesentlichen“ ergeben: – woraus ohne weiteres folgt, dass man unter dem „Geist“ des Kapitalismus durchaus nicht notwendig nur das verstehen könne oder müsse, was sich uns als das für unsere Auffassung Wesentliche daran darstellen wird. Das liegt eben im Wesen der „historischen Begriffsbildung“, welche für ihre methodischen Zwecke die Wirklichkeit nicht in abstrakte Gattungsbegriffe einzuschachteln, son-

dern in konkrete genetische Zusammenhänge von stets und unvermeidlich spezifisch individueller Färbung einzugliedern strebt.

Soll gleichwohl eine Feststellung des Objektes, um dessen Analyse und historische Erklärung es sich handelt, erfolgen, so kann es sich also nicht um eine begriffliche Definition, sondern vorerst wenigstens nur um eine provisorische Veranschaulichung dessen handeln, was hier mit dem "Geist" des Kapitalismus gemeint ist. Eine solche ist nun in der Tat zum Zwecke einer Verständigung über den Gegenstand der Untersuchung unentbehrlich, und wir halten uns zu diesem Behufe an ein Dokument jenes "Geistes", welches das, worauf es hier zunächst ankommt, in nahezu klassischer Reinheit enthält und doch zugleich den Vorteil bietet, von aller direkten Beziehung zum Religiösen losgelöst, also – für unser Thema – "voraussetzungslos" zu sein: "Bedenke, dass die Zeit Geld ist; wer täglich zehn Schillinge durch seine Arbeit erwerben könnte und den halben Tag spazieren geht, oder auf seinem Zimmer faulenzet, der darf, auch wenn er nur sechs Pence für sein Vergnügen ausgibt, nicht dies allein berechnen, er hat neben dem noch fünf Schillinge ausgegeben oder vielmehr weggeworfen.

Bedenke, dass Kredit Geld ist. Lässt jemand sein Geld, nachdem es zahlbar ist, bei mir stehen, so schenkt er mir die Interessen, oder so viel als ich während dieser Zeit damit anfangen kann. Dies beläuft sich auf eine beträchtliche Summe, wenn ein Mann guten und großen Kredit hat und guten Gebrauch davon macht.

Bedenke, dass Geld von einer zeugungskräftigen und fruchtbaren Natur ist. Geld kann Geld erzeugen und die Sprösslinge können noch mehr erzeugen und sofort. Fünf Schillinge umgeschlagen sind sechs, wieder umgetrieben sieben Schilling drei Pence und so fort bis es hundert Pfund Sterling sind. Je mehr davon vorhanden ist, desto mehr erzeugt das Geld beim Umschlag, so dass der Nutzen schneller und immer schneller steigt. Wer ein Mutterschwein tötet, vernichtet dessen ganze Nachkommenschaft bis ins tausendste Glied. Wer ein Fünfschillingstück umbringt, mordet (!) alles, was damit hätte produziert werden können: ganze Kolonnen von Pfunden Sterling.

Bedenke, dass – nach dem Sprichwort – ein guter Zahler der Herr von jedermanns Beutel ist.

Wer dafür bekannt ist, pünktlich zur versprochenen Zeit zu zahlen, der kann zu jeder Zeit alles Geld entleihen, was seine Freunde gerade nicht brauchen.

Dies ist bisweilen von großem Nutzen. Neben Fleiß und Mäßigkeit trägt nichts so sehr dazu bei, einen jungen Mann in der Welt vorwärts zu bringen, als Pünktlichkeit und Gerechtigkeit bei allen seinen Geschäften. Deshalb behalte niemals erborgtes Geld eine Stunde länger als du versprachst, damit nicht der Ärger darüber deines Freundes Börse dir auf immer verschließe.

Die unbedeutendsten Handlungen, die den Kredit eines Mannes beeinflussen, müssen von ihm beachtet werden. Der Schlag deines Hammers, den dein Gläubiger um 5 Uhr morgens oder um 8 Uhr abends vernimmt, stellt ihn auf sechs Monate zufrieden; sieht er dich aber am Billardtisch oder hört er deine Stimme im Wirtshause, wenn du bei der Arbeit sein solltest, so lässt er dich am nächsten Morgen um die Zahlung mahnen, und fordert sein Geld, bevor du es zur Verfügung hast.

Außerdem zeigt dies, dass du ein Gedächtnis für deine Schulden hast, es lässt dich als einen ebenso sorgfältigen wie ehrlichen Mann erscheinen und das vermehrt deinen Kredit.

Hüte dich, dass du alles was du besitzt, für dein Eigentum hältst und dem gemäß lebst. In diese Täuschung geraten viele Leute, die Kredit haben. Um dies zu verhüten, halte eine genaue Rechnung über deine Ausgaben und dein Einkommen. Machst du dir die Mühe, einmal auf die Einzelheiten zu achten, so hat das folgende gute Wirkung: Du entdeckst, was für wunderbar kleine Ausgaben zu großen Summen anschwellen und du wirst bemerken, was hätte gespart werden können und was in Zukunft gespart werden kann. . . .

Für 6 (jährlich kannst du den Gebrauch von 100 £ haben, vorausgesetzt, dass du ein Mann von bekannter Klugheit und Ehrlichkeit bist. War täglich einen Groschen nutzlos ausgibt, gibt an 6

(jährlich nutzlos aus, und das ist der Preis für den Gebrauch von 100 (Wer täglich einen Teil seiner Zeit zum Werte eines Groschen verschwendet (und das mögen nur ein paar Minuten sein), verliert, einen Tag in den andern gerechnet, das Vorrecht 100 (jährlich zu gebrauchen. Wer nutzlos Zeit im Wert von 5 Schillingen vergeudet, verliert 5 Schillinge und könnte ebenso gut 5 Schillinge ins Meer werfen. Wer 5 Schillinge verliert, verliert nicht nur die Summe, sondern alles, was damit bei Verwendung im Gewerbe hätte verdient werden können, – was, wenn ein junger Mann ein höheres Alter erreicht, zu einer ganz bedeutenden Summe aufläuft.“

Es ist Benjamin Franklin²⁸), der in diesen Sätzen – den gleichen, die Ferdinand Nürnberger in seinem geist- und giftsprühenden „amerikanischen Kulturbilde“²⁹) als angebliches Glaubensbekenntnis des Yankeetums verhöhnt – zu uns predigt. Dass es „Geist des Kapitalismus“ ist, der aus ihm in charakteristischer Weise redet, wird niemand bezweifeln, so wenig etwa behauptet werden soll, dass nun alles, was man unter diesem „Geist“ verstehen kann, darin enthalten sei. Verweilen wir noch etwas bei dieser Stelle, deren Lebensweisheit Kürnbergers „Amerikamüder“ dahin zusammenfasst: „Aus Rindern macht man Talg, aus Menschen Geld“, so fällt als das Eigentümliche in dieser „Philosophie des Geizes“ das Ideal des kreditwürdigen Ehremannes und vor allem: der Gedanke der Verpflichtung des einzelnen gegenüber dem als Selbstzweck vorausgesetzten Interesse an der Vergrößerung seines Kapitals auf. In der Tat: dass hier nicht einfach Lebenstechnik, sondern eine eigentümliche „Ethik“ gepredigt wird, deren Verletzung nicht nur als Torheit, sondern als eine Art von Pflichtvergessenheit behandelt wird: dies vor Allem gehört zum Wesen der Sache. Es ist nicht nur „Geschäftsklugheit“, was da gelehrt wird – dergleichen findet sich auch sonst oft genug: – es ist ein Ethos, welches sich äußert, und in eben dieser Qualität interessiert es uns.

Wenn Jakob Fugger einem Geschäftskollegen, der sich zur Ruhe gesetzt hat und ihm zuredet, das gleiche zu tun, da er nun doch genug gewonnen habe und andere auch gewinnen lassen solle, dies als „Kleinmut“ verweist und antwortet: „er (Fugger) hätte viel einen andern Sinn, wollte gewinnen dieweil er könnte“³⁰), so unterscheidet sich der „Geist“ dieser Äußerung offensichtlich von Franklin: was dort als Ausfluss kaufmännischen Wagemuts und einer persönlichen, sittlich indifferenten, Neigung geäußert wird³¹), nimmt hier den Charakter einer ethisch-gefärbten Maxime der Lebensführung an. In diesem spezifischen Sinne wird hier der Begriff „Geist des Kapitalismus“ gebraucht³²). Natürlich: des modernen Kapitalismus. Denn dass hier nur von diesem westeuropäisch -amerikanischem Kapitalismus die Rede ist, versteht sich angesichts der Fragestellung von selbst. „Kapitalismus“ hat es in China, Indien, Babylon, in der Antike und im Mittelalter gegeben. Aber eben jenes eigentümliche Ethos fehlte ihm, wie wir sehen werden.

Allerdings sind nun alle moralischen Vorhaltungen Franklins utilitarisch gewendet: die Ehrlichkeit ist nützlich, weil sie Kredit bringt, die Pünktlichkeit, der Fleiß, die Mäßigkeit ebenso, und deshalb sind sie Tugenden: – woraus u. a. folgen würde, dass, wo z. B. der Schein der Ehrlichkeit den gleichen Dienst tut, dieser genügen und ein unnötiges Surplus an dieser Tugend als unproduktive Verschwendung in den Augen Franklins verwerflich erscheinen müsste. Und in der Tat: wer in seiner Selbstbiographie die Erzählung von seiner „Bekehrung“ zu jenen Tugenden³³) oder vollends die Ausführungen über den Nutzen, den die strikte Aufrechterhaltung des Scheines der Bescheidenheit, des geflissentlichen Zurückstellens der eigenen Verdienste für die Erreichung allgemeiner Anerkennung³⁴) habe, liest, muss notwendig zu dem Schluss kommen, dass nach Franklin jene wie alle Tugenden auch nur soweit Tugenden sind, als sie in concreto dem einzelnen nützlich sind und das Surrogat des bloßen Scheins überall da genügt, wo es den gleichen Dienst leistet: – eine für den strikten Utilitarismus in der Tat unentzerrbare Konsequenz. Das, was Deutsche an den Tugenden des Amerikanismus als „Heuchelei“ zu empfinden gewohnt sind, scheint hier in flagranti zu ertappen. – Allein so einfach liegen die Dinge in Wahrheit keineswegs. Nicht nur Benjamin Franklins eigener Charakter, wie er gerade in der immerhin seltenen Ehrlichkeit seiner Selbstbiographie zutage tritt, und der Umstand, dass er die Tatsache selbst, dass ihm die „Nützlichkeit“ der Tugend aufgegangen sei, auf eine Offenbarung

Gottes zurückführt, der ihn dadurch zur Tugend bestimmen wollte, zeigen, dass hier doch noch etwas anderes als eine Verbrämung rein egozentrischer Maximen vorliegt. Sondern vor allem ist das "summum bonum" dieser "Ethik": der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Genießens, so gänzlich aller eudämonistischen oder gar hedonistischen Gesichtspunkte entkleidet, so rein als Selbstzweck gedacht, dass es als etwas gegenüber dem "Glück" oder dem "Nutzen" des einzelnen Individuums jedenfalls gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales³⁵) erscheint. Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen. Diese für das unbefangene Empfinden schlechthin sinnlose Umkehrung des, wie wir sagen würden, "natürlichen" Sachverhalts ist nun ganz offenbar ebenso unbedingte ein Leitmotiv des Kapitalismus, wie sie dem von seinem Hauche nicht berührten Menschen fremd ist. Aber sie enthält zugleich eine Empfindungsreihe, welche sich mit gewissen religiösen Vorstellungen eng berührt. Fragt man nämlich: warum denn "aus Menschen Geld gemacht" werden soll, so antwortet Benjamin Franklin, obwohl selbst konfessionell farblos Deist, in seiner Autobiographie darauf mit einem Bibelspruch, den, wie er sagt, sein streng calvinistischer Vater ihm in der Jugend immer wieder eingepägt habe: "Siehst du einen Mann rüstig in seinem Beruf, so soll er vor Königen stehen" ³⁶). Der Gelderwerb ist – sofern er in legaler Weise erfolgt – innerhalb der modernen Wirtschaftsordnung das Resultat und der Ausdruck der Tüchtigkeit im Beruf und diese Tüchtigkeit ist, wie nun unschwer zu erkennen ist, das wirkliche A und O der Moral Franklins, wie sie in der zitierten Stelle ebenso wie in allen seinen Schriften ohne Ausnahme uns entgegentritt³⁷).

In der Tat: jener eigentümliche, uns heute so geläufige und in Wahrheit doch so wenig selbstverständliche Gedanke der Berufspflicht: einer Verpflichtung, die der Einzelne empfinden soll und empfindet gegenüber dem Inhalt seiner "beruflichen" Tätigkeit, gleichviel worin sie besteht, gleichviel insbesondere ob sie dem unbefangenen Empfinden als reine Verwertung seiner Arbeitskraft oder gar nur seines Sachgüterbesitzes (als "Kapital") erscheinen muss: – dieser Gedanke ist es, welcher der "Sozialethik" der kapitalistischen Kultur charakteristisch, ja in gewissem Sinne für sie von konstitutiver Bedeutung ist. Nicht als ob er nur auf dem Boden des Kapitalismus gewachsen wäre: wir werden ihn vielmehr später in die Vergangenheit zurück zu verfolgen suchen. Und noch weniger soll natürlich behauptet werden, dass für den heutigen Kapitalismus die subjektive Aneignung dieser ethischen Maxime durch seine einzelnen Träger, etwa die Unternehmer oder die Arbeiter der modernen kapitalistischen Betriebe, Bedingung der Fortexistenz sei. Die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung ist ein ungeheurer Kosmos, in den der einzelne hineingeboren wird und der für ihn, wenigstens als einzelnen, als faktisch unabänderliches Gehäuse, in dem er zu leben hat, gegeben ist. Er zwingt dem einzelnen, soweit er in den Zusammenhang des Marktes verflochten ist, die Normen seines wirtschaftlichen Handelns auf. Der Fabrikant, welcher diesen Normen dauernd entgegenhandelt, wird ökonomisch ebenso unfehlbar eliminiert, wie der Arbeiter, der sich ihnen nicht anpassen kann oder will, als Arbeitsloser auf die Straße gesetzt wird.

Der heutige, zur Herrschaft im Wirtschaftsleben gelangte Kapitalismus also erzieht und schafft sich im Wege der ökonomischen Auslese die Wirtschaftssubjekte – Unternehmer und Arbeiter – deren er bedarf. Allein gerade hier kann man die Schranken des "Auslese" – Begriffes als Mittel der Erklärung historischer Erscheinungen mit Händen greifen. Damit jene der Eigenart des Kapitalismus angepasste Art der Lebensführung und Berufsauffassung "ausgelesen" werden, d. h.: über andere den Sieg davontragen konnte, musste sie offenbar zunächst entstanden sein, und zwar nicht in einzelnen isolierten Individuen, sondern als eine Anschauungsweise, die von Menschengruppen getragen wurde. Diese Entstehung ist also das eigentlich zu Erklärende. Auf die Vorstellung des naiven Geschichtsmaterialismus, dass derartige "Ideen" als "Wiederspiegelung" oder "Überbau" ökonomischer Situationen ins Leben treten, werden wir eingehender erst später zu sprechen kommen. An dieser Stelle genügt es für unseren Zweck wohl, darauf hinzuweisen, dass jedenfalls ohne Zweifel im Geburtslande Benjamin Franklins (Massachusetts)

der "kapitalistische Geist" (in unserem hier angenommenen Sinn) vor der "kapitalistischen Entwicklung" da war (es wird über die spezifischen Erscheinungen profitsüchtiger Rechenhaftigkeit in Neuengland – im Gegensatz zu anderen Gebieten Amerikas – schon 1632 geklagt), dass er z. B. in den Nachbarkolonien – den späteren Südstaaten der Union ungleich unentwickelter geblieben war, und zwar trotzdem diese letzteren von großen Kapitalisten zu Geschäftszwecken, die Neuengland-Kolonien aber von Predigern und Graduates in Verbindung mit Kleinbürgern, Handwerkern und Yeomen aus religiösen Gründen ins Leben gerufen wurden. In diesem Falle liegt also das Kausalverhältnis jedenfalls umgekehrt als vom "materialistischen" Standpunkt aus zu postulieren wäre. Aber die Jugend solcher Ideen ist überhaupt dornenvoller, als die Theoretiker des "Überbaues" annehmen und ihre Entwicklung vollzieht sich nicht wie die einer Blume. Der kapitalistische Geist in dem Sinne, den wir für diesen Begriff bisher gewonnen haben, hat sich in schwerem Kampf gegen eine Welt feindlicher Mächte durchzusetzen gehabt. Eine Gesinnung wie sie in den zitierten Ausführungen Benjamin Franklins zum Ausdruck kam und den Beifall eines ganzen Volkes fand, wäre im Altertum wie im Mittelalter³⁸⁾ ebenso als Ausdruck des schmutzigsten Geizes und einer schlechthin würdelosen Gesinnung proskribiert worden, wie dies noch heute von allen denjenigen sozialen Gruppen regelmäßig geschieht, welche in die spezifisch moderne kapitalistische Wirtschaft am wenigsten verflochten oder ihr am wenigsten angepasst sind. Nicht etwa deshalb, weil "der Erwerbstrieb" in den präkapitalistischen Epochen noch etwas Unbekanntes oder Unentwickeltes gewesen wäre – wie man so oft gesagt hat – oder weil die "auri sacra fames", die Geldgier, damals – oder auch heute – außerhalb des bürgerlichen Kapitalismus geringer wäre als innerhalb der spezifisch kapitalistischen Sphäre, wie die Illusion moderner Romantiker sich die Sache vorstellt. An diesem Punkt liegt der Unterschied kapitalistischen und präkapitalistischen "Geistes" nicht: Die Habgier des chinesischen Mandarinen, des altrömischen Aristokraten, des modernen Agrariers hält jeden Vergleich aus.

Und die "auri sacra fames" des neapolitanischen Kutschers oder Barcajuolo oder vollends des asiatischen Vertreters ähnlicher Gewerbe, ebenso aber auch des Handwerkers südeuropäischer oder asiatischer Länder äußert sich, wie jeder an sich erfahren kann, sogar außerordentlich viel penetranter, und insbesondere: skrupelloser, als diejenige etwa eines Engländers im gleichen Falle³⁹⁾. Die universelle Herrschaft absoluter Skrupellosigkeit der Geltendmachung des Eigeninteresses beim Gelderwerb war gerade ein ganz spezifisches Charakteristikum solcher Länder, deren bürgerlich-kapitalistische Entfaltung – an den Maßstäben der okzidentalen Entwicklung gemessen – "rückständig" geblieben war. Wie jeder Fabrikant weiß, ist die mangelnde "coscienziosità" der Arbeiter⁴⁰⁾ solcher Länder, etwa Italiens im Gegensatz zu Deutschland, eines der Hauptthemnisse ihrer kapitalistischen Entfaltung gewesen und in gewissem Maße noch immer. Der Kapitalismus kann den praktischen Vertreter des undisziplinierten "liberum arbitrium" als Arbeiter nicht brauchen, so wenig er, wie wir schon von Franklin lernen konnten, den in seiner äußern Gebarung schlechthin skrupellosen Geschäftsmann brauchen kann. In der verschiedenen starken Entwicklung irgendeines "Triebes" nach dem Gelde also liegt der Unterschied nicht. Die auri sacra fames ist so alt wie die uns bekannte Geschichte der Menschheit; wir werden aber sehen, dass diejenigen, die ihr als Trieb sich vorbehaltlos hingaben – wie etwa jener holländische Kapitän, der "Gewinn halber durch die Hölle fahren wollte, und wenn er sich die Segel ansengte" – keineswegs die Vertreter derjenigen Gesinnung waren, aus welcher der spezifisch moderne kapitalistische "Geist" als Massenerscheinung – und darauf kommt es an – hervorbrach. Den rücksichtslosen, an keine Norm innerlich sich bindenden Erwerb hat es zu allen Zeiten der Geschichte gegeben, wo und wie immer er tatsächlich überhaupt möglich war. Wie Krieg und Seeraub, so war auch der freie, nicht normgebundene Handel in den Beziehungen zu Stammfremden, Ungenossen, unbehindert; es gestattete die "Außenmoral" hier, was im Verhältnis "unter Brüdern" verpönt war. Und wie, äußerlich, der kapitalistische Erwerb als "Abenteurer" in allen Wirtschaftsverfassungen heimisch war, welche geldartige Vermögensobjekte kannten und Chancen boten, sie gewinnbringend zu verwerten: – durch Kommenda, Abgaben-

pacht, Staatsdarlehen, Finanzierung von Kriegen, Fürstenhöfen, Beamten, – so fand sich auch jene innerliche Abenteurer-Gesinnung, welche der Schranken der Ethik spottet, überall. Die absolute und bewusste Rücksichtslosigkeit des Gewinnstrebens stand oft ganz hart gerade neben strengster Traditionsgebundenheit. Und mit dem Zerbröckeln der Tradition und dem mehr oder minder durchgreifenden Eindringen des freien Erwerbes auch in das Innere der sozialen Verbände pflegte nicht eine ethische Bejahung und Prägung dieses Neuen zu erfolgen, sondern es pflegte nur faktisch toleriert, entweder als ethisch indifferent oder als zwar unerfreulich, aber leider unvermeidlich, behandelt zu werden. Dies war nicht nur die normale Stellungnahme aller ethischen Lehre, sondern – worauf es wesentlich mehr ankommt – auch des praktischen Verhaltens der Durchschnittsmenschen der präkapitalistischen Epoche: – „präkapitalistische“ in dem Sinn: dass die rationale betriebsmäßige Kapitalverwertung und die rationale kapitalistische Arbeitsorganisation noch nicht beherrschende Mächte für die Orientierung des wirtschaftlichen Handelns geworden waren. Eben dies Verhalten aber war eines der stärksten innerlichen Hemmnisse, auf welche die Anpassung der Menschen an die Voraussetzungen geordneter bürgerlich-kapitalistischer Wirtschaft überall stieß.

Der Gegner, mit welchem der „Geist“ des Kapitalismus im Sinne eines bestimmten, im Gewande einer „Ethik“ auftretenden, normgebundenen Lebensstils in erster Linie zu ringen hatte, blieb jene Art des Empfindens und der Gebarung, die man als Traditionalismus bezeichnen kann. Auch hier muss jeder Versuch einer abschließenden „Definition“ suspendiert werden, vielmehr machen wir uns – natürlich auch hier lediglich provisorisch – an einigen Spezialfällen deutlich, was damit gemeint ist, dabei von unten: bei den Arbeitern, beginnend.

Eins der technischen Mittel, welches der moderne Unternehmer anzuwenden pflegt, um von „seinen“ Arbeitern ein möglichstes Maximum von Arbeitsleistung zu erlangen, die Intensität der Arbeit zu steigern, ist der Akkordlohn. In der Landwirtschaft z. B. pflegt ein Fall, der die möglichste Steigerung der Arbeitsintensität gebieterisch fordert, die Einbringung der Ernte zu sein, da, zumal bei unsicherem Wetter, an der denkbar größten Beschleunigung derselben oft ganz außerordentlich hohe Gewinn- oder Verlustchancen hängen. Dem gemäß pflegt hier durchweg das Akkordlohnsystem verwendet zu werden. Und da mit Steigerung der Erträge und der Betriebsintensität das Interesse des Unternehmers an Beschleunigung der Ernte im allgemeinen immer größer zu werden pflegt, so hat man natürlich immer wieder versucht, durch Erhöhung der Akkordsätze die Arbeiter, denen so sich Gelegenheit bot, innerhalb einer kurzen Zeitspanne einen für sie außergewöhnlich hohen Verdienst zu machen, an der Steigerung ihrer Arbeitsleistung zu interessieren. Allein hier zeigten sich nun eigentümliche Schwierigkeiten: Die Heraufsetzung der Akkordsätze bewirkte auffallend oft nicht etwa, dass mehr, sondern: dass weniger an Arbeitsleistung in der gleichen Zeitspanne erzielt wurde, weil die Arbeiter die Akkorderhöhung nicht mit Herauf-, sondern mit Herabsetzung der Tagesleistung beantworteten. Der Mann, der z. B. bei 1 Mark für den Morgen Getreidemähen bisher 2 1/2 Morgen täglich gemäht und so 2 1/2 Mk. am Tag verdient hatte, mähte nach Erhöhung des Akkordsatzes für den Morgen um 25 Pfg. nicht wie gehofft wurde, angesichts der hohen Verdienstgelegenheit etwa 3 Morgen, um so 3,75 Mk. zu verdienen – wie dies sehr wohl möglich gewesen wäre sondern nur noch 2 Morgen am Tag, weil er so ebenfalls 2 1/2 Mk., wie bisher, verdiente und damit, nach biblischem Wort, „ihm genügen“ ließ. Der Mehrverdienst reizte ihn weniger als die Minderarbeit; er fragte nicht: wie viel kann ich am Tag verdienen, wenn ich das mögliche Maximum an Arbeit leiste, sondern: wie viel muss ich arbeiten, um denjenigen Betrag - 2 1/2 Mk. - zu verdienen, den ich bisher einnahm und der meine traditionellen Bedürfnisse deckt? Dies ist eben ein Beispiel desjenigen Verhaltens, welches als „Traditionalismus“ bezeichnet werden soll: der Mensch will „von Natur“ nicht Geld und mehr Geld verdienen, sondern einfach leben, so leben wie er zu leben gewohnt ist und soviel erwerben, wie dazu erforderlich ist. Überall, wo der moderne Kapitalismus sein Werk der Steigerung der „Produktivität“ der menschlichen Arbeit durch Steigerung ihrer Intensität begann, stieß er auf den unendlich zähen Widerstand dieses Leitmotivs präkapitalistischer wirtschaftlicher Arbeit, und er stößt noch

heute überall um so mehr darauf, je „rückständiger“ (vom kapitalistischen Standpunkt aus) die Arbeiterschaft ist, auf die er sich angewiesen sieht. Es lag nun – um wieder zu unserem Beispiel zurückzukehren – sehr nahe, da der Appell an den „Erwerbssinn“ durch höhere Lohnsätze versagte, es mit dem gerade umgekehrten Mittel zu versuchen: durch Herabsetzung der Lohnsätze den Arbeiter zu zwingen, zur Erhaltung seines bisherigen Verdienstes mehr zu leisten als bisher. Ohnehin schien ja und scheint noch heute der unbefangenen Betrachtung niederer Lohn und hoher Profit in Korrelation zu stehen, alles, was an Lohn mehr gezahlt wurde, eine entsprechende Minderung des Profits bedeuten zu müssen. Jenen Weg hat denn auch der Kapitalismus von Anfang an wieder und immer wieder beschritten, und Jahrhunderte lang galt es als Glaubenssatz, dass niedere Löhne „produktiv“ seien, d. h. dass sie die Arbeitsleistung steigerten, dass, wie schon Pieter de la Cour – in diesem Punkte, wie wir sehen werden, ganz im Geist des alten Calvinismus denkend – gesagt hatte, das Volk nur arbeitet, weil und so lange es arm ist. Allein die Wirksamkeit dieses anscheinend so probaten Mittels hat Schranken⁴¹). Gewiss verlangt der Kapitalismus zu seiner Entfaltung das Vorhandensein von Bevölkerungsüberschüssen, die er zu billigem Preis auf dem Arbeitsmarkt mieten kann. Allein ein Zuviel von „Reservearmee“ begünstigt zwar unter Umständen sein quantitatives Umsichgreifen, hemmt aber seine qualitative Entwicklung, namentlich den Übergang zu Betriebsformen, welche die Arbeit intensiv ausnützen. Niederer Lohn ist mit billiger Arbeit keineswegs identisch. Schon rein quantitativ betrachtet, sinkt die Arbeitsleistung unter allen Umständen mit physiologisch ungenügendem Lohn und bedeutet ein solcher auf die Dauer oft geradezu eine „Auslese der Untauglichsten“. Der heutige durchschnittliche Schlesier mäht bei voller Anstrengung wenig mehr als zwei Drittel soviel Land in der gleichen Zeit wie der besser Belohnte und genährte Pommer oder Mecklenburger, der Pole leistet physisch, je weiter östlich er her ist, desto weniger im Vergleich zum Deutschen. Und auch rein geschäftlich versagt der niedere Lohn als Stütze kapitalistischer Entwicklung überall da, wo es sich um die Herstellung von Produkten handelt, welche irgendwelche qualifizierte (gelernte) Arbeit oder etwa die Bedienung kostspieliger und leicht zu beschädigender Maschinen oder überhaupt ein irgend erhebliches Maß scharfer Aufmerksamkeit und Initiative erfordern. Hier rentiert der niedere Lohn nicht und schlägt in seiner Wirkung in das Gegenteil des Beabsichtigten um.

Denn hier ist nicht nur ein entwickeltes Verantwortlichkeitsgefühl schlechthin unentbehrlich, sondern überhaupt eine Gesinnung, welche mindestens während der Arbeit von der steten Frage: wie bei einem Maximum von Bequemlichkeit und einem Minimum von Leistung dennoch der gewohnte Lohn zu gewinnen sei, sich loslöst und die Arbeit so betreibt, als ob sie absoluter Selbstzweck - „Beruf“ - wäre. Eine solche Gesinnung aber ist nichts Naturgegebenes. Sie kann auch weder durch hohe noch durch niedere Löhne unmittelbar hervorgebracht werden, sondern nur das Produkt eines lang andauernden Erziehungsprozesses sein. Heute gelingt dem einmal im Sattel sitzenden Kapitalismus die Rekrutierung seiner Arbeiter in allen Industrieländern und innerhalb der einzelnen Länder in allen Industriegebieten verhältnismäßig leicht. In der Vergangenheit war sie in jedem einzelnen Fall ein äußerst schwieriges Problem⁴²). Und selbst heute kommt er wenigstens nicht immer ohne die Unterstützung eines mächtigen Helfers zum Ziele, der, wie wir weiter sehen werden, ihm in der Zeit seines Werdens zur Seite stand. Was gemeint ist, kann man sich wieder an einem Beispiel klar machen. Ein Bild rückständiger traditionalistischer Form der Arbeit bieten heute besonders oft die Arbeiterinnen, besonders die unverheirateten.

Insbesondere ihr absoluter Mangel an Fähigkeit und Willigkeit, überkommene und einmal erlernte Arten des Arbeitens zugunsten anderer, praktischerer, aufzugeben, sich neuen Arbeitsformen anzupassen, zu lernen und den Verstand zu konzentrieren oder nur überhaupt zu brauchen, ist eine fast allgemeine Klage von Arbeitgebern, die Mädchen, zumal deutsche Mädchen, beschäftigen. Auseinandersetzungen über die Möglichkeit, sich die Arbeit leichter, vor allem einträglicher, zu gestalten, pflegen bei ihnen auf völliges Unverständnis zu stoßen, Erhöhung der Akkordsätze prallt wirkungslos an der Mauer der Gewöhnung ab. Anders – und das ist ein

für unsere Betrachtung nicht unwichtiger Punkt – pflegt es regelmäßig nur mit spezifisch religiös erzeugenen, namentlich mit Mädchen pietistischer Provenienz zu stehen. Man kann es oft hören, und gelegentliche rechnerische Nachprüfungen bestätigen es⁴³), dass weitaus die günstigsten Chancen wirtschaftlicher Erziehung sich bei dieser Kategorie eröffnen. Die Fähigkeit der Konzentration der Gedanken sowohl als die absolut zentrale Haltung: sich „der Arbeit gegenüber verpflichtet“ zu führen, finden sich hier besonders oft vereinigt mit strenger Wirtschaftlichkeit, die mit dem Verdienst und seiner Höhe überhaupt rechnet und mit einer nüchternen Selbstbeherrschung und Mäßigkeit, welche die Leistungsfähigkeit ungemein steigert. Der Boden für jene Auffassung der Arbeit als Selbstzweck, als „Beruf“, wie sie der Kapitalismus fordert, ist hier am günstigsten, die Chance, den traditionalistischen Schlendrian zu überwinden, infolge der religiösen Erziehung am größten. Schon diese Betrachtung aus der Gegenwart des Kapitalismus⁴⁴) zeigt uns wieder, dass es sich jedenfalls verlohnt, einmal zu fragen, wie diese Zusammenhänge kapitalistischer Anpassungsfähigkeit mit religiösen Momenten sich denn in der Zeit seiner Jugend gestaltet haben mögen. Denn dass sie auch damals in ähnlicher Art bestanden, ist aus vielen Einzelercheinungen zu schließen. Der Abscheu und die Verfolgung, welchen z. B. die methodistischen Arbeiter im 18. Jahrhundert von Seiten ihrer Arbeitsgenossen begegneten, bezog sich, wie schon die in den Berichten so oft wiederkehrende Zerstörung ihres Handwerkszeuges andeutet, keineswegs nur oder vorwiegend auf ihre religiösen Exzentrizitäten: – davon hatte England viel, und Auffallenderes, gesehen –, sondern auf ihre spezifische „Arbeitswilligkeit“, wie man heute sagen würde.

Doch wenden wir uns zunächst wieder der Gegenwart und zwar nunmehr den Unternehmern zu, um auch hier die Bedeutung des „Traditionalismus“ uns zu verdeutlichen.

Sombart hat in seinen Erörterungen über die Genesis des Kapitalismus⁴⁵) als die beiden großen „Leitmotive“, zwischen denen sich die ökonomische Geschichte bewegt habe, „Bedarfsdeckung“ und „Erwerb“ geschieden, je nachdem das Ausmaß des persönlichen Bedarfs oder das von den Schranken des letzteren unabhängige Streben nach Gewinn und die Möglichkeit der Gewinnerzielung für die Art und Richtung der wirtschaftlichen Tätigkeit maßgebend werden. Was er als „System der Bedarfsdeckungswirtschaft“ bezeichnet, scheint sich auf den ersten Blick mit dem, was hier als „ökonomischer Traditionalismus“ umschrieben wurde, zu decken. Das ist dann in der Tat der Fall, wenn man den Begriff „Bedarf“ mit „traditionellem Bedarf“ gleichsetzt. Wenn aber nicht, dann fallen breite Massen von Wirtschaften, welche nach der Form ihrer Organisation als „kapitalistische“ auch im Sinne der von Sombart an einer anderen Stelle seines Werkes⁴⁶) gegebenen Definition des „Kapitals“ zu betrachten sind, aus dem Bereich der „Erwerbs“-Wirtschaften heraus und gehören zum Bereich der „Bedarfsdeckungswirtschaften“. Auch Wirtschaften nämlich, die von privaten Unternehmern in der Form eines Umschlages von Kapital (= Geld oder geldwerten Gütern) zu Gewinnzwecken durch Ankauf von Produktionsmitteln und Verkauf der Produkte, also zweifellos als „kapitalistische Unternehmungen“ geleitet werden, können gleichwohl „traditionalistischen“ Charakter an sich tragen. Dies ist im Lauf auch der neueren Wirtschaftsgeschichte nicht nur ausnahmsweise, sondern – mit stets wiederkehrenden Unterbrechungen durch immer neue und immer gewaltigere Einbrüche des „kapitalistischen Geistes“ – geradezu regelmäßig der Fall gewesen. Die „kapitalistische“ Form eitler Wirtschaft und der Geist, in dem sie geführt wird, stehen zwar generell im Verhältnis „adäquater“ Beziehung, nicht aber in dem einer „gesetzlichen“ Abhängigkeit voneinander. Und wenn wir trotzdem für diejenige Gesinnung, welche berufsmäßig systematisch und rational legitimen Gewinn in der Art, wie dies an dem Beispiel Benjamin Franklins verdeutlicht wurde, erstrebt, hier provisorisch den Ausdruck „Geist des (modernen) Kapitalismus“⁴⁷) gebrauchen, so geschieht dies aus dem historischen Grunde, weil jene Gesinnung in der modernen kapitalistischen Unternehmung ihre adäquateste Form, die kapitalistische Unternehmung andererseits in ihr die adäquateste geistige Triebkraft gefunden hat.

Aber an sich kann beides sehr wohl auseinanderfallen. Benjamin Franklin war mit „kapitalistischem Geist“ erfüllt zu einer Zeit, wo sein Buchdruckereibetrieb der Form nach sich in nichts

von irgendeinem Handwerkerbetrieb unterschied. Und wir werden sehen, dass überhaupt an der Schwelle der Neuzeit keineswegs allein oder vorwiegend die kapitalistischen Unternehmer des Handelspatriziates, sondern weit mehr die aufstrebenden Schichten des gewerblichen Mittelstandes die Träger derjenigen Gesinnung waren, die wir hier als „Geist des Kapitalismus“ bezeichnet haben⁴⁸). Auch im 19. Jahrhundert sind nicht die vornehmen Gentlemen von Liverpool und Hamburg mit ihrem altererbten Kaufmannsvermögen, sondern die aus oft recht kleinen Verhältnissen aufsteigenden Parvenüs von Manchester oder Rheinland-Westfalen ihre klassischen Repräsentanten. Und ähnlich stand es schon im 16. Jahrhundert: die damals neu entstehenden Industrien sind meist dem Schwerpunkt nach von Parvenüs geschaffen⁴⁹).

Der Betrieb etwa einer Bank, oder des Exportgroßhandels, oder auch eines größeren Detailgeschäfts, oder endlich eines großen Verlages hausindustriell hergestellter Waren sind, zwar sicherlich nur in der Form der kapitalistischen Unternehmung möglich. Gleichwohl können sie alle in streng traditionalistischem Geiste geführt werden: die Geschäfte der großen Notenbanken dürfen gar nicht anders betrieben werden; der überseeische Handel ganzer Epochen hat auf der Basis von Monopolen und Reglements streng traditionellen Charakters geruht; im Detailhandel – und es ist hier nicht von den kleinen kapitallosen Tagedieben die Rede, welche heute nach Staatshilfe schreien – ist die Revolutionierung, welche dem alten Traditionalismus ein Ende macht, noch in vollem Gange: – dieselbe Umwälzung, welche die alten Formen des Verlagssystems gesprengt hat, mit dem ja die moderne Heimarbeit nur der Form nach Verwandtschaft besitzt. Wie diese Revolutionierung verläuft und was sie bedeutet, mag – so bekannt ja diese Dinge sind – wiederum an einem Spezialfall veranschaulicht werden.

Bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts war das Leben eines Verlegers wenigstens in manchen Branchen der kontinentalen Textilindustrie⁵⁰) ein für unsere heutigen Begriffe ziemlich gemächliches. Man mag sich seinen Verlauf etwa so vorstellen: Die Bauern kamen mit ihren Geweben – oft (bei Leinen) noch vorwiegend oder ganz aus selbstproduziertem Rohstoff hergestellt – in die Stadt, in der die Verleger wähten und erhielten nach sorgsamer, oft amtlicher, Prüfung der Qualität die üblichen Preise dafür gezahlt. Die Kunden der Verleger waren für den Absatz auf alle weiteren Entfernungen Zwischenhändler, die ebenfalls hergereist kamen, meist noch nicht nach Mustern, sondern nach herkömmlichen Qualitäten und vom Lager kauften oder, und dann lange vorher, bestellten, woraufhin dann eventuell weiter bei den Bauern bestellt wurde. Eigenes Bereisen der Kundschaft geschah, wenn überhaupt, dann selten einmal in großen Perioden, sonst genügte Korrespondenz und, langsam zunehmend, Musterversendung. Mäßiger Umfang der Kontorstunden – vielleicht 5 - 6 am Tage, zeitweise erheblich weniger, in der Kampagnezeit, wo es eine solche gab, mehr, – leidlicher, zur anständigen Lebensführung und in guten Zeiten zur Rücklage eines kleinen Vermögens ausreichender Verdienst, im ganzen relativ große Verträglichkeit der Konkurrenten untereinander bei großer Übereinstimmung der Geschäftsgrundsätze, ausgiebiger täglicher Besuch der „Ressource“, daneben je nachdem noch Dämmerchoppen, Kränzchen und gemächliches Lebenstempo überhaupt.

Es war eine in jeder Hinsicht „kapitalistische“ Form der Organisation, wenn man auf den rein kaufmännisch-geschäftlichen Charakter der Unternehmer, ebenso wenn man auf die Tatsache der Unentbehrlichkeit des Dazwischentretens von Kapitalien, welche in dem Geschäft umgeschlagen wurden, ebenso endlich, wenn man auf die objektive Seite des ökonomischen Hergangs oder auf die Art der Buchführung sieht. Aber es war „traditionalistische“ Wirtschaft, wenn man auf den Geist sieht, der die Unternehmer beseelte: die traditionelle Lebenshaltung, die traditionelle Höhe des Profits, das traditionelle Maß von Arbeit, die traditionelle Art der Geschäftsführung und der Beziehungen zu den Arbeitern und dem wesentlich traditionellen Kundenkreise, der Art der Kundengewinnung und des Absatzes beherrschten den Geschäftsbetrieb, lagen – so kann man geradezu sagen – dem „Ethos“ dieses Kreises von Unternehmern zugrunde.

Irgendwann nun wurde diese Behaglichkeit plötzlich gestört, und zwar oft ganz ohne dass dabei irgendeine prinzipielle Änderung der Organisationsform – etwa Übergang zum geschlos-

sene Betrieb, zum Maschinenstuhl und dgl. – stattgefunden hatte. Was geschah, war vielmehr oft lediglich dies: dass irgendein junger Mann aus einer der beteiligten Verlegerfamilien aus der Stadt auf das Land zog, die Weber für seinen Bedarf sorgfältig auswählte, ihre Abhängigkeit und Kontrolle zunehmend verschärfte, sie so aus Bauern zu Arbeitern erzog, andererseits aber den Absatz durch möglichst direktes Herangehen an die letzten Abnehmer: die Detailgeschäfte, ganz in die eigene Hand nahm, Kunden persönlich warb, sie regelmäßig jährlich bereiste, vor allem aber die Qualität der Produkte ausschließlich ihren Bedürfnissen und Wünschen anzupassen, ihnen „mundgerecht“ zu machen wusste und zugleich den Grundsatz „billiger Preis, großer Umsatz“ durchzuführen begann. Als dann nun wiederholte sich, was immer und überall die Folge eines solchen „Rationalisierungs-“ Prozesses ist: wer nicht hinaufstieg, musste hinabsteigen. Die Idylle brach unter dem beginnenden erbitterten Konkurrenzkampf zusammen, ansehnliche Vermögen wurden gewonnen und nicht auf Zinsen gelegt, sondern immer wieder im Geschäft investiert, die alte behäbige und behagliche Lebenshaltung wich harter Nüchternheit, bei denen, die mitmachten und hochkamen, weil sie nicht verbrauchen, sondern erwerben wollten, bei denen, die bei der alten Art blieben, weil sie sich einschränken mussten⁵¹). Und – worauf es hier vor allem ankommt – es war in solchen Fällen in der Regel nicht etwa ein Zustrom neuen Geldes, welcher diese Umwälzung hervorbrachte – mit wenigen Tausenden von Verwandten hergeliehenen Kapitals wurde in manchen mir bekannten Fällen der ganze Revolutionierungsprozess ins Werk gesetzt –, sondern der neue Geist, eben der „Geist des modernen Kapitalismus“, der eingezogen war. Die Frage nach den Triebkräften der Expansion des modernen Kapitalismus ist nicht in erster Linie eine Frage nach der Herkunft der kapitalistisch verwertbaren Geldvorräte, sondern vor allem nach der Entwicklung des kapitalistischen Geistes. Wo er auflebte und sich auszuwirken vermag, verschafft er sich die Geldvorräte als Mittel seines Wirkens, nicht aber umgekehrt⁵²). Aber sein Einzug pflegte, kein friedlicher zu sein. Eine Flut von Misstrauen, gelegentlich von Hass, vor allem von moralischer Entrüstung stemmte sich regelmäßig dem ersten Neuerer entgegen, oft – mir sind mehrere Fälle derart bekannt – begann eine förmliche Legendenbildung über geheimnisvolle Schatten in seinem Vorleben. Es ist so leicht niemand unbefangen genug zu bemerken, dass gerade einen solchen Unternehmer „neuen Stils“ nur ein ungewöhnlich fester Charakter vor dem Verlust der nüchternen Selbstbeherrschung und vor moralischem wie ökonomischem Schiffbruch bewahren können, dass neben Klarheit des Blickes und Tatkraft, vor allem doch auch ganz bestimmte und sehr ausgeprägte „ethische“ Qualitäten es sind, welche bei solchen Neuerungen ihm das schlechthin unentbehrliche Vertrauen der Kunden und der Arbeiter gewinnen und ihm die Spannkraft zur Überwindung der ungezählten Widerstände erhalten, vor allem aber die so unendlich viel intensivere Arbeitsleistung, welche nunmehr von dem Unternehmer gefordert wird und die mit bequemem Lebensgenuss unvereinbar ist, überhaupt ermöglicht haben: nur eben ethische Qualitäten spezifisch anderer Art als die dem Traditionalismus der Vergangenheit adäquaten.

Und ebenso waren es in der Regel nicht waghalsige und skrupellose Spekulanten, ökonomische Abenteurernaturen, wie sie in allen Epochen der Wirtschaftsgeschichte begegnen, oder einfach „große Geldleute“, welche diese äußerlich unscheinbare und doch für die Durchsetzung des ökonomischen Lebens mit diesem neuen Geist entscheidende Wendung schufen, sondern in harter Lebensschule aufgewachsene, wägend und wägend zugleich, vor allem aber nüchtern und stetig, scharf und völlig der Sache hingeebene Männer mit streng bürgerlichen Anschauungen und „Grundsätzen“.

Man wird zu glauben geneigt sein, dass diese persönlichen moralischen Qualitäten mit irgendwelchen ethischen Maximen oder gar religiösen Gedanken an sich nicht das geringste zu schaffen haben, dass nach dieser Richtung wesentlich etwas Negatives: die Fähigkeit, sich der überkommenen Tradition zu entziehen, also am ehesten liberale „Aufklärung“ die adäquate Grundlage einer solchen geschäftlichen Lebensführung sei. Und in der Tat ist dies heute im allgemeinen durchaus der Fall. Nicht nur fehlt regelmäßig eine Beziehung der Lebensführung auf

religiöse Ausgangspunkte, sondern wo eine Beziehung besteht, pflegt sie wenigstens in Deutschland negativer Art zu sein. Solche vom „kapitalistischen Geist“ erfüllte Naturen pflegen heute, wenn nicht gerade kirchenfeindlich, so doch indifferent zu sein. Der Gedanke an die fromme Langeweile des Paradieses hat für ihre tatenfrohe Natur wenig Verlockendes, die Religion erscheint ihnen als ein Mittel, die Menschen vom Arbeiten auf dem Boden dieser Erde abzuziehen. Würde man sie selbst nachdem „Sinn“ ihres rastlosen Jagens fragen, welches des eigenen Besitzes niemals froh wird, und deshalb gerade bei rein diesseitiger Orientierung des Lebens so sinnlos erscheinen muss, so würden sie, falls sie überhaupt eine Antwort wissen, zuweilen antworten: „die Sorge für Kinder und Enkel“ häufiger aber und – da jenes Motiv ja offenbar kein ihnen eigentümliches ist, sondern bei den „traditionalistischen“ Menschen ganz ebenso wirkte, – richtiger ganz einfach: dass ihnen das Geschäft mit seiner steten Arbeit „zum Leben unentbehrlich“ geworden sei. Das ist in der Tat die einzig zutreffende Motivierung und sie bringt zugleich das, vom persönlichen Glücksstandpunkt aus angesehen, so Irrationale dieser Lebensführung, bei welcher der Mensch für sein Geschäft da ist, nicht umgekehrt, zum Ausdruck. Selbstverständlich spielt die Empfindung für die Macht und das Ansehen, welches die bloße Tatsache des Besitzes gewährt, dabei ihre Rolle: wo einmal die Phantasie eines ganzen Volkes in der Richtung auf das rein quantitativ Große gelenkt ist, wie in den Vereinigten Staaten, da wirkt diese Zahlenromantik mit unwiderstehlichem Zauber auf die „Dichter“ unter den Kaufleuten. Aber sonst sind es im ganzen nicht die eigentlich führenden und namentlich nicht die dauernd erfolgreichen Unternehmer, die sich davon einnehmen lassen. Und vollends das Einlaufen in den Hafen des Fideikommissbesitzes und Briefadels mit Söhnen, deren Gebarung auf der Universität und im Offizierkorps ihre Abstammung vergessen zu machen sucht, wie es der übliche Lebenslauf deutscher kapitalistischer Parvenü-Familien war, stellt ein epigonenhaftes Décadenceprodukt dar. Der „Idealtypus“ des kapitalistischen Unternehmers⁵³, wie er auch bei uns in einzelnen hervorragenden Beispielen vertreten war, hat mit solchem gröberen oder feineren Protzertum nichts Verwandtes. Er scheut die Ostentation und den unnötigen Aufwand ebenso wie den bewussten Genuss seiner Macht und die ihm eher unbequeme Entgegennahme von äußeren Zeichen der gesellschaftlichen Achtung, die er genießt. Seine Lebensführung trägt m. a.W. oft – und es wird gerade auf die geschichtliche Bedeutung dieser für uns wichtigen Erscheinung einzugehen sein – einen gewissen asketischen Zug an sich, wie er ja in der früher zitierten „Predigt“ Franklins deutlich zutage tritt. Es ist namentlich keineswegs selten, sondern recht häufig bei ihm ein Maß von kühler Bescheidenheit zu finden, welches wesentlich aufrichtiger ist als jene Reserve, die Benjamin Franklin so klug zu empfehlen weiß. Er „hat nichts“ von seinem Reichtum für seine Person, – außer: der irrationalen Empfindung guter „Berufserfüllung“. Das aber ist es eben, was dem präkapitalistischen Menschen so unfasslich und rätselhaft, so schmutzig und verächtlich erscheint. Dass jemand zum Zweck seiner Lebensarbeit ausschließlich den Gedanken machen könne, dereinst mit hohem materiellen Gewicht an Geld und Gut belastet ins Grab zu sinken, scheint ihm nur als Produkt perverser Triebe: der „auri sacra fames“, erklärlich.

In der Gegenwart, unter unseren politischen, privatrechtlichen und Verkehrsinstitutionen, bei den Betriebsformen und der Struktur, die unserer Wirtschaft eigen ist, könnte nun dieser „Geist“ des Kapitalismus, wie gesagt, als ein reines Anpassungsprodukt verständlich sein. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung braucht diese Hingabe an den „Beruf“ des Geldverdienens: sie ist eine Art des Sichverhaltens zu den äußeren Gütern, welche jener Struktur so sehr adäquat, so sehr mit den Bedingungen des Sieges im ökonomischen Daseinskampfe verknüpft ist, dass von einem notwendigen Zusammenhange jener „chrematistischen“ Lebensführung mit irgendeiner einheitlichen „Weltanschauung“ heute in der Tat gar keine Rede mehr sein kann. Sie hat es namentlich nicht mehr nötig, sich von der Billigung irgendwelcher religiöser Potenzen tragen zu lassen und empfindet die Beeinflussung des Wirtschaftslebens durch die kirchlichen Normen soweit sie überhaupt noch fühlbar ist, ebenso als Hemmnis, wie dessen staatliche Reglementierung. Die handelspolitische und sozialpolitische Interessenlage pflegen dann die

„Weltanschauung“ zu bestimmen. Wer sich in seiner Lebensführung den Bedingungen kapitalistischen Erfolges nicht anpasst, geht unter oder kommt nicht hoch. Aber das sind Erscheinungen einer Zeit, in welcher der moderne Kapitalismus, zum Siege gelangt, sich von den alten Stützen emanzipiert hat. Wie er dereinst nur im Bunde mit der werdenden modernen Staatsgewalt die alten Formen mittelalterlicher Wirtschaftsregulierung sprengte, so könnte – wollen wir vorläufig sagen – das gleiche auch für seine Beziehungen zu den religiösen Mächten der Fall gewesen sein. Ob und in welchem Sinne es etwa der Fall gewesen ist, das eben soll hier untersucht werden. Denn dass jene Auffassung des Gelderwerbs als eines den Menschen sich verpflichtenden Selbstzweckes, als „Beruf“, dem sittlichen Empfinden ganzer Epochen zuwiderliefe, bedarf kaum des Beweises. In dem in das kanonische Recht übergegangenen, damals (ebenso wie die Stelle des Evangelium vom Zins⁵⁴) für echt gehaltenen Satz „Deo placere vix potest“, der von der Tätigkeit des Kaufmanns gebraucht wurde, in der Bezeichnung des Gewinnstrebens durch Thomas als turpitude (mit dem selbst das unvermeidliche und daher ethisch erlaubte Gewinnmacher belegt wurde), lag, gegenüber den radikal antichrematistischen Ansichten ziemlich breiter Kreise, schon ein hoher Grad von Entgegenkommen der katholischen Doktrin gegenüber den Interessen der mit der Kirche politisch so eng liierten Geldmächte der italienischen Städte⁵⁵). Und auch wo die Doktrin noch mehr sich akkommodierte, wie namentlich etwa bei Antonin von Florenz, schwand doch die Empfindung niemals ganz, dass es sich bei der auf Erwerb als Selbstzweck gerichteten Tätigkeit im Grunde um ein pudendum handle, welches nur die einmal vorhandenen Ordnungen des Lebens zu tolerieren nötigten. Einzelne damalige Ethiker vor allem der nominalistischen Schule nahmen die entwickelten Ansätze kapitalistischer Geschäftsformen als gegeben hin, und suchten sie als statthaft, vor allem den Handel als nötig, die darin entwickelte „industria“ als legitime Gewinnquelle und ethisch unanstößig zu erweisen: – nicht ohne Widerspruch, – aber den „Geist“ des kapitalistischen Erwerbes lehnte die herrschende Lehre als turpitude ab oder konnte ihn mindestens nicht positiv ethisch werten. Eine „sittliche“ Anschauung wie die Benjamin Franklins wäre einfach undenkbar gewesen. Dies war vor allem die Auffassung der beteiligten kapitalistischen Kreise selbst: ihre Lebensarbeit war, wenn sie auf dem Boden der kirchlichen Tradition standen, günstigenfalls, etwas sittlich indifferentes, Toleriertes, aber immerhin schon wegen der steten Gefahr, mit dem kirchlichen Wucherverbot zu kollidieren, für die Seligkeit Bedenkliches: ganz erhebliche Summen flossen, wie die Quellen zeigen, beim Tode reicher Leute als „Gewissensgelder“ an kirchliche Institute, unter Umständen auch zurück an frühere Schuldner als zu Unrecht ihnen abgenommene „usura“. Anders standen – neben häretischen oder als bedenklich angesehenen Richtungen – nur die innerlich von der Tradition schon losgelösten patrizischen Kreise. Aber auch skeptische und unkirchliche Naturen pflegten, weil es zur Versicherung gegen die Ungewissheiten des Zustandes nach dem Tode immerhin besser so war und weil ja (wenigstens nach der sehr verbreiteten laxeren Auffassung) die äußere Unterwerfung unter die Gebote der Kirche zur Seligkeit genügte, sich durch Pauschsummen mit ihr für alle Fälle abzufinden⁵⁶).

Gerade hierin tritt das entweder Außersittliche oder geradezu Widersittliche, welches nach der eigenen Auffassung der Beteiligten ihrem Tun anhaftete, deutlich zutage. Wie ist nun aus diesem, im günstigen Fall, sittlich tolerierten Gebaren ein „Beruf“ im Sinne Benjamin Franklins geworden? Wie ist es historisch erklärlich, dass im Zentrum der kapitalistischen Entwicklung der damaligen Welt, in Florenz im 14. und 15. Jahrhundert, dem Geld- und Kapitalmarkt aller politischen Großmächte, als sittlich bedenklich oder allenfalls tolerabel galt, was in den hinterwäldlerisch-kleinbürgerlichen Verhältnissen von Pennsylvanien im 18. Jahrhundert, wo die Wirtschaft aus purem Geldmangel stets in Naturaltausch zu kollabieren drohte, von größeren gewerblichen Unternehmungen kaum eine Spur, von Banken nur die ersten Anfänge zu bemerken waren, als Inhalt einer sittlich löblichen, ja gebotenen Lebensführung gelten konnte? – Hier von einer „Wiederspiegelung“ der „materiellen“ Verhältnisse in dem „ideellen Überbau“ reden zu wollen, wäre jabarer Unsinn. – Welchem Gedankenkreise entstammte also die

Einordnung einer äußerlich rein auf Gewinn gerichteten Tätigkeit unter die Kategorie des „Berufs“, demgegenüber sich der einzelne verpflichtet fühlte? Denn dieser Gedanke war es, welcher der Lebensführung des Unternehmers „neuen Stils“ den ethischen Unterbau und Halt gewährte.

Man hat – so namentlich Sombart in oft glücklichen und wirkungsvollen Ausführungen – als das Grundmotiv der modernen Wirtschaft überhaupt den „ökonomischen Rationalismus“ bezeichnet. Mit unzweifelhaftem Recht, wenn darunter jene Ausweitung der Produktivität der Arbeit, verstanden wird, welche durch die Gliederung des Produktionsprozesses unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten dessen Gebundenheit an die natürlich gegebenen „organischen“ Schranken der menschlichen Person beseitigt hat. Dieser Rationalisierungsprozess auf dem Gebiete der Technik und Ökonomik bedingt nun unzweifelhaft auch einen wichtigen Teil der „Lebensideale“ der modernen bürgerlichen Gesellschaft: die Arbeit im Dienste einer rationalen Gestaltung der materiellen Güterversorgung der Menschheit hat den Vertretern des „kapitalistischen Geistes“ zweifellos immer auch als einer der richtungweisenden Zwecke ihrer Lebensarbeit vorgeschwebt. Man braucht z. B. Franklins Schilderung seiner Bestrebungen im Dienst der kommunalen improvements von Philadelphia nur zu lesen, um diese sehr selbstverständliche Wahrheit mit Händen zu greifen. Und die Freude und der Stolz, zahlreichen Menschen „Arbeit gegeben“, mitgeschaffen zu haben am ökonomischen „Aufblühen“ der Heimatstadt in jenem, an Volks- und Handelszahlen orientierten, Sinn des Worts, den der Kapitalismus nun einmal damit verbindet, – dies alles gehört selbstverständlich zu den spezifischen und unzweifelhaft „idealistisch“ gemeinten Lebensfreude des modernen Unternehmertums. Und ebenso ist es natürlich eine der fundamentalen Eigenschaften der kapitalistischen Privatwirtschaft, dass sie auf der Basis streng rechnerischen Kalküls rationalisiert, planvoll und nüchtern auf den erstrebten wirtschaftlichen Erfolg ausgerichtet ist, im Gegensatz zu dem von der Hand in den Mund Leben des Bauern, dem privilegierten Schlendrian des alten Zunfthandwerkers und dem „Abenteurkapitalismus“, der an politischer Chance und irrationaler Spekulation orientiert war. Es scheint also, als sei die Entwicklung des „kapitalistischen Geistes“ am einfachsten als Teilerscheinung in der Gesamtentwicklung des Rationalismus zu verstehen und müsse aus dessen prinzipieller Stellung zu den letzten Lebensproblemen ableitbar sein. Dabei käme also der Protestantismus nur insoweit historisch in Betracht, als er etwa als „Vorfrucht“ rein rationalistischer Lebensanschauungen eine Rolle gespielt hätte. Allein sobald man ernstlich den Versuch macht, zeigt sich, dass eine so einfache Problemstellung schon um des willen nicht angeht, weil die Geschichte des Rationalismus keineswegs eine auf den einzelnen Lebensgebieten parallel fortschreitende Entwicklung zeigt. Die Rationalisierung des Privatrechts z. B. ist, wenn man sie als begriffliche Vereinfachung und Gliederung des Rechtsstoffes auffasst, in ihrer bisher höchsten Form im römischen Recht des späteren Altertums erreicht, sie blieb am rückständigsten in einigen der ökonomisch am meisten rationalisierten Länder, speziell in England, wo die Renaissance des römischen Rechts seinerzeit an der Macht der großen Juristenzünfte scheiterte, während seine Herrschaft in den katholischen Gebieten Südeuropas stets fortbestanden hat. Die rein diesseitige rationale Philosophie hat im 18. Jahrhundert ihre Stätte durchaus nicht allein oder auch nur vorzugsweise in den kapitalistisch höchst entwickelten Ländern gefunden. Der Voltairianismus ist noch heute Gemeingut breiter oberer und – was praktisch wichtiger ist – mittlerer Schichten gerade in den romanisch-katholischen Ländern. Versteht man vollends unter „praktischem Rationalismus“ jene Art Lebensführung, welche die Welt bewusst auf die diesseitigen Interessen des einzelnen Ich bezieht und von hier aus beurteilt, so war und ist noch heute dieser Lebensstil erst recht typische Eigenart der Völker des „*liberum arbitrium*“, wie es dem Italiener und Franzosen in Fleisch und Blut steckt und wir konnten uns bereits überzeugen, dass dies keineswegs der Boden ist, auf welchem jene Beziehung des Menschen auf seinen „Beruf“ als Aufgabe, wie sie der Kapitalismus braucht, vorzugsweise gediehen ist. Man kann eben – dieser einfache Satz, der oft vergessen wird, sollte an der Spitze jeder Studie stehen, die sich mit „Rationalismus“ befasst – das Leben unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten und nach sehr verschiedenen

Richtungen hin „rationalisieren“. Der „Rationalismus“ ist ein historischer Begriff, der eine Welt von Gegensätzen in sich schließt, und wir werden gerade zu untersuchen haben, wes Geistes Kind diejenige konkrete Form „rationalen“ Denkens und Lebens war, aus welcher jener „Berufs“-Gedanke und jenes, – wie wir sahen, vom Standpunkt der rein eudämonistischen Eigeninteressen aus so irrationale – Sich-Hingeben an die Berufsarbeit erwachsen ist, welches einer der charakteristischsten Bestandteile unserer kapitalistischen Kultur war und noch immer ist. Uns interessiert hier gerade die Herkunft jenes irrationalen Elements, welches in diesem wie in jedem „Berufs“-Begriff liegt.

3. Luthers Berufskonzeption. Aufgabe der Untersuchung.

Nun ist unverkennbar, dass schon in dem deutschen Worte „Beruf“ ebenso wie in vielleicht noch deutlicherer Weise in dem englischen „calling“, eine religiöse Vorstellung: – die einer von Gott gestellten Aufgabe – wenigstens mitklingt und, je nachdrücklicher wir auf das Wort im konkreten Fall den Ton legen, desto fühlbarer wird. Und verfolgen wir nun das Wort geschichtlich und durch die Kultursprachen hindurch, so zeigt sich zunächst, dass die vorwiegend katholischen Völker für das, was wir „Beruf“ (im Sinne von Lebensstellung, umgrenztes Arbeitsgebiet) nennen, einen Ausdruck ähnlicher Färbung ebenso wenig kennen wie das klassische Altertum⁵⁷), während es bei allen vorwiegend protestantischen Völkern existiert. Es zeigt sich ferner, dass nicht irgendeine ethnisch bedingte Eigenart der betreffenden Sprachen, etwa der Ausdruck eines „germanischen Volksgesistes“ dabei beteiligt ist, sondern dass das Wort in seinem heutigen Sinn aus den Bibelübersetzungen stammt und zwar aus dem Geist der Übersetzer, nicht aus dem Geist des Originals⁵⁸). Es scheint in der lutherischen Bibelübersetzung zuerst an einer Stelle des Jesus Sirach (11, 20 u. 21) ganz in unserem heutigen Sinn verwendet zu sein⁵⁹). Es hat dann sehr bald in der Profansprache aller protestantischen Völker seine heutige Bedeutung angenommen, während vorher in der profanen Literatur keines derselben irgendein Ansatz zu einem derartigen Wortsinn zu bemerken war und auch in der Predigt-Literatur, soviel ersichtlich, nur bei einem der deutschen Mystiker, deren Einfluss auf Luther bekannt ist. Und wie die Wortbedeutung so ist auch – das dürfte im ganzen ja bekannt sein – der Gedanke neu und ein Produkt der Reformation. Nicht als ob gewisse Ansätze zu jener Schätzung der weltlichen Alltagsarbeit, welche in diesem Berufsbegriff vorliegt, nicht schon im Mittelalter, ja selbst im (späthellenistischen) Altertum, vorhanden gewesen wären: – davon wird später zu reden sein. Unbedingt neu war jedenfalls zunächst eins: die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhaltes, den die sittliche Selbstbetätigung überhaupt annehmen könne. Dies war es, was die Vorstellung von der religiösen Bedeutung der weltlichen Alltagsarbeit zur unvermeidlichen Folge hatte und den Berufsbegriff in diesem Sinn erstmalig erzeugte. Es kommt also in dem Begriff „Beruf“ jenes Zentraldogma aller protestantischen Denominationen zum Ausdruck, welches die katholische Unterscheidung der christlichen Sittlichkeitsgebote in „praecepta“ und „consilia“ verwirft und als das einzige Mittel, Gott wohlgefällig zu leben, nicht eine Überbietung der innerweltlichen Sittlichkeit durch mönchische Askese, sondern ausschließlich die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten kennt, wie sie sich aus der Lebensstellung des einzelnen ergeben, die dadurch eben sein „Beruf“ wird. Bei Luther⁶⁰) entwickelt dieser Gedanke sich im Laufe des ersten Jahrzehntes seiner reformatorischen Tätigkeit. gehört ihm, durchaus im Sinne der vorwiegenden mittelalterlichen Tradition, wie sie z. B. Thomas von Aquino repräsentiert⁶¹), die weltliche Arbeit, obwohl von Gott gewollt, zum Kreatürlichen, sie ist die unentbehrliche Naturgrundlage des Glaubenslebens, sittlich an sich indifferent wie Essen und Trinken⁶²). Aber mit der klareren Durchführung des „sola – fide“ – Gedankens in seinen Konsequenzen und mit dem dadurch gegebenen, mit stei-

gender Schärfe betonten Gegensatz gegen die „vom Teufel diktierten“ katholischen „evangelischen Ratschläge“ des Mönchtums steigt die Bedeutung des Berufs. Die mönchische Lebensführung ist nun nicht nur zur Rechtfertigung vor Gott selbstverständlich gänzlich wertlos, sondern sie gilt ihm auch als Produkt egoistischer, den Welpflichten sich entziehender Lieblosigkeit. Im Kontrast dazu erscheint die weltliche Berufsarbeit als äußerer Ausdruck der Nächstenliebe und dies wird in allerdings höchst weltfremder Art und in einem fast grotesken Gegensatz zu Adam Smiths bekannten Sätzen⁶³) insbesondere durch den Hinweis darauf begründet, dass die Arbeitsteilung jeden einzelnen zwingt, für andere zu arbeiten. Indessen diese, wie man sieht, wesentlich scholastische Begründung verschwindet bald wieder und es bleibt, mit steigendem Nachdruck betont, der Hinweis darauf, dass die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten unter allen Umständen der einzige Weg sei, Gott wohlzugefallen, dass sie und nur sie Gottes Wille sei und dass deshalb jeder erlaubte Beruf vor Gott schlechterdings gleich viel gelte⁶⁴).

Dass diese sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufslebens eine der folgenschwersten Leistungen der Reformation und also speziell Luthers war, ist in der Tat zweifellos und darf nachgerade als ein Gemeinplatz gelten⁶⁵). Weltenfern steht diese Auffassung dem tiefen Hass, mit welchem Pascals kontemplative Stimmung die, nach seiner tiefsten Überzeugung, nur aus Eitelkeit oder Schlaueit überhaupt erklärbare, Schätzung des Wirkens in der Welt von sich wies⁶⁶), – noch ferner freilich der weitherzigen utilitarischen Anpassung an die Welt, welche der jesuitische Probabilismus vollzog. Aber wie nun im einzelnen die praktische Bedeutung jener Leistung des Protestantismus vorzustellen sei, das wird im allgemeinen wohl mehr dunkel empfunden als klar erkannt.

Zunächst ist kaum nötig zu konstatieren, dass nicht etwa Luther als mit dem kapitalistischen Geiste in dem Sinne, den wir hier bisher mit diesem Wort verbunden haben, – oder, übrigens: in irgendeinem Sinn überhaupt – innerlich verwandt angesprochen werden darf. Schon diejenigen kirchlichen Kreise, welche jene „Tat“ der Reformation am eifrigsten zu rühmen pflegen, sind im ganzen heute keineswegs Freunde des Kapitalismus in irgendeinem Sinne. Erst recht aber würde Luther selbst ohne allen Zweifel jede Verwandtschaft mit einer Gesinnung, wie sie bei Franklin zutage tritt, schroff abgelehnt haben. Natürlich darf man hier nicht seine Klagen über die großen Kaufleute, die Fugger⁶⁷) u. dgl. als Symptom heranziehen. Denn der Kampf gegen die rechtlich oder faktisch privilegierte Stellung einzelner großer Handelskompagnien im 16. und 17. Jahrhundert kann am ehesten dem modernen Feldzug gegen die Trusts verglichen werden und ist ebenso wenig wie dieser schon an sich Ausdruck traditionalistischer Gesinnung. Gegen diese, gegen die Lombarden, die „Trapeziten“, die vom Anglikanismus, den Königen und Parlamenten in England und Frankreich begünstigten Monopolisten, Großspekulanten und Bankiers führten auch die Puritaner ebenso wie die Hugenotten einen erbitterten Kampf⁶⁸).

Cromwell schrieb nach der Schlacht von Dunbar (Sept: 1650) an das Lange Parlament: „Bitte stellt die Missbräuche aller Berufe ab, und gibt es einen, der viele arm macht, um wenige reich zu machen: das frommt einem Gemeinwesen nicht“, – dagegen wird man ihn andererseits von ganz spezifisch „kapitalistischer“ Denkweise erfüllt finden⁶⁹). Unzweideutig tritt dagegen in Luthers zahlreichen Äußerungen gegen den Wucher und das Zinsnehmen überhaupt seine, gegenüber der Spätscholastik, direkt (vom kapitalistischen Standpunkt aus) „rückständige“ Vorstellungsweise vom Wesen des kapitalistischen Erwerbes hervor⁷⁰). Speziell das z. B. bei Antonin von Florenz bereits überwundene Argument von der Unproduktivität des Geldes gehört natürlich dahin. Doch brauchen wir hier in Einzelheiten gar nicht einzugehen, – denn vor allem: der Gedanke des „Berufes“ im religiösen Sinn war in seinen Konsequenzen für die innenweltliche Lebensführung sehr verschiedener Gestaltung fähig. Die Leistung der Reformation als solcher war zunächst nur, dass, im Kontrast gegen die katholische Auffassung, der sittliche Akzent und die religiöse Prämie für die innenweltliche, beruflich geordnete Arbeit mächtig schwoll. Wie der „Berufs“-Gedanke, der dies zum Ausdruck brachte, weiter entwickelt wurde, das hing

von der näheren Ausprägung der Frömmigkeit ab, wie sie nunmehr in den einzelnen Reformationkirchen sich entfaltete. Die Autorität der Bibel, aus der Luther den Berufsgedanken zu entnehmen glaubte, war nun an sich im ganzen einer traditionalistischen Windung günstiger. Speziell das Alte Testament, welches eine Überbietung der innenweltlichen Sittlichkeit in der genuinen Prophetie gar nicht und auch sonst nur in ganz vereinzelten Rudimenten und Ansätzen kannte, hat einen ganz ähnlichen religiösen Gedanken streng in diesem Sinn gestaltet: ein jeder bleibe bei seiner „Nahrung“ und lasse die Gottlosen nach Gewinn streben: das ist der Sinn aller der Stellen, welche direkt von weltlicher Hantierung handeln. Erst der Talmud steht darin teilweise – aber auch nicht grundsätzlich – auf anderem Boden. Die persönliche Stellung von Jesus ist mit der typisch antik – orientalischen Bitte: „Unser täglich Brot gib uns heute“ in klassischer Reinheit gekennzeichnet und der Einschlag von radikaler Welt – Ablehnung, wie er in dem „μαμωνας της αδικιας“ zum Ausdruck gelangt, schloss jede direkte, Anknüpfung des modernen Berufsgedankens an ihn persönlich aus⁷¹). Das im Neuen Testament zum Wort gelangende apostolische Zeitalter des Christentums, speziell auch Paulus, steht dem weltlichen Berufsleben, infolge der eschatologischen Erwartungen, die jene ersten Generationen von Christen erfüllten, entweder indifferent oder ebenfalls wesentlich traditionalistisch gegenüber: da alles auf das Kommen des Herrn wartet, so mag jeder in dem Stande und in der weltlichen Hantierung bleiben, in der ihn der „Ruf“ des Herrn gefunden hat und arbeiten, wie bisher: so fällt er den Brüdern nicht als Armer lästig, – und es ist ja nur noch eine kurze Weile. Luther las die Bibel durch die Brille seiner jeweiligen Gesamtstimmung und diese ist im Lauf seiner Entwicklung zwischen etwa 1518 und etwa 1530 nicht nur traditionalistisch geblieben, sondern immer traditionalistischer geworden⁷²).

In den ersten Jahren seiner reformatorischen Tätigkeit herrschte bei ihm, infolge der wesentlich kreatürlichen Schätzung des Berufes, in bezug auf die Art der innenweltlichen Tätigkeit eine der paulinischen eschatologischen Indifferenz, wie sie I Kor. 7 zum Ausdruck kommt⁷³), innerlich verwandte Anschauung vor: man kann in jedem Stande selig werden, es ist auf der kurzen Pilgerfahrt des Lebens sinnlos, auf die Art des Berufes Gewicht zu legen. Und das Streben nach materiellem Gewinn, der den eigenen Bedarf übersteigt, muss deshalb als Symptom mangelnden Gnadenstandes und, da es ja nur auf Kosten anderer möglich erscheint, direkt als verwerflich gelten⁷⁴). Mit steigender Verflechtung in die Händel der Welt geht steigende Schätzung der Bedeutung der Berufsarbeit Hand in Hand. Damit zugleich wird ihm aber nun der konkrete Beruf des einzelnen zunehmend zu einem speziellen Befehl Gottes an ihn, diese konkrete Stellung; in die ihn göttliche Fügung gewiesen hat, zu erfüllen. Und als nach den Kämpfen mit den „Schwarmeistern“ und den Bauernunruhen die objektive historische Ordnung, in die der einzelne von Gott hineingestellt ist, für Luther immer mehr zum direkten Ausfluss göttlichen Willens wird⁷⁵), führt die nunmehr immer stärkere Betonung des Providentiellen auch in den Einzelvorgängen des Lebens zunehmend zu einer dem „Schickungs“ – Gedanken entsprechenden traditionalistischen Färbung: der einzelne soll grundsätzlich in dem Beruf und Stand bleiben, in den ihn Gott einmal gestellt hat, und sein irdisches Streben in den Schranken dieser seiner gegebenen Lebensstellung halten. War der ökonomische Traditionalismus anfangs Ergebnis paulinischer Indifferenz, so ist er also später Ausfluss des immer intensiver gewordenen Vorsehungsglaubens⁷⁶), der den bedingungslosen Gehorsam gegen Gott⁷⁷) mit der bedingungslosen Fügung in die gegebene Lage identifiziert. Zu einer auf grundsätzlich neuer oder überhaupt prinzipieller Grundlage ruhenden Verknüpfung der Berufsarbeit mit religiösen Prinzipien ist Luther auf diese Art überhaupt nicht gelangt⁷⁸). Die Reinheit der Lehre als einzig unfehlbares Kriterium der Kirche, wie sie nach den Kämpfen der 20er Jahre bei ihm immer unverrückbarer feststand, hemmte an sich schon die Entwicklung neuer Gesichtspunkte auf dem ethischen Gebiet.

So blieb also bei Luther der Berufsbegriff traditionalistisch gebunden⁷⁹). Der Beruf ist das, was der Mensch als göttliche Fügung hinzunehmen, wozu er sich „zu schicken“ hat – diese Färbung übertönt den auch vorhandenen anderen Gedanken, dass die Berufsarbeit eine oder viel-

mehr die von Gott gestellte Aufgabe sei⁸⁰). Und die Entwicklung des orthodoxen Luthertums unterstrich diesen Zug noch weiter. Etwas Negatives: Wegfall der Überbietung der innerweltlichen durch asketische Pflichten, verbunden aber mit Predigt des Gehorsams gegen die Obrigkeit und der Schickung in die gegebene Lebenslage, war hier also zunächst der einzige ethische Ertrag⁸¹). – Es war, wie bei Besprechung der mittelalterlichen religiösen Ethik noch zu erörtern sein wird, dem Berufsgedanken in dieser lutherischen Prägung bei den deutschen Mystikern schon weitgehend vorgearbeitet, namentlich durch die prinzipielle Gleichwertung geistlicher und weltlicher Berufe bei Tanler und die geringere Bewertung der überlieferten Formen asketischen Werkverdiensts⁸²) infolge der allein entscheidenden Bedeutung der ekstatisch – kontemplativen Aufnahme des göttlichen Geistes durch die Seele. Das Luthertum bedeutet sogar in einem bestimmten Sinne gegenüber den Mystikern einen Rückschritt, insofern bei Luther – und mehr noch bei seiner Kirche – die psychologischen Unterlagen für eine rationale Berufsethik gegenüber den Mystikern (deren Anschauungen über diesen Punkt mehrfach teils an die pietistische, teils an die quäkerische Glaubenspsychologie erinnern⁸³)) ziemlich unsichere geworden sind und zwar, wie noch zu zeigen sein wird, gerade weil der Zug zur asketischen Selbstdisziplinierung ihm als Werkheiligkeit verdächtig war und daher in seiner Kirche immer mehr in den Hintergrund treten musste.

Der bloße Gedanke des „Berufes“ im lutherischen Sinn also – das allein sollte schon hier festgestellt werden⁸⁴) – war, soviel wir bisher sehen können, von jedenfalls nur problematischer Tragweite für das, was wir suchen. Damit ist nun nicht im mindesten gesagt, dass eine praktische Bedeutung auch der lutherischen Form der Neuordnung des religiösen Lebens für die Gegenstände unserer Betrachtung nicht bestanden hätte. Ganz im Gegenteil. Nur ist sie offenbar nicht unmittelbar aus der Stellung Luthers und seiner Kirche zum weltlichen Beruf ableitbar und überhaupt nicht so leicht greifbar wie dies vielleicht bei anderen Ausprägungen des Protestantismus der Fall sein könnte. Es empfiehlt sich daher für uns, zunächst solche Formen desselben zu betrachten, bei denen ein Zusammenhang der Lebenspraxis mit dem religiösen Ausgangspunkt leichter als beim Luthertum zu ermitteln ist. Schon früher wurde nun die auffällige Rolle des Calvinismus und der protestantischen Sekten in der Geschichte der kapitalistischen Entwicklung erwähnt. Wie Luther in Zwingli einen „anderen Geist“ lebendig fand als bei sich selbst, so seine geistigen Nachfahren speziell im Calvinismus. Und erst recht hat der Katholizismus von jeher, und bis in die Gegenwart, den Calvinismus als den eigentlichen Gegner betrachtet. Zunächst hat das ja nun rein politische Gründe: wenn die Reformation ohne Luthers ganz persönliche religiöse Entwicklung nicht vorstellbar und geistig dauernd von Persönlichkeit bestimmt worden ist, so wäre ohne den Calvinismus doch sein Werk nicht von äußerer Dauer gewesen. – Aber der Grund des. Katholiken und Lutheranern gemeinsamen, Abscheues liegt doch auch in der ethischen Eigenart des Calvinismus begründet. Schon der oberflächlichste Blick lehrt, dass hier eine ganz andersartige Beziehung zwischen religiösem Leben und irdischem Handeln hergestellt ist, als sowohl im Katholizismus wie im Luthertum. Selbst in der nur spezifisch religiöse Motive verwendenden Literatur tritt das hervor. Man nehme etwa den Schluss der Divina Commedia, wo dem Dichter im Paradiese im wunschlosen Schauen der Geheimnisse Gottes die Sprache versagt, und halte daneben den Schluss jenes Gedichtes, welches man die „Göttliche Komödie des Puritanismus“ zu nennen sich gewöhnt hat. Milton schließt den letzten Gesang des „Paradise lost“ nach der Schilderung der Ausstoßung aus dem Paradiese wie folgt:

„Sie wandten sich und sah'n des Paradieses
Oestlichen Teil, – noch jüngst ihr sel'ger Sitz –
Von Flammengluten furchtbar überwallt,
Die Pforte selbst von riesigen Gestalten,
Mit Feuerwaffen in der Hand, umschart.
Sie fühlten langsam Tränen niederperlen,

Jedoch sie trockneten die Wangen bald:
 Vor ihnen lag die große weite Welt.
 Wo sie den Ruheplatz sich wählen konnten,
 Die Vorsehung des Herrn als Führerin.
 Sie wanderten mit langsam zagem Schritt
 Und Hand in Hand aus Eden ihres Weges.“
 Und wenig vorher hatte Michael zu Adam gesagt:
 „ Nur füge zu dem Wissen auch die Tat;
 Dann füge Glauben, Tugend und Geduld
 Und Mäßigkeit hinzu und jene Liebe,
 Die einst als christliche gepriesen wird,
 Und, Seele wird von allen Tugenden.
 Dann lässt du ungern nicht dies Paradies,
 Du trägst in dir ja ein viel Sel'geres.“

Jeder empfindet sofort, dass dieser mächtigste Ausdruck der ersten puritanischen Weltzugewendetheit, das heißt: Wertung des innerweltlichen Lebens als Aufgabe, im Munde eines mittelalterlichen Schriftstellers unmöglich gewesen wäre. Aber auch dem Luthertum, wie es etwa in Luthers und Paul Gerhards Chorälen sich gibt, ist er ganz ebenso wenig kongenial. An die Stelle dieser unbestimmten Empfindung gilt es nun hier eine etwas genauere gedankliche Formulierung zu setzen und nach den inneren Gründen dieser Unterschiede zu fragen. Die Berufung auf den „Volkscharakter“ ist nicht nur überhaupt lediglich das Bekenntnis des Nichtwissens, sondern in unserem Fall auch gänzlich hinfällig. Den Engländern des 17. Jahrhunderts einen einheitlichen „Volkscharakter“ zuzuschreiben wäre einfach historisch unrichtig. „Kavaliere“ und „Rundköpfe“ empfanden sich nicht einfach als zwei Parteien, sondern als radikal verschiedene Menschengattungen, und wer aufmerksam zusieht, muss ihnen darin recht geben⁸⁵). Und andererseits: ein charakterologischer Gegensatz der englischen merchant adventurers gegen die alten Hanseaten ist ebenso wenig auffindbar, wie überhaupt ein anderer tiefergehender Unterschied englischer von deutscher Eigenart am Ende des Mittelalters zu konstatieren ist, als er sich durch die verschiedenen politischen Schicksale unmittelbar erklären lässt⁸⁶). Erst die Macht religiöser Bewegungen – nicht sie allein, aber sie zuerst – hat hier jene Unterschiede geschaffen, die wir heute empfinden⁸⁷).

Wenn wir dem gemäß bei der Untersuchung der Beziehungen zwischen der altprotestantischen Ethik und der Entwicklung des kapitalistischen Geistes von den Schöpfungen Calvins, des Calvinismus und der andern „puritanischen“ Sekten ausgehen, so darf das nun aber nicht dahin verstanden werden, als erwarteten wir, daß bei einem der Gründer oder Vertreter dieser Religionsgemeinschaften die Erweckung dessen, was wir hier „kapitalistischen Geist“ nennen, in irgendeinem Sinn als Ziel seiner Lebensarbeit vorzufinden. Dass das Streben nach weltlichen Gütern, als Selbstzweck gedacht, irgendeinem von ihnen geradezu als ethischer Wert gegolten hätte, werden wir nicht wohl glauben können. Und es ist überhaupt vor allem eins ein für allemal festzuhalten: ethische Reformprogramme sind bei keinem der Reformatoren – zu denen wir für unsere Betrachtung auch Männer wie Menno, George Fox, Wesley zu rechnen haben – jemals der zentrale Gesichtspunkt gewesen. Sie waren keine Gründer von Gesellschaften für „ethische Kultur“ oder Vertreter humanitärer sozialer Reformbestrebungen oder Kulturideale. Das Seelenheil und dies allein war der Angelpunkt ihres Lebens und Wirkens. Ihre ethischen Ziele und die praktischen Wirkungen ihrer Lehre waren alle hier verankert und nur Konsequenzen rein religiöser Motive. Und wir werden deshalb darauf gefasst sein müssen, dass die Kulturwirkungen der Reformation zum guten Teil – vielleicht sogar für unsere speziellen Gesichtspunkte überwiegend – unvorhergesehene und geradezu ungewollte Folgen der Arbeit der

Reformatoren waren, oft weit abliegend oder geradezu im Gegensatz stehend zu allem, was ihnen selbst vorschwebte.

So könnte die nachfolgende Studie an ihrem freilich bescheidenen Teil vielleicht auch einen Beitrag bilden zur Veranschaulichung der Art, in der überhaupt die „Ideen“ in der Geschichte wirksam werden. Damit aber nicht schon von vornherein Missverständnisse über den Sinn, in dem hier ein solches Wirksamwerden rein ideeller Motive überhaupt behauptet wird, entstehen, mögen darüber als Abschluss dieser einleitenden Erörterungen noch einige wenige Andeutungen gestattet sein.

Es handelt sich bei solchen Studien – wie vor allem ausdrücklich bemerkt sein mag – in keiner Weise um den Versuch, den Gedankengehalt der Reformation in irgendeinem Sinn, sei es sozialpolitisch, sei es religiös zu werten. Wir haben es für unsere Zwecke stets mit Seiten der Reformation zu tun, welche dem eigentlich religiösen Bewusstsein als peripherisch und geradezu äußerlich erscheinen müssen. Denn es soll ja lediglich unternommen werden, den Einschlag, welchen religiöse Motive in das Gewebe der Entwicklung unserer aus zahllosen historischen Einzelmotiven erwachsenen modernen spezifisch „diesseitig“ gerichteten Kultur geliefert haben, etwas deutlicher zu machen. Wir fragen also lediglich, was von gewissen charakteristischen Inhalten dieser Kultur dem Einfluss der Reformation als historischer Ursache etwa zuzurechnen sein möchte. Dabei müssen wir uns freilich von der Ansicht emanzipieren: man könne aus ökonomischen Verschiebungen die Reformation als „entwicklungsgeschichtlich notwendig“ deduzieren. Ungezählte historische Konstellationen, die nicht nur in kein „ökonomisches Gesetz“, sondern überhaupt in keinen ökonomischen Gesichtspunkt irgendwelcher Art sich einfügen, namentlich rein politische Vorgänge, mussten zusammenwirken, damit die neu geschaffenen Kirchen überhaupt fortzubestehen vermochten. Aber andererseits soll ganz und gar nicht eine so töricht-doktrinäre These⁸⁸ verfochten werden wie etwa die: dass der „kapitalistische Geist“ (immer in dem provisorisch hier verwendeten Sinn dieses Wortes) nur als Ausfluss bestimmter Einflüsse der Reformation habe entstehen können oder wohl gar: dass der Kapitalismus als Wirtschaftssystem ein Erzeugnis der Reformation sei. Schon dass gewisse wichtige Formen kapitalistischen Geschäftsbetriebs notorisch erheblich älter sind als die Reformation, stände einer solchen Ansicht ein für allemal im Wege. Sondern es soll nur festgestellt werden: ob und wie weit religiöse Einflüsse bei der qualitativen Prägung und quantitativen Expansion jenes „Geistes“ über die Welt hin mit beteiligt gewesen sind und welche konkreten Seiten der auf kapitalistischer Basis ruhenden Kultur auf sie zurückgehen. Dabei kann nun angesichts des ungeheuren Gewirrs gegenseitiger Beeinflussungen zwischen den materiellen Unterlagen, den sozialen und politischen Organisationsformen und dem geistigen Gehalte der reformatorischen Kulturepochen nur so verfahren werden, dass zunächst untersucht wird, ob und in welchen Punkten bestimmte „Wahlverwandtschaften“ zwischen gewissen Formen des religiösen Glaubens und der Berufsethik erkennbar sind. Damit wird zugleich die Art und allgemeine Richtung, in welcher infolge solcher Wahlverwandtschaften die religiöse Bewegung auf die Entwicklung der materiellen Kultur einwirkte, nach Möglichkeit verdeutlicht. Als dannerst, wenn dies leidlich eindeutig feststeht, könnte der Versuch gemacht werden, abzuschätzen, in welchem Maße moderne Kulturinhalte in ihrer geschichtlichen Entstehung jenen religiösen Motiven und inwieweit anderen zuzurechnen sind.

II. Die Berufsethik des asketischen Protestantismus.

I. Die religiösen Grundlagen der innerweltlichen Askese

Die geschichtlichen Träger des asketischen Protestantismus (im hier gebrauchten Sinn des Ausdrucks) sind in der Hauptsache viererlei: 1. der Calvinismus in der Gestalt, welche er in den westeuropäischen Hauptgebieten seiner Herrschaft im Lauf insbesondere des 17. Jahrhunderts annahm; 2. der Pietismus; 3. der Methodismus; 4. die aus der täuferischen Bewegung hervorgewachsenen Sekten. Keine dieser Bewegungen stand der anderen absolut gesondert gegenüber und auch die Absonderung von den nicht asketischen Reformationskirchen ist keine streng durchgeführte. Der Methodismus ist erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts innerhalb der englischen Staatskirche entstanden, wollte nach der Absicht seiner Begründer nicht sowohl eine neue Kirche, als eine Neuerweckung des asketischen Geistes innerhalb der alten sein, und wurde erst im Lauf seiner Entwicklung, insbesondere beim Übergreifen nach Amerika, von der anglikanischen Kirche getrennt. Der Pietismus ist auf dem Boden des Calvinismus in England und besonders Holland zuerst erwachsen, blieb durch ganz unmerkliche Übergänge mit der Orthodoxie verknüpft, und vollzog dann gegen Ende des 17. Jahrhunderts in der Wirksamkeit Speners seinen Eintritt in das Luthertum, teilweise dogmatisch umfundamentiert. Er blieb eine Bewegung innerhalb der Kirche und nur die an Zinzendorf anknüpfende durch Nachklänge hussitischer und calvinistischer Einflüsse in der mährischen Brüdergemeinde mitbestimmte Richtung („Herrnhuter“) wurde, wie der Methodismus, gegen ihren Willen zu einer eigentümlichen Art von Sektenbildung gedrängt. Calvinismus und Täufertum standen im Anfang ihrer Entwicklung sich schroff getrennt gegenüber, aber im Baptismus des späteren 17. Jahrhunderts berührten sie einander dicht, und schon in den independentischen Sekten Englands und Hollands zu Anfang desselben war der Übergang ein stufenweiser. Wie der Pietismus zeigt, ist auch der Übergang zum Luthertum ein allmählicher, und ebenso steht es zwischen dem Calvinismus und der in ihrem äußeren Charakter und dem Geist ihrer konsequentesten Bekenner dem Katholizismus verwandten anglikanischen Kirche. Jene asketische Bewegung, welche im weitesten Sinn dieses vieldeutigen Wortes als „Puritanismus“ bezeichnet wurde⁹⁰), griff zwar in der Masse ihrer Anhänger und namentlich in ihren konsequenten Verfechtern die Grundlagen des Anglikanismus an, aber auch hier verschärfte sich die Gegensätze erst allmählich im Dampf. Und auch wenn wir die hier zunächst nicht interessierenden Fragen der Verfassung und Organisation vorerst gänzlich beiseite lassen – ja dann erst recht – bleibt der Sachverhalt der gleiche. Die dogmatischen Differenzen, selbst die wichtigsten, wie die über die Prädestinations- und Rechtfertigungslehre, gingen in den mannigfaltigsten Kombinationen ineinander über und hinderten schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts die Aufrechterhaltung kirchlicher Gemeinschaft zwar regelmäßig, aber doch nicht ausnahmslos. Und vor allem: die für uns wichtigen Erscheinungen der sittlichen Lebensführung finden sich bei den Anhängern der verschiedensten, aus einer der oben verzeichneten vier Quellen oder einer Kombination mehrerer von ihnen hervorgegangenen Denominationen in gleichartiger Weise. Wir werden sehen, dass ähnliche ethische Maximen mit verschiedenen dogmatischen Unterlagen verknüpft sein konnten. Auch die für den Betrieb der Seelsorge bestimmten einflussreichen literarischen Hilfsmittel, vor allem die casuistischen Kompendien der verschiedenen Konfessionen, beeinflussten sich im Lauf der Zeit gegenseitig, und man findet in ihnen große Ähnlichkeiten trotz notorisch sehr verschiedener Praxis der Lebensführung. Es könnte also fast scheinen, als täten wir am besten, die dogmatischen Unterlagen ebenso wie die ethische Theorie ganz zu ignorieren und uns rein an die sittliche Praxis zu halten, soweit sie feststellbar ist. – Allein dem ist eben dennoch nicht so. Die untereinander verschiedenen dogmatischen Wurzeln der asketischen Sittlichkeit starben freilich, nach fürchterlichen Kämpfen, ab, Aber die ursprüngliche Verankerung an jenen Dogmen hat nicht nur in der „undogmatischen“ späteren Ethik mächtige Spuren hinterlassen, sondern nur die Kenntnis des ursprünglichen Gedankengehalts lehrt verstehen, wie jene Sittlichkeit mit dem die innerlichsten Menschen jener Zeit absolut beherrschenden Gedanken an das Jenseits verknüpft war, ohne dessen alles überragende Macht damals keinerlei die Lebenspraxis ernstlich beeinflussende sittliche Erneuerung ins Werk gesetzt worden ist. Denn selbstverständlich nicht auf das, was etwa in ethischen Kompendien der Zeit theoretisch und offiziell

gelehrt wurde, – so gewiß auch dies durch den Einfluss von Kirchenzucht, Seelsorge und Predigt praktische Bedeutung hatte, – kommt es für uns an⁹¹), sondern auf etwas ganz anderes auf die Ermittlung derjenigen durch den religiösen Glauben und die Praxis des religiösen Lebens geschaffenen psychologischen Antriebe, welche der Lebensführung die Richtung wiesen und das Individuum in ihr festhielten. Diese Antriebe aber entsprangen nun einmal in hohem Maß auch der Eigenart der religiösen Glaubensvorstellungen. Der damalige Mensch grübelte über scheinbar abstrakte Dogmen in einem Maße, welches seinerseits wieder nur verständlich wird, wenn wir deren Zusammenhang mit praktisch-religiösen Interessen durchschauen. Der Weg durch einige dogmatische Betrachtungen⁹²), welcher dem nicht theologischen Leser ebenso mühsam wie dem theologisch Gebildeten hastig und oberflächlich erscheinen muss, ist unvermeidlich. Dabei können wir freilich nur so verfahren, dass wir die religiösen Gedanken in einer „idealtypisch“ kompilierten Konsequenz vor führen, wie sie in der historischen Realität nur selten anzutreffen war. Denn gerade wegen der Unmöglichkeit, in der historischen Wirklichkeit scharfe Grenzen zu ziehen, können wir nur bei Untersuchung ihrer konsequentesten Formen hoffen, auf ihre spezifischen Wirkungen zu stoßen.

Der Glaube⁹³) nun, um welchen in den kapitalistisch höchst entwickelten Kulturländern: den Niederlanden, England, Frankreich im 16. und 17. Jahrhundert die großen politischen und Kulturkämpfe geführt worden sind und dem wir uns deshalb zuerst zuwenden, war der Calvinismus⁹⁴). Als sein am meisten charakteristisches Dogma galt damals und gilt im allgemeinen auch heute die Lehre von der Gnadenwahl. Man hat zwar darüber gestritten, ob sie „das wesentlichste“ Dogma der reformierten Kirche oder ein „Anhängsel“ sei. Urteile über die Wesentlichkeit einer historischen Erscheinung sind nun aber entweder Wert- und Glaubensurteile – dann nämlich, wenn das an ihr allein „Interessierende“ oder allein dauernd „Wertvolle“ damit gemeint ist. Oder es ist das wegen seines Einflusses auf andere historische Hergänge kausal Bedeutsame gemeint: dann handelt es sich um historische Zurechnungsurteile. Geht man nun, wie dies hier zu geschehen hat, von diesem letzteren Gesichtspunkt aus und fragt also nach der Bedeutung, welche jenem Dogma nach seinen kulturgeschichtlichen Wirkungen zuzumessen ist, so müssen diese sicherlich hoch angeschlagen werden⁹⁵). Der Kulturkampf, den Oldenbarneveldt führte, zerschellte an ihm, die Spaltung in der englischen Kirche wurde unter Jakob 1. unüberbrückbar, seit Krone und Puritanismus auch dogmatisch – eben über diese Lehre – differierten, und überhaupt wurde sie in erster Linie als das Staatsgefährliche am Calvinismus aufgefaßt und obrigkeitlich bekämpft⁹⁶). Die großen Synoden des 17. Jahrhunderts, vor allem Dordrecht und Westminster, daneben zahlreiche kleinere, stellten ihre Erhebung zu kanonischer Gültigkeit in den Mittelpunkt ihrer Arbeit; unzähligen der Helden der „ecclesia militans“ hat sie als fester Halt gedient und im 18. ebenso wie im 19. Jahrhundert hat sie Kirchenspaltungen hervorgerufen und bei großen Neuerweckungen das Schlachtgeschrei abgegeben. Wir können an ihr nicht vorbeigehen und lernen zunächst ihren Inhalt, – da er heute nicht mehr als jedem Gebildeten bekannt gelten darf, – authentisch aus den Sätzen der „Westminster confession“ von 1647 kennen, welche in diesem Punkt sowohl von independentischen als von baptistischen Glaubensbekenntnissen einfach wiederholt worden ist⁹⁷)

Kapitel 9. (Vom freien Willen.) Nr. 3: Der Mensch hat durch seinen Fall in den Stand der Sünde gänzlich alle Fähigkeit seines Willens zu irgend etwas geistlich Gutem und die Seligkeit mit sich Führendem verloren, so sehr, dass ein natürlicher Mensch, als gänzlich abgewandt vom Guten und tot in Sünde, nicht fähig ist sich zu bekehren oder sich auch nur dafür vorzubereiten.

Kapitel 3. (Von Gottes ewigem Ratschluss.) Nr. 3: Gott hat zur Offenbarung seiner Herrlichkeit durch seinen Beschluss einige Menschen . . . bestimmt (predestinated) zu ewigem Leben und andere verordnet (foreordained) zu ewigem Tode. Nr. 5: Diejenigen aus dem Menschengeschlecht, welche bestimmt sind zum Leben, hat Gott, bevor der Grund der Welt gelegt wurde, nach seinem ewigen und unveränderlichen Vorsatz und dem geheimen Ratschluss und der Willkür seines Willens erwählt in Christus zu ewiger Herrlichkeit, und dies aus reiner freier Gnade und Liebe, nicht etwa so, dass die Voraussicht von Glauben oder guten Werken oder Beharrlich-

keit in einem von beiden, oder irgend etwas anderes in den Geschöpfen, als Bedingung oder Ursache, ihn dazu bewogen hätten, sondern alles zum Preise seiner herrlichen Gnade. Nr. 7: Es gefiel Gott, die übrigen des Menschengeschlechts gemäß dem unerforschlichen Rat seines Willens, wonach er Gnade erteilt oder vorenthält, wie es ihm gefällt, zur Verherrlichung seiner unumschränkten Macht über seine Geschöpfe zu übergehen und sie zu ordnen zu Unehre und Zorn für ihre Sünde, zum Preise seiner herrlichen Gerechtigkeit.

Kapitel 10. (Von wirksamer Berufung.) Nr. 1: Es gefällt Gott, alle die, welche er bestimmt hat zum Leben, und nur sie, zu der von ihm festgesetzten und passenden Zeit durch sein Wort und seinen Geist wirksam zu berufen . . . indem er hinwegnimmt ihr steinernes Herz und ihnen gibt ein fleischernes Herz, indem er ihren Willen erneuert und durch seine allmächtige Kraft sie für das, was gut ist, entscheidet

Kapitel 5. (Von der Vorsehung.) Nr. 6: Was die bösen und gottlosen Menschen betrifft, welche Gott als ein gerechter Richter um früherer Sünden willen verblendet und verhärtet, so entzieht er ihnen nicht allein seine Gnade, durch welche ihr Verstand hätte erleuchtet und ihre Herzen ergriffen werden können, sondern zuweilen entzieht er ihnen auch die Gaben, die sie hatten, und bringt sie mit solchen Gegenständen in Beziehung, aus welchen ihr Verderbnis eine Gelegenheit zur Sünde macht, und übergibt sie außerdem ihren eigenen Lüsten, den Versuchungen der Welt und der Macht Satans, wodurch es geschieht, dass sie sich selbst verhärteten, sogar durch dieselben Mittel, deren Gott sich zur Erweichung anderer bedient⁹⁸).

„Mag ich zur Hölle fahren, aber solch ein Gott wird niemals meine Achtung erzwingen“ – war bekanntlich Miltons Urteil über die Lehre⁹⁹). Aber nicht auf eine Wertung, sondern auf die geschichtliche Stellung des Dogmas kommt es für uns hier an. Nur kurz können wir bei der Frage verweilen: wie diese Lehre entstand und welchen Gedankenzusammenhängen in der calvinistischen Theologie sie sich einfügte. Zwei Wege zu ihr waren möglich. Das Phänomen des religiösen Erlösungsgefühls verknüpft sich gerade bei den aktivsten und leidenschaftlichsten jener großen Beter, wie sie die Geschichte des Christentums seit Augustin immer wieder gesehen hat, mit der sicheren Empfindung, alles der ausschließlichen Wirksamkeit einer objektiven Macht, nicht das geringste dem eigenen Wert zu danken zu haben: Die mächtige Stimmung froher Sicherheit, in welche sich der ungeheure Krampf des Sündengefühls bei ihnen entladet, bricht scheinbar gänzlich unvermittelt über sie herein und vernichtet jede Möglichkeit der Vorstellung, dass dieses unerhörte Gnadengeschenk irgendwelcher eigenen Mitwirkung verdankt werden oder mit Leistungen oder Qualitäten des eigenen Glaubens und Wollens verknüpft sein könnte. In jenen Zeiten seiner höchsten religiösen Genialität, in welcher Luther seine „Freiheit eines Christenmenschen“ zu schreiben fähig war, stand auch ihm des „heimlichen Ratschluss“ Gottes als absolut alleinige grundlose Quelle seines religiösen Gnadensbestandes am festesten¹⁰⁰). Er gab ihn auch später nicht förmlich auf, – aber nicht nur gewann der Gedanke keine zentrale Stellung bei ihm, sondern er tritt immer mehr in den Hintergrund, je „realpolitischer“ er als verantwortlicher Kirchenpolitiker notgedrungen wurde. Melancthon vermied es ganz absichtlich, die „gefährliche und dunkle“ Lehre in die Augsburger Konfession aufzunehmen und für die Kirchenväter des Luthertums stand es dogmatisch fest, dass die Gnade verlierbar (amissibilis) ist und durch bußfertige Demut und gläubiges Vertrauen auf Gottes Wort und die Sakramente neu gewonnen werden kann. Gerade umgekehrt verlief der Prozeß bei Calvin¹⁰¹) in einer fühlbaren Steigerung der Bedeutung der Lehre im Verlauf seiner polemischen Auseinandersetzung mit dogmatischen Gegnern. Sie ist erst in der dritten Auflage seiner „Institutio“ voll entfaltet und gewinnt ihre zentrale Stellung erst posthum in den großen Kulturkämpfen, welche die Synoden von Dordrecht und Westminster abzuschließen suchten. Bei Calvin ist eben das „decretum horribile“ nicht wie bei Luther erlebt, sondern erdacht, und deshalb in seiner Bedeutung gesteigert mit jeder weiteren Steigerung der gedanklichen Konsequenz in der Richtung seines lediglich Gott, nicht den Menschen, zugewendeten religiösen Interesses¹⁰²). Nicht Gott ist um der Menschen, sondern die Menschen sind um Gottes willen da, und alles Geschehen – also auch die für Calvin zweifelloste Tatsache, dass nur ein kleiner Teil

der Menschen zur Seligkeit berufen ist – kann seinen Sinn ausschließlich als Mittel zum Zweck der Selbstverherrlichung von Gottes Majestät haben. Maßstäbe irdischer „Gerechtigkeit“ an seine souveränen Verfügungen anzulegen, ist sinnlos und eine Verletzung seiner Majestät¹⁰³), da er, und er allein, frei, d. h. keinem Gesetz unterstellt ist, und seine Ratschlüsse uns nur soweit verständlich und überhaupt bekannt sein können, als er es für gut befand, sie uns mitzuteilen. An diese Fragmente der ewigen Wahrheit allein können wir uns halten, alles andere: – der Sinn unseres individuellen Schicksals, – ist von dunklen Geheimnissen umgeben, die zu ergünden unmöglich und vermessen ist. Wenn etwa die Verworfenen über das ihrige als unverdient klagen wollten, so wäre das ähnlich, als wenn die Tiere sich beschwerten würden, nicht als Menschen geboren zu sein. Denn alle Kreatur ist durch eine unüberbrückbare Kluft von Gott geschieden und verdient vor ihm, soweit er nicht zur Verherrlichung seiner Majestät ein anderes beschlossen hat, lediglich den ewigen Tod. Was wir wissen, ist nur: dass ein Teil der Menschen selig wird, ein anderer verdammt bleibt. Anzunehmen, dass menschliches Verdienst oder Verschulden dieses Schicksal mitbestimme, hieße Gottes absolut freie Entschlüsse, die von Ewigkeit her feststehen, als durch menschliche Einwirkung wandelbar ansehen: ein unmöglicher Gedanke. Aus dem menschlich verständlichen „Vater im Himmel“ des Neuen Testaments, der sich über die Wiederkehr des Sünders freut, wie ein Weib über den wiedergefundenen Groschen, ist hier ein jedem menschlichen Verständnis entzogenes transzendentes Wesen geworden, welches von Ewigkeit her nach gänzlich unerforschlichen Ratschlüssen jedem einzelnen sein Geschick zugeteilt und über alles Kleinste im Kosmos verfügt hat¹⁰⁴). Gottes Gnade ist, da seine Ratschlüsse unwandelbar feststehen, ebenso unverlierbar für die, welchen er sie zuwendet, wie unerreichbar für die, welchen er sie versagt.

In ihrer pathetischen Unmenschlichkeit musste diese Lehre nun für die Stimmung einer Generation, die sich ihrer grandiosen Konsequenz ergab, vor allem eine Folge haben: ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums¹⁰⁵). In der für die Menschen der Reformationszeit entscheidendsten Angelegenheit des Lebens: der ewigen Seligkeit, war der Mensch darauf verwiesen, seine Straße einsam zu ziehen, einem von Ewigkeit her feststehenden Schicksal entgegen. Niemand konnte ihm helfen. Kein Prediger: – denn nur der Erwählte kann das Gotteswort spiritualiter verstehen. Kein Sakrament: – denn die Sakramente sind zwar von Gott zur Mehrung seines Ruhms verordnet und deshalb unverbrüchlich zu halten, aber kein Mittel, Gottes Gnade zu erlangen, sondern subjektiv nur „externa subsidia“ des Glaubens. Keine Kirche: denn es gilt zwar der Satz „extra ecclesiam nulla salus“ in dem Sinne, dass, wer sich von der wahren Kirche fernhält, nimmermehr zu den von Gott Erwählten gehören kann¹⁰⁶); aber zur (äußeren) Kirche gehören auch die Reprobieren, ja sie sollen dazu gehören und ihren Zuchtmitteln unterworfen werden, nicht um dadurch zur Seligkeit zu gelangen, – das ist unmöglich, sondern weil auch sie zu Gottes Ruhm zur Innehaltung seiner Gebote gezwungen werden müssen. Endlich auch: – kein Gott: denn auch Christus ist nur für die Erwählten gestorben¹⁰⁷) denen Gott seinen Opfertod zuzurechnen von Ewigkeit her beschlossen hatte. Dies: der absolute (im Luthertum noch keineswegs in allen Konsequenzen vollzogene) Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils, war gegenüber dem Katholizismus das absolut Entscheidende. Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt¹⁰⁸), welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluss. Der echte Puritaner verwarf ja sogar jede Spur von religiösen Zeremonien am Grabe und begrub die ihm Nächststehenden sang- und klanglos, um nur ja keinerlei „superstition“: kein Vertrauen auf Heilswirkungen magisch-sakramentaler Art, aufkommen zu lassen¹⁰⁹). Es gab nicht nur kein magisches, sondern überhaupt kein Mittel, die Gnade Gottes dem zuzuwenden, dem Gott sie zu versagen sich entschlossen hatte. Verbunden mit der schroffen Lehre von der unbedingten Gottferne und Wertlosigkeit alles rein Kreatürlichen enthält diese innere Isolierung des Menschen einerseits den Grund für die absolut negative Stellung des Puritanismus zu allen sinnlich-gefühlsmäßigen Elementen in der Kultur und subjektiven Religiosität – weil sie

für das Heil unnütz und Förderer sentimentaler Illusionen und des kreaturvergötternden Aberglaubens sind – und damit zur grundsätzlichen Abwendung von aller Sinnenkultur überhaupt¹¹⁰). Andererseits aber bildet sie eine der Wurzeln jenes illusionslosen und pessimistisch gefärbten Individualismus¹¹¹), wie er in dem „Volkscharakter“ und den Institutionen der Völker mit puritanischer Vergangenheit sich noch heute auswirkt, – in so auffälligem Gegensatz zu der ganz andersartigen Brille, durch welche später die „Aufklärung“ die Menschen ansah¹¹²). Wir finden die Spuren dieses Einflusses der Gnadenwahllehre in der uns beschäftigenden Zeit deutlich in elementaren Erscheinungen der Lebensführung und Lebensanschauung wieder, und zwar auch da, wo ihre Geltung als Dogma schon im Schwinden war: sie war ja eben auch nur die extremste Form jener Exklusivität des Gottvertrauens, auf deren Analyse es hier ankommt. So z. B. in der auffallend oft wiederkehrenden Warnung namentlich der englischen puritanischen Literatur vor jedem Vertrauen auf Menschenhilfe und Menschenfreundschaft¹¹³). Tiefes Mißtrauen auch gegen den nächsten Freund rät selbst der milde Baxter an, und Bailey empfiehlt direkt, niemanden zu trauen und niemanden etwas Kompromittierendes wissen zu lassen: nur Gott soll der Vertrauensmann sein¹¹⁴). Im auffälligsten Gegensatz gegen das Luthertum ist denn auch im Zusammenhang mit dieser Lebensstimmung in den Gebieten des voll entwickelten Calvinismus die Privatbeichte, gegen welche Calvin selbst nur der möglichen sakramentalen Mißdeutung wegen Bedenken hatte, stillschweigend verschwunden: ein Vorgang von größter Tragweite. Zunächst als Symptom für die Art der Wirkung dieser Religiosität. Dann aber auch als psychologischer Entwicklungsreiz für ihre ethische Haltung. Das Mittel zum periodischen „Abreagieren“ des affektbetonten Schuldbewusstseins¹¹⁵) wurde beseitigt. Von den Konsequenzen für die sittliche Alltagspraxis wird noch zu reden sein. Auf der Hand aber liegen die Folgen für die religiöse Gesamtlage der Menschen. In tiefer innerlicher Isolierung vollzog sich, trotz der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur wahren Kirche¹¹⁶), der Verkehr des Calvinisten mit seinem Gott. Wer die spezifischen Wirkungen¹¹⁷) dieser eigentümlichen Luft empfinden will, der sehe in dem weitaus gelesenen Buch der ganzen puritanischen Literatur: Bunyans „Pilgrim's progress“¹¹⁸), die Schilderung von „Christians“ Verhalten an, nachdem ihm das Bewusstsein, in der „Stadt des Verderbens“ zu weilen, aufgegangen ist und ihn der Ruf, die Pilgerfahrt zur himmlischen Stadt unverweilt anzutreten, ereilt hat. Weib und Kinder hängen sich an ihn, – aber querfeldein, die Finger in die Ohren steckend, mit dem Rufe: „Life, eternal life!“ stürzt er fort, und kein Raffinement könnte besser, als die naive Empfindung des in seinem Gefängnis lichtenden Kesselflickers, der dabei den Beifall einer gläubigen Welt fand, die Stimmung des im Grunde allein mit sich selbst beschäftigten, allein an sein eigenes Heil denkenden puritanischen Gläubigen wiedergeben, wie sie zum Ausdruck kommt in den etwas an Gottfried Kellers „Gerechte Kammacher“ erinnernden salbungsvollen Gesprächen, die er mit Gleichstrebenden unterwegs führt. Erst als er selbst geborgen ist, erwacht der Gedanke, dass es schön wäre, nun auch die Familie bei sich zu haben. Es ist dieselbe qualvolle Angst vor dem Tode und dem Nachher, die wir bei Alfons von Liguori, wie Döllinger ihn uns geschildert hat, so penetrant überall empfinden, – weltweit entfernt von jenem Geist stolzer Diesseitigkeit, dem Macchiavelli in dem Ruhm jener Florentiner Bürger Ausdruck gibt, denen im Kampf gegen Papst und Interdikt – „die Liebe zur Vaterstadt höher stand, als die Angst um das Heil ihrer Seelen“ und, freilich, noch weiter entfernt von Empfindungen, wie sie Richard Wagner Siegmund vor dem Todesgefecht in den Mund legt: „Grüße mir Wotan, grüße mir Wallhall . . . Doch von Wallhall's spröden Wonnen sprich du wahrlich mir nicht“. Nur freilich sind eben die Wirkungen dieser Angst bei Bunyan und Liguori so charakteristisch verschieden: dieselbe Angst, welche diesen zu jeder erdenklichen Selbsterniedrigung treibt, spornt jenen zu rastlosem und systematischem Kampf mit dem Leben. Woher dieser Unterschied ? Es scheint zunächst ein Rätsel, wie mit jener Tendenz zur innerlichen Lösung des Individuums aus den engsten Banden, mit denen es die Welt umfassen hält, die unbezweifelbare Überlegenheit des Calvinismus in der sozialen Organisation sich verknüpfen konnte¹¹⁹). Allein gerade sie folgt, so seltsam es zunächst scheint, aus der spezifischen Färbung, welche die christli-

che „Nächstenliebe“ unter dem Druck der inneren Isolierung des einzelnen durch den calvinistischen Glauben annehmen musste. Sie folgt daraus zunächst dogmatisch¹²⁰). Die Welt ist dazu – und nur dazu – bestimmt: der Selbstverherrlichung Gottes zu dienen, der erwählte Christ ist dazu – und nur dazu – da, den Ruhm Gottes in der Welt durch Vollstreckung seiner Gebote an seinem Teil zu mehren. Gott aber will die soziale Leistung des Christen, denn er will, dass die soziale Gestaltung des Lebens seinen Geboten gemäß und so eingerichtet werde, dass sie jenem Zweck entspreche. Die soziale¹²¹) Arbeit des Calvinisten in der Welt ist lediglich Arbeit „in majorem gloriam Dei“. Diesen Charakter trägt daher auch die Berufsarbeit, welche im Dienste des diesseitigen Lebens der Gesamtheit steht. Schon bei Luther fanden wir die Ableitung der arbeitsteiligen Berufsarbeit aus der „Nächstenliebe“. Aber was bei ihm ein unsicherer, rein konstruktiv – gedanklicher Ansatz blieb, wurde nun bei den Calvinisten ein charakteristischer Teil ihres ethischen Systems. Die „Nächstenliebe“ äußert sich – da sie ja nur Dienst am Ruhme Gottes¹²²), nicht: der Kreatur, sein darf¹²³) – in erster Linie in Erfüllung der durch die lex naturae gegebenen Berufsaufgaben, und sie nimmt dabei einen eigentümlich sachlich-unpersönlichen Charakter an: den eines Dienstes an der rationalen Gestaltung des uns umgebenden gesellschaftlichen Kosmos: Denn die wunderbar zweckvolle Gestaltung und Einrichtung dieses Kosmos, welcher ja nach der Offenbarung der Bibel und ebenso nach der natürlichen Einsicht augenscheinlich darauf zugeschnitten ist, dem „Nutzen“ des Menschengeschlechtes zu dienen, lässt die Arbeit im Dienst dieses unpersönlichen gesellschaftlichen Nutzens als Gottes Ruhm fördernd und also gottgewollt erkennen. Die völlige Ausschaltung des Theodizeeproblems und aller jener Fragen nach dem „Sinn“ Welt und des Lebens, an welcher sich andere zerrieben, verstand sich für den Puritaner ganz von selbst wie – aus ganz andern Gründen – für den Juden. Und übrigens in gewissem Sinn für die nichtmystische christliche Religiosität überhaupt. Zu dieser Kräfteökonomie trat – beim Calvinismus noch ein weiterer in gleicher Richtung wirkender Zug hinzu. Der Zwiespalt zwischen dem „Einzelnen“ und der „Ethik“ (in Sören Kierkegaards Sinn), existierte für den Calvinismus nicht, obwohl er den Einzelnen in religiösen Dingen ganz auf sich selbst stellte. Die Gründe dafür und die Bedeutung dieser Gesichtspunkte für den politischen und ökonomischen Rationalismus des Calvinismus zu analysieren ist hier nicht der Ort. Die Quelle des utilitarischen Charakters der calvinistischen Ethik liegt darin, und ebenso gingen wichtige Eigentümlichkeiten der calvinistischen Berufskonzeption daraus hervor¹²⁴). – Hier kehren wir aber zunächst noch einmal zur Betrachtung speziell der Prädestinationslehre zurück.

Denn das für uns entscheidende Problem ist erst: wie wurde diese Lehre ertragen¹²⁵) in einer Zeit, welcher das Jenseits nicht nur wichtiger, sondern in vieler Hinsicht auch sicherer war, als alle Interessen des diesseitigen Lebens¹²⁶). Die eine Frage musste ja alsbald für jeden einzelnen Gläubigen entstehen und alle anderen Interessen in den Hintergrund drängen: Bin ich denn erwählt? Und wie kann ich dieser Erwählung sicher werden¹²⁷)? – Für Calvin selbst war dies kein Problem. Er fühlte sich als „Rüstzeug“ und war seines Gnadenstandes sicher. Demgemäß hat er auf die Frage, wodurch der einzelne seiner eigenen Erwählung gewiß werden könne, im Grunde genommen nur die Antwort: dass wir uns an der Kenntnis des Beschlusses Gottes und an dem durch den wahren Glauben bewirkten beharrlichen Zutrauen auf Christus genügen lassen sollen. Er verwirft prinzipiell die Annahme: man könne bei anderen aus ihrem Verhalten erkennen, ob sie erwählt oder verworfen seien, als einen vermessenen Versuch, in die Geheimnisse Gottes einzudringen. Die Erwählten unterscheiden sich in diesem Leben äußerlich in nichts von den Verworfenen¹²⁸) und auch alle subjektiven Erfahrungen der Erwählten sind – als „*lubdibria spiritus sancti*“ – auch bei den Verworfenen möglich, mit einziger Ausnahme jenes „finaliter“ beharrenden gläubigen Vertrauens. Die Erwählten sind und bleiben also Gottes unsichtbare Kirche. Anders ganz naturgemäß die Epigonen – schon Beza – und vor allem die breite Schicht der Alltagsmenschen. Für sie musste die „*certitudo salutis*“ im Sinn der Erkennbarkeit des Gnadenstandes zu absolut überragender Bedeutung aufsteigen¹²⁹) und so ist denn auch überall da, wo die Prädestinationslehre festgehalten wurde, die Frage nicht ausgeblieben, ob es

sichere Merkmale gebe, an denen man die Zugehörigkeit zu den „electi“ erkennen könne. Nicht nur in der Entwicklung des auf dem Boden der reformierten Kirche zuerst erwachsenen Pietismus hat diese Frage dauernd eine zentrale Bedeutung gehabt, ist in gewissem Sinne für ihn zeitweise geradezu konstitutiv gewesen, sondern wir werden, wenn wir die politisch und sozial so weittragende Bedeutung der reformierten Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis betrachten, noch davon zu reden haben, welche Rolle auch außerhalb des Pietismus die Feststellbarkeit des Gnadenstandes des einzelnen z. B. für die Frage seiner Zulassung zum Abendmahl, d. h. zu der zentralen, für die soziale Stellung der Teilnehmer entscheidenden Kulthandlung, während des ganzen 17. Jahrhunderts gespielt hat.

Es war zum mindesten, soweit die Frage des eigenen Gnadenstandes auftauchte, unmöglich, bei Calvins von der orthodoxen Doktrin wenigstens im Prinzip nie förmlich aufgegebenen (130) Verweisung auf das Selbstzeugnis des beharrenden Glaubens, den die Gnade im Menschen wirkt, stehenzubleiben (131). Vor allem die Praxis der Seelsorge, welche auf Schritt und Tritt mit den durch die Lehre geschaffenen Qualen zu tun hatte, konnte es nicht. Sie fand sich mit diesen Schwierigkeiten in verschiedener Art ab (132). Soweit dabei nicht die Gnadenwahl uminterpretiert, gemildert und im Grunde aufgegeben wurde (133), treten namentlich zwei miteinander verknüpfte Typen seelsorgerischer Ratschläge als charakteristisch hervor. Es wird einerseits schlechthin zu Pflicht gemacht, sich für erwählt zu halten, und jeden Zweifel als Anfechtung des Teufels abzuweisen (134), da ja mangelnde Selbstgewißheit Folge unzulänglichen Glaubens, also unzulänglicher Wirkung der Gnade sei. Die Mahnung des Apostels zum „Festmachen“ der eigenen Berufung wird also hier als Pflicht, im täglichen Kampf sich die subjektive Gewißheit der eigenen Erwähltheit und Rechtfertigung zu erringen, gedeutet. An Stelle der demütigen Sünder, denen Luther, wenn sie in reuigem Glauben sich Gott anvertrauen, die Gnade verheißt, werden so jene selbstgewissen „Heiligen“ gezüchtet (135), die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden. Und andererseits wurde, um jene Selbstgewißheit zu erlangen, als hervorragendstes Mittel rastlose Berufsarbeit eingeschärft (136). Sie und sie allein verscheuche den religiösen Zweifel und gebe die Sicherheit des Gnadenstandes.

Dass die weltliche Berufsarbeit zu dieser Leistung für fähig galt, – dass sie, sozusagen, als das geeignete Mittel zum Abreagieren der religiösen Angsteffekte behandelt werden könnte – hat nun aber seinen Grund in tiefliegenden Eigentümlichkeiten des in der reformierten Kirche gepflegten religiösen Empfindens, welche in ihrem Gegensatz gegen das Luthertum am deutlichsten in der Lehre von der Natur des rechtfertigenden Glaubens zutage treten. Diese Unterschiede sind in Schneckenburgers schönem Vorlesungszyklus so fein und mit einer solchen Zurückstellung aller Werturteile rein sachlich analysiert (137), dass die nachfolgenden kurzen Bemerkungen im wesentlichen einfach an seine Darstellung anknüpfen können.

Das höchste religiöse Erlebnis, welchem die lutherische Frömmigkeit, wie sie sich im Verlauf namentlich des 17. Jahrhunderts entwickelte, zustrebt, ist die „Unio mystica“ mit der Gottheit (138). Wie schon die Bezeichnung, die in dieser Fassung der reformierten Lehre unbekannt ist, andeutet, handelt es sich um ein substantielles Gottesgefühl: die Empfindung eines realen Eingehens des Göttlichen in die gläubige Seele, welches qualitativ mit den Wirkungen der Kontemplation der deutschen Mystiker gleichartig ist, und durch seinen passiven, auf die Erfüllung der Sehnsucht nach Ruhe in Gott ausgerichteten Charakter und seine rein stimmungs-mäßige Innerlichkeit gekennzeichnet ist. Nun ist an sich eine mystisch gewendete Religiosität nicht nur, – wie aus der Geschichte der Philosophie bekannt, – mit ausgeprägt realistischem Wirklichkeitssinn auf dem Gebiet des empirisch Gegebenen sehr gut vereinbar, ja, zufolge der Ablehnung dialektischer Doktrinen oft seine direkte Stütze. Sondern ebenso kann die Mystik auch indirekt der rationalen Lebensführung geradezu zugute kommen. Immerhin mangelt ihrer Beziehung zur Welt naturgemäß die positive Wertung äußerer Aktivität. Nun war aber im Luthertum überdies die „unio mystica“ kombiniert mit jenem tiefen Gefühl erbsündlicher Unwürdigkeit, welches die auf Erhaltung der für die Sündenvergebung unentbehrlichen Demut

und Einfalt gerichtete „poenitentia quotidiana“ des lutherischen Gläubigen sorgsam bewahren sollte. Die spezifisch reformierte Religiosität dagegen stand der quietistischen Weltflucht Pascal's wie dieser lutherischen rein nach innen gerichteten Stimmungsfrömmigkeit von Anfang an ablehnend gegenüber. Das reale Eingehen des Göttlichen in die Menschenseele war durch die absolute Transzendenz Gottes gegenüber allem Kreatürlichen ausgeschlossen: „finitum non est capax infiniti“. Die Gemeinschaft Gottes mit seinen Begnadeten konnte vielmehr nur so stattfinden und zum Bewusstsein kommen, dass Gott in ihnen wirkte („operator“) und dass sie sich dessen bewusst wurden, – dass also ihr Handeln aus dem durch Gottes Gnade gewirkten Glauben entsprang und dieser Glaube wiederum sich durch die Qualität jenes Handelns als von Gott gewirkt legitimierte. Tiefgehende, für die Klassifikation aller praktischen Religiosität überhaupt geltende Unterschiede der entscheidenden Heilszuständlichkeiten¹³⁹) kommen darin zum Ausdruck: Der religiöse Virtuose kann seines Gnadenstandes sich versichern entweder, indem er sich als Gefäß, oder, indem er sich als Werkzeug göttlicher Macht fühlt. Im ersten Fall neigt sein religiöses Leben zu mystischer Gefühlskultur, im letzteren zu asketischem Handeln. Dem ersten Typus stand Luther näher, dem letztem gehörte der Calvinismus an. „Sola fide“ wollte auch der Reformierte selig werden. Aber da schon nach Calvins Ansicht alle bloßen Gefühle und Stimmungen, mögen sie noch so erhaben zu sein scheinen, trügerisch sind¹⁴⁰), muss der Glaube sich in seinen objektiven Wirkungen bewähren, um der certitudo salutis als sichere Unterlage dienen zu können: er muss eine „fides efficax“¹⁴¹), die Berufung zum Heil ein „effectual calling“ (Ausdruck der Savoy declaration) sein. Stellt man nun weiter die Frage, an welchen Früchten der Reformierte denn den rechten Glauben unzweifelhaft zu erkennen vermöge, so wird darauf geantwortet: an einer Lebensführung des Christen, die zur Mehrung von Gottes Ruhm dient. Was dazu dient, ist aus seinem, direkt in der Bibel offenbarten oder indirekt aus den von ihm geschaffenen zweckvollen Ordnungen der Welt (lex naturae)¹⁴²) ersichtlichen, Willen zu entnehmen. Speziell durch Vergleichung des eigenen Seelenzustandes mit dem welcher nach der Bibel den Erwählten, z. B. den Ervätern eignete, kann man seinen eigenen Gnadenstand kontrollieren¹⁴³). Nur ein Erwählter hat wirklich die fides efficax¹⁴⁴), nur er ist fähig, vermöge der Wiedergeburt (regeneratio) und der aus dieser folgenden Heiligung (sanctificatio) seines ganzen Lebens Gottes Ruhm durch wirklich, nicht nur scheinbar, gute Werke zu mehren. Und indem er sich dessen bewusst ist, dass sein Wandel – wenigstens dem Grundcharakter und konstanten Vorsatz (propositum oboedientiae) nach – auf einer in ihm lebenden Kraft¹⁴⁵) zur Mehrung des Ruhmes Gottes ruht, also nicht nur gottgewollt, sondern vor allem gottgewirkt ist¹⁴⁶), erlangt er jenes höchste Gut, nach dem diese Religiosität strebte: die Gnadengewißheit¹⁴⁷). Dass sie zu erlangen sei, wurde aus 2. Kor. 13, 5 erhärtet¹⁴⁸). So absolut ungeeignet also gute Werke sind, als Mittel zur Erlangung der Seligkeit zu dienen – denn auch der Erwählte bleibt Kreatur, und alles was er tut bleibt in unendlichem Abstand hinter Gottes Anforderungen zurück, – so unentbehrlich sind sie als Zeichen der Erwählung¹⁴⁹). Sie sind das technische Mittel, nicht: die Seligkeit zu erkaufen, sondern: die Angst um die Seligkeit loszuwerden. In diesem Sinn werden sie gelegentlich direkt als „zur Seligkeit unentbehrlich“ bezeichnet¹⁵⁰) oder die „possessio salutis“ an sie geknüpft¹⁵¹). Das bedeutet nun aber praktisch, im Grunde: dass Gott dem hilft, der sich selber hilft¹⁵²), dass also der Calvinist, wie es auch gelegentlich ausgedrückt wird, seine Seligkeit – korrekt müsste es heißen: die Gewissheit von derselben – selbst „schafft“¹⁵³), dass aber dieses Schaffen nicht wie im Katholizismus in einem allmählichen Aufspeichern verdienstlicher Einzelleistungen bestehen kann, sondern in einer zu jeder Zeit vor der Alternative: erwählt oder verworfen? stehenden systematischen Selbstkontrolle. Damit gelangen wir zu einem sehr wichtigen Punkt unserer Betrachtungen. Immer wieder ist bekanntlich jenem in den reformierten Kirchen und Sekten mit steigender Deutlichkeit¹⁵⁴) sich herausarbeitenden Gedankengang von lutherischer Seite der Vorwurf der „Werkheiligkeit“ gemacht worden¹⁵⁵). Und, – so berechtigt der Widerspruch der Angegriffenen gegen die Identifikation ihrer dogmatischen Stellung mit der katholischen Lehre war, sicherlich mit Recht, sobald die praktischen Konsequenzen für das Alltagsleben der reformierten

Durchschnittschrten damit gemeint sind¹⁵⁶). Denn es hat vielleicht nie eine intensivere Form religiöser Schätzung des sittlichen Handelns gegeben, als die, welche der Calvinismus in seinen Anhängern erzeugte. Aber entscheidend für die praktische Bedeutung dieser Art „Werkheiligkeit“ ist erst die Erkenntnis der Qualitäten, welche die ihr entsprechende Lebensführung charakterisierten und sie von dem Alltagsleben eines mittelalterlichen Durchschnittschrten unterschieden. Man kann sie wohl etwa so zu formulieren versuchen: Der normale mittelalterliche katholische Laie¹⁵⁷) lebte in ethischer Hinsicht gewissermaßen „von der Hand in den Mund“. Er erfüllte zunächst gewissenhaft die traditionellen Pflichten. Seine darüber hinausgehenden „guten Werke“ aber blieben normalerweise eine nicht notwendig zusammenhängende, zum wenigsten eine nicht notwendigerweise zu einem Lebenssystem rationalisierte Reihe einzelner Handlungen, die er je nach Gelegenheit, etwa zur Ausgleichung konkreter Sünden oder unter dem Einfluss der Seelsorge oder gegen Ende seines Lebens gewissermaßen als Versicherungsprämie vollzog. Natürlich war die katholische Ethik „Gesinnungs“ethik. Aber die konkrete „intentio“ der einzelnen Handlung entschied über deren Wert. Und die einzelne – gute oder schlechte – Handlung wurde den Handelnden angerechnet, beeinflusste sein zeitliches und ewiges Schicksal. Ganz realistisch rechnete die Kirche damit, dass der Mensch keine absolut eindeutig determinierte und zu bewertende Einheit, sondern dass sein sittliches Leben (normalerweise) ein durch streitende Motive beeinflusstes oft sehr widerspruchsvolles Sichverhalten sei. Gewiß forderte auch sie von ihm als Ideal prinzipielle Wandlung des Lebens. Aber eben diese Forderung schwächte sie (für den Durchschnitt) durch eines ihrer allerwichtigsten Macht- und Erziehungsmittel wieder ab: durch das Bußsakrament, dessen Funktion tief mit der innersten Eigenart der katholischen Religiosität verknüpft war.

Die „Entzauberung“ der Welt: die Ausschaltung der Magie als Heilmittel¹⁵⁸), war in der katholischen Frömmigkeit nicht zu den Konsequenzen durchgeführt, wie in der puritanischen (und vor ihr nur in der jüdischen) Religiosität. Dem Katholiken¹⁵⁹) stand die Sakramentsgnade seiner Kirche als Ausgleichsmittel eigener Unzulänglichkeit zur Verfügung: der Priester war ein Magier, der das Wunder der Wandlung vollbrachte und in dessen Hand die Schlüsselgewalt gelegt war. Man konnte sich in Reue und Bußfertigkeit an ihn wenden, er spendete Sühne, Gnadenhoffnung, Gewißheit der Vergebung und gewährte damit die Entlastung von jener ungeheuren Spannung, in welcher zu leben das unentrinnbare und durch nichts zu lindernde Schicksal des Calvinisten war. Für diesen gab es jene freundlichen und menschlichen Tröstungen nicht und er konnte auch nicht hoffen, Stunden der Schwäche und des Leichtsinns durch erhöhten guten Willen in andern Stunden wettzumachen, wie der Katholik und auch der Lutheraner. Der Gott des Calvinismus verlangte von den Seinigen nicht einzelne „gute Werke“, sondern eine zum System gesteigerte Werkheiligkeit¹⁶⁰). Von dem katholischen, echt menschlichen Auf und Ab zwischen Sünde, Reue, Buße, Entlastung, neuer Sünde oder von einem durch zeitliche Strafen abzubüßenden, durch kirchliche Gnadenmittel zu begleichenden Saldo des Gesamtens war keine Rede. Die ethische Praxis des Alltagsmenschen wurde so ihrer Plan- und Systemlosigkeit entkleidet und zu einer konsequenten Methode der ganzen Lebensführung ausgestaltet. Es ist ja kein Zufall, dass der Name der „Methodisten“ ebenso an den Trägern der letzten großen Wiederbelebung puritanischer Gedanken im 18. Jahrhundert haften geblieben ist, wie die dem Sinne nach durchaus gleichwertige Bezeichnung „Präzisisten“ auf ihre geistigen Vorfahren im 17. Jahrhundert angewendet worden war¹⁶¹). Denn nur in einer fundamentalen Umwandlung des Sinnes des ganzen Lebens in jeder Stunde und jeder Handlung¹⁶²) konnte sich das Wirken der Gnade als einer Enthebung des Menschen aus dem Status naturae in den Status gratiae bewähren. Das Leben des „Heiligen“ war ausschließlich auf ein transzendentes Ziel: die Seligkeit, ausgerichtet, aber eben deshalb in seinem diesseitigen Verlauf durchweg rationalisiert und beherrscht von dem ausschließlichen Gesichtspunkt: Gottes Ruhm auf Erden zu mehren; – und niemals ist mit dem Gesichtspunkt „omnia in majorern dei gloriam“ so bitterer Ernst, gemacht worden¹⁶³). Nur ein durch konstante Reflexion geleitetes Leben aber konnte als Überwindung des Status naturalis gelten: Descartes' „cogito ergo sum“ wurde in

dieser ethischen Umdeutung von den zeitgenössischen Puritanern übernommen¹⁶⁴). Diese Rationalisierung nun gab der reformierten Frömmigkeit ihren spezifisch asketischen Zug und begründete ebenso ihre innere Verwandtschaft¹⁶⁵) wie ihren spezifischen Gegensatz zum Katholizismus. Denn natürlich war ähnliches dem Katholizismus nicht etwa fremd.

Die christliche Askese enthielt in sich zweifellos sowohl der äußeren Erscheinung wie dem Sinn nach höchst Verschiedenartiges. Im Okzident aber trug sie in ihren höchsten Erscheinungsformen bereits im Mittelalter durchaus und in manchen Erscheinungen schon in der Antike einen rationalen Charakter. Die welthistorische Bedeutung der mönchischen Lebensführung im Okzident in ihrem Gegensatz zum orientalischen Mönchtum – nicht: seiner Gesamtheit, aber seinem allgemeinen Typus – beruht darauf. Sie war im Prinzip schon in der Regel des heiligen Benedikt, noch mehr bei den Cluniazensern, wiederum mehr bei den Zisterziensern, am entschiedensten endlich bei den Jesuiten, emanzipiert von planloser Weltflucht und virtuoser Selbstausbildung. Sie war zu einer systematisch durchgebildeten

Methode rationaler Lebensführung geworden, mit dem Ziel, den Status naturae zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu, unterwerfen¹⁶⁶), seine Handlungen beständiger Selbstkontrolle und der Erwägung ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen und so den Mönch – objektiv – zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen, und dadurch wiederum – subjektiv – seines Seelenheils zu versichern. Diese – aktive – Selbstbeherrschung war, wie das Ziel der exercitia des heiligen Ignatius und der höchsten Formen rationaler mönchischer Tugenden überhaupt¹⁶⁷), so auch das entscheidende praktische Lebensideal des Puritanismus¹⁶⁸). Schon in der tiefen Verachtung, mit der in den Berichten über die Verhöre seiner Märtyrer das fassungslose Poltern der adligen Prälaten und Beamten der kühlen reservierten Ruhe seiner Bekenner entgegengehalten wird¹⁶⁹), tritt jene in den besten Typen noch des heutigen englischen und angloamerikanischen „gentleman“ vertretene Schätzung reservierter Selbstkontrolle hervor¹⁷⁰). In der uns geläufigen Sprache¹⁷¹): Die puritanische – wie jede „rationale“ – Askese arbeitete daran, den Menschen zu befähigen, seine „konstanten Motive“, insbesondere diejenigen, welche sie selbst ihm „einübte“, gegenüber den „Affekten“ zu behaupten und zur Geltung zu bringen: – daran also, ihn zu einer „Persönlichkeit“, in diesem, formalpsychologischen Sinne des Worts zu erziehen. Ein waches bewusstes helles Leben führen zu können, war, im Gegensatz zu manchen populären Vorstellungen, das Ziel, – die Vernichtung der Unbefangenheit des triebhaften Lebensgenusses die dringendste Aufgabe, – Ordnung in die Lebensführung derer, die ihr anhängen, zu bringen, das wichtigste Mittel der Askese. Alle diese entscheidenden Gesichtspunkte finden sich in den Regeln des katholischen Mönchtums ganz ebenso¹⁷²) ausgeprägt wie in den Grundsätzen der Lebensführung der Calvinisten¹⁷³). Auf dieser methodischen Erfassung des ganzen Menschen beruht bei beiden ihre ungeheure weltüberwindende Macht, speziell beim Calvinismus gegenüber dem Luthertum seine Fähigkeit, als „ecclesia militans“ den Bestand des Protestantismus zu sichern.

Worin andererseits der Gegensatz der calvinistischen gegen die mittelalterliche Askese bestand, liegt auf der Hand: es war der Wegfall der „consilia evangelica“ und damit die Umgestaltung der Askese zu einer rein innerweltlichen. Nicht als ob innerhalb des Katholizismus das „methodische“ Leben auf die Klosterzellen beschränkt geblieben wäre. Das war theoretisch keineswegs und auch in der Praxis nicht der Fall. Es ist vielmehr schon hervorgehoben, dass trotz der größeren moralischen Genügsamkeit des Katholizismus ein ethisch systemloses Leben nicht an die höchsten Ideale heranreicht, welche er – auch für das innerweltliche Leben – gezeitigt hat¹⁷⁴). Der Tertiärerorden des heiligen Franz war z. B. ein mächtiger Versuch in der Richtung asketischer Durchdringung des Alltagslebens, und bekanntlich nicht etwa der einzige. Werke freilich, wie die „Nachfolge Christi“, zeigen gerade durch die Art ihrer starken Wirkung, wie die in ihnen gepredigte Weise der Lebensführung als ein Höheres gegenüber der als Minimum genügenden Alltagssittlichkeit empfunden wurde, und dass diese letztere eben nicht an Maßstäben, wie sie der Puritanismus bereit hielt, gemessen wurde. Und die Praxis gewisser kirchli-

cher Institutionen, vor allem des Ablasses, der auch deshalb in der Reformationszeit nicht als ein peripherischer Missbrauch, sondern als der entscheidende Grundschaten schlechthin empfunden wurde, musste immer wieder die Ansätze systematischer innenweltlicher Askese kreuzen. Das Entscheidende aber war: dass der im religiösen Sinn methodisch lebende Mensch par excellence eben doch allein der Mönch war und blieb, dass also die Askese, je intensiver sie den einzelnen erfasste, desto mehr ihn aus dem Alltagsleben heraus drängte, weil eben in der Überbietung der innenweltlichen Sittlichkeit¹⁷⁵) das spezifisch heilige Leben lag. Das hatte zunächst, – und zwar nicht als Vollstrecker irgendeiner „Entwicklungstendenz“, sondern aus ganz persönlichen Erfahrungen heraus, anfänglich übrigens in den praktischen Konsequenzen noch schwankend, dann durch die politische Situation weitergedrängt, – Luther beseitigt und der Calvinismus hat dies von ihm einfach übernommen¹⁷⁶). Es traf für dessen Art von Religiosität in der Tat den Kern der Sache, wenn schon Sebastian Franck die Bedeutung der Reformation darin fand, dass nun jeder Christ ein Mönch sein, müsse sein Leben lang. Dem Herausfluten der Askese aus dem weltlichen Alltagsleben war ein Damm vorgebaut und jene leidenschaftlich ernst innerlichen Naturen, die bisher dem Mönchtum seine besten Repräsentanten geliefert hatten, waren nun darauf hingewiesen, innerhalb des weltlichen Berufslebens asketischen Idealen nachzugehen. Der Calvinismus fügte aber im Verlauf seiner Entwicklung etwas Positives: den Gedanken der Notwendigkeit der Bewährung des Glaubens im weltlichen Berufsleben¹⁷⁷) hinzu. Er gab damit den breiteren Schichten der religiös orientierten Naturen den positiven Antrieb zur Askese, und mit der Verankerung seiner Ethik an der Prädestinationslehre trat so an die Stelle der geistlichen Aristokratie der Mönche außer und über der Welt die geistliche Aristokratie der durch Gott von Ewigkeit her prädestinierten Heiligen in der Welt¹⁷⁸), eine Aristokratie, die mit ihrem character indelebilis von der übrigen von Ewigkeit her verworfenen Menschheit durch eine prinzipiell unüberbrückbarere und in ihrer Unsichtbarkeit unheimlichere Kluft getrennt war¹⁷⁹), als der äußerlich von der Welt abgeschiedene Mönch des Mittelalters, – eine Kluft, die in harter Schärfe in alle sozialen Empfindungen einschneidet. Denn diesem Gottesgnadentum der Erwählten und deshalb Heiligen war angesichts der Sünde des Nächsten nicht nachsichtige Hilfsbereitschaft im Bewusstsein der eigenen Schwäche, sondern der Hass und die Verachtung gegen ihn als einen Feind Gottes, der das Zeichen ewiger Verwerfung an sich trägt, adäquat¹⁸⁰). Diese Empfindungsweise war einer solchen Steigerung fähig, dass sie unter Umständen in Sektenbildung ausmünden konnte. Dies war dann der Fall, wenn – wie bei den „independentischen“ Richtungen des 17. Jahrhunderts – der genuin calvinistische Glaube: dass Gottes Ruhm es erfordere, die Verworfenen durch die Kirche unter das Gesetz zu beugen, überwogen wurde durch die Überzeugung: dass es Gott zur Schmach gereiche, wenn in seiner Herde ein Unwiedergeborener sich befinde und an den Sakramenten teilnehme oder sie gar – als angestellter Prediger – verwalte¹⁸¹). Wenn also, mit einem Wort, der donatistische Kirchenbegriff als Konsequenz des Bewährungsgedankens auftauchte, wie dies bei den calvinistischen Baptisten der Fall war. Und auch wog die volle Konsequenz der Forderung der „reinen“ Kirche als der Gemeinschaft der als wiedergeborenen Bewährten: die Sektenbildung, nicht gezogen wurde, gingen mannigfache Ausgestaltungen der Kirchenverfassung aus dem Versuch hervor, wiedergeborene und unwiedergeborene, zum Sakrament nicht reife, Christen zu scheiden, den ersteren das Kirchenregiment vorzubehalten oder ihnen sonst eine Sonderstellung vorzubehalten, und nur wiedergeborene Prediger zuzulassen¹⁸²).

Ihre feste Norm, an der sie sich stetig orientieren konnte und deren sie ja offensichtlich bedurfte, empfing nun diese asketische Lebensführung natürlich durch die Bibel. Und zwar ist an der oft geschilderten „Bibliokratie“ des Calvinismus für uns das Wichtige: dass das Alte Testament, weil ebenso inspiriert wie das Neue, in seinen Moralvorschriften, soweit sie nicht ersichtlich nur für die historischen Verhältnisse des Judentums bestimmt oder durch Christus ausdrücklich abrogiert waren an Dignität dem Neuen durchaus gleichstand. Gerade für die Gläubigen war das Gesetz als ideale, nie ganz erreichbare, aber doch geltende Norm gegeben¹⁸³), während Luther umgekehrt – ursprünglich - die Freiheit von der Gesetzesknecht-

schaft als göttliches Privileg der Gläubigen gepriesen hatte¹⁸⁴). Die Wirkung gottinniger und doch völlig nüchterner hebräischer Lebensweisheit, welche in den von den Puritanern am meisten gelesenen Büchern: den Sprüchen Salomos und manchen Psalmen, niedergelegt ist, fühlt man in ihrer ganzen Lebensstimmung. Speziell der rationale Charakter: die Unterbindung der mystischen, überhaupt der Gefühlsseite der Religiosität sind schon von Sanford (185) mit Recht auf die Einwirkung des Alten Testaments zurückgeführt worden. Immerhin war an sich dieser alttestamentliche Rationalismus als solcher wesentlich kleinbürgerlich traditionalistischen Charakters, und nicht nur das mächtige Pathos der Propheten und vieler Psalmen stand daneben, sondern auch Bestandteile, welche für die Entwicklung spezifischer Gefühlsreligiosität schon im Mittelalter die Anknüpfungspunkte gegeben hatten¹⁸⁶). Es war also letztlich doch wieder der eigene, und zwar eben der asketische, Grundcharakter des Calvinismus selbst, welcher die ihm kongenialen Bestandteile alttestamentlicher Frömmigkeit auslas und sich assimilierte. – Jene Systematisierung der ethischen Lebensführung nun, welche die Askese des calvinistischen Protestantismus mit den rationalen Formen des katholischen Ordenslebens gemeinsam hat, tritt schon rein äußerlich in der Art zutage, wie der „präzise“ puritanische Christ seinen Gnadenstand fortlaufend kontrollierte¹⁸⁷). Zwar das religiöse Tagebuch, in welches Sünden, Anfechtungen und die in der Gnade gemachten Fortschritte fortlaufend oder auch tabellarisch eingetragen wurden, war der, in erster Linie von den Jesuiten geschaffenen, modern-katholischen Frömmigkeit (namentlich Frankreichs) mit derjenigen der kirchlich eifrigsten reformierten Kreise¹⁸⁸) gemeinsam. Aber während es im Katholizismus dem Zweck der Vollständigkeit der Beichte diente oder dem „directeur de l'âme“ die Unterlage zu seiner autoritären Leitung des Christen bzw. (meist) der Christin bot, „fühlte sich“ der reformierte Christ mit seiner Hilfe selbst „den Puls“. Von allen bedeutenden Moraltheologen wird es erwähnt, noch Benjamin Franklins tabellarisch-statistische Buchführung über seine Fortschritte in den einzelnen Tugenden gibt ein klassisches Beispiel dafür¹⁸⁹). Und andererseits wurde das alte mittelalterliche (und schon antike) Bild von der Buchführung Gottes bei Bunyan bis zu der charakteristischen Geschmacklosigkeit gesteigert, dass das Verhältnis des Sünders zu Gott mit dem eines Kunden zum shopkeeper verglichen wird: wer einmal in die Kreide geraten ist, wird mit dem Ertrag all seiner eigenen Verdienste allenfalls die auflaufenden Zinsen, niemals aber die Hauptsumme abtragen können¹⁹⁰). Wie sein eigenes Verhalten, so kontrollierte aber der spätere Puritaner auch dasjenige Gottes und sah in allen Einzelfügungen des Lebens seinen Finger. Und, im Gegensatz zu Calvins genuiner Lehre, wüßte er daher, warum Gott diese oder jene Verfügung traf. Die Heiligung des Lebens konnte so fast den Charakter eines Geschäftsbetriebs annehmen¹⁹¹). Eine penetrante Christianisierung des ganzen Daseins war die Konsequenz dieser Methodik der ethischen Lebensführung, welche der Calvinismus im Gegensatz zum Luthertum erzwang. Dass diese Methodik für die Beeinflussung des Lebens das Entscheidende war, hat man sich zum richtigen Verständnis der Art der Wirkung des Calvinismus stets vor Augen zu halten. Einerseits ergibt sich daraus, dass eben erst diese Ausprägung jenen Einfluss üben konnte, andererseits aber: dass auch andere Bekenntnisse, wenn ihre ethischen Antriebe in diesem entscheidenden Punkt: dem Bewahrungsgedanken, die gleichen waren, in der gleichen Richtung wirken mussten.

Wir haben bisher uns auf dem Boden der calvinistischen Religiosität bewegt und demgemäß die Prädestinationslehre als dogmatischen Hintergrund der puritanischen Sittlichkeit im Sinn methodisch rationalisierter ethischer Lebensführung vorausgesetzt. Dies geschah deshalb, weil jenes Dogma tatsächlich auch weit über die Kreise derjenigen religiösen Partei, welche in jeder Hinsicht streng auf dem Boden Calvins sich gehalten hat: der „Presbyterianer“, als Eckstein der reformierten Lehre festgehalten wurde: nicht nur die independentische Sacoydeklaration von 1658, sondern ebenso die baptistische Hanserd Knollys confession von 1689 enthielten sie, und auch innerhalb des Methodismus war zwar John Wesley, das große organisatorische Talent seiner Bewegung, Anhänger der Universalität der Gnade, der große Agitator der ersten methodistischen Generation und ihr konsequentester Denker aber: Whitefield, ebenso wie der um Lady

Huntingdon gescharte, zeitweise doch recht einflussreiche Kreis Anhänger des „Gnadenpartikularismus“. In ihrer grandiosen Geschlossenheit war es diese Lehre, welche in der schicksalvollsten Epoche des 17. Jahrhunderts den Gedanken: Rüstzeug Gottes und Vollstrecker seiner providentiellen Fügungen zu sein¹⁹²), in den kämpfenden Vertretern des „heiligen Lebens“ aufrecht erhielt und den vorzeitigen Kollaps in eine rein utilitarische Werkheiligkeit mit nur diesseitiger Orientierung hinderte, die ja zu so unerhörten Opfern um irrationaler und idealer Ziele willen niemals fähig gewesen wäre. Und die Verbindung des Glaubens an unbedingt geltende Normen mit absolutem Determinismus und völliger Transzendenz des Übersinnlichen, welche sie in einer in ihrer Art genialen Form herstellte, war ja gleichzeitig – im Prinzip – außerordentlich viel „moderner“, als die dem Gefühl mehr zusagende mildere Lehre, welche auch Gott dem Sittengesetz unterstellte. Vor allem aber war der, wie sich immer wieder zeigen wird, für unsere Betrachtungen fundamentale Bewährungsgedanke als psychologischer Ausgangspunkt der methodischen Sittlichkeit gerade an der Gnadenwahrlehre und ihrer Bedeutung für das Alltagsleben so sehr in „Reinkultur“ zu studieren, dass wir, da dieser Gedanke als Schema der Verknüpfung von Glauben und Sittlichkeit bei den weiterhin zu betrachtenden Denominationen sehr gleichmäßig wiederkehrt, von jener Lehre als der konsequentesten Form auszugehen hatten. Innerhalb des Protestantismus bildeten die Konsequenzen, welche sie bei ihren ersten Anhängern für die asketische Gestaltung der Lebensführung haben musste, die prinzipiellste Antithese der (relativen) sittlichen Ohnmacht des Luthertums. Die lutherische „gratia amissibilis“, welche durch bußfertige Reue jederzeit wiedergewonnen werden konnte, enthielt an sich offenbar keinerlei Antrieb zu dem, was für uns hier als Produkt des asketischen Protestantismus wichtig ist: zu einer systematischen rationalen Gestaltung des ethischen Gesamtlebens¹⁹³).

Die lutherische Frömmigkeit ließ demgemäß die unbefangene Vitalität triebmäßigen Handelns und naiven Gefühlslebens ungeborener: es fehlte jener Antrieb zur konstanten Selbstkontrolle und damit überhaupt zur planmäßigen Reglementierung des eigenen Lebens, wie ihn die unheimliche Lehre des Calvinismus enthielt. Der religiöse Genius, wie Luther, lebte in dieser Luft freier Weltoffenheit unbefangen und – solange die Kraft seiner Schwingen reichte! – ohne Gefahr des Versinkens in den „status naturalis“. Und jene schlichte, feine und eigentümlich stimmungsvolle Form der Frömmigkeit, welche manche der höchsten Typen des Luthertums geschmückt hat, findet, ebenso wie ihre gesetzesfreie Sittlichkeit, auf dem Boden des genuinen Puritanismus selten, weit eher dagegen z. B. innerhalb des milden Anglikanismus der Hooker, Chillingsworth u. a., ihre Parallele. Aber für den lutherischen Alltagsmenschen, auch den tüchtigen, war nichts sicherer als dass er aus dem Status naturalis nur temporär – solange der Einfluss der einzelnen Beichte oder Predigt reichte – herausgehoben wurde. Bekannt ist ja der den Zeitgenossen so auffällige Unterschied zwischen dem ethischen Standard der reformierten Fürstenhöfe gegenüber den so oft in Trunk und Rohheit versunkenen lutherischen¹⁹⁴), ebenso die Hilflosigkeit der lutherischen Geistlichkeit mit ihrer reinen Glaubenspredigt gegenüber der asketischen Bewegung des Täuferiums. Was man an den Deutschen als „Gemütlichkeit“ und „Natürlichkeit“ empfindet, im Gegensatz zu der – bis auf die Physiognomie der Menschen – noch heute unter der Nachwirkung jener gründlichen Vernichtung der Unbefangenheit des „status naturalis“ stehenden angloamerikanischen Lebensluft, und was Deutsche an dieser letzteren regelmäßig als Enge, Unfreiheit und innerliche Gebundenheit zu befremden pflegt, – das sind Gegensätze der Lebensführung, welche ganz wesentlich auch jener geringeren asketischen Durchdringung des Lebens durch das Luthertum im Gegensatz zum Calvinismus entstammen. Die Antipathie des unbefangenen „Weltkinds“ gegen das Asketische spricht sich in jenen Empfindungen aus. Dem Luthertum fehlte eben, und zwar infolge seiner Gnadenlehre, der psychologische Antrieb zum Systematischen in der Lebensführung, der ihre methodische Rationalisierung erzwingt. Dieser Antrieb, der den asketischen Charakter der Frömmigkeit bedingt, konnte an sich zweifellos durch verschieden geartete religiöse Motive erzeugt werden, wie wir bald sehen werden: die Prädestinationslehre des Calvinismus war nur eine von verschiedenen

Möglichkeiten. Aber allerdings überzeugten wir uns, dass sie in ihrer Art nicht nur von ganz einzigartiger Konsequenz war, sondern auch von ganz eminenten psychologischer Wirksamkeit 195). Die nichtcalvinistischen asketischen Bewegungen erscheinen danach, rein unter dem Gesichtspunkt der religiösen Motivierung ihrer Askese betrachtet, als Abschwächungen der inneren Konsequenz des Calvinismus.

Aber auch in der Wirklichkeit der geschichtlichen Entwicklung lagen die Dinge, zwar nicht durchweg, aber doch meist, so, dass die reformierte Form der Askese von den übrigen asketischen Bewegungen entweder nachgeahmt oder bei der Entwicklung der eigenen davon abweichenden oder darüber hinausgehenden Grundsätze vergleichend und ergänzend herangezogen wurde. Wo trotz andersartiger Glaubensfundamentierung dennoch die gleiche asketische Konsequenz auftrat, war dies regelmäßig Folge der Kirchenverfassung, von der in anderm Zusammenhang zu reden ist 196)

Historisch ist der Gedanke der Gnadenwahl jedenfalls der Ausgangspunkt für die üblicherweise als „Pietismus“ bezeichnete asketische Richtung gewesen. Es ist, soweit sich diese Bewegung innerhalb der reformierten Kirche gehalten hat, nahezu unmöglich, eine bestimmte Grenze zwischen pietistischen und nichtpietistischen Calvinisten zu ziehen 197). Fast alle prononcierten Vertreter des Puritanismus sind gelegentlich unter die Pietisten gerechnet worden, und es ist eine Auffassung durchaus statthaft, welche alle jene Zusammenhänge zwischen Prädestination und Bewährungsgedanken, mit dem ihnen zugrunde liegenden Interesse an der Gewinnung der subjektiven „certitudo salutis“, wie sie oben dargestellt wurden, bereits als pietistische Fortbildung der genuinen Lehre Calvins ansieht: Die Entstehung asketischer revivals innerhalb der reformierten Gemeinschaften ist, namentlich in Holland, ganz regelmäßig mit einem Wiederaufflammen der zeitweilig in Vergessenheit geratenen oder abgeschwächten Gnadenwahllehre verbunden gewesen. Für England pflegt man deshalb den Begriff „Pietismus“ meist gar nicht zu brauchen 198). Aber auch der kontinentale reformierte (niederländisch-niederrheinische) Pietismus war wenigstens dem Schwerpunkt nach ganz ebenso wie etwa die Religiosität Baileys zunächst einfach Steigerung der reformierten Askese. Auf die „praxis pietatis“ rückte der entscheidende Nachdruck so stark, dass darüber die dogmatische Rechtgläubigkeit in den Hintergrund trat, zuweilen direkt indifferent erschien. Dogmatische Irrtümer konnten die Prädestinierten ja gelegentlich ebenso befallen wie andere Sünden, und es lehrte die Erfahrung, dass zahlreiche über die Schultheologie gänzlich unorientierte Christen die offenbarsten Früchte des Glaubens zeitigten, während sich auf der anderen Seite zeigte, dass das bloße theologische Wissen keineswegs die Sicherheit der Bewährung des Glaubens im Wandel mit sich führte 199). Am theologischen Wissen konnte also die Erwählung überhaupt nicht bewährt werden 200). Daher begann der Pietismus in tiefem Misstrauen gegen die Theologenkirche 201), welcher er – das gehört zu seinen Merkmalen – offiziell dennoch angehörig blieb, die Anhänger der „praxis pietatis“ in Absonderung von der Welt in „Konventikel“ zu sammeln 202). Er wollte die unsichtbare Kirche der Heiligen sichtbar auf die Erde herabziehen und, ohne doch die Konsequenz der Sektenbildung zu ziehen, in dieser Gemeinschaft geborgen ein den Einflüssen der Welt abgestorbenes, in allen Einzelheiten an Gottes Willen orientiertes Leben führen und dadurch der eigenen Wiedergeburt auch in täglichen äußeren Merkmalen der Lebensführung sicher bleiben. Die „ecclesiola“ der wahrhaft Bekehrten möchte so – das war ebenfalls allem spezifischen Pietismus gemeinsam – in gesteigerter Askese schon im Diesseits die Gemeinschaft mit Gott in ihrer Seligkeit kosten. Dies letztere Bestreben hatte nun etwas mit der lutherischen „unio mystica“ innerlich Verwandtes und führte sehr oft zu einer stärkeren Pflege der Gefühlsseite der Religion, als sie dem reformierten Durchschnittschristentum normalerweise eignete. Dies wäre dann auf dem Boden der reformierten Kirche als das entscheidende Merkmal des „Pietismus“ anzusprechen, soweit unsere Gesichtspunkte in Betracht kommen. Denn jenes der calvinistischen Frömmigkeit im ganzen ursprünglich fremde, dagegen gewissen Formen mittelalterlicher Religiosität innerlich verwandte Gefühlsmoment lenkte die praktische Religiosität in die Bahn diesseitigen Genusses der Seligkeit statt des asketischen Kampfes um ihre Sicherung

für die jenseitige Zukunft. Und das Gefühl konnte dabei eine solche Steigerung erfahren, dass die Religiosität direkt hysterischen Charakter annahm und dann durch jene aus zahllosen Beispielen bekannte, neuropathisch begründete, Abwechslung von halb sinnlichen Zuständen religiöser Verzückung mit Perioden nervöser Erschlaffung, die als „Gottferne“ empfunden wurden, im Effekt das direkte Gegenteil der nüchternen und strengen Zucht, in welche das systematisierte heilige Leben des Puritaners den Menschen nahm, erzielt wurde: eine Schwächung jener „Hemmungen“, welche die rationale Persönlichkeit des Calvinisten gegenüber den „Affekten“ stützten²⁰³). Ebenso konnte dabei der calvinistische Gedanke an die Verworfenheit des Kreatürlichen, gefühlsmäßig – z. B. in der Form des sog. „Wurmgefühls“ – erfasst, zu einer Ertötung der Tatkraft im Berufsleben führen²⁰⁴). Und auch der Prädestinationsgedanke konnte zum Fatalismus werden, wenn er – im Gegensatz zu den genuinen Tendenzen der calvinistischen rationalen Religiosität – Gegenstand stimmungs- und gefühlsmäßiger Aneignung wurde²⁰⁵). Und endlich der Trieb zur Abgeschiedenheit der Heiligen von der Welt konnte bei starker gefühlsmäßiger Steigerung zu einer Art von klösterlicher Gemeinschaftsorganisation halb kommunistischen Charakters führen, wie sie der Pietismus immer wieder und auch in der reformierten Kirche gezeitigt hat²⁰⁶). Aber solange dieser extreme, eben durch jene Pflege der Gefühlsmäßigkeit bedingte Effekt nicht erzielt wurde, der reformierte Pietismus also innerhalb des weltlichen Berufslebens seiner Seligkeit sich zu versichern strebte, war der praktische Effekt pietistischer Grundsätze lediglich eine noch striktere asketische Kontrolle der Lebensführung im Beruf und eine noch festere religiöse Verankerung der Berufssittlichkeit, als sie die von den „feinen“ Pietisten als Christentum zweiten Ranges angesehene bloße weltliche „Ehrbarkeit“ der normalen reformierten Christen zu entwickeln vermochte. Die religiöse Aristokratie der Heiligen, die ja in der Entwicklung aller reformierten Askese, je ernster sie genommen wurde, um so sicherer hervortrat, wurde alsdann – wie dies in Holland geschah – innerhalb der Kirche voluntaristisch in der Form der Konventikelbildung organisiert, während sie im englischen Puritanismus teils zur förmlichen Unterscheidung von Aktiv- und Passivchristen in der Verfassung der Kirche, teils – entsprechend dem schon früher Gesagten – zur Sektenbildung drängte. Die Entwicklung des mit den Namen Spener, Francke, Zinzendorf verknüpften, auf dem Boden des Luthertums stehenden deutschen Pietismus führt uns nun vom Boden der Prädestinationslehre ab. Aber damit keineswegs notwendig aus dem Bereich jener Gedankengänge, deren konsequente Krönung sie bildete, wie denn speziell Speners Beeinflussung durch den englisch-niederländischen Pietismus von ihm selbst bezeugt ist und z. B. in der Lektüre von Bailey in seinen ersten Konventikeln zutage trat²⁰⁷). Für unsere speziellen Gesichtspunkte jedenfalls bedeutet der Pietismus lediglich das Eindringen methodisch gepflegter und kontrollierter, d. h. also asketischer Lebensführung auch in die Gebiete der nicht calvinistischen Religiosität²⁰⁸). Das Luthertum musste aber diese rationale Askese als Fremdkörper empfinden und die mangelnde Konsequenz der deutschen pietistischen Doktrin war Folge der daraus erwachsenden Schwierigkeiten. Für die dogmatische Fundamentierung der systematischen religiösen Lebensführung sind bei Spener lutherische Gedankengänge kombiniert mit dem spezifisch reformierten Merkmal der guten Werke als solcher die mit der „Absicht auf die Ehre Gottes“ unternommen sind²⁰⁹) und mit dem ebenfalls reformiert anklingenden Glauben an die Möglichkeit für die Wiedergeborenen, zu einem relativen Maße christlicher Vollkommenheit zu gelangen²¹⁰). Nur fehlte eben die Konsequenz der Theorie: der systematische Charakter der christlichen Lebensführung, der auch für seinen Pietismus wesentlich ist, wurde bei dem stark durch die Mystiker beeinflussten²¹¹) Spener in ziemlich unbestimmter, aber wesentlich lutherischer Weise mehr zu beschreiben als zu begründen versucht, die certitudo salutis nicht aus der Heiligung abgeleitet, sondern für sie statt des Bewährungsgedankens die früher erwähnte lockere lutherische Verknüpfung mit dem Glauben gewählt²¹²). Aber immer wieder erzwangen sich, so weit das rationalasketische Element im Pietismus über die Gefühlseite die Oberhand behielt, die für unsere Gesichtspunkte entscheidenden Vorstellungen ihr Recht: dass nämlich 1. methodische Entwicklung der eigenen Heiligkeit zu immer höherer, am Gesetz zu kontrollierender Befesti-

gung und Vollkommenheit Zeichen des Gnadenstandes sei²¹³) und dass 2. Gottes Vorsehung es sei, welche in den so Vervollkommenen wirke, indem er bei geduldigem Harren und methodischer Überlegung ihnen seine Winke gebe²¹⁴). Die Berufsarbeit war auch für A. H. Francke das asketische Mittel par excellence²¹⁵); dass Gott selbst es sei, der durch den Erfolg der Arbeit die Seinen segne, stand ihm ebenso fest, wie wir dies bei den Puritanern sehen werden. Und als Surrogat des „doppelten Dekrets“ schuf sich der Pietismus Vorstellungen, welche in wesentlich gleicher, nur matterer Weise wie jene Lehre eine auf Gottes besonderer Gnade beruhende Aristokratie der Wiedergeborenen²¹⁶) mit all den oben für den Calvinismus geschilderten psychologischen Konsequenzen etablierten. Dazu gehört z. B. der von den Gegnern des Pietismus diesem (freilich zu Unrecht) generell imputierte sog. „Terminismus“²¹⁷), d. h. die Annahme, dass zwar die Gnade universell angeboten werde, aber für jeden entweder nur einmal in einem ganz bestimmten Moment im Leben oder doch irgendwann ein letztes Mal²¹⁸). Wer diesen Moment verpasst hatte, dem half also der Gnadenuniversalismus nicht mehr: er war in der Lage des von Gott Übergangenen in der calvinistischen Lehre. Im Effekt kam dieser Theorie auch die z. B. von Francke aus persönlichen Erlebnissen abstrahierte und im Pietismus sehr weit verbreitete – man kann wohl sagen: vorherrschende – Annahme, dass die Gnade nur unter spezifischen einmaligen und einzigartigen Erscheinungen, nämlich nach vorherigem „Bußkampf“ zum „Durchbruch“ gelangen könne, ziemlich nahe²¹⁹). Da zu jenem Erlebnis nach der eigenen Ansicht der Pietisten nicht jeder disponiert war, blieb derjenige, welcher es trotz der nach pietistischer Anweisung auf seine Herbeiführung zu verwendenden asketischen Methode nicht an sich erfuhr, in den Augen der Wiedergeborenen eine Art passiver Christ. Andererseits wurde durch die Schaffung einer Methode für die Herbeiführung des „Bußkampfs“ im Effekt auch die Erlangung der göttlichen Gnade Objekt rationaler menschlicher Veranstaltung. Auch die nicht von allen – z. B. von Francke nicht – aber doch von vielen Pietisten, namentlich aber, wie die immer wiederkehrenden Anfragen bei Spener zeigen, gerade von pietistischen Seelsorgern gehegten Bedenken gegen die Privatbeichte, welche dazu beitrugen, auch im Luthertum ihr die Wurzelei abzugraben, gingen aus diesem Gnadenaristokratismus hervor: die sichtbare Wirkung der durch Buße erlangten Gnade im heiligen Wandel musste ja über die Zulässigkeit der Absolution entscheiden, und es war also unmöglich, sich für deren Erteilung mit der bloßen „contritio“ zu begnügen²²⁰).

Zinzendorfs religiöse Selbstbeurteilung mündete, wenn schon schwankend gegenüber den Angriffen der Orthodoxie, immer wieder in die „Rüstzeug“ Vorstellung ein. Aber im übrigen freilich scheint der gedankliche Standpunkt dieses merkwürdigen „religiösen Dilettanten“, wie Ritschl ihn nennt, in den für uns wichtigen Punkten kaum eindeutig erfaßbar²²¹). Er selbst hat sich wiederholt als Vertreter des „paulinisch-lutherischen Tropus“ gegen den „pietistisch-jakobischen“, der am Gesetz hafte, bezeichnet. Die Brüdergemeinde selbst aber und ihre Praxis, die er trotz seines stets betonten Luthertums²²²) zuließ und förderte, stand schon in ihrem notariellen Protokoll vom 12. August 1729 auf einem Standpunkt, welcher dem der calvinistischen Heiligenaristokratie in vieler Hinsicht durchaus entsprach²²³). Die viel erörterte Übertragung des Ältestenamts auf Christus am 12. November 1741 brachte etwas Ähnliches auch äußerlich zum Ausdruck. Von den drei „Tropen“ der Brüdergemeinde war überdies der calvinistische und der mährische von Anfang an im wesentlichen an der reformierten Berufsethik orientiert. Auch Zinzendorf sprach ganz nach puritanischer Art John Wesley gegenüber die Ansicht aus, dass, wenn auch nicht immer der Gerechtfertigte selbst, so doch andere an der Art seines Wandels seine Rechtfertigung erkennen könnten²²⁴). Aber andererseits tritt in der spezifisch herrnhuterischen Frömmigkeit das Gefühlsmoment sehr stark in den Vordergrund und suchte speziell Zinzendorf persönlich die Tendenz zur asketischen Heiligung in puritanischem Sinn in seiner Gemeinde immer wieder geradezu zu durchkreuzen²²⁵) und die Werkheiligkeit lutherisch umzubiegen²²⁶). Auch entwickelte sich, unter dem Einfluss der Verwerfung der Konventikel und der Beibehaltung der Beichtpraxis, eine wesentlich lutherisch gedachte Gebundenheit an die sakramentale Heilsvermittlung. Dann wirkte auch der spezifisch Zinzendorfsche Grundsatz:

dass die Kindlichkeit des religiösen Empfindens Merkmal seiner Echtheit sei, ebenso z. B. der Gebrauch des Loses als Mittels der Offenbarung von Gottes Willen, doch dem Rationalismus der Lebensführung so stark entgegen, dass im ganzen, soweit der Einfluss des Grafen reichte²²⁷) die antirationalen, gefühlsmäßigen Elemente in der Frömmigkeit der Herrnhuter weit mehr als sonst im Pietismus überwogen²²⁸). Die Verknüpfung von Sittlichkeit und Sündenvergebung in Spangenberg's „Idea fidei fratrum“ ist, ebenso locker²²⁹) wie im Luthertum überhaupt. Zinzendorfs Ablehnung des methodistischen Vollkommenheitsstrebens entspricht – hier wie überall – seinem im Grunde eudämonistischen Ideal, die Menschen schon in der Gegenwart²³⁰) die Seligkeit (er sagt: „Glückseligkeit“) gefühlsmäßig empfinden zu lassen, statt sie anzuleiten, ihrer durch rationales Arbeiten an sich für das Jenseits sicher zu werden²³¹), Andererseits ist der Gedanke, dass der entscheidende Wert der Brüdergemeinde im Gegensatz zu anderen Kirchen in der Aktivität des christlichen Lebens, in Mission und – was damit in Verbindung gebracht wurde – Berufsarbeit²³²) liege, auch hier lebendig geblieben. Zudem war doch die praktische Rationalisierung des Lebens unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit ein ganz wesentlicher Bestandteil auch von Zinzendorfs Lebensanschauung²³³). Sie folgte für ihn – wie für andere Vertreter des Pietismus – einerseits aus der entschiedenen Abneigung gegen die dem Glauben gefährlichen philosophischen Spekulationen und der dementsprechenden Vorliebe für das empirische Einzelwissen²³⁴), andererseits aus dem weltklugen Sinn des berufsmäßigen Missionars. Die Brüdergemeinde war als Missionsmittelpunkt zugleich Geschäftsunternehmen und leitete so ihre Glieder in die Bahnen der innerweltlichen Askese, welche auch im Leben überall zuerst nach „Aufgaben“ fragt und es im Hinblick auf diese nüchtern und planmäßig gestaltet. Nur steht als Hemmnis wieder die aus dem Vorbild des Missionslebens der Apostel hergeleitete Glorifizierung des Charisma der apostolischen Besitzlosigkeit bei den von Gott durch „Gnadewahl“ erwählten „Jüngern“²³⁵) da, welches eben doch im Effekt eine teilweise Repristinatio der „consilia evangelica“ bedeutete. Die Schaffung einer rationalen Berufsethik nach Art der calvinistischen wurde dadurch immerhin hinten gehalten, wenn schon – wie das Beispiel der Umwandlung der Täuferbewegung zeigt – nicht ausgeschlossen, vielmehr durch den Gedanken der Arbeit lediglich „um des Berufes willen“, innerlich stark vorbereitet.

Alles in allem werden wir, wenn wir den deutschen Pietismus unter den für uns hier in Betracht kommenden Gesichtspunkten betrachten, in der religiösen Verankerung seiner Askese ein Schwanken und eine Unsicherheit zu konstatieren haben, welche gegen die eherne Konsequenz des Calvinismus erheblich abfällt und teils durch lutherische Einflüsse, teils durch den Gefühlscharakter seiner Religiosität bedingt ist. Denn es ist zwar eine große Einseitigkeit, dieses gefühlsmäßige Element als das dem Pietismus im Gegensatz zum Luthertum Spezifische hinzustellen²³⁶). Aber im Vergleich mit dem Calvinismus musste allerdings die Intensität der Rationalisierung des Lebens notwendig geringer sein, weil der innere Antrieb des Gedankens an den stets von neuem zu bewährenden Gnadenstand, der die ewige Zukunft verbürgt, gefühlsmäßig auf die Gegenwart abgelenkt und an Stelle der Selbstgewißheit, welche der Prädestinierte in rastloser und erfolgreicher Berufsarbeit stets neu zu erwerben trachtete, jene Demut und Gebrochenheit²³⁷) des Wesens gesetzt wurde, welche teils die Folge der rein auf innere Erlebnisse gerichteten Gefühlserregung, teils des vom Pietismus zwar vielfach mit schweren Bedenken betrachteten, aber doch meist geduldeten lutherischen Beichtinstituts war²³⁸). Denn in alledem manifestiert sich eben jene spezifisch lutherische Art, das Heil zu suchen, für welche die „Vergebung der Sünden“, nicht: die praktische „Heiligung“, das Entscheidende ist. An Stelle des planmäßigen rationalen Strebens darnach: das sichere Wissen von der künftigen (jenseitigen) Seligkeit zu erlangen und festzuhalten, steht hier das Bedürfnis, die Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott jetzt (diesseitig) zu fühlen. Wie aber im ökonomischen Leben die Neigung zum Gegenwartsgenuß streitet gegen die rationale Gestaltung der „Wirtschaft“, die ja eben an der Fürsorge für die Zukunft verankert ist, – so verhält es sich, in gewissem Sinne, auch auf dem Gebiet des religiösen Lebens. Ganz offenbar enthielt also die Ausrichtung des religiösen Bedürfnisses auf eine gegenwärtige innerliche Gefühlsaffektion ein minus an Antrieb zur

Rationalisierung des innerweltlichen Handelns gegenüber dem nur auf das Jenseits ausgerichteten Bewährungsbedürfnis der reformierten „Heiligen“, während sie freilich gegenüber der traditionalistisch an Wort und Sakrament haftenden Gläubigkeit des orthodoxen Lutheraners immerhin ein Mehr an methodischer religiöser Durchdringung der Lebensführung zu entwickeln geeignet war. Im ganzen bewegte sich der Pietismus von Francke und Spener zu Zinzendorf hin in zunehmender Betonung des Gefühlscharakters. Es war aber nicht irgendeine ihm immanente „Entwicklungstendenz“, welche sich darin äußerte. Sondern jene Unterschiede folgten aus Gegensätzlichkeiten des religiösen (und: sozialen) Milieus, dem ihre führenden Vertreter entstammten. Darauf kann an dieser Stelle nicht eingegangen, ebenso auch nicht davon gesprochen werden: wie die Eigenart des deutschen Pietismus in seiner sozialen und geographischen Verbreitung zum Ausdruck kommt²³⁹). Hier haben wir uns noch einmal daran zu erinnern, dass natürlich die Abschattierung dieses Gefühlspietismus gegenüber der religiösen Lebensführung der puritanischen Heiligen sich in ganz allmählichen Übergängen vollzieht. Wenn eine praktische Konsequenz des Unterschiedes wenigstens provisorisch charakterisiert werden soll, so kann man die Tugenden, welche der Pietismus züchtete, mehr als solche bezeichnen, wie sie einerseits der „berufstreue“ Beamte, Angestellte, Arbeiter und Hausindustrielle²⁴⁰) und andererseits vorwiegend patriarchal gestimmte Arbeitgeber in Gott wohlgefälliger Herablassung (nach Zinzendorfs Art) entfalten konnten. Der Calvinismus erscheint im Vergleich damit dem harten rechtlichen und aktiven Sinn bürgerlich-kapitalistischer Unternehmer wahlverwandter²⁴¹). Der reine Gefühlspietismus endlich ist – wie schon Ritschl²⁴²) hervorgehoben hat – eine religiöse Spielerei für „leisure classes“. So wenig erschöpfend diese Charakterisierung ist, so entsprechen ihr doch noch heute gewisse Unterschiede auch in der ökonomischen Eigenart der Völker, die unter dem Einfluss der einen oder anderen dieser beiden asketischen Richtungen gestanden haben.

Die Verbindung gefühlsmäßiger und dabei doch asketischer Religiosität mit zunehmender Indifferenz oder Ablehnung der dogmatischen Fundamente der calvinistischen Askese charakterisiert nun auch das englisch-amerikanische Seitenstück des kontinentalen Pietismus: den Methodismus²⁴³). Schon sein Name zeigt, was den Zeitgenossen als Eigenart seiner Anhänger auffiel: die „methodische“ Systematik der Lebensführung zum Zweck der Erreichung der certitudo salutis: denn um diese handelt es sich von Anfang an auch hier und sie blieb Mittelpunkt des religiösen Strebens. Die trotz aller Unterschiede unbezweifelbare Verwandtschaft mit gewissen Richtungen des deutschen Pietismus²⁴⁴) zeigt sich nun vor allem darin, dass diese Methodik speziell auch auf die Herbeiführung des gefühlsmäßigen Aktes der „Bekehrung“ übertragen wurde. Und zwar nahm hier die – bei John Wesley durch herrnhuterisch – lutherische Einflüsse erweckte – Gefühlsmäßigkeit, da der Methodismus von Anfang an auf Mission unter den Massen abgestellt war, einen stark emotionellen Charakter an, speziell auf amerikanischem Boden. Ein unter Umständen bis zu den fürchterlichsten Ekstasen gesteigerter Bußkampf, in Amerika mit Vorliebe auf der „Angstbank“ vollzogen, führte zum Glauben an Gottes unverdiente Gnade und zugleich damit unmittelbar zum Bewusstsein der Rechtfertigung und Versöhnung. Diese emotionelle Religiosität ging nun, unter nicht geringen inneren Schwierigkeiten, mit der durch den Puritanismus ein für allemal rational abgestempelten asketischen Ethik eine eigentümliche Verbindung ein. Zunächst wurde im Gegensatz zum Calvinismus, der alles nur Gefühlsmäßige für der Täuschung verdächtig hielt, prinzipiell eine rein gefühlte, aus der Unmittelbarkeit des Geisteszeugnisses fließende, absolute Sicherheit des Begnadeten – deren Entstellung wenigstens normalerweise auf Tag und Stunde feststehen sollte – als das einzig zweifellose Fundament der certitudo salutis angesehen. Ein dergestalt Wiedergeborener kann nun nach der Lehre Wesleys, die eine konsequente Steigerung der Heiligungsdoktrin, aber eine entschiedene Abweichung von der orthodoxen Fassung derselben darstellt, schon in diesem Leben kraft des Wirkens der Gnade in ihm durch einen zweiten, regelmäßig gesondert eintretenden und ebenfalls oft plötzlichen inneren Vorgang, die „Heiligung“, zum Bewusstsein der Vollkommenheit im Sinne der Sündlosigkeit gelangen. So schwer dies Ziel erreicht wird – meist erst

gegen Ende des Lebens – so unbedingt ist danach – weil es die certitudo salutis endgültig verbürgt und frohe Sicherheit an die Stelle der „mürrischen“ Sorge der Calvinisten setzt²⁴⁵) – zu streben, und es muss jedenfalls der wirklich Bekehrte sich als solcher vor sich selbst und anderen dadurch ausweisen, dass zum mindesten die Sünde „keine Macht mehr über ihn hat“. Trotz der entscheidenden Bedeutung des Selbstzeugnisses des Gefühls wurde daher natürlich doch der am Gesetz orientierte heilige Wandel festgehalten. Wo Wesley gegen die Werkgerechtigkeit seiner Zeit kämpfte, belebte er lediglich den altpuritanischen Gedanken wieder, dass die Werke nicht Realgrund, sondern nur Erkenntnisgrund des Gnadenstandes sind, und auch dies nur dann, wenn sie ausschließlich zu Gottes Ruhm getan werden. Der korrekte Wandel allein tat es nicht – wie er an sich selbst erfahren hatte – das Gefühl des Gnadenstandes musste dazu treten. Er selbst bezeichnete gelegentlich die Werke als „Bedingung“ der Gnade und betonte auch in der Deklaration vom 9. August 1771²⁴⁶), dass wer keine guten Werke tue, kein wahrer Gläubiger sei, und stets ist von den Methodisten betont worden, dass sie sich nicht in der Lehre, sondern durch die Art der Frömmigkeit von der offiziellen Kirche unterscheiden. Die Bedeutung der „Frucht“ des Glaubens wurde meist aus I. Joh. 3, 9 begründet und der Wandel als deutliches Zeichen der Wiedergeburt hingestellt. Trotz alledem ergaben sich Schwierigkeiten²⁴⁷). Für diejenigen Methodisten, welche Anhänger der Prädestinationslehre waren, bedeutete die Verlegung der certitudo salutis statt in das aus der asketischen Lebensführung selbst in stets neuer Bewährung folgende Gnadenbewusstsein in das unmittelbare Gnaden- und Vollkommenheitsgefühl²⁴⁸) – weil ja darin an den einmaligen Bußkampf sich die Sicherheit der „perseverantia“ knüpfte –, eins von zwei Dingen: entweder, bei schwachen Naturen antinomistische Deutung der „christlichen Freiheit“, also Kollaps der methodischen Lebensführung, – oder, wo diese Konsequenz abgelehnt wurde, eine zu schwindelnder Höhe sich aufspielende Selbstgewißheit des Heiligen²⁴⁹): eine gefühlsmäßige Steigerung des puritanischen Typus. Diesen Folgen suchte man, angesichts der Angriffe der Gegner einerseits durch gesteigerte Betonung der normativen Geltung der Bibel und der Unentbehrlichkeit der Bewährung entgegenzutreten²⁵⁰), andererseits aber führten sie im Erfolg zu einer Verstärkung der anticalvinistischen, die Verlierbarkeit der Gnade lehrenden Richtung Wesleys innerhalb der Bewegung. Die starken lutherischen Einflüsse, denen, unter Vermittlung der Brüdergemeinde, Wesley ausgesetzt gewesen war²⁵¹), verstärkten diese Entwicklung und vermehrten die Unbestimmtheit der religiösen Orientierung der methodistischen Sittlichkeit²⁵²). Im Ergebnis wurde schließlich wesentlich nur der Begriff der „regeneration“: einer unmittelbar als Frucht des Glaubens auftretenden gefühlsmäßigen Sicherheit der Errettung – als unentbehrlichen Fundaments und der Heiligung mit ihrer Konsequenz der (wenigstens virtuellen) Freiheit von der Macht der Sünde als des aus jener folgenden Erweises des Gnadenstandes konsequent festgehalten und die Bedeutung der äußeren Gnadenmittel, insbesondere der Sakramente, entsprechend entwertet. Und jedenfalls bezeichnet das „general awakening“ im Gefolge des Methodismus überall, auch z. B. in Neu-England, eine Steigerung der Lehre von Gnade und Erwählung²⁵³).

Der Methodismus erscheint danach für unsere Betrachtung als ein in seiner Ethik ähnlich schwankend fundamntiertes Gebilde wie der Pietismus. Aber auch ihm diene das Streben nach dem „higher life“, dem „zweiten Segen“, als eine Art Surrogat der Prädestinationslehre und, auf dem Boden Englands erwachsen, orientierte sich die Praxis seinen Ethik durchaus an derjenigen des dortigen reformierten Christentums, dessen „revival“ er ja sein wollte. Methodisch wurde der emotionelle Akt der Bekehrung herbeigeführt. Und, nachdem er erzielt war, fand nicht ein frommes Genießen der Gemeinschaft mit Gott nach Art des gefühlsmäßigen Pietismus Zinzendorfs statt, sondern alsbald wurde das erweckte Gefühl in die Bahn rationalen Vollkommenheitsstrebens geleitet. Der emotionelle Charakter der Religiosität führte daher nicht zu einem innerlichen Gefühlschristentum nach Art des deutschen Pietismus. Dass dies mit der (zum Teil gerade infolge des emotionellen Ablaufs der Bekehrung) geringeren Entwicklung des Sündengefühls zusammenhing, hat schon Schneckenburger gezeigt und ist ein stehender

Punkt in der Kritik des Methodismus geblieben. Hier blieb der reformierte Grundcharakter des religiösen Empfindens maßgebend. Die Gefühlserregung nahm den Charakter eines nur gelegentlich, dann aber „korybantenartig“ geschürten Enthusiasmus an, der den rationalen Charakter der Lebensführung im übrigen keineswegs beeinträchtigte²⁵⁴). Die „regeneration“ des Methodismus schuf so lediglich eine Ergänzung der reinen Werkheiligkeits: eine religiöse Verankerung der asketischen Lebensführung; nachdem die Prädestination aufgegeben worden war. Die Kennzeichen des Wandels, unentbehrlich als Kontrolle der wahren Bekehrung, als ihre „Bedingung“, wie Wesley gelegentlich sagt, waren in der Sache ganz die gleichen wie im Calvinismus. Als einen Spätling²⁵⁵) können wir den Methodismus im folgenden bei der Erörterung der Berufsidee, zu deren Entfaltung er nichts Neues beisteuerte²⁵⁶), im wesentlichen beiseite lassen.

Der Pietismus des europäischen Kontinents und der Methodismus der angelsächsischen Völker sind nach ihrem Gedankengehalt sowohl als nach ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachtet, sekundäre Erscheinungen²⁵⁷). Dagegen steht als zweiter selbständiger Träger protestantischer Askese neben dem Calvinismus das Täuferium und die aus ihm im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts direkt oder durch Aufnahme seiner religiösen Denkformen hervorgegangenen Sekten²⁵⁸) der Baptisten, Mennoniten und, vor allem, der Quäker²⁵⁹). Mit ihnen gelangen wir zu religiösen Gemeinschaften, deren Ethik auf einer prinzipiell gegenüber der reformierten Lehre heterogenen Grundlage ruht. Die nachfolgende Skizze, die ja nur das für uns hier Wichtige heraushebt, vermag von der Vielgestalt dieser Bewegung keinen Begriff zu geben. Wir legen natürlich wieder das Hauptgewicht auf die Entwicklung in den altkapitalistischen Ländern. – Der historisch und prinzipiell wichtigste Gedanke aller dieser Gemeinschaften, dessen Tragweite für die Kulturentwicklung freilich erst in einem anderen Zusammenhang ganz deutlich werden kann, ist uns in Ansätzen bereits begegnet: die „believers' church“²⁶⁰). Das heißt: dass die religiöse Gemeinschaft, die „sichtbare Kirche“ nach dem Sprachgebrauch der Reformationskirchen²⁶¹), nicht mehr aufgefasst wurde als eine Art Fideikommissstiftung zu überirdischen Zwecken, eine, notwendig Gerechte und Ungerechte umfassende, Anstalt – sei es zur Mehrung des Ruhmes Gottes (calvinistisch), sei es zur Vermittlung von Heilsgütern an die Menschen (katholisch und lutherisch) –, sondern ausschließlich als eine Gemeinschaft der persönlichen Gläubigen und Wiedergeborenen und nur dieser: mit anderen Worten nicht als eine „Kirche“, sondern als eine „Sekte“²⁶²). Nur dies sollte ja auch das an sich rein äußerliche Prinzip, ausschließlich Erwachsene, die persönlich den Glauben sich innerlich erworben und bekannt haben, zu taufen, symbolisieren²⁶³). Die „Rechtfertigung“ durch diesen Glauben war nun bei den Täufern, wie sie bei allen Religionsgesprächen beharrlich wiederholt haben, radikal verschieden von dem Gedanken einer „forensischen“ Zurechnung des Verdienstes Christi, wie er die orthodoxe Dogmatik des alten Protestantismus beherrschte²⁶⁴). Sie bestand vielmehr in der innerlichen Aneignung seines Erlösungswerkes. Diese aber erfolgte durch individuelle Offenbarung: durch die Wirkung des göttlichen Geistes im einzelnen, und nur durch diese. Sie wurde jedem angeboten und es genügte, auf den Geist zu harren und nicht durch sündliches Kleben an der Welt seinem Kommen zu widerstreben. Die Bedeutung des Glaubens im Sinn der Kenntnis der Kirchenlehre, ebenso aber auch im Sinn bußfertigen Ergreifens der göttlichen Gnade, trat demgegenüber folglich ganz zurück und es fand eine – natürlich stark umbildende – Renaissance urchristlicher pneumatisch-religiöser Gedanken statt. Die Sekte z. B., welcher Menno Simons in seinem *Fundamentboek* (1539) als erster eine leidlich geschlossene Lehre schuf, wollte ebenso wie die anderen täuferischen Sekten die wahre unsträfliche Kirche Christi sein: wie die Urgemeinde ausschließlich aus persönlich von Gott Erweckten und Berufenen bestehend. Die Wiedergeborenen und nur sie sind Christi Brüder, weil, wie er, von Gott geistig direkt gezeugt²⁶⁵). Strenge Meidung der „Welt“, d. h. alles nicht unbedingt nötigen Verkehrs mit den Weltleuten, in Verbindung mit striktester Bibliokratie im Sinn der Vorbildlichkeit des Lebens der ersten Christengeneration ergaben sich daraus für die eisten Täufergemeinschaften, und dieser Grundsatz der Weltmeidung ist, solange der alte Geist lebendig blieb, nie

ganz verschwunden²⁶⁶). Als bleibenden Besitz nahmen die täuferischen Sekten aus diesen ihre Anfänge beherrschenden Motiven jenes Prinzip: mit, welches wir – etwas anders begründet – schon beim Calvinismus kennen lernten und dessen fundamentale Wichtigkeit immer wieder hervortreten wird: die unbedingte Verwerfung aller „Kreaturvergötterung“ als einer Entwertung der Gott allein gebührenden Ehrfurcht²⁶⁷). Die biblische Lebensführung war bei der ersten schweizerisch-oberdeutschen Täufergeneration ähnlich radikal gedacht, wie ursprünglich beim heiligen Franz: als ein schroffer Bruch mit aller Weltfreude und ein Leben strikt nach dem Vorbild der Apostel. Und wirklich erinnert das Leben vieler ihrer ersten Vertreter an dasjenige des heiligen Aegidius. Aber diese strikteste Bibelobservanz²⁶⁸) stand gegenüber dem pneumatischen Charakter der Religiosität auf nicht allzu festen Füßen. Was Gott den Propheten und Aposteln offenbart hatte, war ja nicht alles, was er offenbaren konnte und wollte. Im Gegenteil: die Fortdauer des Worts, nicht als einer geschriebenen Urkunde, sondern als einer im täglichen Leben der Gläubigen wirkenden Kraft des Heiligen Geistes, der direkt zu dem einzelnen, der ihn hören will, spricht, war – wie schon Schwenckfeld gegen Luther und später Fox gegen die Presbyterianer lehrte – nach dem Zeugnis der Urgemeinden das alleinige Kennzeichen der wahren Kirche. Es hat sich aus diesem Gedanken der fortdauernden Offenbarung die bekannte, später bei den Quäkern konsequent entwickelte Lehre von der in letzter Instanz entscheidenden Bedeutung des innerlichen Zeugnisses des Geistes in Vernunft und Gewissen ergeben. Damit war nicht die Geltung, wohl aber die Alleinherrschaft der Bibel beseitigt und zugleich eine Entwicklung eingeleitet, welche mit allen Resten der kirchlichen Heilslehre, schließlich, bei den Quäkern, auch mit Taufe und Abendmahl, radikal aufräumte²⁶⁹). Die täuferischen Denominationen vollzogen, neben den Prädestinatianern, vor allem den strengen Calvinisten, die radikalste Entwertung aller Sakramente als Heilmittel und führten so die religiöse „Entzauberung“ der Welt in ihren letzten Konsequenzen durch. Nur das „innere Licht“ der fortdauernden Offenbarung befähigte überhaupt zum wahren Verständnis auch der biblischen Offenbarungen Gottes²⁷⁰). Seine Wirkung konnte sich andererseits, wenigstens nach der Lehre der Quäker, welche hier die volle Konsequenz zogen, erstrecken auf Menschen, die niemals die biblische Form der Offenbarung kennengelernt hatten. Der Satz: „extra ecclesiam nulla salus“ galt nur für diese unsichtbare Kirche der vom Geist Erleuchteten. Ohne das innere Licht blieb der natürliche, auch der von der natürlichen Vernunft geleitete²⁷¹), Mensch rein kreatürliches Wesen, dessen Gottferne die Täufer, auch die Quäker, fast noch schroffer empfanden als der Calvinismus. Die Wiedergeburt andererseits, welche der Geist, wenn wir auf ihn harren und uns ihm innerlich hingeben, herbeiführt, kann, weil gottgewirkt, zu einem Zustand so völliger Überwindung der Macht der Sünde führen²⁷²), dass Rückfälle oder gar der Verlust des Gnadensandes faktisch unmöglich werden, obwohl, wie später, im Methodismus, die Erreichung jenes Zustandes nicht als die Regel, der Grad der Vollkommenheit des einzelnen vielmehr als der Entwicklung unterworfen galt. Alle täuferischen Gemeinschaften wollten aber „reine“ Gemeinden im Sinn des tadellosen Wandels ihrer Mitglieder sein. Die innere Abscheidung von der Welt und ihren Interessen und die unbedingte Unterstellung unter die Herrschaft des im Gewissen zu uns redenden Gottes war auch allein untrügliches Merkmal wirklicher Wiedergeburt und der dementsprechende Wandel also Erfordernis der Seligkeit. Sie konnte nicht verdient werden, sondern war Gnadengeschenk Gottes, aber nur der nach seinem Gewissen Lebende durfte sich als wiedergeboren ansehen. Die „guten Werke“ in diesem Sinn waren „causa sine qua non“. Man sieht: diese letzteren Gedankenreihen Barclays, an den wir uns gehalten haben, kamen der reformierten Lehre praktisch doch wieder gleich und waren sicherlich entwickelt noch unter dem Einfluss der calvinistischen Askese, welche die täuferischen Sekten in England und den Niederlanden vorfanden und deren ernstliche und innerliche Aneignung zu predigen die ganze erste Zeit der Missionstätigkeit von G. Fox ausfüllte.

Psychologisch ruhte aber – da die Prädestination verworfen wurde – der spezifisch methodische Charakter der täuferischen Sittlichkeit vor allem auf dem Gedanken des „Harrens“ auf die Wirkung des Geistes, welcher noch heute dem quäkerischen „meeting“ seinen Charakter aufprägt

und von Barclay schön analysiert ist: Zweck dieses schweigenden Harrens ist die Überwindung des Triebhaften und Irrationalen, der Leidenschaften und Subjektivitäten des „natürlichen“ Menschen: er soll schweigen, um so jene tiefe Stille in der Seele zu schaffen, in welcher allein Gott zu Worte kommen kann. Freilich konnte die Wirkung dieses „Harrens“ in hysterische Zustände, Prophetie und, solange eschatologische Hoffnungen bestanden, unter Umständen selbst in einen Ausbruch von enthusiastischem Chiliasmus ausmünden, wie dies bei allen ähnlich fundamentierten Arten von Frömmigkeit möglich ist und bei der in Münster vernichteten Richtung tatsächlich eintrat. Aber mit dem Einströmen des Täufertums in das normale weltliche Berufsleben bedeutete der Gedanke: dass Gott nur redet, wo die Kreatur schweigt, offenbar eine Erziehung zur ruhigen Erwägung des Handelns und zu dessen Orientierung an sorgsamer individueller Wissenserforschung²⁷³). Diesen ruhigen, nüchternen, hervorragend gewissenhaften Charakter hat denn auch die Lebenspraxis der späteren täuferischen Gemeinschaften, in ganz spezifischem Maße die der Quäker, sich zu eigen gemacht. Die radikale Entzauberung der Welt ließ einen anderen Weg als die innerweltliche Askese innerlich nicht zu. Für Gemeinschaften, welche mit den politischen Gewalten und ihrem Tun nichts zu schaffen haben wollten, folgte daraus auch äußerlich das Einströmen dieser asketischen Tugenden in die Berufsarbeit. Während die Führer der ältesten Täuferbewegung in ihrer Weltabgewandtheit rücksichtslos radikal gewesen waren, war natürlich doch schon in der ersten Generation die strikt apostolische Lebensführung nicht unbedingt bei allen als erforderlich für den Erweis der Wiedergeburt festgehalten worden. Schon dieser Generation gehörten wohlhabende bürgerliche Elemente an, und schon vor Menno, der durchaus auf dem Boden der innerweltlichen Berufstugend und der Privateigentumsordnung stand, hatte die ernste Sittenstrenge der Täufer sich diesem durch die reformierte Ethik geprägten Bette praktisch zugewendet²⁷⁴), weil eben die Entwicklung zur außerweltlichen, mönchischen Form der Askese seit Luther, dem hierin auch die Täufer folgten, als unbiblisch und werkheilig ausgeschlossen war. Immerhin hat – von den hier nicht zu erörternden halbkommunistischen Gemeinschaften der Frühzeit abgesehen – nicht nur bis in die Gegenwart eine täuferische Sekte – die sog. „Tunker“ (dompelaers, dunckards) – an der Verwerfung der Bildung und jedes das zur Lebensfristung Unentbehrliche übersteigenden Besitzes festgehalten, sondern es ist z. B. auch bei Barclay die Berufstreue nicht in calvinistischer oder auch nur lutherischer, sondern eher in thomistischer Art als „naturali ratione“ unvermeidliche Konsequenz der Verflochtenheit des Gläubigen in die Welt aufgefaßt²⁷⁵). Lag in diesen Anschauungen eine ähnliche Abschwächung der calvinistischen Berufskonzeption, wie in vielen Äußerungen Spencers und der deutschen Pietisten, so wurde andererseits die Intensität des ökonomischen Berufsinteresses bei den täuferischen Sekten durch verschiedene Momente wesentlich gesteigert. Einmal durch die, ursprünglich als eine aus der Abscheidung von der Welt folgende religiöse Pflicht aufgefasste, Ablehnung der Übernahme von Staatsämtern, welche, auch nach der Aufgabe als Prinzip, doch wenigstens bei Mennoniten und Quäkern praktisch fortbestand infolge der strikten Ablehnung des Waffengebrauchs und Eides, da hieraus die Disqualifikation für öffentliche Ämter sich ergab. Mit ihr ging die bei allen täuferischen Denominationen unüberwindliche Gegnerschaft gegen jede Art aristokratischen Lebensstils Hand in Hand, teils, wie bei den Calvinisten, eine Folge des Verbotes der Kreaturverherrlichung, teils ebenfalls Konsequenz jener unpolitischen oder geradezu antipolitischen Grundsätze. Die ganze nüchterne und gewissenhafte Methodik der täuferischen Lebensführung wurde dadurch in die Bahn des unpolitischen Berufslebens gedrängt. Dabei prägte nun die ungeheure Bedeutung, welche die täuferische Heilslehre auf die Kontrolle durch das Gewissen, als die individuelle Offenbarung Gottes, legte, ihrer Gebarung im Berufsleben einen Charakter auf, dessen große Bedeutung für die Entfaltung wichtiger Seiten des kapitalistischen Geistes wir erst weiterhin näher und auch dann nur soweit kennen lernen werden, als dies ohne Erörterung der gesamten politischen und Sozialethik der protestantischen Askese hier möglich ist. Wir werden dann – um wenigstens dies vorwegzunehmen – sehen, dass die spezifische Form, welche jene innerweltliche Askese bei den Täufnern, speziell den Quäkern, annahm²⁷⁶), schon nach dem Urteil des 17.

Jahrhunderts in der praktischen Bewährung jenes wichtigen Prinzips der kapitalistischen „Ethik“ sich äußerte, welches man dahin zu formulieren pflegte: „honesty is the best policy“ 277), und welches ja auch in Franklins früher zitiertem Traktat sein klassisches Dokument gefunden hat. Dagegen werden wir die Wirkungen des Calvinismus mehr in der Richtung der Entfesselung der privatwirtschaftlichen Energie des Erwerbs vermuten: denn trotz aller formalen Legalität des „Heiligen“ galt im Ergebnis doch oft genug auch für den Calvinisten der Goethesche Satz: „Der Handelnde ist immer gewissenlos, es hat niemand Gewissen als der Betrachtende“ 278).

Ein weiteres wichtiges Element, welches der Intensität der innenweltlichen Askese der täuferischen Denominationen zugute kam, kann in seiner vollen Bedeutung ebenfalls nur in anderem Zusammenhang zur Erörterung gelangen. Immerhin seien auch darüber einige Bemerkungen, zugleich zur Rechtfertigung des hier gewählten Ganges der Darstellung, vorangeschickt. Es ist hier ganz absichtlich vorläufig nicht von den objektiven sozialen Institutionen der altprotestantischen Kirchen und deren ethischen Einflüssen ausgegangen worden, insbesondere nicht von der so wichtigen Kirchenzucht, sondern von den Wirkungen, welche die subjektive Aneignung der asketischen Religiosität seitens der einzelnen auf die Lebensführung hervorzubringen geeignet war. Dies nicht nur deshalb, weil diese Seite der Sache bisher die weitaus weniger beachtete ist. Sondern auch, weil die Wirkung der Kirchenzucht keineswegs immer in der gleichen Richtung lag. Die kirchenpolizeiliche Kontrolle des Lebens des einzelnen, wie sie in den Gebieten der calvinistischen Staatskirchen bis dicht an die Grenze der Inquisition getrieben wurde, konnte vielmehr jener Entbindung der individuellen Kräfte, welche durch das asketische Streben nach methodischer Heilsaneignung bedingt war, geradezu entgegenwirken und hat dies unter Umständen tatsächlich getan. Genau wie die merkantilistische Reglementierung des Staats zwar Industrien züchten konnte, aber, wenigstens für sich allein, nicht den kapitalistischen „Geist“ – den sie vielmehr, wo sie polizeilich-autoritären Charakter annahm, vielfach direkt lähmte –, so konnte die gleiche Wirkung auch von der kirchlichen Reglementierung der Askese ausgehen, wenn sie sich allzu überwiegend polizeilich entwickelte: sie erzwang dann ein bestimmtes äußeres Verhalten, lähmte aber unter Umständen die subjektiven Antriebe zur methodischen Lebensführung. Jede Erörterung dieses Punktes 279) muss den großen Unterschied beachten, welcher zwischen der Wirkung der autoritären Sittenpolizei der Staatskirchen und der auf freiwilliger Unterwerfung ruhenden Sittenpolizei der Sekten bestand. Dass die Täuferbewegung in allen ihren Denominationen grundsätzlich „Sekten“, nicht „Kirchen“ schuf, kam jedenfalls der Intensität ihrer Askese ebenso zustatten, wie dies – in verschieden starkem Maße – auch bei jenen calvinistischen, pietistischen, methodistischen Gemeinschaften der Fall war, die faktisch auf die Bahn der voluntaristischen Gemeinschaftsbildung gedrängt wurden 280).

Wir haben nunmehr die puritanische Berufsidee in ihrer Wirkung auf das Erwerbsleben zu verfolgen, nachdem die vorstellende Skizze ihre religiöse Fundamentierung zu entwickeln versucht hat. Bei allen Abweichungen im einzelnen und bei aller Verschiedenheit in dem Nachdruck, welcher bei den verschiedenen asketischen Religionsgemeinschaften auf den für uns entscheidenden Gesichtspunkten liegt, zeigten sich diese letzteren doch bei ihnen allen vorhanden und wirksam 281). Entscheidend aber für unsere Betrachtung war immer wieder, um es zu rekapitulieren, die bei allen Denominationen wiederkehrende Auffassung des religiösen „Gnadenstandes“ eben als eines Standes (status), welcher den Menschen von der Verworfenheit des Kreatürlichen, von der „Welt“, abscheidet 282), dessen Besitz aber – wie immer er nach der Dogmatik der betreffenden Denomination erlangt wurde – nicht durch irgendwelche magisch-sakramentalen Mittel oder durch Entlastung in der Beichte oder durch einzelne fromme Leistungen garantiert werden konnte, sondern nur durch die Bewährung in einem spezifisch gearteten von dem Lebensstil des „natürlichen“ Menschen unzweideutig verschiedenen Wandel. Daraus folgte für den einzelnen der Antrieb zur methodischen Kontrolle seines Gnadenstandes in der Lebensführung und damit zu deren asketischer Durchdringung. Dieser asketische Lebensstil aber bedeutete eben, wie wir sahen, eine an Gottes Willen orientierte rationale

Gestaltung des ganzen Daseins. Und diese Askese war nicht mehr ein opus supererogationis, sondern eine Leistung, die jedem zugemutet wurde, der seiner Seligkeit gewiss sein wollte. Jenes religiös geforderte, vom „natürlichen“ Leben verschiedene Sonderleben der Heiligen spielte sich – das ist das Entscheidende – nicht mehr außerhalb der Welt in Mönchsgemeinschaften, sondern innerhalb der Welt und ihrer Ordnungen ab. Diese Rationalisierung der Lebensführung innerhalb der Welt im Hinblick auf das Jenseits war die Wirkung der Berufskonzeption des asketischen Protestantismus. –

Die christliche Askese, anfangs aus der Welt in die Einsamkeit flüchtend, hatte bereits aus dem Kloster heraus, indem sie der Welt entsagte, die Welt kirchlich beherrscht. Aber dabei hatte sie im ganzen dem weltlichen Alltagsleben seinen natürlich unbefangenen Charakter gelassen. Jetzt trat sie auf den Markt des Lebens, schlug die Türe des Klosters hinter sich zu und unternahm es, gerade das weltliche Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken, es zu einem rationalen Leben in der Welt und doch nicht von dieser Welt oder für diese Welt umzugestalten. Mit welchem Ergebnis, wollen unsere weiteren Darlegungen zu zeigen versuchen.

2. Askese und kapitalistischer Geist

Um die Zusammenhänge der religiösen Grundvorstellungen des asketischen Protestantismus mit den Maximen des ökonomischen Alltagslebens zu durchschauen, ist es nötig, vor allem solche theologischen Schriften heranzuziehen, die sich als aus der seelsorgerischen Praxis herausgewachsen erkennen lassen. Denn in einer Zeit, in welcher das Jenseits alles war, an der Zulassung zum Abendmahl die soziale Position des Christen hing, die Einwirkung des Geistlichen in Seelsorge, Kirchenzucht und Predigt einen Einfluss übte, von dem – wie jeder Blick in die gesammelten „consilia“, „casus conscientiae“ usw. ergibt – wir modernen Menschen uns einfach keine Vorstellung mehr zu machen vermögen, sind die in dieser Praxis sich geltend machenden religiösen Mächte die entscheidenden Bildner des „Volkscharakters“.

Wir können nun für die Erörterungen dieses Abschnittes, im Gegensatz zu späteren Erörterungen, den asketischen Protestantismus als eine Gesamtmasse behandeln. Da aber der aus dem Calvinismus hervorgewachsene englische Puritanismus die konsequenteste Fundamentierung der Berufsidee bietet, stellen wir unserem Prinzip gemäß einen seiner Vertreter in den Mittelpunkt. Richard Baxter zeichnet sich vor vielen anderen literarischen Vertretern der puritanischen Ethik durch seine eminent praktische und irenische Stellung, zugleich auch durch die universelle Anerkennung seiner immer wieder neu aufgelegten und übersetzten Arbeiten aus. Presbyterianer und Apologet der Westminster-Synode, dabei aber – wie so viele der besten Geister der Zeit – dogmatisch allmählich dem Hochcalvinismus entwachsend, innerlich ein Gegner der Usurpation Cromwells, weil jeder Revolution, dem Sektentum und zumal dem fanatischen Eifer der „Heiligen“ abhold, aber von großer Weitherzigkeit gegenüber äußerlichen Sonderheiten und objektiv gegenüber dem Gegner, suchte er sein Arbeitsfeld ganz wesentlich in der Richtung der praktischen Förderung des kirchlich-sittlichen Lebens, und hat sich – einer der erfolgreichsten Seelsorger, welche die Geschichte kennt – im Dienst dieser Arbeit der Parlamentsregierung ebenso wie Cromwell und der Restauration zur Verfügung gestellt²⁸³), bis er unter der letzteren – schon vor dem „Bartholomäustage“ – aus dem Amte wich. Sein „Christian Directory“ ist das umfassendste Kompendium der puritanischen Moralthologie und dabei überall an den praktischen Erfahrungen der eigenen Seelsorge orientiert. – Als Repräsentant des deutschen Pietismus werden Spencers „Theologische Bedenken“, für das Quäkertum Barclays „Apology“ und daneben andere Vertreter der asketischen Ethik²⁸⁴), der Raumersparnis halber möglichst unter dem Strich, vergleichend herangezogen²⁸⁵).

Nimmt man nun Baxters „Ewige Ruhe der Heiligen“ und sein „Christian Directory“ oder auch verwandte Arbeiten anderer²⁸⁶) zur Hand, so fällt auf den ersten Blick in den Urteilen über den Reichtum²⁸⁷) und seinen Erwerb die Betonung gerade der ebionitischen Elemente der neutes-

tamentlichen Verkündigung auf288). Der Reichtum als solcher ist eine schwere Gefahr, seine Versuchungen sind unausgesetzte, das Streben289) danach nicht nur sinnlos gegenüber der überragenden Bedeutung des Gottesreichs, sondern auch sittlich bedenklich. Weit schärfer als bei Calvin, der in dem Reichtum der Geistlichen kein Hindernis für ihre Wirksamkeit, im Gegenteil eine durchaus erwünschte Steigerung ihres Ansehens erblickte, ihnen gestattete, ihr Vermögen gewinnbringend anzulegen, nur unter Vermeidung von Ärger, scheint hier die Askese gegen jedes Streben nach Erwerb zeitlicher Güter gerichtet. Man kann die Beispiele der Verdammung des Strebens nach Geld und Gut aus puritanischen Schriften ganz beliebig häufen und mit der darin viel unbefangeneren spätmittelalterlichen ethischen Literatur kontrastieren. Und es ist mit diesen Bedenken auch durchaus ernst gemeint, – nur bedarf es etwas näheren Zusehens, um ihren entscheidenden ethischen Sinn und Zusammenhang zu bemerken. Das sittlich wirklich Verwerfliche ist nämlich das Ausruhen auf dem Besitz290), der Genuss des Reichtums mit seiner Konsequenz von Müßigkeit und Fleischeslust, vor allem von Ablenkung von dem Streben nach „heiligem“ Leben. Und nur weil der Besitz die Gefahr dieses Ausruhens mit sich bringt, ist er bedenklich. Denn die „ewige Ruhe der Heiligen“ liegt im Jenseits, auf Erden aber muss auch der Mensch, um seines Gnadenstands sicher zu werden, „wirken die Werke dessen, der ihn gesandt hat, solange es Tag ist“. Nicht Muße und Genus, sondern nur Handeln dient nach dem unzweideutig geoffenbarten Willen Gottes zur Mehrung seines Ruhms291). Zeitvergeudung ist also die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden. Die Zeitspanne des Lebens ist unendlich kurz und kostbar, um die eigene Berufung „festzumachen“. Zeitverlust durch Geselligkeit, „faules Gerede“292); Luxus293), selbst durch mehr als der Gesundheit nötigen Schlaf294) – 6 bis höchstens 8 Stunden – ist sittlich absolut verwerflich295). Es heißt noch nicht wie bei Franklin:

„Zeit ist Geld“, aber der Satz gilt gewissermaßen im spirituellen Sinn: sie ist unendlich wertvoll, weil jede verlorene Stunde der Arbeit im Dienst des Ruhmes Gottes entzogen ist296). Wertlos und eventuell direkt verwerflich ist daher auch untätige Kontemplation, mindestens wenn sie auf Kosten der Berufsarbeit erfolgt297). Denn sie ist Gott minder wohlgefällig als das aktive Tun seines Willens im Beruf298). Überdies ist für sie der Sonntag da, und es sind nach Baxter immer die diejenigen, die in ihrem Berufe müßig sind, welche auch für Gott keine Zeit haben, wenn die Stunde dafür da ist299).

Dem gemäß sieht sich eine immer wiederholte, zuweilen fast leidenschaftliche Predigt harter, stetiger, körperlicher oder geistiger Arbeit durch Baxters Hauptwerk300). Zwei Motive wirken hier zusammen301). Die Arbeit ist zunächst das alterprobtete asketische Mittel, als welches sie in der Kirche des Abendlandes, in scharfem Gegensatz nicht nur gegen den Orient, sondern gegen fast alle Mönchsregeln der ganzen Welt302), von jeher geschätzt war303). Sie ist namentlich das spezifische Präventiv gegen alle jene Anfechtungen, welche der Puritanismus unter dem Begriff „unclean life“ zusammenfaßt, und deren Rolle ist keine geringe. Die sexuelle Askese ist ja im Puritanismus nur dem Grade, nicht dem zugrundeliegenden Prinzip nach von der mönchischen verschieden und infolge der Erfassung auch des ehelichen Lebens weitreichender als jene. Denn der Geschlechtsverkehr ist auch in der Ehe nur als das von Gott gewollte Mittel zur Mehrung seines Ruhmes, entsprechend dem Gebot: „Seid fruchtbar und mehret euch“, zulässig304). Wie gegen religiöse Zweifel und skrupellose Selbstquälerei so wird auch gegen alle sexuellen Anfechtungen – neben nüchternen Diät, Pflanzenkost und kalten Bädern – verordnet: „Arbeite hart in deinem Beruf“ 305).

Aber die Arbeit ist darüber hinaus, und vor allem, von Gott vorgeschriebener Selbstzweck des Lebens überhaupt306). Der paulinische Satz: „Wer nicht arbeitet, soll nicht essen“, gilt bedingungslos und für jedermann307). Die Arbeitsunlust ist Symptom fehlenden Gnadenstandes308).

Deutlich zeigt sich hier die Abweichung von der mittelalterlichen Haltung. Auch Thomas von Aquin hatte jenen Satz interpretiert. Aber nach ihm309) ist die Arbeit nur *naturali ratione* notwendig zur Erhaltung des Lebens des einzelnen und der Gesamtheit. Wo dieser Zweck wegfällt,

zessiert auch die Geltung der Vorschrift. Sie trifft nur die Gattung, nicht jeden einzelnen. Wer ohne Arbeit von seinem Besitz leben kann, auf den bezieht sie sich nicht, und ebenso steht natürlich die Kontemplation als eine geistliche Form des Wirkens im Gottesreich über dem Gebot in seiner wörtlichen Auslegung. Für die Populartheologie vollends lag ja die höchste Form mönchischer „Produktivität“ in der Mehrung des „thesaurus ecclesiae“ durch Gebet und Chordienst. Nicht nur diese Durchbrechungen der ethischen Arbeitspflicht aber fallen bei Baxter selbstverständlich fort, sondern mit größtem Nachdruck schärft er den Grundsatz ein, dass auch der Reichtum von jener bedingungslosen Vorschrift nicht entbinde³¹⁰). Auch der Besitzende soll nicht essen ohne zu arbeiten, denn wenn er auch zur Deckung seines Bedarfs der Arbeit nicht benötigt, so besteht doch Gottes Gebot, dem er ebenso zu gehorchen hat wie der Arme³¹¹). Denn für jeden ohne Unterschied hält Gottes Vorsehung einen Beruf (calling) bereit, den er erkennen und in dem er arbeiten soll, und dieser Beruf ist nicht wie im Luthertum³¹²) eine Schickung, in die man sich zu fügen und mit der man sich zu bescheiden hat, sondern ein Befehl Gottes an den einzelnen, zu seiner Ehre zu wirken. Diese scheinbar leichte Nuance hatte weittragende psychologische Konsequenzen und hing mit einer Weiterbildung jener providentiellen Deutung des ökonomischen Kosmos zusammen, welche schon der Scholastik geläufig war. Das Phänomen der Arbeitsteilung und Berufsgliederung der Gesellschaft hatte, wie andere, schon Thomas von Aquin, an den wir wieder am bequemsten anknüpfen, als direkten Ausfluss des göttlichen Weltplanes aufgefaßt. Aber die Eingliederung der Menschen in diesen Kosmos erfolgt ex causis naturalibus und ist zufällig („contingent“, nach dem scholastischen Sprachgebrauch). Für Luther wurde, wie wir sahen, die aus der objektiven historischen Ordnung folgende Eingliederung der Menschen, in die gegebenen Stände und Berufe zum direkten Ausfluss göttlichen Willens und also das Verharren des einzelnen in der Stellung und in den Schranken, die Gott ihm zugewiesen hat, religiöse Pflicht³¹³). Dies um so mehr, als eben die Beziehungen der lutherischen Frömmigkeit zur „Welt“ überhaupt von Anfang an unsichere waren und blieben. Ethische Prinzipien waren von Luthers, die paulinische Weltindifferenz niemals ganz abstreifenden, Gedankenkreisen aus für die Gestaltung der Welt nicht zu gewinnen und man musste sie deshalb eben nehmen wie sie war und konnte nur dies zur religiösen Pflicht stempeln. – Wiederum anders nuanciert sich der providentielle Charakter des Ineinanderspielens der privatwirtschaftlichen Interessen in der puritanischen Anschauung. Welches der providentielle Zweck der Berufsgliederung ist, erkennt man, getreu dem puritanischen Schema pragmatischer Deutung, an ihren Früchten. Über diese nun lässt sich Baxter in Ausführungen aus, welche in mehr als einem Punkte direkt an Adam Smiths bekannte Apotheose der Arbeitsteilung erinnern³¹⁴). Die Spezialisierung der Berufe führt, weil sie die Übung (skill) des Arbeiters ermöglicht, zur quantitativen und qualitativen Steigerung der Arbeitsleistung und dient also, dem allgemeinen Wohl (common best), welches mit dem Wohl möglichst vieler identisch ist. Ist soweit die Motivierung rein utilitarisch und durchaus verwandt mit manchen in der weltlichen Literatur der Zeit bereits üblichen Gesichtspunkten³¹⁵), so tritt der charakteristisch puritanische Einschlag alsbald hervor, wenn Baxter an die Spitze seiner Auseinandersetzungen das Motiv stellt: „Außerhalb eines festen Berufs sind die Arbeitsleistungen eines Menschen nur unstete Gelegenheitsarbeit und er verbringt mehr Zeit in Faulheit als in Arbeit“, und wenn er sie folgendermaßen beschließt: „und er (der Berufsarbeiter) wird seine Arbeit in Ordnung vollbringen, während ein anderer in ewiger Verwirrung steckt und sein Geschäft nicht Ort noch Zeit kennt“ ³¹⁶) darum ist ein fester Beruf („certain calling“, an anderen Stellen heißt es „stated calling“) „für jedermann das beste.“ Die unstete Arbeit, zu welcher der gewöhnliche Tägelöhner gezwungen ist, ist ein oft unvermeidlicher, aber stets unerwünschter Zwischenzustand. Es fehlt eben dem Leben des „Beruflosen“ der systematisch-methodische Charakter, den, wie wir sahen, die innerweltliche Askese verlangt. Auch nach der Quäkerethik soll das Berufsleben des Menschen eine konsequente asketische Tugendübung; eine Bewahrung seines Gnadensandes an seiner Gewissenhaftigkeit sein, die in der Sorgfalt³¹⁷) und Methode, mit welcher er seinem Beruf nachgeht, sich auswirkt. Nicht Arbeit an sich, sondern rationale Berufsarbeit ist eben

das von Gott Verlangte. Auf diesem methodischen Charakter der Berufsskese liegt bei der puritanischen Berufsidee stets der Nachdruck, nicht, wie bei Luther, auf dem Sichbescheiden mit dem einmal von Gott zugemessenen Los³¹⁸). Daher wird nicht nur die Frage, ob jemand mehrere callings kombinieren dürfe, unbedingt bejaht – wenn es für das allgemeine Wohl oder das eigene³¹⁹) zuträglich und niemandem sonst abträglich ist und wenn es nicht dazu führt, dass man in einem der kombinierten Berufe ungewissenhaft („unfaithful“) wird. Sondern es wird auch der Wechsel des Berufs als keineswegs an sich verwerflich angesehen, wenn er nicht leichtfertig, sondern um einen Gott wohlgefälligeren³²⁰) und das heißt dem allgemeinen Prinzip entsprechend: nützlicheren Beruf zu ergreifen erfolgt. Und vor allem: die Nützlichkeit eines Berufs und seine entsprechende Gottwohlgefälligkeit richtet sich zwar in erster Linie nach sittlichen und demnächst nach Maßstäben der Wichtigkeit der darin zu produzierenden Güter für die „Gesamtheit“, aber alsdann folgt als dritter und natürlich praktisch wichtigster Gesichtspunkt: die privatwirtschaftliche „Profitlichkeit“³²¹). Denn wenn jener Gott, den der Puritaner in allen Fügungen des Lebens wirksam sieht, einem der Seinigen eine Gewinnchance zeigt, so hat er seine Absichten dabei. Und mithin hat der gläubige Christ diesem Rufe zu folgen, indem er sie sich zunutze macht³²²). „Wenn Gott Euch einen Weg zeigt, auf dem Ihr ohne Schaden für Eure Seele oder für andere in gesetzmäßiger Weise mehr gewinnen könnt als auf einem anderen Wege und Ihr dies zurückweist und den minder gewinnbringenden Weg verfolgt, dann kreuzt Ihr einen der Zwecke Eurer Berufung (calling), Ihr weigert Euch, Gottes Verwalter (steward) zu sein und seine Gaben anzunehmen, um sie für ihn gebrauchen zu können, wenn er es verlangen sollte. Nicht freilich für Zwecke der Fleischeslust und Sünde, wohl aber für Gott dürft Ihr arbeiten, um reich zu sein“³²³). Der Reichtum ist eben nur als Versuchung zu faulem Ausruhen und sündlichem Lebensgenuß bedenklich und das Streben danach nur dann, wenn es geschieht, um später sorglos und lustig leben zu können. Als Ausübung der Berufspflicht aber ist es sittlich nicht nur gestattet, sondern geradezu geboten³²⁴). Das Gleichnis von jenem Knecht, der verworfen wurde, weil er mit dem ihm anvertrauten Pfunde nicht gewuchert hatte, schien das ja auch direkt auszusprechen³²⁵). Arm sein wollen hieße, wie häufig argumentiert wurde, dasselbe wie krank sein wollen³²⁶), es wäre als Werkheiligkeit verwerflich und Gottes Ruhm abträglich. Und vollends das Betteln eines zur Arbeit Befähigten ist nicht nur als Trägheit sündlich, sondern auch nach des Apostels Wort gegen die Nächstenliebe³²⁷). Wie die Einschärfung der asketischen Bedeutung des festen Berufs das moderne Fachmenschentum ethisch verklärt, so die providentielle Deutung der Profitchancen den Geschäftsmenschen³²⁸). Die vornehme Lässlichkeit des Seigneurs und die parvenumäßige Ostentation des Protzen sind der Askese gleichermaßen verhasst. Dagegen trifft ein voller Strahl ethischer Billigung den nüchternen bürgerlichen Selfmademan³²⁹): „God blesseth his trade“ ist eine stehende Wendung für diejenigen Heiligen³³⁰), welche mit Erfolg jenen göttlichen Fügungen gefolgt waren, und die ganze Wucht des alttestamentlichen Gottes, der den Seinen gerade in diesem Leben ihre Frömmigkeit entgilt³³¹), musste ja für den Puritaner, der, nach Baxters Rat, den eigenen Gnadenstand durch Vergleich mit der Seelenverfassung der biblischen Helden kontrollierte³³²) und dabei die Aussprüche der Bibel „wie die Paragraphen eines Gesetzbuches“ interpretierte, in der gleichen Richtung wirken. – Ganz eindeutig waren die Aussprüche des Alten Testaments an sich ja nicht. Wir sahen, dass Luther sprachlich den Begriff „Beruf“ im weltlichen Sinn zuerst bei der Übersetzung einer Sirachstelle anwendete. Das Buch Jesus Sirach gehört aber nach der ganzen Stimmung, die darin lebt, trotz seiner hellenistischen Beeinflussung doch zu den traditionalistisch wirkenden Bestandteilen des (erweiterten) Alten Testaments. Es ist charakteristisch, dass bei den lutherischen deutschen Bauern noch bis in die Gegenwart dies Buch sich oft besonderer Beliebtheit zu erfreuen scheint³³³), wie auch der lutherisch gebundene Charakter breiter Strömungen im deutschen Pietismus sich in der Vorliebe für Jesus Sirach zu äußern pflegte³³⁴). Die Puritaner verwarfen die Apokryphen als nicht inspiriert, gemäß ihrem schroffen Entweder – Oder zwischen Göttlichem und Kreatürlichem³³⁵). Um so stärker wirkte unter den kanonischen Büchern das Buch Hiob mit seiner Kombination einerseits einer großartigen Verherrlichung von

Gottes absolut souveräner, menschlichen Maßstäben entzogener Majestät, die ja calvinistische Anschauungen so höchst kongenial war, mit der im Schluss doch wieder hervorbrechenden, für Calvin ebenso nebensächlichen, wie für den Puritanismus wichtigen, Gewißheit, dass Gott die Seinigen auch und gerade – im Buch Hiob: nur! – in diesem Leben und auch in materieller Hinsicht zu segnen pflege³³⁶). Der orientalische Quietismus, welcher in manchen der stimmungs-vollsten Verse der Psalmen und der Sprüche Salomos hervortritt, wurde ebenso weggedeutet, wie Baxter dies mit der traditionalistischen Färbung der für den Berufsbegriff konstitutiven Stelle des 1. Korintherbriefes tat. Dafür legte man um so mehr den Nachdruck auf jene Stellen des Alten Testaments, welche die formale Rechtlichkeit als Kennzeichen gottwohlgefälligen Wandels rühmen. Die Theorie, dass das mosaische Gesetz durch den neuen Bund nur soweit seiner Geltung entkleidet sei, als es zeremonielle oder geschichtlich bedingte Vorschriften für das jüdische Volk enthalte, im übrigen aber als Ausdruck der „lex naturae“ seine Geltung von jeher besessen und daher auch behalten habe³³⁷), ermöglichte einerseits die Eliminierung solcher Vorschriften, welche in das moderne Leben schlechterdings nicht einzufügen waren, und ließ doch der mächtigen Verstärkung jenes Geistes selbstgerechter und nüchterner Legalität, welcher der innerweltlichen Askese dieses Protestantismus eigen war, durch die zahlreichen verwandten Züge der alttestamentlichen Sittlichkeit freie Bahn³³⁸). Wenn also, wie mehrfach schon die Zeitgenossen, so auch neuere Schriftsteller die ethische Grundstimmung speziell des englischen Puritanismus als „English Hebraism“ bezeichnen³³⁹), so ist dies, richtig verstanden, durchaus zutreffend. Man darf dabei nur nicht an das palästinensische Judentum aus der Zeit der Entstehung der alttestamentlichen Schriften, sondern an das Judentum, wie es unter dem Einfluss der vielen Jahrhunderte formalistisch-gesetzlicher, und talmudischer Erziehung allmählich wurde, denken und muss auch dann äußerst vorsichtig mit Parallelen sein. Die im ganzen der unbefangenen Schätzung des Lebens als solchen zugewendete Stimmung des alten Judentums lag weit ab von der spezifischen Eigenart des Puritanismus. Ebenso fern lag ihm – und auch das darf nicht übersehen werden – die Wirtschaftsethik des mittelalterlichen und neuzeitlichen Judentums in den Zügen, welche für die Stellung beider innerhalb der Entwicklung des kapitalistischen Ethos entscheidend waren. Das Judentum stand auf der Seite des politisch oder spekulativ orientierten „Abenteurer“-Kapitalismus: sein Ethos war, mit einem Wort, das des Paria-Kapitalismus, – der Puritanismus trug das Ethos des rationalen bürgerlichen Betriebs und der rationalen Organisation der Arbeit. Er entnahm der jüdischen Ethik nur, was in diesen Rahmen passte.

Die charakterologischen Folgen der Durchdringung des Lebens mit alttestamentlichen Normen aufzuzeigen – eine reizvolle Aufgabe, die aber bisher nicht einmal für das Judentum selbst wirklich gelöst ist³⁴⁰) – wäre im Rahmen dieser Skizze unmöglich. Neben den angedeuteten Beziehungen kommt für den inneren Gesamthabitus des Puritaners vor allem auch in Betracht, dass der Glaube, das auserwählte Volk Gottes zu sein, in ihm eine grandiose Renaissance erlebte³⁴¹). Wie selbst der milde Baxter Gott dafür dankt, dass er ihn in England und in der wahren Kirche habe zur Welt kommen lassen und nicht anderswo, so durchdrang dieser Dank für die eigene durch Gottes Gnade gewirkte Tadellosigkeit die Lebensstimmung³⁴²) des puritanischen Bürgertums und bedingte jenen formalistisch korrekten harten Charakter, wie er den Vertretern jener heroischen Epoche des Kapitalismus eigen war.

Wir suchen uns nun noch speziell die Punkte zu verdeutlichen, in welchen die puritanische Auffassung des Berufs und die Forderung asketischer Lebensführung direkt die Entwicklung des kapitalistischen Lebensstils beeinflussen musste. Mit voller Gewalt wendet sich die Askese, wie wir sahen, vor allem gegen eins: das unbefangene Genießen des Daseins und dessen, was es an Freuden zu bieten hat. Am charakteristischsten kommt dieser Zug wohl in dem Kampf um das „Book of sports“³⁴³), welches Jacob F. und Karl I. zu dem angesprochenen Zweck der Bekämpfung des Puritanismus zum Gesetz erhoben und dessen Verlesung von allen Kanzeln der letztere anbefahl, zum Ausdruck. Wenn die Puritaner die Verfügung des Königs, dass am Sonntag gewisse volkstümliche Vergnügungen außerhalb der Kirchzeit gesetzlich erlaubt sein sollten,

wie rasend bekämpften, so war es nicht nur die Störung der Sabbatruhe, sondern die ganze geflissentliche Ablenkung von der geordneten Lebensführung des Heiligen, was sie aufbrachte. Und wenn der König jeden Angriff auf die Gesetzmäßigkeit jener Sports mit schwerer Strafe bedrohte, so war der Zweck gerade, jenen dem Staat gefährlichen, weil antiautoritären asketischen Zug zu brechen. Die monarchisch-feudale Gesellschaft schützte die „Vergnügungswilligen“ gegen die entstehende bürgerliche Moral und das autoritätsfeindliche asketische Konventikel ebenso, wie heute die kapitalistische Gesellschaft die „Arbeitswilligen“ gegen die Klassenmoral der Arbeiter und den autoritätsfeindlichen Gewerkverein zu schützen, pflegt. Die Puritaner vertraten demgegenüber ihre entscheidendste Eigenart: das Prinzip asketischer Lebensführung. Denn im übrigen war die Abneigung des Puritanismus gegen den Sport, selbst bei den Quäkern, keine schlechthin grundsätzliche. Nur musste er einem rationalen Zweck: der für die physische Leistungsfähigkeit erforderlichen Erholung, dienen. Als Mittel rein unbefangenen Sich-Auslebens ungebändigter Triebe dagegen war er ihm verdächtig, und soweit er zum reinen Genußmittel wurde oder gar den agonalen Ehrgeiz, rohe Instinkte oder die irrationale Lust zum Wetten weckte, war er selbstverständlich schlechthin verwerflich. Der triebhafte Lebensgenuß, der von der Bewfsarbeit wie von der Frömmigkeit gleichermaßen abzieht, war eben als solcher der Feind der rationalen Askese, mochte er sich als „seigneurialer“ Sport oder als Tanzboden- und Kneipenbesuch des gemeinen Mannes darstellen³⁴⁴).

Mißtrauisch und vielfach feindlich ist demgemäß auch die Stellung zu den nicht direkt religiös zu wertenden Kulturgütern. Nicht als ob ein düsteres kulturverachtendes Banausentum im Lebensideal des Puritanismus enthalten gewesen wäre. Das gerade Gegenteil ist wenigstens für die Wissenschaft – mit Ausnahme der verabscheuten Scholastik – richtig. Und die größten Vertreter der puritanischen Bewegung sind überdies tief in die Bildung der Renaissance getaucht: die Predigten des presbyterianischen Flügels der Bewegung triefen von Klassizismen³⁴⁵) und selbst diejenigen der Radikalen verschmähen, trotzdem sie allerdings gerade daran Anstoß nahmen, derartige Gelehrsamkeit doch in der theologischen Polemik nicht. Nie vielleicht ist ein Land so überreich an „graduates“ gewesen, wie Neu-England in der ersten Generation seines Bestehens. Die Satire der Gegner wie z. B. Butlers „Hudibras“, setzt ebenfalls gerade bei der Stubengelehrsamkeit und geschulten Dialektik der Puritaner ein: dies hängt teilweise mit der religiösen Schätzung des Wissens zusammen, welche aus der Stellung zur katholischen „fides implicita“ folgte. – Schon anders steht es, sobald man das Gebiet der nicht wissenschaftlichen Literatur³⁴⁶) und weiterhin der Sinnenkunst betritt. Hier freilich legte sich die Askese wie ein Reif auf das Leben des fröhlichen alten England. Und nicht nur die weltlichen Feste wurden davon betroffen. Der zornige Hass der Puritaner gegen alles, was nach „superstition“ roch, gegen alle Reminiszenzen von magischer oder hierurgischer Gnadenspendung verfolgte das christliche Weihnachtsfest ganz ebenso wie den Maibaum³⁴⁷) und die unbefangene kirchliche Kunstübung. Dass in Holland für die Entwicklung einer großen, oft derb realistischen, Kunst Raum blieb³⁴⁸), beweist lediglich, wie wenig exklusiv die dortige autoritär gehandhabte Sittenreglementierung nach diesen Richtungen gegenüber dem Einfluss des Hofes und des Regentenstandes (einer Rentnerschicht), aber auch der Lebenslust reich gewordener Kleinbürger zu wirken vermochte, nachdem die kurze Herrschaft der calvinistischen Theokratie sich in ein nüchternes Staatskirchentum aufgelöst und damit der Calvinismus an asketischer Werbekraft merklich verloren hatte³⁴⁹). Das Theater war dem Puritaner verwerflich³⁵⁰), und bei der strikten Ausschließung des Erotischen und der Nuditäten aus dem Kreise des Möglichen blieb in Literatur wie Kunst die radikalere Auffassung nicht stehen. Die Begriffe des „idle talk“, der „superfluities“³⁵¹), der „vain ostentation“ – alles Bezeichnungen eines irrationalen, ziellosen, daher nicht asketischen und überdies nicht zum Ruhme Gottes, sondern des Menschen dienenden Gebärens – waren schnell bei der Hand, um gegen jede Verwendung künstlerischer Motive die nüchterne Zweckmäßigkeit entschieden zu begünstigen. Vollends galt dies da, wo es sich um den direkten Schmuck der Person, z. B. die Tracht³⁵²), handelte. Jene mächtige Tendenz zur Uniformierung des Lebensstils, welcher heute das kapitalistische Interesse an der „standardiza-

tion“ der Prouktion³⁵³) zur Seite steht, hatte in der Ablehnung der „Kreaturvergötterung“ ihre ideelle Grundlage³⁵⁴). Gewiss darf man dabei nicht vergessen, dass der Puritanismus eine Welt von Gegensätzen in sich schloss, dass der instinktive Sinn für das zeitlos Große in der Kunst bei seinen Führern sicher höher stand als in der Lebensluft der „Kavaliers“³⁵⁵), und dass ein einzigartiger Genius wie Rembrandt, so wenig sein „Wandel“ durchweg vor den Augen des puritanischen Gottes Gnade gefunden hätte, doch in der Richtung seines Schaffens durch sein sektiererisches Milieu ganz wesentlich mitbestimmt wurde³⁵⁶). Aber am Gesamtbild ändert das insofern nichts, als die mächtige Verinnerlichung der Persönlichkeit, welche die weitere Fortbildung der puritanischen Lebensluft mit sich bringen konnte und tatsächlich mitbestimmt hat, doch vorwiegend der Literatur und auch da erst späteren Geschlechtern zugute gekommen ist. Ohne auf die Erörterung der Einflüsse des Puritanismus nach all diesen Richtungen hier näher eingehen zu können, vergegenwärtigen wir uns nur, dass die Statthaftigkeit der Freude an den rein dem ästhetischen oder sportlichen Genuß dienenden Kulturgütern jedenfalls immer eine charakteristische Schranke findet: sie dürfen nichts kosten. Der Mensch ist ja nur Verwalter der durch Gottes Gnade ihm zugewendeten Güter, er hat, wie der Knecht der Bibel, von jedem anvertrauten Pfennig Rechenschaft abzulegen³⁵⁷), und es ist zum mindesten bedenklich, davon etwas zu verausgaben zu einem Zweck, der nicht Gottes Ruhm, sondern dem eigenen Genuß gilt³⁵⁸). Wem, der die Augen offen hat, wären Repräsentanten dieser Auffassung nicht bis in die Gegenwart hinein begegnet?³⁵⁹) Der Gedanke der Verpflichtung des Menschen gegenüber seinem anvertrauten Besitz, dem er sich als dienender Verwalter oder geradezu als „Erwerbmaschine“ unterordnet, legt sich mit seiner erkältenden Schwere auf das Leben. Je größer der Besitz wird, desto schwerer wird – wenn die asketische Lebensstimmung die Probe besteht – das Gefühl der Verantwortung dafür, ihn zu Gottes Ruhm ungeschmälert zu erhalten und durch rastlose Arbeit zu vermehren. Auch die Genesis dieses Lebensstils reicht in einzelnen Wurzeln, wie so viele Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, in das Mittelalter zurück³⁶⁰), aber erst in der Ethik des asketischen Protestantismus fand er seine konsequente ethische Unterlaie. Seine Bedeutung für die Entwicklung des Kapitalismus liegt auf der Hand³⁶¹).

Die innerweltliche protestantische Askese – so können wir das bisher Gesagte wohl zusammenfassen – wirkte, also mit voller Wucht gegen den unbefangenen Genuß des Besitzes, sie schnürte die Konsumtion, speziell die Luxuskonsumtion, ein. Dagegen entlastete sie im psychologischen Effekt den Gütererwerb von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik, sie sprengt die Fesseln des Gewinnstrebens, indem sie es nicht nur legalisierte, sondern (in dem dargestellten Sinn) direkt als gottgewollt ansah. Der Kampf gegen Fleischeslust und das Hängen an äußeren Gütern war, wie neben den Puritanern auch der große Apologet des Quäkertums, Barclay, ausdrücklich bezeugt, kein Kampf gegen rationalen Erwerb, sondern gegen irrationale Verblendung des Besitzes. Diese aber lag vor allem in der Wertschätzung der als Kreaturvergötterung³⁶²) verdammlichen ostensiblen Formen des Luxus, wie sie dem feudalen Empfinden so nahe lagen, anstatt der von Gott gewollten rationalen und utilitarischen Verwendung für die Lebenszwecke des einzelnen und der Gesamtheit. Nicht Kasteiung³⁶³) wollte sie dem Besitzenden aufzwingen, sondern Gebrauch seines Besitzes für notwendige und praktisch nützliche Dinge. Der Begriff des „comfort“ umspannt in charakteristischer Weise den Preis der ethisch statthaften Verwendungszwecke, und es ist natürlich kein Zufall, dass man die Entwicklung des Lebensstils, der sich an jenen Begriff heftet, gerade bei den konsequentesten Vertretern dieser ganzen Lebensanschauung: den Quäkern, am frühesten und deutlichsten beobachtet hat. Dem Flitter und Schein chevaleresken Prunkes, der, auf unsolider ökonomischer Basis ruhend, die schäbige Eleganz der nüchternen Einfachheit vorzieht, setzten sie die saubere und solide Bequemlichkeit des bürgerlichen „home“ als Ideal entgegen³⁶⁴).

Auf der Seite der Produktion des privatwirtschaftlichen Reichtums kämpfte die Askese gegen Unrechtlichkeit ebenso wie gegen rein triebhafte Habgier, – denn diese war es, welche sie als „covetousness“, als „Mammonismus“ usw. verwarf: das Streben nach Reichtum zu dem End-

zweck, reich zu sein. Denn der Besitz als solcher war Versuchung. Aber hier war nun die Askese die Kraft, „die stets das Gute will und stets das Böse“ – das in ihrem Sinn Böse: den Besitz und seine Versuchungen – „schafft“. Denn nicht nur sah sie, mit dem Alten Testament und in voller Analogie zu der ethischen Wertung der „guten Werke“, zwar in dem Streben nach Reichtum als Zweck den Gipfel des Verwerflichen, in der Erlangung des Reichtums als Frucht der Berufsarbeit, aber den Segen Gottes. Sondern, was noch wichtiger war: die religiöse Wertung der rastlosen, stetigen, systematischen, weltlichen Berufsarbeit als schlechthin höchsten asketischen Mittels und zugleich sicherster und sichtbarster Bewährung des wiedergeborenen Menschen und seiner Glaubensechtheit musste ja der denkbar mächtigste Hebel der Expansion jener Lebensauffassung sein, die wir hier als „Geist“ des Kapitalismus bezeichnet haben³⁶⁵). Und halten wir nun noch jene Einschränkung der Konsumtion mit dieser Entfesselung des Erwerbsstrebens zusammen, so ist das äußere Ergebnis naheliegend: Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang³⁶⁶). Die Hemmungen, welche dem konsumtiven Verbrauch des Erworbenen entgegenstanden, mussten ja seiner produktiven Verwendung: als Anlagekapital, zugute kommen. Wie stark diese Wirkung gewesen ist, entzieht sich ziffernmäßig naturgemäß jeder exakten Bestimmung. In Neu-England tritt der Zusammenhang so greifbar hervor, dass er bereits dem Auge eines so vortrefflichen Historikers wie Doyle nicht entgangen ist³⁶⁷). Aber auch in dem vom strikten Calvinismus nur 7 Jahre wirklich beherrschten Holland führte die in den religiös ernsteren Kreisen herrschende größere Einfachheit des Lebens bei enormen Reichtümern zu einer exzessiven Kapitalaufsammlungssucht³⁶⁸). Dass ferner die zu allen Zeiten und überall vorhanden gewesene, auch bei uns heute recht wirksame, Tendenz zur „Veradligung“ bürgerlicher Vermögen durch die Antipathie des Puritanismus gegen feudale Lebensformen fühlbar gehemmt werden musste, liegt auf der Hand. Englische merkantilistische Schriftsteller des 17. Jahrhunderts, führten die Überlegenheit der holländischen Kapitalmacht gegenüber England darauf zurück, dass dort nicht wie hier neu erworbene Vermögen regelmäßig durch Anlage in Land und – denn darauf, nicht auf den Landankauf allein kommt es an – den Übergang zu feudalen Lebensgewohnheiten Nobilitierung suchten und dadurch der kapitalistischen Verwertung entzogen würden³⁶⁹). Die auch bei den Puritanern nicht fehlende Schätzung der Landwirtschaft als eines besonders wichtigen, auch der Frömmigkeit besonders zuträglichen Erwerbszweigs galt (z. B. bei Baxter) nicht dem Landlord, sondern dem Yeoman und Farmer, und im 18. Jahrhundert nicht dem Junker, sondern dem „rationellen“ Landwirt³⁷⁰). Durch die englische Gesellschaft der Zeit seit dem 17. Jahrhundert zieht sich der Zwiespalt zwischen der „Squirearchie“, der Trägerin des „fröhlichen alten England“, und den in ihrer gesellschaftlichen Macht stark schwankenden puritanischen Kreisen³⁷¹). Beide Züge: der einer ungebrochenen naiven Lebensfreude und der einer streng geregelten und reservierten Selbstbeherrschung und konventionellen ethischen Bindung stehen noch heute im Bilde des englischen „Volkscharakters“ nebeneinander³⁷²). Und ebenso zieht sich durch die ältere Geschichte der nordamerikanischen Kolonisation der scharfe Gegensatz der „adventurers“, die mit der Arbeitskraft von indented servants Plantagen einrichten und seigneurial leben wollten, gegen die spezifisch bürgerliche Gesinnung der Puritaner³⁷³).

Soweit die Macht puritanischer Lebensauffassung reichte, kam sie unter allen Umständen – und dies ist natürlich weit wichtiger als die bloße Begünstigung der Kapitalbildung – der Tendenz zu bürgerlicher, ökonomisch rationaler Lebensführung zugute; sie war ihr wesentlichster und vor allem: ihr einzig konsequenter Träger. Sie stand an der Wiege des modernen „Wirtschaftsmenschen“. Gewiß: diese puritanischen Lebensideale versagten bei einer allzu starken Belastungsprobe durch die den Puritanern selbst ja sehr wohlbekannten „Versuchungen“ des Reichtums. Sehr regelmäßig finden wir die genuinsten Anhänger puritanischen Geistes in den Reihen der erst im Aufsteigen begriffenen Schichten³⁷⁴) der Kleinbürger und Farmer und die „beati possidentes“, selbst bei den Quäkern, recht oft zur Verleugnung der alten Ideale bereit³⁷⁵). Es war das ja das gleiche Schicksal, welchem die Vorgängerin der innerweltlichen Askese: die klösterliche Askese des Mittelalters, immer wieder erlag: wenn die rationale Wirt-

schaftsführung hier, an der Stätte streng geregelter Lebens und gehemmter Konsumtion, ihre Wirkung voll entfaltet hatte, so verfiel der gewonnene Besitz entweder direkt – wie in der Zeit vor der Glaubensspaltung – der Veradlung oder es drohte doch die klösterliche Zucht in die Brüche zu gehen und eine der zahlreichen „Reformationen“ musste eingreifen. Ist doch die ganze Geschichte der Ordensregeln in gewissem Sinne ein stets erneutes Ringen mit dem Problem der säkularisierenden Wirkung des Besitzes. Das gleiche gilt in grandiosem Maßstabe auch für die innerweltliche Askese des Puritanismus. Der mächtige „revival“ des Methodismus, welcher dem Aufblühen der englischen Industrie gegen Ende des 18. Jahrhunderts vorangeht, kann mit einer solchen Klosterreformation recht wohl verglichen werden. Von John Wesley selbst möge nun hier eine Stelle³⁷⁶) Platz finden, welche wohl geeignet wäre, als Motto über allem bisher Gesagten zu stehen. Denn sie zeigt, wie die Häupter der asketischen Richtungen selbst sich über die hier dargelegten scheinbar so paradoxen Zusammenhänge vollkommen, und zwar durchaus in dem hier entwickelten Sinn klar waren³⁷⁷). Er schreibt:

„Ich fürchte: wo immer der Reichtum sich vermehrt hat, da hat der Gehalt an Religion in gleichem Maße abgenommen. Daher sehe ich nicht, wie es, nach der Natur der Dinge, möglich sein soll, dass irgendeine Wiedererweckung echter Religiosität lange Dauer haben kann. Denn Religion muss notwendig sowohl Arbeitsamkeit (industry) als Sparsamkeit (frugality) erzeugen, und diese können nichts anderes als Reichtum hervorbringen. Aber wenn Reichtum zunimmt, so nimmt Stolz, Leidenschaft und Weltliebe in all ihren Formen zu. Wie soll es also möglich sein, dass der Methodismus, das heißt eine Religion des Herzens, mag sie jetzt auch wie ein gründer Baum blühen, in diesem Zustand verharrt? Die Methodisten werden überall fleißig und sparsam, folglich vermehrt sich ihr Güterbesitz. Daher wachsen sie entsprechend an Stolz, Leidenschaft, an fleischlichen und weltlichen Gelüsten und Lebenshochmut. So bleibt zwar die Form der Religion, der Geist aber schwindet allmählich. Gibt es keinen Weg, diesen fortgesetzten Verfall der reinen Religion zu hindern? Wir dürfen die Leute nicht hindern, fleißig und sparsam zu sein. Wir müssen alle Christen ermahnen, zu gewinnen was sie können und zu sparen was sie können, das heißt im Ergebnis: reich zu werden.“ (Folgt die Ermahnung, dass die, die „alles gewinnen was sie können und alles sparen was sie können“ auch „alles was sie können, geben“ sollen, um so in der Gnade zu wachsen und einen Schatz im Himmel zu sammeln.) – Man sieht, es ist das bis in alle Einzelheiten der hier beleuchtete Zusammenhang³⁷⁸).

Ihre volle ökonomische Wirkung entfalteten, ganz wie es hier Wesley sagt, jene mächtigen religiösen Bewegungen, deren Bedeutung für die wirtschaftliche Entwicklung ja in erster Linie in ihren asketischen Erziehungswirkungen lag, regelmäßig erst, nachdem die Akme des rein religiösen Enthusiasmus bereits überstiegen war, der Krampf des Suchens nach dem Gottesreich sich allmählich in nüchterne Berufstugend aufzulösen begann, die religiöse Wurzel langsam abstarb und utilitarischer Diesseitigkeit Platz machte, – wenn, um mit Dowden zu reden, in der populären Phantasie „Robinson Crusoe“, der isolierte Wirtschaftsmensch, welcher nebenher Missionsarbeit treibt³⁷⁹), an die Stelle des in innerlich einsamem Streben nach dem Himmelreich durch den „Jahrmarkt der Eitelkeit eilenden Bunyanschen „Pilgers“ getreten war. Wenn dann weiterhin der Grundsatz herrschend wurde: „to make the best of both worlds“, so musste schließlich – wie ebenfalls schon Dowden bemerkt hat – das gute Gewissen einfach in die Reihe der Mittel komfortablen bürgerlichen Lebens eingereiht werden, wie dies ja auch das deutsche Sprichwort vom „sanften Ruhekitzen“ recht hübsch zum Ausdruck bringt. Was jene religiös lebendige Epoche des 17. Jahrhunderts ihrer utilitarischen Erbin vermachte, war aber eben vor allem ein ungeheuer gutes – sagen wir getrost: ein pharisäisch gutes – Gewissen beim Gelderwerb, wenn anders er sich nur in legalen Formen vollzog. Jeder Rest des „Deo placere vix potest“ war verschwunden³⁸⁰). Ein spezifisch bürgerliches Berufsethos war entstanden. Mit dem Bewusstsein, in Gottes voller Gnade zu stehen und von ihm sichtbar gesegnet zu werden, vermochte der bürgerliche Unternehmer, wenn er sich innerhalb der Schranken formaler Korrektheit hielt, sein sittlicher Wandel untadelig und der Gebrauch, den er von seinem Reichtum machte, kein anstößiger war, seinen Erwerbsinteressen zu folgen und sollte dies tun. Die Macht

der religiösen Askese, stehe ihm überdies nüchterne, gewissenhafte, ungemein arbeitsfähige und an der Arbeit als gottgewolltem Lebenszweck klebende Arbeiter zur Verfügung³⁸¹). Sie gab ihm dazu die beruhigende Versicherung, dass die ungleiche Verteilung der Güter dieser Welt ganz spezielles Werk von Gottes Vorsehung sei, der mit diesen Unterschieden ebenso wie mit der nur partikulären Gnade seine geheimen, uns unbekanntem Ziele verfolge³⁸²). Schon Calvin hatte den oft zitierten Ausspruch getan, dass nur wenn das „Volk“, d. h. die Masse der Arbeiter und Handwerker, arm erhalten werde, es Gott gehorsam bleibe³⁸³). Die Niederländer (Pieter de la Court und andere) hatten dies dahin „säkularisiert“: dass die Masse der Menschen nur arbeite, wenn die Not sie dazu treibe, und diese Formulierung eines Leitmotivs kapitalistischer Wirtschaft mündete dann weiterhin in den Strom der Theorie von der „Produktivität“ niederer Löhne. Auch hier schob sich die utilitarische Wendung dem Gedanken unvermerkt mit dem Absterben seiner religiösen Wurzel unter, ganz nach dem Entwicklungsschema, welches wir immer wieder beobachtet haben. Die mittelalterliche Ethik hatte den Bettel nicht nur geduldet, sondern in den Bettelorden geradezu glorifiziert. Auch die weltlichen Bettler wurden, da sie ja dem Besitzenden Gelegenheit zu guten Werken durch Almosen gaben, gelegentlich geradezu als „Stand“ bezeichnet und gewertet. Noch die anglikanische Sozialethik der Stuarts stand dieser Haltung innerlich sehr nahe. Es war der puritanische Askese vorbehalten, an jener hartes englischen Armengesetzgebung mitzuarbeiten, welche hierin grundsätzlich Wandel schuf. Und sie konnte das, weil die protestantischen Sekten und die streng puritanischen Gemeinschaften überhaupt in ihrer eigenen Mitte den Bettel tatsächlich nicht kannten³⁸⁴). Denn andererseits: Von der anderen Seite, derjenigen der Arbeiter, gesehen, glorifizierte z. B. die Zinzendorfsche Spielart des Pietismus den berufstreuen Arbeiter, der nicht nach Erwerb trachtet, als nach dem Vorbild der Apostel lebend und also mit dem Charisma der Jüngerschaft begabt³⁸⁵). Noch radikaler waren ähnliche Anschauungen anfangs bei den Täufern verbreitet gewesen. Nun ist natürlich die gesamte asketische Literatur fast aller Konfessionen von dem Gesichtspunkt durchtränkt, dass treue Arbeit auch bei niederen Löhnen seitens dessen, dem das Leben sonst keine Chancen zugeteilt hat, etwas Gott höchst Wohlgefälliges sei. Darin brachte die protestantische Askese an sich keine Neuerung. Aber: sie vertiefte nicht nur diesen Gesichtspunkt aufs mächtigste, sondern sie erschuf jener Norm das, worauf es ja schließlich doch für deren Wirkung allein ankam: den psychologischen Antrieb durch die Auffassung dieser Arbeit als Beruf, als vorzüglichsten, ja letztlich oft als einzigen Mittels, des Gnadenstandes sicher zu werden³⁸⁶). Und sie legalisierte auf der anderen Seite die Ausbeutung dieser spezifischen Arbeitswilligkeit, indem sie auch den Gelderwerb des Unternehmers als „Beruf“ deutete³⁸⁷). Es liegt auf der Hand, wie mächtig das ausschließliche Streben nach dem Gottesreich durch Erfüllung der Arbeitspflicht als Beruf und die strenge Askese, welche die Kirchenzucht naturgemäß gerade den besitzlosen Klassen aufnötigte, die „Produktivität“ der Arbeit im kapitalistischen Sinn des Wortes fördern musste. Die Behandlung der Arbeit als „Beruf“ wurde für den modernen Arbeiter ebenso charakteristisch wie für den Unternehmer die entsprechende Auffassung des Erwerbes. Es war eine Wiedergabe dieses damals neuen Tatbestandes, wenn ein so scharfer anglikanischer Beobachter wie Sir William Petty die holländische Wirtschaftsmacht des 17. Jahrhunderts darauf zurückführte, dass die dort besonders zahlreichen „Dissenters“ (Calvinisten und Baptisten) Leute seien, welche „Arbeit und Gewerbefleiß für, ihre Pflicht gegen Gott“ ansahen. Der „organischen“ Sozialverfassung in jener fiskalisch-monopolistischen Wendung, welche sie im Anglikanismus unter den Stuarts, namentlich in den Konzeptionen Lauds annahm: – diesem Bündnis von Staat und Kirche mit den „Monopolisten“ auf dem Boden eines christlich-sozialen Unterbaus stellte der Puritanismus, dessen Vertreter durchweg zu den leidenschaftlichen Gegnern dieser Art von staatlich privilegiertem Händler-, Verleger- und Kolonialkapitalismus gehörten, die individualistischen Antriebe des rationalen legalen Erwerbs kraft eigener Tüchtigkeit und Initiative gegenüber, welche – während die staatlich privilegierten Monopolindustrien in England bald sämtlich wieder verschwanden – am Aufbau der ohne, zum Teil trotz und gegen die obrigkeitlichen Gewalten entstehenden Indus-

trien entscheidend mitbeteiligt waren³⁸⁸). Die Puritaner (Prynne, Parker) lehnten jede Gemeinschaft mit den „Höflingen und Projektenmachern“ großkapitalistischen Gepräges als mit einer ethisch verdächtigen Klasse ab, im Stolz auf ihre eigne überlegene bürgerliche Geschäftsmoral, welche den wahren Grund der Verfolgungen bilde, denen sie von jenen Kreisen ausgesetzt seien. Den Kampf gegen den Dissent schlug noch Defoe vor, durch Boykott gegen die Bankwechsel und durch Depotkündigungen zu gewinnen. Der Gegensatz der beiden Arten kapitalistischer Gebarung ging sehr weitgehend mit den religiösen Gegensätzen Hand in Hand. Die Gegner der Nonkonformisten haben auch im 18. Jahrhundert immer wieder diese als die Träger des „spirit of shopkeepers“ verhöhnt und als den Verderb der altenglischen Ideale verfolgt. Hier lag auch der Gegensatz des puritanischen gegen das jüdische Wirtschaftsethos verankert und schon die Zeitgenossen (Prynne) wussten, dass das erstere, nicht das letztere, das bürgerliche Wirtschaftsethos war³⁸⁹).

Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee ist, – das sollten diese Darlegungen erweisen – geboren aus dem Geist der christlichen Askese. Man lese jetzt noch einmal den im Eingang dieses Aufsatzes zitierten Traktat Franklins nach, um zu sehen, dass die wesentlichen Elemente der dort als „Geist des Kapitalismus“ bezeichneten Gesinnung eben die sind, die wir vorstehend als Inhalt der puritanischen Berufsskese ermittelten³⁹⁰), nur ohne die religiöse Fundamentierung, die eben bei Franklin schon abgestorben war. – Der Gedanke, dass die moderne Berufsarbeit ein asketisches Gepräge trage, ist ja auch nicht neu. Dass die Beschränkung auf Facharbeit, mit dem Verzicht auf die faustische Allseitigkeit des Menschentums, welchen sie bedingt, in der heutigen Welt Voraussetzung wertvollen Handelns überhaupt ist, dass also „Tat“ und „Entsagung“ einander heute unabwendbar bedingen: dies asketische Grundmotiv des bürgerlichen Lebensstils – wenn er eben Stil und nicht Stillosigkeit sein will – hat auf der Höhe seiner Lebensweisheit, in den „Wanderjahren“ und in dem Lebensabschluss, den er seinem Faust gab, auch Goethe uns lehren wollen³⁹¹). Für ihn bedeutete diese Erkenntnis einen entsagenden Abschied von einer Zeit vollen und schönen Menschentums, welche im Verlauf unserer Kulturentwicklung ebenso wenig sich wiederholen wird, wie die Zeit der Hochblüte Athens im Altertum. Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, wir müssen es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanischmaschineller Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden – nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen –, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffes verglüht ist. Nur wie „ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte“, sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen³⁹²). Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr. Auch die rosige Stimmung ihrer lachenden Erbin: der Aufklärung, scheint endgültig im Verbleichen und als ein Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte geht der Gedanke der „Berufspflicht“ in unserm Leben um. Wo die „Berufserfüllung“ nicht direkt zu den höchsten geistigen Kulturwerten in Beziehung gesetzt werden kann – oder wo nicht umgekehrt sie auch subjektiv einfach als ökonomischer Zwang empfunden werden muss –, da verzichtet der einzelne heute meist auf ihre Ausdeutung überhaupt. Auf dem Gebiet seiner höchsten Entfesselung, in den Vereinigten Staaten, neigt das seines religiös-ethischen Sinnes entkleidete Erwerbsstreben heute dazu, sich mit rein agonalen Leidenschaften zu assoziieren, die ihm nicht selten

geradezu den Charakter des Sports aufprägen³⁹³). Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinering, mit einer Art von krampfhaftem Sich – wichtig – nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die „letzten Menschen“ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: „Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.“ –

Doch wir geraten damit auf das Gebiet der Wert- und Glaubensurteile, mit welchen diese rein historische Darstellung nicht belastet werden soll. Die Aufgabe wäre vielmehr: die in der vorstehenden Skizze ja nur angeschnittene Bedeutung des asketischen Rationalismus nun auch für den Inhalt der sozialpolitischen Ethik, also für die Art der Organisation und der Funktionen der sozialen Gemeinschaften vom Konventikel bis zum Staat aufzuzeigen. Alsdann müsste seine Beziehung zu dem humanistischen Rationalismus³⁹⁴) und dessen Lebensidealen und Kulturinflüssen, ferner zur Entwicklung des philosophischen und wissenschaftlichen Empirismus, zu der technischen Entwicklung und zu den geistigen Kulturgütern analysiert werden. Dann endlich wäre sein geschichtliches Werden von den mittelalterlichen Ansätzen einer innerweltlichen Askese aus und seine Auflösung in den reinen Utilitarismus historisch und durch die einzelnen Verbreitungsgebiete der asketischen Religiosität hindurch zu verfolgen. Daraus erst könnte sich das Maß der Kulturbedeutung des asketischen Protestantismus im Verhältnis zu anderen plastischen Elementen der modernen Kultur ergeben. Hier ist ja erst Tatsache und Art seiner Einwirkung in einem, wenn auch wichtigen, Punkt auf ihre Motive zurückzuführen versucht worden. Weiter aber müsste dann auch die Art, wie die protestantische Askese ihrerseits durch die Gesamtheit der gesellschaftlichen Kulturbedingungen, insbesondere auch der ökonomischen, in ihrem Werden und ihrer Eigenart beeinflusst worden ist, zutage treten³⁹⁵). Denn obwohl der moderne Mensch im ganzen selbst beim besten Willen nicht imstande zu sein pflegt, sich die Bedeutung, welche religiöse Bewusstseinsinhalte auf die Lebensführung, die Kultur und die Volkscharaktere gehabt haben, so groß vorzustellen, wie sie tatsächlich gewesen ist, – so kann es dennoch natürlich nicht die Absicht sein, an Stelle einer einseitig „materialistischen“ eine ebenso einseitig spiritualistische kausale Kultur- und Geschichtsdeutung zu setzen. Beide sind gleich möglich³⁹⁶), aber mit beiden ist, wenn sie nicht Vorarbeit, sondern Abschluss der Untersuchung zu sein beanspruchen, der historischen Wahrheit gleich wenig gedient³⁹⁷).

II. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus 398).

Die Vereinigten Staaten haben seit geraumer Zeit das Prinzip der „Trennung von Staat und Kirche“. So streng wird es durchgeführt, dass selbst eine amtliche Statistik der Konfessionalität nicht existiert, weil es als gesetzwidrig gelten würde, den Bürger von Staats wegen nach seiner Konfession auch nur zu fragen. Die praktische Bedeutung dieses Grundsatzes für die Stellung der Kirchengemeinschaften zum Staat³⁹⁹) soll hier nicht erörtert werden. Vielmehr interessiert uns zunächst der Umstand, dass noch vor etwa 21/2 Jahrzehnten trotz der absoluten Ignorierung der Konfessionen durch den Staat und trotz des Fehlens aller jener höchst wirksamen Prämi- en, welche damals die meisten europäischen Staaten auf die Zugehörigkeit zu gewissen privilegierten Kirchen setzten, die (damalige) Zahl der „Konfessionslosen“ in den Vereinigten Staaten trotz ihrer ungeheuren Einwanderung nur auf etwa 6 % geschätzt wurde⁴⁰⁰). Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus.

Dabei bedeutete nun aber die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinschaft dort ganz ungleich höhere Lasten, namentlich für die Minderbemittelten, als irgendwo bei uns. Publierte Haushaltsbudgets beweisen es, und mir persönlich wurde u. a. eine fast ganz aus eingewanderten deutschen ungelerten Holzarbeitern in einer Stadt am Erie-See bestehende Gemeinde bekannt, in welcher bei einem Durchschnittsverdienst der Arbeiter von gegen 1000 \$ im Jahr deren regelmäßige Abgaben für kirchliche Zwecke fast 80 \$ betragen, – während jedermann weiß, dass schon ein kleiner Bruchteil dieser finanziellen Zumutung bei uns Massenausritte aus der Kirche zur Folge gehabt haben würde. Aber davon ganz abgesehen, konnte niemandem, der vor 15–20 Jahren, ehe die letzte akute Europäisierung der Vereinigten Staaten einsetzte, das Land besuchte, die selbst damals noch sehr intensive Kirchlichkeit, welche in allen nicht ganz unmittelbar von europäischen Immigranten überschwemmten Gebieten herrschte, entgehen⁴⁰¹). Sie war, wie jeder ältere Reisebericht ergibt, früher noch viel stärker und selbstverständlicher als in den letzten Jahrzehnten. Uns interessiert hier nun vor allem eine Seite dieses Tatbestandes. Selbst in Brooklyn, der Schwesterstadt von New York, aber bis vor kurzem mit einer fühlbar stärkeren Erhaltung älterer Tradition, erst recht aber in anderen, weniger dem Einfluss der Immigration ausgesetzten Orten, pflegte es vor kaum einem Menschenalter Geschäftsleuten, die sich neu einführten, stets zu widerfahren, dass bei Anknüpfung gesellschaftlicher Beziehungen unauffällig und scheinbar gelegentlich, aber ersichtlich nie zufällig, die Frage gestellt wurde: „To what church do you belong?“ – ähnlich wie etwa an einer typischen schottischen Table d'hôte noch vor einem Vierteljahrhundert dem Kontinentalen Sonntags fast immer die Frage einer Dame drohte: „What service did you attend today?“⁴⁰²). Und bei näherem Zusehen konnte man sich leicht überzeugen, dass, während die amerikanische Behörde als solche die Frage nach der Konfessionszugehörigkeit, wie gesagt, nie stellte, der private gesellschaftliche und auch der auf Dauer und Kreditgewährung abgestellte geschäftliche Verkehr sie – man durfte annähernd sagen: immer stellte. Warum? – Eine Reihe kleiner, persönlicher Beobachtungen (1904) mag das zunächst zu veranschaulichen suchen.

Der Schreiber dieser Zeilen fuhr im (damaligen) Indian Territory eine lange Fahrt mit einem Handlungsreisenden in „Undertakers hardware“ (eisernen Leichensteinaufschriften) zusammen im Abteil und erhielt, als er (beiläufig) die Tatsache der immer noch auffällig starken Kirchlichkeit erwähnte, von jenem die Bemerkung gemacht: „Herr, meinthalben mag jedermann glauben oder nicht glauben was immer ihm passt; aber: wenn ich einen Farmer oder Kaufmann sehe, der überhaupt keiner Kirche angehört, so ist er mir nicht für 50 Cts gut: – was kann ihn veranlassen, mich zu bezahlen, wenn er an garnichts glaubt? (why pay me, if he does'n't believe in anything?)“ Das war nun eine immerhin etwas vage Motivierung. Etwas deutlicher wurde der Sachverhalt schon aus der Erzählung eines deutschgeborenen Nasen- und Rachen-Spezialisten, der sich in einer großen Stadt am Ohio niedergelassen hatte und von dem Besuch seines ersten Patienten erzählte. Sich auf Aufforderung des Arztes auf dem Sopha niederstreckend, um mit dem Nasenspiegel untersucht zu werden, habe dieser sich erst noch einmal aufgerichtet und mit Würde und Nachdruck bemerkt: „Herr, ich bin Mitglied der . . . Baptist Church in der Street.“ Ratlos, was diese Tatsache wohl für das Nasenleiden und dessen Behandlung für eine Bedeutung haben könne, habe er (der Arzt) einen ihm bekannten amerikanischen Kollegen vertraulich darüber befragt und die lächelnde Auskunft erhalten: das bedeute nur: „seien Sie wegen des Honorars ohne Sorgen.“ – Warum bedeutete es nun aber eben dies? Das wird vielleicht aus einem dritten Vorgang klarer.

An einem schönen klaren Sonntag Nachmittag Anfang Oktober wohnte ich mit einigen Verwandten – Farmern im Buschwald einige Meilen von M. (Hauptort einer County) in North Carolina – an einem Tümpel, durch den ein von den in der Ferne sichtbaren Blue Ridge Mountains kommender Bach floß, einer Baptistentaufer bei. Es war kalt und hatte die Nacht etwas gefroren. Ringsum an den Hängen der Hügel standen massenhaft Farmerfamilien, die in ihren leichten zweirädrigen Wagen aus der Nachbarschaft, teilweise aber auch von weither, gekommen waren. In dem Tümpel stand, bis an den Leib, in schwarzer Kleidung, der Prediger. Im den Tümpel

pel hinein traten – nach Vorbereitungen verschiedener Art – nacheinander ca. 10 Personen beiderlei Geschlechts in gesellschaftlicher Kleidung, wurden auf den Glauben verpflichtet, tauchten dann, die Frauen im Arm des Predigers, gänzlich unter das Wasser, kamen prustend hoch, schlotterten mit angeklatschter Kleidung aus dem Teich, wurden allseitig „beglückwünscht“, dabei schleunigst in dicke Plaids gehüllt und von dannen nach Hause gefahren⁴⁰³). Ein Verwandter, der neben mir stand und, deutschen Traditionen gemäß unkirchlich, verächtlich über die Achsel spuckend zusah⁴⁰⁴), wurde beim Eintauchen eines der jungen Männer aufmerksam: „Look at him, – I told you so!“ – Auf die Frage (nach Beendigung der Zeremonie): Warum hast Du Dir das, wie Du sagst, vorausgedacht? kam die Antwort: „Weil er eine Bank in M. aufmachen will.“ – Sind denn so viele Baptisten in der Gegend, um davon zu leben? – „Durchaus nicht, aber er bekommt ja, nun er getauft ist, die Kundschaft der ganzen Umgegend und wird alles niederkonkurrieren.“ Die Rückfragen, warum? und wodurch?, ergaben: dass die Rezeption in die dortige, noch streng an der religiösen Tradition haftende, Baptistengemeinde, welche erst nach sorgsamster „Erprobung“ und nach peinlichsten, sich bis in die frühe Kindheit zurückstreckenden Recherchen über den „Wandel“ („disorderly conduct“? Wirtshausbesuch? Tanz? Theater? Kartenspiel? unpünktliche Zahlung von Verbindlichkeiten? sonstige Leichtfertigkeiten?) erfolgte, als eine derartige absolute Garantie der ethischen Qualitäten eines Gentleman, vor allem: der geschäftlichen, gelte, dass dem Betreffenden die Depots der gesamten Umgegend und schrankenloser Kredit konkurrenzlos sicher seien. Er sei ein „gemachter Mann“. Weitere Beobachtung ergab, dass diese oder doch sehr ähnliche Erscheinungen sich in den verschiedensten Gegenden ähnlich wiederholten. Es kamen diejenigen (und im allgemeinen nur diejenigen) geschäftlich hoch, welche methodistischen oder baptistischen oder anderen Sekten (oder sektenartigen Konventikeln) angehörten. Verzog ein Sektenmitglied in einen anderen Ort oder war er Handlungsreisender, so führte er das certificate seiner Gemeinde mit sich und hatte dadurch nicht nur Anschluss bei Sektengenossen, sondern vor allem: Kredit bei aller Welt. Geriet er (unverschuldet) in ökonomische Schwierigkeiten, so arrangierte die Sekte seine Verhältnisse, sicherte die Gläubiger und half ihm in jeder Art, oft noch nach dem biblischen Prinzip „mutuum date nihil rode sperantes“. Aber nicht diese Erwartung der Gläubiger, dass die Sekte um ihres Prestiges willen sie nicht zu Schaden kommen lassen werde, war das letztlich für seine Chancen ausschlaggebende, sondern die Tatsache, dass in eine einigermaßen reputierliche Sekte nur aufgenommen wurde, wessen „Wandel“ ihn als zweifelsfrei ethisch qualifiziert erscheinen ließ. Dass also die Sektenmitgliedschaft – im Gegensatz zur Mitgliedschaft einer „Kirche“, in die man „hineingeboren“ wird und die ihre Gnade über Gerechte und Ungerechte scheinen lässt – ein ethisches, insbesondere auch ein geschäftsethisches, Qualifikationsattest für die Persönlichkeit bedeutete. Eine „Kirche“ ist eben eine Gnadenanstalt, welche religiöse Heilsgüter wie eine Fideikommissstiftung verwaltet und zu welcher die Zugehörigkeit (der Idee nach) obligatorisch, daher für die Qualitäten des Zugehörigen nichts beweisend, ist, eine „Sekte“ dagegen ein voluntaristischer Verband ausschließlich (der Idee nach) religiös-ethisch Qualifizierter, in den man freiwillig eintritt, wenn man freiwillig kraft religiöser Bewährung Aufnahme findet⁴⁰⁵). Ausschluss aus der Sekte wegen ethischer Verstöße bedeutet wirtschaftlich Verlust der Kreditwürdigkeit und soziale Deklassierung. Vielfache Beobachtungen in den folgenden Monaten bestätigten nicht nur die zwar anscheinend schnell absterbende, aber (damals) noch immer recht wichtige Bedeutung der Kirchlichkeit als solcher⁴⁰⁶), sondern auch gerade dieses besonders wichtigen Zuges. Die Art des Glaubensbekenntnisses war heute ziemlich gleichgültig⁴⁰⁷). Ob Freimaurer⁴⁰⁸), ob Christian Science, ob Adventist, Quäker oder was immer, war einerlei. Wenn nur das Entscheidende vorlag: die Aufnahme nur durch „ballot“ nach vorheriger Prüfung und ethischer Bewährung im Sinn jener Tugenden, welche die innerweltliche Askese des Protestantismus, also: die alte puritanische Tradition, prämierte, dann war die gleiche Wirkung zu beobachten. Näheres Zusehen ergab dann das stetige Fortschreiten jenes charakteristischen „Säkularisation“-Prozesses, dem solche aus religiösen Konzeptionen geborene Erscheinungen in moderner Zeit überall verfallen. Nicht nur mehr religiöse Ver-

bände: Sekten also, waren es, welche diese Wirkung entfalteten. Vielmehr diese in stetig abnehmendem Anteil. Bei einiger Aufmerksamkeit fiel (noch vor 15 Jahren) in die Augen: dass im amerikanischen bürgerlichen Mittelstand (immer außerhalb der ganz modernen Großstädte und Immigrationszentren) auffällig viele Männer im Knopfloch ein kleines Abzeichen (verschiedener Färbung) trugen, welches am ehesten etwa an eine Ehrenlegionsrosette erinnerte. Auf Befragen: das sei ? wurde regelmäßig ein Verband mit einem zuweilen abenteuerlichen Phantasienamen genannt. Und als dessen Sinn und Zweck stellte sich heraus : dass er fast stets die Funktion einer Sterbekasse, daneben sehr verschiedene andere Leistungen darbot, oft aber auch, und zwar gerade in den Gebieten, die von der modernen Zersetzung am unberührtesten waren, dem Mitglied den (ethischen) Anspruch auf brüderliche Nothilfe seitens jedes bemittelten Verbandsbruders bei unverschuldeter ökonomischer Gefährdung gab, und zwar in mehreren mir damals bekannt gewordenen Fällen wiederum geradezu noch nach dem Grundsatz: *mutuum date nihil inde sperantes* oder doch zu einem sehr niedrigen Zinssatz. Ein Anspruch, der anscheinend auch willig von den Verbandsbrüdern erfüllt wurde. Überdies aber, – und dies war auch hier die Hauptsache: – beruhte eben die Mitgliedschaft wiederum auf Ballotage nach vorheriger Recherche und Feststellung der ethischen Bewährung. Und die Rosette im Knopfloch bedeutete also: „ich bin ein nach Recherche und Bewährung patentierter und kraft meiner Mitgliedschaft garantierter Gentleman“: – vor allem wieder, in dem geschäftlichen Sinn der erprobten Kreditwürdigkeit. Auch hier konnte festgestellt werden, dass die geschäftlichen Chancen durch diese Legitimierung oft völlig entscheidend beeinflusst wurden.

Alle diese Erscheinungen, die – zum mindesten die religiösen – in ziemlich schnellem Verfall zu sein schienen⁴⁰⁹), waren wesentlich auf den bürgerlichen Mittelstand beschränkt. Sie waren insbesondere das typische Vehikel des Aufstiegs in den Kreis des mittleren bürgerlichen Unternehmertums und der Verbreitung der Erhaltung des bürgerlichen kapitalistischen Geschäftsethos innerhalb der breiten Kreise dieses mittleren Bürgerstandes (mit Einschluss der Farmer). Zwar gehörten bekanntlich nicht ganz wenige (wohl: die Mehrzahl der älteren Generation) der amerikanischen „promoters“, „captains of industry“, der Multimillionäre und auch der Trustmagnaten formell Sekten, besonders den Baptisten, an. Diese indessen naturgemäß oft nur aus konventionellen Gründen, wie bei uns, und nur zur persönlich-gesellschaftlichen, nicht aber zur geschäftlichen, Legitimation. Denn wie schon in der Zeit der Puritaner bedurften naturgemäß solche „ökonomischen Übermenschen“ einer derartigen Krücke nicht und ihre „Religiosität“ war natürlich oft von mehr als zweifelhafter Aufrichtigkeit. Der Mittelstand: die in und aus ihm aufsteigenden Schichten vor allem, waren ebenso wie im 17. und 18. Jahrhundert Träger jener spezifisch religiösen Orientierung, die man sich sehr hüten muss, bei ihnen als nur opportunistisch bedingt anzusehen⁴¹⁰). Aber es darf eben nie übersehen werden, dass ohne diese universelle Verbreitung jener Qualitäten und Prinzipien methodischer Lebensführung, welche durch diese religiösen Gemeinschaften gestützt wurden, der Kapitalismus noch heute sogar in Amerika nicht das wäre was er ist. Es gibt keine nicht ganz streng feudale oder patrimoniale gebundene Epoche der Geschichte irgendeines Wirtschaftsgebiets der Erde, in welcher kapitalistische Figuren von der Art Pierpont Morgans, Rockefeller, Jay Goulds usw. gefehlt hätten, und nur die erwerbstechnischen Mittel deren sie sich bedienten, haben (natürlich !) gewechselt. Sie standen und stehen „jenseits von Gut und Böse“, – aber: nicht sie, so hoch man ihre wirtschaftsumwälzende Bedeutung sonst anschlagen mag, haben jemals den Ausschlag dafür gegeben: welcher Wirtschaftsgeist in einer Epoche und einem Gebiet herrschend war. Nicht sie, vor allem, waren die Schöpfer und nicht sie wurden die Träger des spezifisch okzidentalen bürgerlichen „Geistes“.

Es soll nun hier nicht auf die politische und soziale Bedeutung dieser und der zahlreichen ähnlichen exklusiver, sich durch Ballotage ergänzenden Verbände und Klubs in Amerika eingegangen werden. Vom Boys'club auf der Schule angefangen zum Athletic Club oder zur Greek Letter Society oder zu einem anderen studentischen Klub gleichviel welcher Art und dann zu einem der zahlreichen Honoratioren-Klubs der Geschäftsleute und des Bürgertums oder schließlich zu

den Klubs der Plutokratie in den Großstädten geleitete den typischen Yankee noch der letzten Generation eine Serie von solchen exklusiven Gesellschaften durch das Leben. Zu ihnen Zutritt zu erlangen war gleichbedeutend mit einem Billet zum Aufstieg, vor allem mit der Bescheinigung vor dem Forum seines eigenen Selbstgefühls: sich „bewährt“ zu haben. Ein Student, der im College in keinem Klub (oder klubartiger Gesellschaft) irgendwelcher Art Eintritt fand, war in der Regel eine Art von Paria (es sind mir Selbstmorde wegen Nichtrezeption bekannt geworden), ein Geschäftsmann, Commis, Techniker, Arzt, der das gleiche Schicksal hatte, war meist von fragwürdiger Verwendungsfähigkeit. Heute sind zahlreiche derartige Klubs Träger jener ständischen Aristokratisierungstendenzen, welche, neben und – was wohl zu beachten ist – zum Teil im Gegensatz zur nackten Plutokratie, der amerikanischen Entwicklung der Gegenwart charakteristisch sind⁴¹¹). Aber in der Vergangenheit und bis in die Gegenwart hinein war es ein Merkmal gerade der spezifisch amerikanischen Demokratie: dass sie nicht ein formloser Sandhaufen von Individuen, sondern ein Gewirr streng exklusiver, aber voluntaristischer, Verbände war. Wenn sie, bis vor nicht langer Zeit, das Prestige der Geburt und des ererbten Reichtums, des Amtes und der diplomierten Erziehung nicht oder doch nur in einem so geringen Grade anerkannten, wie dies sonst in der Welt nur sehr selten der Fall war und ist, so war sie doch weit davon entfernt, jeden Beliebigen mit offenen Armen als gleichgestellt zu rezipieren. Gewiß: ein amerikanischer Farmer hätte (noch vor 11/2 Jahrzehnten) seinen Gast nicht über sein Feld an einem pflügenden (eingeborenen !) Arbeiter vorübergeführt, ohne ihn mit diesem nach förmlicher Vorstellung „die Hände schütteln“ zu machen. Gewiß: in einem typischen amerikanischen Klub hörte früher jegliche Erinnerung daran, dass z. B. die beiden Mitglieder, welche Billard miteinander spielten, etwa im Verhältnis von Chef und Commis standen, absolut auf: hier herrschte die Gleichheit des Gentleman⁴¹²). Gewiß: die Frau des amerikanischen Arbeiters, welche der Gewerkschaftler, mit dem man luncht, mitbrachte, hatte – etwas einfacher und linkischer – sich gänzlich der Kleidung und dem Benehmen der bürgerlichen Lady angepasst. Aber wer, es sei in welcher Stellung immer, in dieser Demokratie als vollwertig gelten wollte, musste nicht nur sich den Konventionen der bürgerlichen society fügen, einschließlich der sehr strengen Herrenmode, sondern er musste auch, in aller Regel, sich darüber ausweisen können, dass es ihm gelungen war, in eine der als ausreichend legitimiert anerkannten Sekten, Klubs oder Gesellschaften gleichviel welcher Art hineinballotiert zu werden und sich darin, durch Bewährung als Gentleman, zu behaupten⁴¹³). Wem das nicht gelang, der war kein Gentleman, wer es verschmähte – wie die Deutschen meist⁴¹⁴) –, der hatte einen schweren Weg, vor allem auch: geschäftlich.

Indessen, wie gesagt, die soziale Bedeutung dieser jetzt in tiefgreifender Umbildung begriffenen Zustände soll hier nicht untersucht werden. Uns interessiert zunächst: dass die moderne Stellung der weltlichen, durch Ballotage sich ergänzenden Klubs und Gesellschaften weitgehend Produkt eines Säkularisationsprozesses von der ehemaligen weit ausschließlicheren Bedeutung des Prototyps dieser voluntaristischen Verbände: der Sekten, ist. Und zwar gerade im Heimatsgebiet des echten Yankeetums: in den nordatlantischen Staaten. Erinnern wir uns doch zunächst einmal: dass innerhalb der amerikanischen Demokratie das allgemeine gleiche Wahlrecht (der Nicht-Farbigen!), denn für Neger und alle Mischlinge besteht es ja auch heute de facto nicht) und ebenso die „Trennung von Staat und Kirche“ erst Errungenschaft einer jungen Vergangenheit, im wesentlichen Anfang des 19. Jahrhunderts beginnend, sind, und dass in der Kolonialzeit in den Zentralgebieten Neu-Englands, vor allem in Massachusetts, Voraussetzung des Vollbürgerrechts im Staat (neben einigen anderen Bedingungen vor allem:) das Vollbürgerrecht in der Kirchengemeinde war, die ihrerseits über Zulassung oder Nichtzulassung verfügte⁴¹⁵). Und zwar verfügte sie darüber je nach der Bewährung der religiösen Qualität durch den Wandel, wie alle – im weiten Sinne des Worts – puritanischen Sekten. Nicht minder waren in Pennsylvanien bis einige Zeit vor dem Unabhängigkeitskrieg die Quäker Herren des

Staats, wenn auch nicht formell allein politische Vollbürger (sondern nur noch kraft einer weitgehenden Wahlkreisgeometrie). Die ungeheure soziale Bedeutung der Zulassung zum Vollgenuss der Sektengemeinderechte, insbesondere: zum Abendmahl, wirkte bei den Sekten in der Richtung der Züchtung jener asketischen Berufsethik, welche dem modernen Kapitalismus in der Zeit seiner Entstehung adäquat war. Denn genau so, wie dies an der Hand jener persönlichen Erlebnisse für Amerika veranschaulicht wurde, hat die Religiosität der asketischen Sekten mehrere Jahrhunderte lang nachweislich überall, auch in Europa, gewirkt.

Blicken wir nämlich in die kirchliche Vorgeschichte dieser protestantischen Sekten zurück⁴¹⁶), so finden wir in deren Dokumenten, vor allen bei den Quäkern und Baptisten, bis in das 17. Jahrhundert hindurch (und gerade damals) immer wieder den Jubel darüber, dass die sündigen „Kinder der Welt“ einander gegenseitig selbst geschäftlich mißtrauen, dass sie dagegen der religiös bedingten Rechtlichkeit der Frommen vertrauen⁴¹⁷), deshalb ihnen und nur ihnen Kredit und ihr Geld ins Depot geben, in ihren Läden ihre Einkäufe machen, weil sie dort und nur dort reell und zu festen Preisen bedient werden, – was zuerst zum Prinzip erhoben zu haben die Baptisten bekanntlich von jeher für sich in Anspruch nahmen⁴¹⁸). Dass die Götter den, der ihnen wohlgefällig ist, sei es durch Opfer, sei es durch die Art seiner Lebensführung, mit Reichtum segnen, war nun freilich eine über die ganze Welt verbreitete Vorstellung. Dass dies jedoch mit dieser Art der religiösen Lebensführung, gemäß dem frühkapitalistischen Prinzip: „honesty is the best policy“, bewusst in Verbindung gebracht wird, findet sich zwar nicht absolut ausschließlich, allerdings aber in dieser Kontinuität und Konsequenz nur bei diesen protestantischen Sekten⁴¹⁹). Aber nicht nur diese Ethik, von der ja schon im vorigen Aufsatz näher die Rede war, sondern vor allem die sozialen Prämien und Zuchtmittel und überhaupt die gesamte organisatorische Grundlage des protestantischen Sektentums mit allen ihren Wirkungen reichen in die Anfänge der asketischen Sektenbildung zurück. Jene heutigen Rudimente in Amerika sind die Ausläufer einer einstmals überaus penetrant wirkenden Organisation kirchlicher Lebensreglementierung. Machen wir uns deren Art, Wirkungsweise und Wirkungsrichtung in kurzem Überblick klar.

Innerhalb des Protestantismus tauchte das Prinzip der „believers church“: der streng auf „wahre“ Christen beschränkten, daher voluntaristischen, von der Welt abgeschiedenen Gemeinschaft eines wirklich heiligen Volkes zuerst deutlich bei den Täufern in Zürich 1523 / 4 auf⁴²⁰), welche 1525 im Anschluss an Th. Münzer-der die Kindertaufe verworfen, aber nicht die letzte Konsequenz: die nochmalige Taufe von als Kinder getauften Erwachsenen (Wiedertaufe) gefordert hatte – die Erwachsenentaufe (einschließlich der – eventuellen – Wiedertaufe) einführten. Wandernde Handwerksburschen, die Hauptträger der Täuferbewegung, trugen sie nach jeder Unterdrückung in neue Gebiete. Es soll nun hier nicht auf die Ausprägungen dieser voluntaristischen innerweltlichen Askese: die alten Täufer, die Mennoniten, die Baptisten, die Quäker, einzeln eingegangen werden und auch nicht erneut dargelegt werden, wie jede asketische Denomination, auch der Calvinismus⁴²¹) und Methodismus, immer wieder in die gleiche Bahn gedrängt wurde: entweder das Konventikel der exemplarischen Christen in der Kirche (Pietismus), oder aber die Gemeinschaft der als tadellos legitimierten kirchlichen Vollbürger als Herr über die Kirche, der die andern nur als ein passiver, der Zucht unterworfenen Stand von Minderchristen angehören (Independentistmlis). Der äußere und innere Konflikt der beiden Strukturprinzipien „Kirche“ als Gnadenanstalt, oder „Sekte“, als Verein der religiös Qualifizierten, geht im Protestantismus durch die Jahrhunderte von Zwingli bis zu Kuyper und Stöcker. Hier aber wollen wir lediglich die für die Beeinflussung der Lebensführung praktisch wichtigen Konsequenzen des voluntaristischen Prinzips uns vor Augen führen. Wir erinnern uns nur noch: dass der entscheidende Gedanke der Reinhaltung des Abendmahls – dessen zentrale soziale Bedeutung für die christlichen Gemeinschaften darin hervortritt – von der Teilnahme Unheiliger zwar auch in den nicht die Konsequenz der Sektenbildung ziehenden Denominationen, besonders bei den prädestinarianischen Puritanern, zu einer Art der Behandlung der Kirchenzucht führte, welche im Effekt der Zucht der Sekten nahe kam⁴²²), dass er aber bei den Sekten selbst

gerade in der ersten Zeit ihres Erststehens unmittelbar ausschlaggebend war⁴²³). Gleich der erste konsequente Voltinrist, Browne, hebt in seinem Treatise of Reformation without taryng for anie (vermutlich 1582) als Hauptmotiv für die Ablehnung des Episkopalismus und Presbyterianismus den Zwang zur Abendmahlsgemeinschaft mit „wicked men“ hervor⁴²⁴). In der presbyterianischen Kirche bemühte man sich vergeblich, mit dem Problem fertig zu werden. Schon unter Elisabeth (Konferenz von Wandsworth) war dies der entscheidende Punkt⁴²⁵). Die Frage, wer vom Abendmahl ausschließen dürfe, spielte dann im englischen Revolutionsparlament immer erneut eine Rolle. Zuerst (1645) sollten minister und elders (also: Laien) darüber frei verfügen. Dabei versuchte das Parlament, die Fälle, in denen der Ausschluss zulässig sein sollte, festzustellen und alle anderen an den Consens des Parlaments zu knüpfen: – ein „Erastianismus“, gegen den die Westminster-Versammlung scharf protestierte. Die Partei der Independenten zeichnete sich dadurch aus, dass sie außer ortsansässigen und als religiös vollwertig anerkannten Gemeindegliedern nur Personen mit Ausweisen (tickets) zur Kommunion zuließ; Auswärtigen wurden tickets nur bei Empfehlung durch Qualifizierte verabfolgt. Die beim Umzug in andre Orte und für Reisen ausgestellten Qualifikationszeugnisse (letters of recommandation) gehören ebenfalls schon dem 17. Jahrhundert an⁴²⁶). Innerhalb der offiziellen Kirche versuchten Baxters Konventikel (Associations), die 1657 in 16 counties eingeführt waren, sich als eine Art freiwilliger Zensurbehörde zu etablieren, die dem Pfarrer bei der Feststellung der Qualifikation und dem Ausschluss von „scandalous persons“ vom Abendmahl zur Seite stehen wollte⁴²⁷). Ähnliches hatten schon die „5 dissenting brethren“ der Westminster Versammlung – in Holland gewesenen Refugies aus den oberen Klassen – mit ihrem Vorschlag bezweckt, neben der parish voluntaristische Kongregationen zu gestatten und auch ihnen das Wahlrecht zur Synode zu geben. In Neu-England ist die ganze Kirchengeschichte mit Kämpfen um die Frage: wer zu den Sakramenten (auch z. B. als Pate) zuzulassen sei, ob die Kinder der nicht Zugelassenen getauft werden dürfen⁴²⁸) und unter welchen Kautelen und dergleichen, ausgefüllt. Die Schwierigkeit lag ja darin: dass einmal nur der Würdige das Abendmahl empfangen durfte, dieser aber es auch empfangen musste⁴²⁹), beim Zweifel an der eigenen Würdigkeit also die Fernhaltung nicht sündlos machte⁴³⁰), und dass andererseits die Gemeinde für die Reinhaltung des Abendmahls von Unwürdigen, insbesondere Reprobieren⁴³¹) Gott gegenüber solidarisch haftete. Vor allem also haftete sie für die Spendung durch einen würdigen, d. h. in der Gnade stehenden, minister. Damit tauchten uralte Kirchenverfassungsprobleme wieder empor. Vergebens versuchte Baxters Kompromißvorschlag: dass wenigstens im Notfall auch der Empfang durch einen unwürdigen, d. h. im Wandel anfechtbaren, minister zulässig sein sollte⁴³²), zu vermitteln: das alte donatistische Prinzip des persönlichen Charisma und das in der katholischen Kirche durch den Character indelebilis des Priesters radikal etablierte, aber auch die offiziellen Reformationskirchen beherrschende Prinzip der Anstaltsgnade stießen unbarmherzig aufeinander⁴³³), wie in den Zeiten des Frühchristentums. Hierauf auf der religiösen Verantwortlichkeit der Gemeinde für die Würdigkeit sowohl des minister wie der Abendmahlsgenossen beruhte der kompromißlose Radikalismus der independentischen Gedankenwelt. Und dabei ist es im Prinzip geblieben. Bekanntlich ist noch in den letzten Jahrzehnten das Kuypersche Schisma in Holland mit seinen weittragenden politischen Folgen dadurch entstanden: dass, entgegen den Ansprüchen des synodalen Kirchenregiments der Herformde Keck der Niederlanden, die Gemeindegästen einer Kirche in Amsterdam: – Laien, mit dem späteren :Ministerpräsidenten Kuyper, der auch ein einfacher Laienältester war, an der Spitze – sich weigerten, die Konfirmationsscheine auswärtiger, von ihrem Standpunkt aus unwürdiger oder ungläubiger, Prediger für die Zulassung zum Abendmahl als zulänglich anzuerkennen⁴³⁴). Im Wesen genau dies war der Gegensatz von Presbyterianern und Independenten im 16. Jahrhundert. Denn aus jener Verantwortlichkeit der Gemeinde folgten entscheidend wichtige Konsequenzen. Nächst dem voluntaristischen Prinzip: freie Zulassung Würdiger und nur solcher als Gemeindeglieder, das Prinzip der Souveränität der lokalen einzelnen Abendmahlsgemeinde. Nur sie konnte ja kraft persönlicher Bekanntschaft und

Prüfung beurteilen, ob ein Mitglied qualifiziert sei, nicht aber ein sei es auch noch so frei gewähltes Kirchenregiment einer interlokalen Gemeinschaft. Und sie konnte das nur bei beschränkter Mitgliederzahl: relativ kleine Gemeinden allein waren dem Prinzip angemessen⁴³⁵). Wo die Gemeinschaften dafür zu groß waren, erfolgte daher entweder, wie im Pietismus, Konventikelbildung oder aber es wurden, wie im Methodismus, die Mitglieder zu Gruppen zusammengefaßt, welche Träger der Kirchenzucht waren⁴³⁶). Denn dies: die außerordentlich straffe Sittenzucht⁴³⁷), und zwar durch Selbstverwaltung der Gemeinde, war das dritte unvermeidliche, durch das Interesse an der Reinhaltung der Abendmahls- (oder, bei den Quäkern, Gebets-) Gemeinschaft geforderte Prinzip. Die Zucht der asketischen Sekten war in der Tat – auch darin der Klosterzucht analog – weit rigoroser als die irgendeiner Kirche. Sie stellte den Grundsatz des Noviziats auf⁴³⁸). Im Gegensatz zu den Grundsätzen der offiziellen protestantischen Kirchen versagte sie oft den wegen ethischer Verstöße Ausgestoßenen jeden Verkehr mit den Gemeindegliedern, verhängte also in diesem Fall über ihn, auch geschäftlich, den absoluten Boykott und mied bisweilen jede Beziehung mit Nichtbrüdern, außer im Fall unbedingter Notwendigkeit⁴³⁹). Und sie legte ihre Zucht dem Schwerpunkt nach in die Hände der Laien. Keine geistliche Autorität konnte ja der Gemeinde ihre solidarische Verantwortlichkeit vor Gott abnehmen. Schon bei den Presbyterianern war das Gewicht der Laien-Ältesten sehr groß. Der Independentismus aber und erst recht der Baptismus bedeutete geradezu einen Kampf gegen die theologische Beherrschung der Gemeinde⁴⁴⁰), – und natürlich, genau entsprechend, eine Klerikalisierung des nunmehr in die Funktionen der Sittenkontrolle durch Selbstverwaltung, Vermahnung und eventuell Exkommunikation einrückenden Laientums⁴⁴¹). Die Laienherrschaft in der Kirche fand ihren Ausdruck teils in dem nicht nur dem Amtsbegriff des Luthertums, sondern auch der göttlichen Ordnung des Presbyterianismus höchst anstößigen Verlangen nach Freiheit der Laienpredigt (liberty of prophesying)⁴⁴²): – wofür auf die Zustände der Urchristengemeinde Bezug genommen wurde –, teils auch in der Opposition gegen ein theologisches Berufspredigertum überhaupt: nur das Charisma, nicht Schulung und Amt, sollte gelten⁴⁴³). So radikale Konsequenzen wie die Quäker mit ihrem Grundsatz: dass in der gottesdienstlichen Versammlung jeder, aber auch nur der sprechen solle, über den der „Geist“ gerade kommt, dass es also einen Berufsgeistlichen überhaupt nicht gibt⁴⁴⁴), haben andere Sekten freilich nicht oder doch nicht dauernd gezogen. Aber entweder ist der Geistliche grundsätzlich nicht als „Mietling“⁴⁴⁵), sondern nur im Ehrenamt oder gegen freiwillige Ehrengaben⁴⁴⁶) oder nur im Nebenberuf und nur gegen Kostenersatz tätig⁴⁴⁷); oder er ist jederzeit entlaßbar oder es herrscht eine Art von Missionsorganisation mit nur jeweilig im gleichen „circuit“ arbeitenden Wanderpredigern⁴⁴⁸), wie im Methodismus⁴⁴⁹). Wo das Amt (im überlieferten Sinn) und also die theologische Qualifikation aufrecht erhalten wurde⁴⁵⁰), da galt diese doch nur als eine fachtechnische Vorbedingung, als eigentlich entscheidende Qualität aber das Charisma des Gnadenstandes: auf dessen Feststellung richteten sich die Ermittlungen derjenigen Instanzen, welche – wie die Cromwellschen triers (lokale Körperschaften für die Ausstellung von Qualifikationsattesten,) und ejectors (geistliche Disziplinarinstanz⁴⁵¹) – die Eignung der Geistlichen zu prüfen hatten. Man sieht: der charismatische Charakter der Autorität wurde ebenso gewahrt wie der charismatische Charakter der Gemeindegliedschaft selbst. Wie das Cromwellsche Heer der Heiligen nur vom religiös qualifizierten sich das Abendmahl reichen ließ, so weigerte sich der Cromwellsche Soldat, unter einem Offizier in die Schlacht zu ziehen, der nicht mit ihm der Abendmahlsgemeinschaft der Qualifizierten angehörte⁴⁵²).

Im Innern, unter den Sektenmitgliedern, herrschte, wenigstens bei den Täufern und ihren Derivaten, der Anforderung nach, der altchristliche Brudergeist⁴⁵³). Es galt bei manchen von ihnen als verpönt, die staatlichen Gerichte anzurufen⁴⁵⁴) und es bestand die Nothilfspflicht⁴⁵⁵). Es war zwar natürlich (außer gelegentlich bei ganz radikalen Gemeinschaften) wenigstens der Geschäftsverkehr mit den Nichtbrüdern nicht verboten. Aber es verstand sich von selbst, dass man die Brüder bevorzugte⁴⁵⁶). Das System der Bescheinigungen (über Zugehörigkeit und Wandel)⁴⁵⁷) für nach auswärts verziehende Brüder findet sich von Anfang an. Das Unterstützungs-

wesen der Quäker war so hoch entwickelt, dass eben infolge der dadurch entstehenden Lasten die Propagandaneigung schließlich gelähmt wurde. Die Kohäsion der Gemeinden war so stark, dass sie mit gutem Grund als eins der Motive für die durchweg geschlossene und von Anfang an stark städtische Siedelung in Neu-England angeführt wird⁴⁵⁸), – im Gegensatz zum Süden. In allen diesen Punkten zeigen sich, wie man sieht, die eingangs dieser Skizze an Beispielen veranschaulichten modernen Funktionen amerikanischer Sekten und sektenartiger Verbände als gradlinige Ausläufer, Rudimente und Überlebensformen jener einstmaligen in allen asketischen Sekten und Konventikeln herrschenden Verhältnisse, die heute im Verfall sind. Der ungeheure exklusive „Kastenstolz“ der Sektierer ist von Anfang an bezeugt⁴⁵⁹).

Was war – und ist – nun eigentlich das für unser Problem Entscheidende an dieser ganzen Entwicklung? Politische und bürgerliche Folgen hatte die Exkommunikation auch im Mittelalter, formell sogar schärfere als da, wo Sektenfreiheit bestand. Auch im Mittelalter konnte nur der Christ Vollbürger sein. Auch im Mittelalter bewirkte, wie Aloys Schulte schön gezeigt hat, die Möglichkeit, gegen einen Bischof, der seine Schulden nicht zahlte, mit den Disziplinarmitteln der Kirche vorzugehen, dass dieser kreditwürdiger war als ein weltlicher Fürst. Auch für den preußischen Leutnant bedeutete der Umstand, dass er unter dem Druck der Entlassung Schulden halber stand, eine erhöhte Kreditwürdigkeit. Vollends galt das gleiche für den deutschen Couleurstudenten. Endlich: auch im Mittelalter gaben die Beichte und die kirchliche Strafgewalt die Mittel an die Hand, wirksame Kirchengewalt zu üben und ist dies auch der Fall gewesen. Vor allem nutzte man damals die durch den Eid zu schaffende Möglichkeit, gegen Schuldner die Exkommunikation zu erreichen, als Sicherung von Forderungen aus.

Gewiß. Nicht nur aber waren in all diesen Fällen diejenigen Arten des Verhaltens, welche durch jene Umstände und Mittel begünstigt oder verpönt wurden, — ganz andere als diejenigen, welche die protestantische Askese züchtete oder unterdrückte. Beim Leutnant z. B. oder Couleurstudenten und wohl auch beim Bischof ruhte jene gesteigerte Kreditwürdigkeit gewiß nicht auf der Züchtung geschäftlicher persönlicher Qualitäten. Und, — was an diese letzte Bemerkung unmittelbar anknüpft: — auch soweit die Wirkungsrichtung der Absicht nach die gleiche war, musste die Wirkungsart eine grundverschiedene sein. Die mittelalterliche ebenso wie die lutherische Kirchengewalt lagen 1. in den Händen des geistlichen Amtes, 2. wirkten sie, soweit sie überhaupt wirksam wurden, durch autoritäre Mittel und 3. strafte oder prämierte sie einzelne konkrete Handlungen. Die Kirchengewalt der Puritaner und der Sekten lag

1. mindestens mit, oft ganz und gar in den Händen von Laien, 2. wirkte sie durch das Mittel der Notwendigkeit der Selbstbehauptung und 3. züchtete sie Qualitäten oder wenn man will: — las sie aus. Dies letzte ist das Wichtigste. Das Sekten- (oder Konventikel-) Mitglied musste, um in den Kreis der Gemeinschaft einzutreten, Qualitäten bestimmter Art haben, deren Besitz — wie in dem ersten Aufsatz dargetan wurde — für die Entwicklung des rationalen modernen Kapitalismus wichtig war. Und es musste, um sich in diesem Kreise zu behaupten, den Besitz dieser Qualitäten dauernd bewahren: sie wurden in ihm konstant und kontinuierlich gezüchtet. Denn wie — nach den Ausführungen des vorigen Artikels — seine jenseitige Seligkeit, so stand und fiel auch seine diesseitige ganze soziale Existenz damit, dass es sie „bewährte“⁴⁶⁰). Ein stärkeres Anzüchtungsmittel als eine solche Notwendigkeit der sozialen Selbstbehauptung im Kreise der Genossen gibt es nach aller Erfahrung nicht, und die kontinuierliche und unauffällige ethische Zucht der Sekten verhielt sich deshalb zur autoritären Kirchengewalt wie rationale Züchtung und Auslese zu Befehl und Arrest. In dieser wie in fast jeder anderen Hinsicht sind die puritanischen Sekten, als die spezifischsten Träger der innerweltlichen Askese, die konsequenteste, in gewissem Sinn die einzig konsequente Antithese zur universalistischen katholischen Gnadenanstalt. Die allerstärksten individuellen Interessen der sozialen Selbstbehauptung wurden von ihnen in den Dienst jener Anzüchtung, also auch diese individuellen Motive und persönlichen Eigeninteressen in den Dienst der Erhaltung und Propagierung der „bürgerlichen“ puritanischen Ethik mit ihren Konsequenzen gestellt. Dies ist das absolut Entscheidende für die Penetranz und Wucht der Wirkung. Denn — um es zu wiederholen⁴⁶¹): — nicht die ethische Lehre einer Re-

ligion, sondern dasjenige ethische Verhalten, auf welches durch die Art und Bedingtheit ihrer Heilsgüter Prämien gesetzt sind, ist im soziologischen Sinn des Wortes „ihr“ spezifisches „Ethos“. Jenes Verhalten war beim Puritanismus eine bestimmte methodisch-rationale Art der Lebensführung, welche – unter gegebenen Bedingungen – dem „Geist“ des modernen Kapitalismus die Wege ebnete; die Prämien waren gesetzt auf „Bewährung“ vor Gott im Sinn der Versicherung des Heils: bei allen puritanischen Denominationen, vor den Menschen im Sinn der sozialen Selbstbehauptung: innerhalb der puritanischen Sekten. Beides ergänzte einander in der gleichen Wirkungsrichtung: es half den „Geist“ des modernen Kapitalismus, sein spezifisches Ethos, heißt das: das Ethos des modernen Bürgertums, entbinden. Die asketische Konventikel- und Sektenbildung insbesondere, mit ihrer radikalen Sprengung der patriarchalen und autoritären Gebundenheit⁴⁶²) und ihrer Art der Wendung des Satzes: dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, bildete eine der wichtigsten geschichtlichen Grundlagen des modernen „Individualismus“.

Denn es bedarf schließlich, um die Art dieser ethischen Wirkungen zu verstehen, noch einer letzten vergleichenden Bemerkung. Auch in den Zünften des Mittelalters fand sich nicht selten eine ähnliche Kontrolle des allgemeinen ethischen Standard der Mitglieder, wie sie die Kirchenzucht der asketischen protestantischen Sekten übte⁴⁶³). Aber der unvermeidliche Unterschied in der Wirkung auf das wirtschaftliche Verhalten des Einzelnen liegt auf der Hand. Die Zunft vereinigte Berufsgenossen, also: Konkurrenten, in sich, und zwar zum Zweck der Begrenzung der Konkurrenz und des in ihr wirkenden rationalen Erwerbsstrebens. Sie erzog zu „bürgerlichen“ Tugenden und war in einem bestimmten (hier nicht näher zu erörternden) Sinn Trägerin von bürgerlichem „Rationalismus“. Aber im Sinn der „Nahrungspolitik“ und des Traditionalismus, – mit den bekannten praktischen Konsequenzen, soweit ihre Wirtschaftsregulierung Macht gewann. Die Sekten aber, die nicht durch Lehrgang oder Familienbeziehung einbezogene, technisch qualifizierte Berufs-, sondern ethisch qualifizierte Glaubensgenossen durch Auslese und Züchtung in sich vereinigten, kontrollierten und reglementierten deren Lebensführung ausschließlich im Sinne formaler Rechtlichkeit und methodischer Askese, ohne jenen die Expansion des rationalen Erwerbsstrebens hemmenden materialen nahrungspolitischen Zweck. Kapitalistischer Erfolg eines Zunftgenossen zersetzte den Zunftgeist – wie es in England und Frankreich geschah – und war perhorresziert. Kapitalistischer Erfolg eines Sektenbruders war – wenn rechtlich errungen – ein Beweis von dessen Bewährung und Beganadung, hob das Prestige und die Propagandachancen der Sekte und war deshalb gern gesehen, wie die mehrfach zitierten Äußerungen beweisen. Die Organisation der freien Arbeit in den Zünften in ihrer okzidentalen mittelalterlichen Form ist gewiss – sehr entgegen ihrer Absicht – nicht nur ein Hemmnis, sondern auch eine Vorstufe der kapitalistischen Arbeitsorganisation gewesen, die vielleicht nicht hätte entbehrt werden können⁴⁶⁴). Aber das moderne bürgerlich-kapitalistische Ethos hat sie natürlich nicht aus sich gebären können. Denn dessen ökonomisch „individualistische“ Antriebe konnte nicht sie, sondern nur die Lebensmethodik der asketischen Sekten legitimieren und verklären.

Anmerkungen

1) Hier wie in einigen anderen Punkten scheidet sich auch von unserem verehrten Meister Lujo Brentano (in dessen später zu zitierendem Werk). Und zwar zunächst terminologisch. Weiterhin aber auch sachlich. Es scheint mir nicht zweckmäßig, so heterogene Dinge, wie den Beuteerwerb und den Erwerb durch Leitung einer Fabrik unter dieselbe Kategorie zu bringen, noch weniger: als „Geist“ des Kapitalismus – im Gegensatz zu anderen Erwerbsformen – jedes Streben nach Erwerb von Geld zu bezeichnen, weil mit dem zweiten m. E. alle Präzision der Begriffe, mit dem ersten vor allem die Möglichkeit: das Spezifische des okzidentalen, Kapitalismus gegenüber anderen Formen herauszuarbeiten, verloren wird. Auch in G. Simmels „Philosophie

des Geldes“ ist „Geldwirtschaft ‚und‘ Kapitalismus“ viel zu sehr gleichgesetzt, zum Schaden auch: der sachlichen Darlegungen. In W. Sombarts Schriften, vor allem auch des neuesten Auflage seines schönen Hauptwerks über den Kapitalismus, tritt wenigstens von meinem Problem aus gesehen – das Spezifische des Okzidenten: die rationale Arbeitsorganisation, sehr stark zugunsten von Entwicklungsfaktoren zurück, welche überall in der Welt wirksam waren.

2) Natürlich darf der Gegensatz nicht absolut gefasst werden. Aus dem politisch orientierten (vor allem: dem Steuerpacht-) Kapitalismus sind schon in der mittelländischen und orientalischen Antike, aber wohl auch in China und Indien, rationale Dauerbetriebe erwachsen, deren Buchführung – uns nur in kümmerlichen Bruchstücken bekannt – „rationalen“ Charakter gehabt haben dürfte. Auf das engste berührt sich ferner der politisch orientierte „Abenteuer“-Kapitalismus mit dem rationalen Betriebskapitalismus in der Entstehungsgeschichte der zu meist aus politischen, kriegerisch motivierten, Geschäften entstandenen modernen Banken, auch noch der Bank von England. Der Gegensatz der Individualität Patersons z. B. – eines typischen „promoter“ – zu jenen Mitgliedern des Direktoriums, welche den Ausschlag für dessen dauernde Haltung gaben und sehr bald als „The Puritan usurers of Grocers' Hall“ charakterisiert wurden, ist dafür bezeichnend, ebenso die Entgleisung der Bankpolitik dieser „solidesten“ Bank noch gelegentlich der South Sea-Gründung. Also: der Gegensatz ist, natürlich, ganz flüchtig. Aber er ist d. a. Rationale Arbeitsorganisationen haben die großen promoters und financiers ebenso wenig geschaffen wie – wiederum: im allgemeinen und mit Einzelausnahmen – die typischen Träger des Finanz- und politischen Kapitalismus: die Juden. Sondern das taten (als Typus!) ganz andere Leute. 3) Auch die Reste meiner hebräischen Kenntnisse sind ganz unzulänglich.

4) Ich brauche nicht zu sagen, dass darunter nicht etwa Versuche wie die von K. Jaspers (in seinem Buch über „Psychologie der Weltanschauungen“, 1919) oder andererseits Klages (in der „Charakterologie“) und ähnliche Studien fallen, die sich von dem hier Versuchten durch die Art des Ausgangspunktes unterscheiden. Zu einer Auseinandersetzung wäre hier nicht der Raum.

5) Die gleiche Ansicht sprach mir vor Jahren ein sehr hervorragender Psychiater aus.

6) Veröffentlicht im Jafféschen „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ (J. C. B. Mohr, Tübingen) Band XX, XXI (1904 bzw. 1905). Aus der umfangreichen Literatur darüber hebe ich nur die ausführlichsten Kritiken hervor: F. Rachfahl, Calvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 1909, Nr. 39–43. Dazu meinen Artikel: Antikritisches zum „Geist“ des Kapitalismus, „Archiv“ Band XXX, 1910. Hiergegen wieder Bachfahl a. a. O. (Nochmals Calvinismus und Kapitalismus.) 1910, Nr. 22–25 und dazu mein „Antikritisches Schlusswort“, „Archiv“ Band XXXI (Brentano in der gleich zu zitierenden Kritik hat anscheinend diese letzteren Darlegungen nicht gekannt, da er sie nicht mit zitiert). Ich habe von der unvermeidlich ziemlich ertraglosen Polemik gegen Bachfahl, der, – ein sonst auch von mir geschätzter Gelehrter, – sich hier auf ein von ihm nicht wirklich beherrschtes Gebiet begeben hatte, nichts in diese Ausgabe aufgenommen, sondern lediglich die (sehr wenigen) ergänzenden Zitate aus meiner Antikritik nachgetragen und durch eingeschobene Sätze oder Anmerkungen alle denkbaren Missverständnisse für künftig auszuschließen gesucht. – Ferner: W. Sombart in seinem Buch „Der Bourgeois“ (München und Leipzig 1913), auf das ich in Anmerkungen unten zurückkomme. Endlich: Lujo Brentano in Exkurs II im Anhang zu seiner Münchener Festrede (in der Akademie der Wissenschaften 1913) über: Die Anfänge des modernen Kapitalismus (München 1916 gesondert und durch Exkurse erweitert erschienen). Auch auf diese Kritik komme ich in besonderen Anmerkungen bei gegebenem Anlass zurück. – Ich stelle jedem, der (wider Erwarten) daran Interesse nehmen sollte, anheim, sich durch Vergleichung davon zu überzeugen: dass ich nicht einen einzigen Satz meines Aufsatzes, der irgendeine sachlich wesentliche Behauptung enthielt, gestrichen, umgedeutet, abgeschwächt oder sachlich abweichende Behauptungen hinzugefügt habe. Es bestand dazu keinerlei Anlass und der Fortgang der Darlegung wird die noch immer Zweifelnden nötigen, sich davon schließlich zu überzeugen: – Die letztgenannten beiden Gelehrten sind untereinander in noch schärferem Streit

als mit mir. Brentanos Kritik gegen W. Sombarts Werk: Die Juden und das Wirtschaftsleben halte ich in der Sache in Vielem für begründet, dennoch aber für vielfach sehr ungerecht, abgesehen davon dass auch bei Brentano das Entscheidende an dem hier vorerst ganz ausgeschalteten Judenproblem (wovon später) wohl nicht erkannt ist.

Von theologischer Seite waren zahlreiche wertvolle Einzelanregungen anlässlich dieser Arbeit zu verzeichnen und war die Aufnahme im ganzen eine freundliche und auch bei im einzelnen abweichenden Ansichten sehr sachliche – was mir um so wertvoller ist, als ich mich über eine gewisse Antipathie gegen die Art der hier unvermeidlichen Behandlung dieser Dinge nicht gewundert hätte. Das, was dem seiner Religion anhänglichen Theologen daran das Wertvolle ist, kann ja hier naturgemäß nicht zu seinem Recht kommen. Wir haben es mit – religiös gewertet – oft recht äußerlichen und groben Seiten des Lebens der Religionen zu tun, die aber freilich eben auch da waren und oft, eben weil sie grob und äußerlich waren, äußerlich auch am stärksten wirkten. – Als auf eine, neben seinem reichen sonstigen Inhalt, auch für unser Problem höchst willkommene Ergänzung und Bestätigung sei auch hier nochmals kurz, statt öfteren Zitierens zu allen Einzelpunkten – auf das große Buch von E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1912) verwiesen, welches von eignen und sehr weit gespannten Gesichtspunkten die Universalgeschichte der Ethik des okzidentalen Christentums behandelt. Dem Verf. kommt es dabei mehr auf die Lehre, mir mehr auf die praktische Wirkung der Religion an.

5.) Die abweichenden Fälle erklären sich – nicht immer, aber häufig – daraus, dass natürlich die Konfessionalität der Arbeiterschaft einer Industrie in erster Linie von der Konfession ihres Standorts bzw. des Rekrutierungsgebiets ihrer Arbeiterschaft abhängt, Dieser Umstand verschiebt oft auf den ersten Blick das Bild, welches manche Konfessionsstatistiken – etwa der Rheinprovinz – bieten. Überdies sind natürlich nur bei weitgehender Spezialisierung und Auszählung der einzelnen Berufe die Zahlen schlüssig. Sonst werden unter Umständen ganz große Unternehmer mit alleinarbeitenden „Meistern“ in der Kategorie „Betriebsleiter“ zusammengeworfen. Vor allem aber ist der heutige „Hochkapitalismus“ überhaupt, namentlich bezüglich der breiten ungelerten Unterschicht seiner Arbeiterschaft, von denjenigen Einflüssen, welche die Konfession in der Vergangenheit haben konnte, unabhängig geworden. Darüber später.

6) Vgl. z. B. Sche11, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. Würzburg 1897, S. 31. – v. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft. Freiburg 1899, S. 58.

7) Einer meiner Schüler hat s. Z. das eingehendste statistische Material, welches wir über diese Dinge besitzen: die badische Konfessionsstatistik, durchgearbeitet. Vgl. Martin Offenbacher, Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden. Tübingen und Leipzig 1901 (Bd. IV, Heft 5 der volkswirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen). Die Tatsachen und Zahlen, die nachstehend zur Illustration vorgeführt werden, entstammen alle dieser Arbeit.

8) Es kam z. B. im Jahre 1895 in Baden
auf je 1000 Evangelische ein Kapitälrentensteuerkapital von 954 060 Mk.
1000 Katholiken 589 000 Mk.

Die Juden mit über 4 Millionen auf 1000 marschieren freilich weit an der Spitze.

(Die Zahlen nach Offenbacher a. a. O. S. 21.)

9) Hierüber sind die gesamten Ausführungen der Offenbacherschen Arbeit zu vergleichen.

10) Auch hierfür nähere Darlegungen für Baden in den beiden ersten Kapiteln der Offenbacherschen Arbeit. 11) Von der Bevölkerung Badens waren 1895: 37,0 Proz. Protestanten, 61,3 Proz. Katholiken, 1,5 Proz. Juden. Die Konfessionalität der Schüler aber stellte sich 1885/91 auf den über die Volksschulen hinausgehenden und nicht obligatorisch zu besuchenden Schulen wie folgt (nach Offenbacher a. a. O. S. 16):

Protestanten Katholiken Juden

Gymnasien	43 Proz.	46 Proz.	9,5 Proz.
Realgymnasien	69 "	31 "	9 "
Oberrealschulen	52 "	41 "	7 "
Realschulen	19 "	40 "	11 "
höhere Bürgerschulen	51 "	37 "	12 "

Durchschnitt 48 Proz. 42 Proz. 10 Proz.

Genau die gleichen Erscheinungen in Preußen, Bayern, Württemberg, den Reichslanden, Ungarn (s. die Zahlen bei Offenbacher a. a. O. S. 18 f.).

12) S. die Ziffern in voriger Note, wonach die hinter der katholischen Bevölkerungsquote um ein Drittel zurückbleibende katholische Gesamtfrequenz der mittleren Lehranstalten nur in den Gymnasien (wesentlich behufs Vorbildung zum theologischen Studium) um einige Prozente überschritten wird. Als charakteristisch sei mit Rücksicht auf spätere Ausführungen noch herausgehoben, dass in Ungarn die Reformierten die typischen Erscheinungen der protestantischen Mittelschulfrequenz in noch gesteigertem Maß aufweisen (Offenbacher a. a. O. S. 19 Anm. a. E.).

13) S. die Nachweise bei Offenbacher a. a. O. S. 54 und die Tabellen am Schluss der Arbeit.

14) Besonders gut an den später mehrfach zu zitierenden Stellen in Sir. W. Petty's Schriften.

15) Denn die gelegentliche Exemplifikation Petty's auf Irland hat den sehr einfachen Grund: dass dort die protestantische Schicht nur als absentistische Landlords saß. Würde sie mehr behaupten, so wäre sie (bekanntlich) irrig gewesen, wie die Stellung der „Scotch-Irish“ beweist. Die typische Beziehung zwischen Kapitalismus und Protestantismus bestand in Irland ebenso wie anderwärts. (Über die „Scotch-Irish“ in Irland s. C. A. Hanna, The Scotch-Irish, 2 Bände, New York, Putnam).

16) Das schließt natürlich nicht aus, dass auch die letztere höchst wichtige Konsequenzen gehabt hat und steht namentlich damit nicht im Widerspruch, dass es, wie späterhin zu erörtern, für die Entwicklung der ganzen Lebensatmosphäre mancher protestantischer Sekten von ausschlaggebender, auch auf ihre Beteiligung am Wirtschaftsleben zurückwirkender Bedeutung war, dass sie kleine und deshalb homogene Minoritäten repräsentierten, wie dies z. B. bei den strengen Calvinisten außerhalb von Genf und Neu-England eigentlich überall, selbst da wo sie politisch herrschten, der Fall war. – Dass Emigranten aller Konfessionen der Erde: indische, arabische, chinesische, syrische, phönikische, griechische, lombardische, „cawerzische“ als Träger kaufmännischer Schu1ung hochentwickelter Länder in andere übersiedelten, war eine ganz universelle Erscheinung und hat mit unserem Problem nichts zu tun. (Brentano in dem öfter zu zitierenden Aufsatz über „Die Anfänge des modernen Kapitalismus“ verweist auf seine eigene Familie. Aber: Bankiers fremder Provenienz als vorzugsweise Träger kaufmännischer Erfahrung und Beziehungen hat es zu allen Zeiten in allen Ländern gegeben. Sie sind kein Spezifikum des modernen Kapitalismus und wurden – s. später –, von den Protestanten mit ethischem Misstrauen beachtet. Anders stand es mit den nach Zürich gewanderten Locarneser Protestantenfamilien Muralt, Pestalozzi usw., welche in Zürich sehr bald zu den Trägern einer spezifisch modernen kapitalistischen (industriellen) Entwicklung gehörten).

17) Dr. Offenbacher, a, a. O. S. 68.

18) Ungemein feine Bemerkungen über die charakteristische Eigenart der Konfessionen in Deutschland und Frankreich und die Kreuzung dieser Gegensätze mit den sonstigen Kulturelementen im elsässischen Nationalitätenkampf in der vortrefflichen Schrift von W. Wittich, Deutsche und französische Kultur im Elsaß (Illustrierte Elsäß. Rundschau, 1900, auch als Sonderabdruck erschienen).

19) Dann natürlich, soll das heißen: wenn die Möglichkeit kapitalistischer Entwicklung in dem betreffenden Gebiet überhaupt gegeben war.

20) S. darüber z. B.: Dupin de St, André, L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église (Bull. de la soc. de l'hist. du Protest. 4. s. t. 10). Man könnte auch hier wieder – und na-

mentlich katholischen Beurteilern wird dieser Gedanke naheliegen – die Sucht nach Emanzipation von der klösterlichen oder überhaupt kirchlichen Kontrolle als das treibende Motiv ansehen. Aber dem steht nicht nur das Urteil auch gegnerischer Zeitgenossen (einschließlich Rabelais) entgegen, sondern es zeigen z. B. die Gewissensbedenkender ersten Nationalsynoden der Hugenotten (z. B. 1. Synode, C. partic., qu. 10 bei Aymon, Synod. Nat. p. 10), ob ein Bankier Ältester einer Kirche werden dürfe und die, trotz Calvins unzweideutiger Stellungnahme, auf den Nationalsynoden stets wiederkehrende Erörterung der Erlaubtheit des Zinsenanehmens anlässlich der Anfrage bedenklicher Gemeindeglieder zwar die starke Beteiligung der hieran interessierten Kreise, zugleich aber doch wohl auch: dass der Wunsch, die „*usuraria pravitas*“ ohne Beichtkontrolle ausüben zu können, nicht maßgebend gewesen sein kann. (Das gleiche – s. u. – in Holland. Das kanonische Zinsverbot spielt, um dies ausdrücklich zu sagen, in diesen Untersuchungen überhaupt keinerlei Rolle.)

21) W. G. des Schwarzwalds I, 67.

22) Daran anschließend die kurzen Bemerkungen Sombarts, *Der moderne Kapitalismus*, 1. Aufl. S. 380. Später hat Sombart leider, in dem in diesen Partien m. E. weitaus schwächsten seiner größeren Werke (*Der Bourgeois*, München 1913), unter der Einwirkung einer ebenfalls, trotz vieler guter (aber in dieser Hinsicht nicht neuer) Bemerkungen, unter dem Niveau anderer modern-apologetisch katholischer Arbeiten bleibenden Schrift von F. Keller (*Unternehmung und Mehrwert*, Schriften der Görres-Gesellschaft, 12. Heft) eine völlig verfehlt „These“ verfochten, auf die gelegentlich zurückzukommen ist.

23) Denn dass die bloße Tatsache des Heimatwechsels bei der Arbeit zu den mächtigsten Mitteln ihrer Intensivierung gehört, steht durchaus fest (vgl. auch S. 23 Anm. 2). – Dasselbe polnische Mädchen, welches in der Heimat durch keine noch so günstigen Verdienstmöglichkeiten seiner traditionalistischen Trägheit herauszubringen war, wandelt scheinbar seine ganze Natur und ist ungemessener Ausnutzung fähig, wenn es als Sachsengängerin in der Fremde arbeitet. Bei den italienischen Wanderarbeitern zeigte sich genau die gleiche Erscheinung. Dass hier keineswegs nur der erziehende Einfluss des Eintrittes in ein höheres „Kulturmilieu“ das Entscheidende ist – so sehr er natürlich mitspielt, – zeigt sich darin, dass die gleiche Erscheinung eintritt, auch wo – wie in der Landwirtschaft – die Art der Beschäftigung genau die gleiche ist wie in der Heimat und die Unterbringung in Wanderarbeiterkasernen usw. sogar ein temporäres Herabsteigen auf ein Niveau der Lebenshaltung bedingt, wie es in der Heimat nie ertragen werden würde. Die bloße Tatsache des Arbeitens in ganz anderen Umgebungen als den gewohnten bricht hier den Traditionalismus und ist das „Erziehliche“. Es braucht kaum angedeutet zu werden, wie viel von der amerikanischen ökonomischen Entwicklung auf solchen Wirkungen ruht. Für das Altertum ist die ganz ähnliche Bedeutung des babylonischen Exils für die Juden, man möchte sagen, mit Händen in den Inschriften zu greifen und trifft das Gleiche z. B. für die Parzen zu. – Aber für die Protestanten spielt, wie schon der unverkennbare Unterschied in der ökonomischen Eigenart der puritanischen Neu-England-Kolonien gegenüber dem katholischen Maryland, dem episkopalistischen Süden und dem interkonfessionellen Rhode Island zeigt, der Einfluss ihrer religiösen Eigenart ganz offenbar als selbständiger Faktor eine Rolle, ähnlich wie in Indien etwa bei den Jaina.

24) Sie ist bekanntlich in den meisten ihrer Formen ein mehr oder minder temperierter Calvinismus oder Zwinglianismus.

25) In dem fast rein lutherischen Hamburg ist das einzige bis in das 17. Jahrhundert zurückreichende Vermögen dasjenige einer bekannten reformierten Familie (freundlicher Hinweis von Prof. A. Wahl).

26) „Neu“ ist also nicht, dass hier dieser Zusammenhang behauptet wird über den schon Lava-leye, Matthew Arnold u. a. gehandelt haben, sondern umgekehrt seine ganz unbegründete Anzweiflung. Es gilt ihn zu erklären.

27) Das schließt natürlich nicht aus, dass der offizielle Pietismus, ebenso wie auch andere religiöse Richtungen, sich gewissen „Fortschritten“ kapitalistischer Wirtschaftsverfassung – z. B. dem

Übergang aus der Hausindustrie zum Fabrikssystem – aus patriarchalistischen Stimmungen heraus später widersetzt haben. Es ist eben das, was eine religiöse Richtung als Ideal erstrebte und das, was ihr Einfluss auf die Lebensführung ihrer Anhänger faktisch bewirkte, scharf zu scheiden, wie wir noch oft sehen werden. (Über die spezifische Arbeitseignung pietistischer Arbeitskräfte finden sich von mir errechnete Beispiele aus einer westfälischen Fabrik in dem Aufsatz: "Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit, Archiv f. Soz. Band XXVIII, S. 263 und öfter).

28) Der Schlusspassus aus: Necessary hints to those that would be rich (geschrieben 1736), das übrige aus: Advice to a young tradesman (1748), Works ed. Sparks Vol. II p. 87.

29) „Der Amerikamüde“ (Frankfurt 1855), bekanntlich eine dichterische Paraphrase der amerikanischen Eindrücke Lenaus. Das Buch wäre als Kunstwerk heute etwas schwer genießbar, eher es ist als Dokument der (heute längst verblassten) Gegensätze deutschen und amerikanischen Empfindens, man kann auch sagen: jenes Innenlebens, wie es seit der deutschen Mystik des Mittelalters den deutschen Katholiken und Protestanten trotz alledem gemeinsam geblieben ist, gegen puritanisch – kapitalistische Tatkraft schlechthin unübertroffen. – Kürnbergers etwas freie Übersetzung der Franklinschen Traktate ist hier nach dem Original korrigiert.

30) Sombart hat dies Zitat dem Abschnitt über die „Genesis des Kapitalismus“ (Der moderne Kapitalismus 1. Aufl. Band 1, S. 193 cf. das. S. 390) als Motto vorgesetzt.

31) Was selbstverständlich weder bedeutet, dass Jakob Fugger ein sittlich indifferenter oder irreligiöser Mann gewesen sei, noch, dass Benjamin Franklins Ethik überhaupt sich in jenen Sätzen erschöpfe. Es hätte wohl nicht der Zitate Brentanos (Die Anfänge des modernen Kapitalismus, München 1916, S. 150 f) bedurft, um diesen wohlbekannten Philanthropen dagegen zu schützen, so verkannt zu werden, wie Brentano es mir zuzutrauen scheint. Das Problem ist umgekehrt ja gerade: wie konnte ein solcher Philanthrop eben diese Sätze (deren besonders charakteristische Formung Brentano wiederzugeben unterlassen hat) im Stil eines Moralisten vortragen ?

32) Darauf beruht die gegenüber Sombart andere Problemstellung hier. Die sehr erhebliche praktische Bedeutung des Unterschieds wird später hervortreten. Es sei schon hier bemerkt, dass Sombart diese ethische Seite des kapitalistischen Unternehmers keineswegs unbeachtet gelassen hat. Nur erscheint sie in seinem Gedankenzusammenhang als das vom Kapitalismus Bewirkte, während wir für unsere Zwecke hier die umgekehrte Hypothese in Betracht ziehen müssen. Endgültig kann erst am Abschluss der Untersuchung Stellung genommen werden. Für Sombarts Auffassung cf. a. a. O. I S. 357, 380 usw. Seine Gedankengänge knüpfen hier an die glänzenden Bilder in Simmels „Philosophie des Geldes“ (letztes Kapitel) an. Auf die von ihm in seinem „Bourgeois“ vorgetragene Polemik gegen mich komme ich weiterhin zu sprechen. An dieser Stelle muss zunächst jede eingehende Auseinandersetzung zurückgestellt werden.

33) In deutscher Übersetzung: „Ich überzeugte mich endlich, dass Wahrheit, Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit im Verkehr zwischen Mensch und Mensch von höchster Wichtigkeit für unser Lebensglück seien, und entschloss mich von jenem Augenblick an, und schrieb auch den Entschluss in mein Tagebuch, sie mein Leben lang zu üben. Die Offenbarung als solche hatte jedoch in der Tat kein Gewicht bei mir, sondern ich war der Meinung, dass, obschon gewisse Handlungen nicht schlecht, bloß weil die offenbarte Lehre sie verbietet, oder gut deshalb seien, weil sie selbige vorschreibt, doch – in Anbetracht aller Umstände – jene Handlungen uns wahrscheinlich nur, weil sie ihrer Natur nach schädlich sind, verboten, oder weil sie wohlthätig sind, uns anbefohlen worden seien.“

34) „Ich rückte mich soviel wie möglich aus den Augen und gab es“ – nämlich die von ihm angeregte Schöpfung einer Bibliothek – für ein Unternehmen einer „Anzahl von Freunden“ aus, welche mich gebeten hätten, heranzugehen und es denjenigen Leuten vorzuschlagen, welche sie für Freunde des Lesens hielten. Auf diese Weise ging mein Geschäft glatter vonstatten, und ich bediente mich dieses Verfahrens hernach immer bei derartigen Gelegenheiten und kann es nach meinen häufigen Erfolgen aufrichtig empfehlen. Das augenblickliche kleine Opfer der Eigenliebe, welches man dabei bringt, wird später reichlich vergolten werden. Wenn es eine

Zeitlang unbekannt bleibt, wem das eigentliche Verdienst gebührt, wird irgend jemand, der eitler als der betreffende ist, ermutigt werden, das Verdienst zu beanspruchen, und dann wird der Neid selbst geneigt sein, dem erstem Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem er jene angemäßen Federn ausreißt und sie ihrem rechtmäßigen Eigentümer zurückgibt.“

35) Brentano (S. 125, 127 Anm. 1) nimmt diese Bemerkung zum Anlaß, um die späteren Ausführungen über jene „Rationalisierung und Disziplinierung“, welche die innerweltliche Askese an dem Menschen vorgenommen habe, zu kritisieren; das sei also eine „Rationalisierung“ zu einer „irrationalen Lebensführung“. In der Tat ist dem so. „Irrational“ ist etwas stets nicht an sich, sondern von einem bestimmten „rationalen“ Gesichtspunkte aus. Für den Irreligiösen ist jede religiöse, für den Hedoniker jede asketische Lebensführung „irrational“, mag sie auch, an ihrem letzten Wert gemessen, eine „Rationalisierung“ sein. Wenn zu irgend etwas, so möchte dieser Aufsatz dazu beitragen, den nur scheinbar eindeutigen Begriff des „Rationalen“ in seiner Vielseitigkeit aufzudecken.

36) Spr. Sal. c. 22 v. 29. Luther übersetzt: „in seinem Geschäft“, die älteren englischen Bibelübersetzungen „business“. S. darüber S. 63 Anm. 1.

37) Gegenüber Brentanos (a. a. O. S. 150 f.) ausführlicher aber etwas unpräziser Apologie des vermeintlich von mir in seinen ethischen Qualitäten verkannten Franklin verweise ich lediglich auf diese Bemerkung, welche m. E. hätte genügen dürfen, jene Apologie unnötig zu machen.

38) Ich benütze diese Gelegenheit, einige „antikritische“ Bemerkungen schon hier vorweg einzuflechten. – Es ist eine unhaltbare Behauptung, wenn Sombart (Der Bourgeois, München und Leipzig 1913) gelegentlich versichert: diese „Ethik“ Franklins sei die „wortwörtliche“ Wiederholung von Ausführungen des großen Universalgenies der Renaissance: Leon Battista Albertis, der neben theoretischen Schriften über Mathematik, Plastik, Malerei, (vor allem:) Architektur und über die Liebe (er war persönlich Frauenfeind) auch über den Haushalt (della famiglia) eine Schrift in 4 Büchern verfaßte (von der mir im Augenblick der Niederschrift leider nicht die Ausgabe von Mancini, sondern nur die ältere von Bonucci vorliegt). – Die Stelle Franklins steht ja wörtlich abgedruckt oben, – wo finden sich denn nun entsprechende Stellen aus Albertis Werken, insbesondere die Maxime, die an der Spitze steht: „Zeit ist Ge1d“ und die anschließenden Vermahnungen? Die einzige daran auch nur aus weitester Distanz erinnernde Stelle steht m. W. gegen Schluss des 1. Buchs della famiglia (Ausg. v. Banucci Vol. II, p. 353) wo ganz allgemein von dem Gelde als dem Nervus rerum des Haushalts die Rede ist, mit dem daher ganz besonders gut gewirtschaftet werden müsse – ganz wie schon bei Cato de re rustica. Die Behandlung Albertis, der allen Nachdruck darauf legt, aus einer der vornehmsten Kavalierefamilien von Florenz zu stammen („nobilissimi cavalieri“: della famiglia p. 213, 228, 247 in der Ausgabe von Bonucci), als eines Mannes mit „verpantstem Blut“, eines mit Ressentiment gegen die Geschlechter erfüllten, weil – wegen seiner (ihn nicht im mindesten deklassierenden) außerehelichen Erzeugung – von den Signorengeschlechtern ausgeschlossenen Bürgerlichen, ist grundverkehrt. Für Alberti charakteristisch ist gewiss seine Empfehlung großer Geschäfte, die allein einer nobile e onesta famiglia und eines libero e nobile animo würdig seien (das. p. 209) und: weniger Arbeit kosten (vgl. del governo della famiglia IV, p. 55, ebenso in der Redaktion für die Pandolfini p. 116: darum am besten Verlagsgeschäft in Wolle und Seide!), ferner einer geordneten und strengen Haushaltung, d. h. der Bemessung der Ausgaben nach den Einnahmen. Dies, also: primär ein Prinzip der Haushaltungsführung, nicht aber: des Erwerbs (wie gerade Sombart recht gut hätte erkennen können) – ganz ebenso wie es sich bei der Diskussion über das Wesen des Geldes (a. a. O.) primär um Vermögensanlage (Geld oder possessioni) handelt, nicht um Kapitalverwertung – ist die „santa massesizia“, deren Vertretung dem Gianozzo in den Mund gelegt wird. Empfohlen wird, – als Selbstschutz gegen die Unsicherheit der „Fortuna“, – die frühe Gewöhnung an stete, übrigens auch (della famiglia p. 73–74) allein dauernd gesund erhaltende, Tätigkeit in cose magnifiche e ample (p. 192) und Meidung des stets für die Erhaltung der eigenen Stellung gefährlichen Müßiggangs, daher auch fürsorgliches Lernen eines standesgemäßen Metiers für den Fall von Wechselfällen (aber: jede Opera mercenaria ist unstandesgemäß: della famiglia 1.

I p. 209 das.). Sein Ideal der „tranquillità dell' animo“ und seine starke Hinneigung zum epikureischen „*λατὴ βιωσας*“ (vivere a sè stesso – das. p. 262), insbesondere die Abneigung gegen jedes Amt – das. p. 258 – als Quelle von Unruhe, Feindschaft, Verwicklung in schmutzige Geschäfte, das Ideal des Lebens auf der ländlichen Villa, seine Speisung des Selbstgefühls durch den Gedanken an die Ahnen, und die Behandlung der *E h r e d e r F a m i l i e* (die deshalb auch ihr Vermögen nach Florentiner Art zusammenhalten, nicht teilen, soll) als des entscheidenden Maßstabs und Zieles: dies alles wäre in den Augen jedes Puritaners eine sündhafte „Kreaturvergötterung“, in Benjamin Franklins Augen aber eine diesem unbekannt aristokratische Pathetik gewesen. Man beachte noch die hohe Schätzung des Literatentums (denn auf literarisch – wissenschaftliche Arbeit ist die „industria“ vor allem gerichtet, sie ist das eigentlich Menschenwürdige und wesentlich nur dem Illiteraten Gianozzo wird die Vertretung der masserizia – im Sinn von „rationalem Haushalt“ als dem Mittel, von Andern unabhängig zu leben und nicht ins Elend zu kommen – als gleichwertig in den Mund gelegt und dabei der Ursprung des der Mönchsethik (s. u.) entstammenden Begriffs auf einen alten Priester zurückgeführt p. 249). Man stelle dies alles neben die Ethik und Lebensführung Benjamin Franklins und, vollends, seiner puritanischen Ahnen, die an die humanistischen Patriziate sich wendenden Schriften des Renaissanceilliteraten neben die an die Massen des bürgerlichen Mittelstandes – ausdrücklich: der Commisgerichteten Schriften Franklins und neben die Traktate und Predigten der Puritaner, um die Tiefe des Unterschieds zu ermessen. Der ökonomische Rationalismus Albertis, überall durch Zitate aus antiken Schriftstellern gestützt, ist am wesensähnlichsten der Behandlung ökonomischer Stoffe in den Schriften Xenophons (den er nicht kannte), Cates, Varros und Columellas (die er zitiert), – nur dass insbesondere bei Cato und Varro das *E r w e r b e n* als solches ganz anders als bei Alberti im Vordergrund steht. Im übrigen wirken die freilich nur sehr gelegentlichen Ausführungen Albertis über die Verwendung der fattori, ihre Arbeitsteilung und Disziplin, über die Unverlässlichkeit der Bauern usw. in der Tat ganz wie eine Übertragung catonischer Lebensklugheit aus dem Gebiet des Sklavenfronhofs auf das der freien Arbeit in Hausindustrie und Teilbau. Wenn Sombart (dessen Bezugnahme auf die Ethik der Stoa entschieden verfehlt ist) den ökonomischen Rationalismus schon bei Cato „zu äußerster Konsequenz entwickelt“ findet, so ist das, richtig verstanden, nicht geradezu unrichtig. Man wird den „diligens pater familias“ der Römer mit dem Ideal des „massajo“ bei Alberti in der Tat unter die gleiche Kategorie bringen können. Charakteristisch ist bei Cato vor allem: dass das Landgut als Objekt einer Vermögens-„*A n l a g e*“ gewertet und beurteilt wird. Der Begriff der „industria“ ist allerdings anders gefärbt infolge christlichen Einflusses. Und da zeigt sich eben der Unterschied. In der Konzeption der „industria“, die aus der Mönchsaskese stammt und von Mönchsschriftstellern entwickelt ist, liegt der Keim eines „Ethos“, der in der protestantischen ausschließlich in n e r weltlichen „Askese“ (s. später !) voll entwickelt wurde (d a h e r, wie noch oft zu betonen sein wird, die Verwandtschaft beider, die, übrigens zur offiziellen Kirchenlehre des Thomismus geringer ist als zu den Florentiner und Sieneser Mendikanten-Ethikern). Bei Cato und auch in den eignen Darlegungen von Alberti fehlt dieses Ethos: um Lebensklugheitslehre handelt es sich bei beiden, nicht um Ethik. Um Utilitarismus handelt es sich auch bei Franklin. Aber die ethische Pathetik der Predigt an die jungen Kaufleute ist ganz unverkennbar und ist – worauf es ankommt – das Charakteristische. Mangel an Sorgfalt mit dem Gelde bedeutet ihm, dass man – sozusagen – Kapital-Embryonen „mordet“ und ist deshalb auch ein ethischer Defekt. Eine innere Verwandtschaft beider (Albertis und Franklins) liegt dabei lediglich insofern tatsächlich vor, als bei Alberti – den Sombart „fromm“ nennt, der aber in Wahrheit zwar die Weihen und eine römische Pfründe hatte, wie so viele Humanisten, aber seinerseits religiöse Motive (von zwei gänzlich farblosen Stellen abgesehen) überhaupt nicht als Orientierungspunkt für die von ihm empfohlene Lebensführung verwertet – noch nicht, bei Franklin nicht mehr religiöse Konzeptionen mit der Empfehlung der „Wirtschaftlichkeit“ in Beziehung gesetzt sind. Der Utilitarismus, – bei Albertis Empfehlung des Woll- und Seide- Verlagsbetriebs auch der merkantilistische Sozialutilitarismus (dass „viele Menschen in Arbeit gesetzt werden“ a. a. O. p.

292) – führt auf diesem Gebiete, formell wenigstens, allein das Wort, bei dem einen wie bei dem andern. Die hierher gehörigen Ausführungen Albertis sind ein sehr geeignetes Paradigma für diejenige Art von – sozusagen – immanentem ökonomischem „Rationalismus“, wie er als, in der Tat, „Wiederspiegelung“ ökonomischer Zustände, bei rein „an der Sache selbst“ interessierten Schriftstellern sich überall und zu allen Zeiten, im chinesischen Klassizismus und in der Antike nicht minder als in der Renaissance und in der Aufklärungszeit, gefunden hat. Gewiss ist, wie in der Antike bei Cato, Varro, Columella, so hier bei Alberti und seinesgleichen, namentlich in der Lehre von der „industria“, wirtschaftliche ratio weitgehend entwickelt. Aber wie kann man nur glauben, dass eine solche Literatenlehre eine lebensumwälzende Macht entwickeln könne von der Art, wie ein religiöser Glaube, der Heilspämien auf eine bestimmte (in diesem Fall: methodisch-rationale) Lebensführung setzt? Wie demgegenüber eine religiös orientierte „Rationalisierung“ der Lebensführung (und damit eventuell auch: der Wirtschaftsgebarung) aussieht, kann man außer an den Puritanern aller Denominationen, in unter sich höchst verschiedenem Sinn an den Beispielen der Jaina, der Juden, gewisser asketischer Sekten des Mittelalters, an Wyclif, den böhmischen Brüdern (einem Nachklang der Hussitenbewegung), den Skopzen und Stundisten in Russland und zahlreichen Mönchsorden ersehen. Das Entscheidende des Unterschiedes ist (um das vorwegzunehmen): dass eine religiös verankerte Ethik auf das von ihr hervorgerufene Verhalten ganz bestimmte, und, so lange der religiöse Glaube lebendig bleibt, höchst wirksame psychologische Prämien (nicht ökonomischen Charakters) setzt, welche eine bloße Lebenskunstlehre wie die Albertis eben nicht zur Verfügung hat. Nur soweit diese Prämien wirken und – vor allem in derjenigen, oft (das ist das Entscheidende) von der Theologen-Lehre (die ihrerseits ja auch nur „Lehre“ ist) weit abweichenden Richtung, in der sie wirken, gewinnt sie einen eigengesetzlichen Einfluss auf die Lebensführung und dadurch auf die Wirtschaft: dies ist, um es deutlich zu sagen, ja die Pointe dieses ganzen Aufsatzes, von der ich nicht erwartet hätte, dass sie so völlig übersehen werden würde. Auf die freilich von Sombart ebenfalls sehr stark missverstandenen relativ „kapitalfreundlichen“ theologischen Ethiker des Spätmittelalters (Antonin von Florenz und Bernhardin von Siena insbesondere) komme ich an andrem Ort zu sprechen. Jedenfalls gehörte L. B. Alberti absolut nicht in diesen Kreis. Nur den Begriff der „industria“ hat er mönchischen Gedankengängen, gleichviel durch welche Mittelhände, entnommen. Alberti, Pandolfini und ihresgleichen sind Repräsentanten jener, trotz aller offiziellen Obödienz, doch innerlich von dem überlieferten Kirchentum schon emanzipierten, und bei aller Gebundenheit an die geltende christliche Ethik weitgehend antik-„heidnisch“ orientierten Gesinnung, welche, wie Brentano meint, ich in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der modernen Wirtschaftslehre (und auch: der modernen Wirtschaftspolitik) „ignoriert“ habe. Die Tatsache, dass ich diese Kausalreihe hier nicht behandle, ist nun zwar völlig richtig: in eine Abhandlung über die „protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus“ gehört sie eben nicht hinein. Weit entfernt, – wie sich bei anderer Gelegenheit wohl zeigen wird, – ihre Bedeutung zu leugnen, war und bin ich aber allerdings, aus guten Gründen, der Ansicht: dass ihre Wirkungssphäre und Wirkungsrichtung durchaus anders waren als die der protestantischen Ethik (deren praktisch keineswegs ganz unwichtige Vorläufer die Sekten und die Wyclifisch-hussitische Ethik gewesen sind). Nicht die Lebensführung (des entstehenden Bürgertums), sondern: die Politik der Staatsmänner und Fürsten hat sie beeinflusst, und diese beiden zwar teilweise, aber keineswegs überall konvergierenden Kausalreihen wollen zunächst einmal sauber auseinandergehalten werden. Was Benjamin Franklin anlangt, so gehören seine – s. Z. als Schullektüre in Amerika verwerteten – privatwirtschaftlichen Traktate in diesem Punkt, im Gegensatz zu Albertis kaum über die Gelehrtenkreise hinaus bekannt gewordenem umfangreichem Werke, in der Tat der für die Lebenspraxis einflussreichen Kategorie an. Aber ausdrücklich ist er von mir hier als ein Mann zitiert, der ganz ebenso schon jenseits der inzwischen verblassten puritanischen Lebensreglementierung stand, wie die englische „Aufklärung“ überhaupt, deren Beziehungen zum Puritanismus ja öfter dargestellt worden sind.

39) Leider hat auch Brentano a. a. O. zunächst jede Art von Streben nach Erwerb (einerlei ob kriegerisch oder friedlich) in einen Topf geworfen und dann als Spezifikum des „kapitalistischen“ (im Gegensatz z. B. zum feudalen) Erwerbsstreben nur die Richtung auf Geld (statt auf Land) hingestellt, jede weitere Scheidung aber – die überhaupt erst zu klaren Begriffen führen könnte – nicht nur abgelehnt, sondern (S. 131) auch von dem hier, für die Zwecke dieser Untersuchung, gebildeten Begriff „Geist“ des (modernen !) Kapitalismus die mir unverständliche Behauptung aufgestellt: er nehme schon in seine Voraussetzungen das auf, was bewiesen werden solle.

40) Vgl. die in jeder Hinsicht treffenden Bemerkungen Sombarts, die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert S. 123 oben. Überhaupt brauche ich – obwohl die nachfolgenden Studien in ihren sämtlichen entscheidenden Gesichtspunkten auf viel ältere Arbeiten zurückgehen – wohl nicht besonders zu betonen, wie viel sie in ihrer Formulierung der bloßen Tatsache, dass Sombarts große Arbeiten mit ihren scharfen Formulierungen vorliegen, verdanken, auch – und gerade – da, wo sie andere Wege gehen. Auch wer durch Sombarts Meinungen sich immer wieder zu entschiedenstem Widerspruch angeregt fühlt und manche Thesen direkt ablehnt, hat die Pflicht, sich dessen bewusst zu sein.

41) Auf die Frage, wo diese Schranken liegen, gehen wir hier natürlich so wenig ein wie auf eine Stellungnahme zu der bekannten von Brassey zuerst aufgestellten, von Brentano theoretisch, von Schulte-Gavernitz historisch und konstruktiv zugleich, formulierten und vertretenen Theorie vom Zusammenhang zwischen hohem Lohn und hoher Arbeitsleistung. Die Diskussion wurde durch Hasbachs eindringende Studien (Schmollers Jahrbuch 1903 S. 385–391 und 417 f.) wieder eröffnet und ist nicht endgültig erledigt. Für uns genügt hier die von niemand bezweifelte und auch nicht bezweifelbare Tatsache, dass niederer Lohn und hoher Profit, niederer Lohn und günstige Chancen industrieller Entwicklung jedenfalls nicht einfach zusammenfallen, – dass überhaupt nicht einfach mechanische Geldoperationen die „Erziehung“ zur kapitalistischen Kultur, und damit die Möglichkeit kapitalistischer Wirtschaft herbeiführen. Alle gewählten Beispiele sind rein illustrativ.42) Die Einbürgerung auch kapitalistischer Gewerbe ist deshalb oft nicht ohne umfassende Zuwanderungsbewegungen aus Gebieten älterer Kultur möglich gewesen. So richtig Sombarts Bemerkungen über den Gegensatz der an die Person gebundenen „Fertigkeiten“ und Gewerbegeheimnisse des Handwerkers gegenüber der wissenschaftlich objektivierten modernen Technik sind: für die Zeit der Entstehung des Kapitalismus ist der Unterschied kaum vorhanden, – ja, die (sozusagen) ethischen Qualitäten des kapitalistischen Arbeiters (und in gewissem Umfang auch: Unternehmers) standen an „Seltenheitswert“ oft höher als die in jahrhundertlangem Traditionalismus erstarrten Fertigkeiten des Handwerkers. Und selbst die heutige Industrie ist von solchen durch lange Tradition und Erziehung zur intensiven Arbeit erworbenen Eigenschaften der Bevölkerung in der Wahl ihrer Standorte durchaus noch nicht schlechthin unabhängig. Es entspricht dem heutigen wissenschaftlichen Gesamtvorstellungskreis, dass, wo diese Abhängigkeit einmal beobachtet wird, man sie gern auf ererbte Rassenqualität, statt auf die Tradition und Erziehung schiebt, m. E. mit sehr zweifelhaftem Recht.

43) S. die oben S. 29 Anm. 1 zitierte Arbeit.44) Die vorstehenden Bemerkungen könnten mißverstanden werden. Die Neigung eines bekannten Typus von Geschäftsleuten, den Satz: „Dem Volke muss die Religion erhalten bleiben“ in ihrer Weise zu fruktifizieren und die früher nicht seltene Neigung breiter Kreise speziell der lutherischen Geistlichkeit, aus einer allgemeinen Sympathie für das Autoritäre heraus sich ihnen als „schwarze Polizei“ zur Verfügung zu stellen, wo es galt, den Streik als Sünde, die Gewerkvereine als Förderer der „Begehrlichkeit“ zu brandmarken usw., – das sind Dinge, womit die Erscheinungen, von denen hier die Rede ist, nichts zu tun haben. Es handelt sich bei den im Text berührten Momenten um nicht vereinzelte, sondern sehr häufige, und wie wir sehen werden, in typischer Art wiederkehrende Tatsachen.

45) Der moderne Kapitalismus Band I 1. Aufl. S. 62.46) S. 195 a. a. O.

47) Natürlich des dem Okzident spezifischen modernen rationalen Betriebs, nicht des seit 3 Jahrtausenden in der Welt, von China, Indien, Babylon, Hellas, Rom, Florenz bis in die Gegen-

wart verbreiteten Kapitalismus der Wucherer, Kriegslieferanten, Amts- und Steuerpächter, großen Handelsunternehmer und Finanzmagnaten. S. die Einleitung.⁴⁸) Es ist eben – nur das soll hier hervorgehoben werden – a priori durchaus nicht die Annahme geboten, dass einerseits die Technik des kapitalistischen Unternehmens und andererseits der Geist der „Berufsarbeit“, der dem Kapitalismus seine expansive Energie zu verleihen pflegt, in denselben sozialen Schichten ihren ursprünglichen Nährboden finden mussten. Entsprechend liegt es mit den sozialen Beziehungen religiöser Bewusstseinsinhalte. Der Calvinismus war historisch einer der Träger der Erziehung zum „kapitalistischen Geist“. Aber gerade die großen Geldbesitzer wären, in den Niederlanden z. B., aus Gründen, die später zu erörtern sein werden, überwiegend nicht Anhänger des Calvinismus strengster Observanz, sondern Arminianer. Das zum. Unternehmer aufsteigende Mittel- und Kleinbürgertum war hier und sonst „typischer“ Träger kapitalistischer Ethik und calvinistischen Kirchentums. Aber eben das stimmt recht gut mit dem hier Vorgetragenen überein: Große Geldbesitzer und Händler hat es zu allen Zeiten gegeben. Eine rationale kapitalistische Organisation der gewerblichen bürgerlichen Arbeit aber hat erst die Entwicklung vom Mittelalter zur Neuzeit gekannt.

49) S. darüber die gute Züricher Dissertation von J. Maliniak (1913).⁵⁰) Das nachstehende Bild ist aus den Verhältnissen verschiedener Einzelbranchen an verschiedenen Orten „idealtypisch“ kompiliert; es ist für den illustrativen Zweck, dem es hier dient, natürlich gleichgültig, dass der Vorgang in keinem der Beispiele, an die gedacht ist, sich gerade ganz genau in der geschilderten Art abgespielt hat.⁵¹) Es ist auch aus diesem Grunde kein Zufall, dass diese erste Periode des beginnenden Rationalismus, der ersten Flügelschläge der deutschen Industrie z. B., mit einem gänzlichen Verfall des Stils der Bedarfsgegenstände des Alltagslebens Hand in Hand geht.⁵²) Damit soll die Bewegung des Edelmetallbestandes nicht etwa als ökonomisch gleichgültig bezeichnet werden.⁵³) Das soll nur heißen: derjenige Unternehmertypus, den wir hier zum Gegenstand unserer Betrachtung machen, nicht irgendein empirischer Durchschnitt (über den Begriff „Idealtypus“ s. m. Ausf. im Archiv f. Sozialwissensch. Bd. XIX Heft 1).⁵⁴) Es ist hier vielleicht der geeignete Ort, ganz kurz auf die Bemerkungen in der schon zitierten Schrift von F. Keller (Heft 12 der Schriften der Görres-Ges.) und die daran anknüpfenden Bemerkungen Sombarts (im „Bourgeois“) einzugehen, soweit sie hergehören. Dass ein Schriftsteller eine Abhandlung, in der das kanonische Zinsverbot (außer in einer beiläufigen Bemerkung und ohne jede Beziehung zu der ganzen Argumentation) überhaupt nicht erwähnt ist, unter der Voraussetzung kritisiert, dass eben dies Zinsverbot – welches doch fast in allen religiösen Ethiken der Erde Parallelen findet! – es sei, was hier als Unterscheidungsmerkmal der katholischen von der reformatorischen Ethik in Anspruch genommen wurde, ist eigentlich ein starkes Stück: man darf doch Arbeiten nur kritisieren, die man wirklich gelesen oder deren Darlegungen, wenn man sie gelesen, man noch nicht wieder vergessen hat. Der Kampf gegen die usuria pravitata durchzieht die hugenottische ebenso wie die niederländische Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. „Lombarden“, also Bankiers, wurden oft als solche vom Abendmahl ausgeschlossen (s. S. 23 Anm. 2). Die freiere Auffassung Calvins (die übrigens nicht hinderte, dass im ersten Entwurf der Ordonnanzen noch Wucherbestimmungen vorgesehen waren) ist erst durch Salmasius zum Siege gelangt. Also hier lag der Gegensatz nicht: im Gegenteil. – Aber noch übler sind die eignen hierher gehörigen Argumentationen des Verfs., die gegenüber den (m. E. übrigens auch keineswegs nach Verdienst von ihm zitierten) Schriften von Funck und andren katholischen Gelehrten und gegenüber den heute im einzelnen veralteten, aber noch immer grundlegenden Untersuchungen von Endemann peinlich durch ihre Oberflächlichkeit auffallen. Zwar von Exzessen, wie den Bemerkungen Sombarts (a. a. O. p. 321): dass man den „frommen Männern“ (Bernhardin v. Siena und Antonin von Florenz sind die im wesentlichen gemeinten) förmlich anmerke, „wie sie auf alle Weise den Unternehmungsgeist anstacheln möchten“ – indem sie nämlich, ganz ähnlich, wie das in aller Welt mit den Zinsverboten geschehen ist, das Wucherverbot so interpretierten, dass die (in unserer Terminologie) „produktive“ Kapitalanlage unberührt blieb – hat sich K. freigehalten. (Dass bei Sombart einerseits die Römer zu den „Heldenvölkern“

gehören, andererseits – bei ihm sonst ein unversöhnlicher Gegensatz – angeblich der ökonomische Rationalismus schon bei Cato „zur äußersten Konsequenz“ entwickelt war – S. 267 –, sei nur nebenher als Symptom dafür notiert: dass hier eben ein „Thesenbuch“ im schlechten Sinn des Wortes vorliegt). Aber die (hier nicht im einzelnen darzustellende, früher zunächst oft überschätzte, dann stark unterschätzte, jetzt, in der Ära auch katholischer Multimillionäre – zu apologetischen Zwecken – geradezu auf den Kopf gestellte) Bedeutung des Zinsverbots, (welches bekanntlich – trotz biblischer Fundamentierung!– erst im letzten Jahrhundert durch Instruktion der Congregatio S. Officii außer Kraft gesetzt wurde, und zwar nur temporum ratione habita und indirekt, nämlich: durch Verbot, die Beichtkinder, wenn man sich ihres Gehorsams auch für den Fall der Wiederinkraftsetzung versehen könne, fernerhin durch Recherchen nach usuraria privatas zu beunruhigen), hat auch er völlig verzerrt. Denn jemand, der irgendwelche eingehendere Studien über die höchst verwinkelte Geschichte der kirchlichen Wucherdoktrin gemacht hat, darf, angesichts der endlosen Kontroversen z. B. über die Erlaubtheit des Rentenkaufes, des Wechseldiskonts und der verschiedensten andern Verträge (angesichts vor allem dessen, dass die oben erwähnte Verfügung der Congregatio S. Officii anlässlich einer Stadtanleihe erging) nicht (S. 24) behaupten, das Darlehenszinsverbot habe sich nur auf den Notkredit bezogen, es habe den Zweck der „Kapitalerhaltung“ verfolgt, ja es sei der „kapitalistischen Unternehmung förderlich“ gewesen (S. 25). Die Wahrheit ist, dass die Kirche sich erst ziemlich spät auf das Zinsverbot erneut besann, dass, als dies geschah, die üblichen rein geschäftlichen Kapitalanlageformen nicht festverzinsliche Darlehenshingaben, sondern foenus nauticum, commenda societas maris und das dare ad proficuum de mari (nach der Risikoklasse in der Höhe der Gewinn- und Verlustanteile tarifierte Darlehen) waren (und bei dem Charakter des Unternehmerleihzinses sein mussten), die alle nicht (oder doch nur nach einzelnen rigorosen Kanonisten) betroffen wurden, dass aber dann, als festverzinsliche Kapitalanlagen sowohl als Diskontierungen möglich und üblich wurden, diesen (auch später) recht fühlbare Schwierigkeiten von seiten des Zinsverbotes erwachsen: Schwierigkeiten, welche zu allerhand scharfen Maßregeln der Kaufmannsgilden (schwarze Listen !) führten, dass aber dabei die Behandlung des Zinsverbots durch die Kanonisten normalerweise rein juristisch-formal war, jedenfalls ohne alle und jede von K. ihnen unterstellte „kapitalschützende“ Tendenz, dass endlich, soweit sich überhaupt einmal Stellungnahmen zum Kapitalismus als solchem feststellen lassen, einerseits traditionalistische, meist mehr dumpf empfundene, Abneigung gegen die um sich greifende unpersönliche, daher der Ethisierung schwer zugängliche, Macht des Kapitals (wie sie ja noch Luthers Äußerung über die Fugger und über das Geldgeschäft wiederspiegeln), andererseits die Notwendigkeit der Akkommodation bestimmend einwirkte. – Doch das gehört nicht hierher, denn, wie gesagt: das Zinsverbot und sein Schicksal haben für uns höchstens symptomatische Bedeutung und auch diese nur begrenzt.

Die Wirtschaftsethik der scotistischen und besonders gewisser quattrocentistischer mendikantischer Theologen, vor allem des Bernhardin von Siena und Antonin von Florenz: spezifisch rational asketisch gerichteter Mönchsschriftsteller also, verdient unzweifelhaft ein besonderes Blatt und kann in unserem Zusammenhang nicht nebenher erledigt werden. Ich müsste sonst hier in einer Antikritik das vorwegnehmen, was ich erst bei der Darstellung der katholischen Wirtschaftsethik in ihrer positiven Beziehung zum Kapitalismus zu sagen habe. Diese Schriftsteller bemühen sich – und sind darin Vorläufer mancher Jesuiten – den Unternehmergewinn des Kaufmanns als Entgelt für dessen „industria“ ethisch als erlaubt (mehr kann auch K. selbstverständlich nicht behaupten) zu rechtfertigen.

Der Begriff und die Schätzung der „industria“ ist selbstverständlich letztlich der Mönchsaskese entnommen, wohl auch der nach eigener, dem Gianozzo in den Mund gelegter, Angabe, aus dem priesterlichen in den Sprachgebrauch Albertis übernommene Begriff der masserizia. Über die Mönchsethik als Vorläuferin der innerweltlich asketischen Denominationen des Protestantismus ist eingehender erst später zu reden (in der Antike finden sich bei den Kynikern, auf späthellenistischen Grabschriften und – aus ganz andern Bedingungen heraus – in Ägypten An-

sätze ähnlicher Konzeptionen). Was vollkommen fehlt (ebenso wie bei Alberti), ist gerade das für uns Entscheidende: die, wie wir später sehen werden, für den asketischen Protestantismus charakteristische Konzeption des Bewahrung des eigenen Heils, der *certitudo salutis*, im Beruf: die psychischen Prämien also, welche diese Religiosität auf die „industria“ setzte und welche dem Katholizismus notwendig fehlen mussten, da seine Heilmittel eben andere waren. Es handelt sich bei diesen Schriftstellern dem Effekte nach um ethische Lehre, nicht um praktische durch Heilsinteressen bedingte individuelle Antriebe, und überdies um Akkommodation (wie sehr leicht zu sehen ist), nicht, wie bei der innerweltlichen Askese, um Argumentationen aus zentralen religiösen Positionen heraus. (Autonin und Bernhardin haben übrigens schon längst bessere Bearbeitungen erfahren als durch F. Keller.) Und selbst diese Akkommodationen blieben bis in die Gegenwart hinein bestritten. Trotzdem ist die Bedeutung dieser mönchischen ethischen Konzeptionen symptomatisch keineswegs gleich Null zu schätzen. Die wirklichen „Ansätze“ aber einer in den modernen Berufsbegriff einmündenden religiösen Ethik lagen bei den Sekten und bei der Heterodoxie, vor allem bei Wyclif, wenn auch allerdings dessen Bedeutung von Brodnitz (Engl. Wirtschaftsgeschichte), der meint: sein Einfluss habe so stark gewirkt, dass der Puritanismus nichts mehr zu tun gefunden habe, doch sehr stark überschätzt ist. Auf all das kann (und soll) hier nicht eingegangen werden. Denn hier kann nicht nebenher auseinander gesetzt werden, dass und inwiefern die christliche Ethik des Mittelalters tatsächlich bereits mit an der Schaffung der Vorbedingungen kapitalistischen Geistes gearbeitet hat.⁵⁵) Die Worte „((((((((((((((((((((“ (Luk. 6, 35) und die Übersetzung der Vulgata „nihil inde sperantes“ sind vermutlich (nach A. Merx) aus ((((((((((((((((((((= *neminem desperantes*) entsteht, geboten also das Darlehen an j e d e n, auch den armen, Bruder, ohne überhaupt von Zins zu reden. Dem Satz *Deo placere vix potest* wird jetzt arianischer Ursprung nachgesagt (was sachlich für uns gleichgültig ist).⁵⁶) Wie man sich dabei mit dem Wucherverbot abfand, lehrt z. B. Buch I c. 65 des Statuts der *Arte di Calimala* (m.ir liegt augenblicklich nur die italienische Redaktion bei Emiliani-Giudici, *Stor. dai Com. Ital. Bd. III S. 246* vor): *Procurino: i consoli con que1li frati, che parrà1oro, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta, fatto fue. Also eine Art Beschaffung des Ablasses von seiten der Zunft für ihre Mitglieder von Amts wegen und im Submissionswege. Höchst charakteristisch für den außersittlichen Charakter des Kapitalgewinns sind auch die weiter folgenden Anweisungen, ebenso z. B. das urmittelbar vorhergehende Gebot, (c. 63), alle Zinsen und Profite als „Geschenk“ zu buchen. Den heutigen schwarzen Listen der Börse gegen solche, die den Differenzeinwand erheben, entsprach oft der Verruf gegen solche, die das geistliche Gericht mit der *exceptio usurariae pravitatis* angingen.⁵⁷) Von den antiken Sprachen hat nur die hebräische Ausdrücke ähnlicher Färbung. Zunächst in dem Wort ((((((Es wird gebraucht für priesterliche Funktionen (Ex. 35, 21; Neh. 11, 22; I Chr. 9, 13; 23, 4; 26, 30) für Geschäfte im Dienst des Königs (insbesondere I Sam. 8; 16, I Chr. 4, 23; 29, 6), Dienst eines königlichen Beamten (Esth. 3, 9; 9, 3), eines Arbeiters aufsehers (2. Reg. 12, 12), eines Sklaven (Ger. 39, 11), von Feldarbeit (I. Chr. 27, 26), von Handwerkern (Ex. 31, 5; 35, 21; I Reg. 7, 14), Händlern (Ps. 107, 23) und für jede „Berufsarbeit“ in der zu besprechenden Stelle Sir. 11, 20. Das Wort ist vom Stamm ((((= senden, schicken, abgeleitet, bedeutete also ursprünglich „Aufgabe“. Seine Herkunft aus der Fron- und Liturgie- bürokratischen Begriffswelt des ägyptischen und nach ägyptischen Mustern angelegten salomonischen Fronstaates scheint nach den vorstehenden Zitaten evident. Gedanklich war, wie A. Merx mich s. Z. belehrte, schon im Altertum dieser Stammbegriff völlig verloren gegangen, das Wort wurde für jede „Arbeit“ gebraucht und war in der Tat ganz so farblos geworden wie unser „Beruf“, mit dem es auch das Schicksal teilte, primär von geistlichen Funktionen gebraucht zu werden. Der Ausdruck (= das „Bestimmte“, „Zugewiesene“, „Pensum“, welcher ebenfalls Sirach 11, 20 vorkommt und dort von der LXX mit „(((((((“ übersetzt wird, entstammt ebenso der Sprache der Fron-Bürokratie, wie $\nu\phi\theta\text{N}\psi\lambda\kappa$ (Ex. 5, 13, vgl. Ex. 5, 14, wo die LXX ebenfalls $\delta\iota\alpha\theta\eta\eta\eta$ für „Pensum“ hat. Sirach 43, 10 ist es in der LXX mit $\chi\rho\mu\alpha$ übersetzt). Es wird Sirach 11, 20 offenbar von der Erfüllung von G o t t e s Geboten ge-*

braucht, – also ebenfalls eine Verwandtschaft mit unserem „Beruf“. Über die Sirach-Stelle sei hier auf Smends bekanntes Buch über Jesus Sirach zu diesen Versen und auf dessen „Index zur Weisheit des Jesus Sirach“, Berlin 1907 zu den Worten *διαθηγη, εργον, πονος* verwiesen. (Bekanntlich war der hebräische Text des Sirach-Buchs verloren, ist aber von Schechter wiederentdeckt und z. T. aus talmudischen Zitaten ergänzt. Luther lag er nicht vor und auf seine Sprachgebrauch haben die beiden hebräischen Begriffe keine Wirkung geübt: s. u. über Spr. Sal. 22, 29). – Im Griechischen fehlt eine dem deutschen Wort in der ethischen Färbung entsprechende Bezeichnung überhaupt. Wo Luther unserem heutigen Sprachgebrauch schon ganz entsprechend (s. u.) bei Jesus Sirach 11, 20 u. 21: „bleibe in deinem Beruf“ übersetzt, hat die LXX das eine Mal: *εργον* das andere Mal in einer allerdings, scheint es, völlig verderbten Stelle (im hebräischen Original ist vom Aufleuchten der göttlichen Hilfe die Rede!): *πονος* Sonst wird im Altertum *τα προσηκοντα* in dem allgemeinen Sinn von „Pflichten“ verwendet. In der Sprache der Stoa trägt gelegentlich *καμματος* (auf welches mich s. Z. Alb. Dieterich aufmerksam machte) eine ähnliche gedankliche Färbung bei sprachlich indifferenter Provenienz. Alle anderen Ausdrücke (wie *ταξίς* usw.) sind nicht ethisch gefärbt. – Im Lateinischen drückt man das, was wir mit „Beruf“ übersetzen: die arbeitsteilige dauernde Tätigkeit eines Menschen, welche (normalerweise) zugleich für ihn Einkommensquelle und damit dauernde ökonomische Existenzgrundlage ist, neben dem farblosen „opus“, mit einer dem ethischen Gehalt des deutschen Wortes wenigstens verwandten Färbung entweder durch *officium* (aus *opificium*., also ursprünglich ethisch farblos, später, so besonders bei Seneca de benef. IV, 18 = Beruf) oder durch *munus* – von den Fronen der alten Bürgergemeinde abgeleitet, – oder endlich durch *professio* aus, welches letzteres Wort in dieser Bedeutung charakteristischerweise ebenfalls von öffentlich-rechtlichen Pflichten, nämlich den alten Steuerdeklarationen der Bürger abstammen dürfte, später speziell für die im modernen Sinn „liberalen Berufe“ (so: *professio bene dicendi*) verwendet wird und auf diesem engeren Gebiete eine unserem Wort „Beruf“ in jeder Hinsicht ziemlich ähnliche Gesamtbedeutung annimmt (auch im mehr innerlichen Sinn des Wortes; so wenn es bei Cicero von jemand heißt: *non intelligit quid profiteatur*, in dem Sinn von: „er erkennt seinen eigentlichen Beruf nicht“), – nur dass es eben natürlich durchaus diesseitig, ohne jede religiöse Färbung gedacht ist. Dies ist bei „ars“, welches in der Kaiserzeit für „Handwerk“ verwendet wird, natürlich erst recht der Fall, – Die Vulgata übersetzt die obigen Stellen bei Jesus Sirach das eine Mal mit „opus“, das andere Mal (v. 21) mit „locus“, was in diesem Fall etwa „soziale Stellung“ bedeuten würde. Von einem Asketen wie Hieronymus stammt der Zusatz „*mandaturam tuorum*“, was Brentano ganz richtig hervorhebt, ohne hier – wie auch sonst – zu bemerken: dass eben dies charakteristisch für die asketische – vor der Reformation außerweltliche, nachher innerweltliche – Provenienz des Begriffs ist. Es ist im übrigen unsicher, nach welchem Text die hieronymische Übersetzung gemacht wurde; eine Einwirkung der alten leiturgischen Namenbedeutung von *κλησις* scheint nicht ausgeschlossen. – In den romanischen Sprachen hat nur das spanische „*vocacion*“ im Sinne des inneren „Berufes“ zu etwas: vom geistlichen Amt übertragen, eine dem deutschen Wortsinn teilweise entsprechende Färbung, wird aber nie vom „Beruf“ im äußerlichen Sinn gebraucht. In den romanischen Bibelübersetzungen wird das spanische *vocacion*, das italienische *vocazione* und *chiamamento* sonst in einer dem gleich zu erörternden lutherischen und calvinistischen Sprachgebrauch teilweise entsprechenden Bedeutung nur zur Übersetzung des neutestamentlichen *κλησις* der Berufung durch das Evangelium -zum ewigen Heil, verwendet, wo die Vulgata „*vocatio*“ hat. (Seltsamerweise meint Brentano a. a. O., dieser von mir selbst für meine Ansicht angeführte Umstand spreche für die Existenz des „Berufs“-Begriffs in seiner nachreformatorischen Bedeutung auch schon vorher. Aber davon ist doch gar keine Rede: *κλησις* musste ja durch „*vocatio*“ übersetzt werden, – aber wo und wann wäre es im Mittelalter in unserem heutigen Sinne gebraucht? Die Tatsache dieser Übersetzung und das Fehlende innerweltlichen Wortbedeutung trotz ihrer sind ja gerade das Beweisende). „*Chiamamento*“ verwendet in dieser Art z. B. die italienische Bibelü-

bersetzung aus dem 15. Jahrhundert, die ihr der Collezione di opere inedite e rare, Bologna 1887 abgedruckt ist, neben „vocazione“,

welches die modernen italienischen Bibelübersetzungen benutzen. Die für „Beruf“ im äußerlichen, innerweltlichen Sinn von regelmäßiger Erwerbstätigkeit verwendeten Worte in den romanischen Sprachen tragen dagegen, wie aus dem lexikalischen Material und aus einer freundlichen eingehenden Darlegung meines verehrten Freundes Professor Baist (Freiburg) hervorgeht, durchweg keinerlei religiöse Prägung an sich, mögen sie nun, wie die von ministerium oder officium abgeleiteten, ursprünglich eine gewisse ethische Färbung gehabt haben oder wie das von ars, professio und implicare (impiego) abgeleiteten auch dieser von Anfang an völlig entbehren. Die eingangs erwähnten Stellen bei Jesus Sirach, wo Luther „Beruf“ hat, werden übersetzt: französisch v. 20 office, v. 21 labeur (calvinistische Übersetzung), spanisch v. 20 obra, v. 21 lugar (nach der Vulgata), neue Übersetzungen: „posto“ (protestantisch). Den Protestanten der romanischen Länder ist es, infolge ihrer Minderzahl, nicht gelungen, resp. sie haben gar nicht versucht, einen solchen sprachschöpferischen Einfluss zu üben wie Luther ihn auf die noch weniger akademisch rationalisierte deutsche Kanzleisprache ausüben konnte.

58) Dagegen enthält die Augsburger Konfession den Begriff nur teilweise entwickelt und implicite. Wenn Art. XVI (s. die Ausg. v. Kolde S. 43) lehrt: „Denn das Evangelium . . . stößt nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sondern will, dass man solches alles halte als Gottes Ordnung und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke, ein jeder nach seinem Beruf, beweise“ (lateinisch heißt es nur: „et in talibus ordinationibus exercere caritatem“ eod. S. 42), so zeigt die daraus gezogene Konsequenz: dass man der Obrigkeit gehorchen müsse, dass hier, wenigstens in erster Linie, an „Beruf“ als objektive Ordnung im Sinn der Stelle I Kor. 7, 20 gedacht ist. Und Art. XXVII spricht (bei Kolde S. 83 unten) von „Beruf“ (lateinisch: in vocatione sua) nur in Verbindung mit den von Gott geordneten Ständen: Pfarrer, Obrigkeit, Fürsten- und Herrenstand u. dgl., und auch dies im Deutschen nur in der Fassung des Konkordienbuches, während in der deutschen Ed. princeps der betreffende Satz fehlt.

Nur Art. XXVI (Kolde S. 81) wird in der Wendung . . . „dass Kasteiung dienen soll nicht damit Gnade zu verdienen, sondern den Leib geschickt zu halten, dass er nicht verhindere, was einem nach seinem Beruf (lateinisch: juxta vocationem suam) zu schaffen befohlen ist“, – das Wort in einem unseren heutigen Begriff wenigstens m i t umfassenden Sinn gebraucht.

59) Vor den lutherischen Bibelübersetzungen kommt, wie die Lexika ergeben und die Herren Kollegen Braune und Hoops mir freundlichst bestätigten, das Wort „Beruf“, holländisch: „be-roep“, englisch: „calling“, dänisch: „kald“, schwedisch: „kallelse“ in keiner der Sprachen, die es jetzt enthalten, in seinem heutigen weltlich gemeinten Sinn vor. Die mit „Beruf“ gleich lautenden mittelhochdeutschen, mittelniederdeutschen und mittelniederländischen Worte bedeuten sämtlich „Ruf“ in dessen heutiger deutscher Bedeutung, einschließlich insbesondere auch – in spätmittelalterlicher . Zeit – der „Berufung“ (= Vokation) eines Kandidaten zu einer geistlichen Pfründe durch den Anstellungsberechtigten – ein Spezialfall, der auch bei den skandinavischen Sprachen in den Wörterbüchern hervorgehoben zu werden pflegt. In dieser letzteren Bedeutung braucht auch Luther das Wort gelegentlich. Allein, mag später diese Spezialverwendung des Wortes seiner Umdeutung ebenfalls zugute gekommen sein, so geht doch die Schöpfung des modernen „Berufs“-Begriffs auch sprachlich auf die Bibelübersetzungen, und zwar die protestantischen, zurück und nur bei Tauler (+ 1361) finden sich setzen zu erwähnende Ansätze dazu. Alle Sprachen, welche durch die protestantischen Bibelübersetzungen beherrschend beeinflusst sind, haben das Wort gebildet, alle, bei denen dies nicht der Fall ist (wie die romanischen) nicht oder nicht in der heutigen Bedeutung.

Luther übersetzt zweierlei zunächst ganz verschiedene Begriffe mit „Beruf“. Einmal die paulinische „κλήσις“ im Sinne der Berufung zum ewigen Heil durch Gott. Dahin gehören: I Kor. 1, 26; Eph. 1; 18; 4, 1. 4; 2 Thess. 1, 11; Hebr. 3, 1; 2. Petri 1, 10. In allen diesen Fällen handelt es sich um den reinreligiösen Begriff jener Berufung, die durch Gott vermittelt des durch den Apostel verkündeten Evangeliums erfolgt ist, und hat der Begriff κλήσις nicht das Mindeste mit weltlichen

„Berufen“ im heutigen Sinne zu tun. Die deutschen Bibeln vor Luther schreiben in diesem Fall: „ruffunge“ (so sämtliche Inkunabeln der Heidelberger Bibliothek), brauchen auch wohl statt „von Gott geruffet“: „von Gott gefordert“. – Zweitens aber übersetzt er – wie schon früher erwähnt – die in der vorigen Note wiedergegebenen Worte Jesus Sirachs: in der Übertragung der LXX εν τῷ ρῆμα σου παλαιωθητι και εμμενε τῷ πονη σου mit: „beharre in deinem Beruf“ und „bleibe in deinem Beruf“, statt: bleibe bei deiner Arbeit, und die späteren (autorisierten) katholischen Bibelübersetzungen (z. B. die von Fleischütz, Fulda 1781) haben sich hier (wie in den neutestamentlichen Stellen) ihm einfach angeschlossen. Die lutherische Übersetzung bei dieser Sirachstelle ist, soviel ich sehe, der erste Fall, in welchem das deutsche Wort „Beruf“ ganz in seinem heutigen rein weltlichen Sinn gebraucht wird. (Die vorhergehende Mahnung - v. 20: - στηθι εν διαθηκη übersetzt er mit „bleibe in Gottes Wort“, obwohl Sirach 14, 1 und 43, 10 zeigen, dass - dem hebräischen Ausdruck (אֲחִי), den (nach Talmud - Zitaten) Sirach gebraucht hatte, entsprechend - διαθηκη in der Tat etwas unserem „Beruf“ Ähnliches, nämlich das „Schicksal“ oder die „zugewiesene Arbeit“ bedeuten sollte.) Im späteren und heutigen Sinne existierte das Wort „Beruf“ vorher, wie oben erwähnt, in der deutschen Sprache nicht, auch - soviel ich sehe - nicht im Munde der älteren Bibelübersetzer oder Prediger. Die deutschen Bibeln vor Luther übersetzen in der Sirachstelle „Werk“. Berthold von Regensburg gebraucht in Predigten da, wo wir von „Beruf“ sprechen würden, das Wort „Arbeit“. Der Sprachgebrauch ist hier also derselbe wie derjenige der Antike. Die erste mir bisher bekannte Stelle, wo zwar nicht „Beruf“, aber „Ruf“ (als Übersetzung von κλησις) auf rein weltliche Arbeit angewendet wird, findet sich in der schönen Predigt Taulers über Ephes. 4 (Basler Ausg. f. 117 v): von Bauern die „misten“ gehen: sie fahren oft besser, „so sie folgen einseitig ihrem Ruff denn die geistlichen Menschen, die auf ihren Ruf nicht Acht haben“. Dies Wort ist in diesem Sinne in die Profansprache nicht eingedrungen. Und trotzdem Luthers Sprachgebrauch anfangs (s. Werke, Erl. Ausg. 51, S. 51) zwischen „Ruf“ und „Beruf“ schwankt, ist eine direkte Beeinflussung durch Tauler durchaus nicht sicher, obwohl manche Anklänge gerade an diese Predigt Taulers sich z. B. in der „Freiheit eines Christenmenschen“ finden. Denn in dem rein weltlichen Sinn wie Tauler 1. c. hat Luther das Wort zunächst nicht verwendet (dies gegen Denifle, Luther, S. 163).

Offenbar nun enthält der Ratschlag bei Sirach, von der allgemeinen Mahnung zum Gottvertrauen abgesehen, in der Fassung der LXX keine Beziehung auf eine spezifische religiöse Wertung der weltlichen „Berufs“ - Arbeit (der Ausdruck πονος Mühsal, in der verdorbenen zweiten Stelle wäre eher das Gegenteil einer solchen, wenn er nicht verderbt wäre). Was Jesus Sirach sagt, entspricht einfach der Mahnung des Psalmisten (Ps. 37, 3): bleibe im Lande und nähre dich redlich, wie auch die Zusammenstellung mit der Mahnung (v. 21), sich nicht von den Werken der Gottlosen blenden zu lassen, da Gott es leicht falle, einen Armen reich zu machen, auf das deutlichste ergibt. Nur die Anfangsmahnung: in der (אֲחִי) zu bleiben (v. 20), hat eine gewisse Verwandtschaft mit der evangelischen κλησις, aber gerade hier verwendete Luther (für dass griechische διαθηκη) das Wort „Beruf“ nicht. Die Brücke zwischen jenen beiden anscheinend ganz heterogenen Verwendungen des Wortes Beruf bei Luther schlägt die Stelle im ersten Korintherbrief und ihre Übersetzung.

Bei Luther (in den üblichen modernen Ausgaben) lautet der ganze Zusammenhang, in dem diese Stelle steht, wie folgt: I Kor. 7, v. 17: „ . . . ein jeglicher, wie ihn der Herr berufen hat, also wandle er (18) Ist jemand beschnitten berufen, der zeuge keine Vorhaut. Ist jemand berufen in der Vorhaut, der lasse sich nicht beschneiden. (19) Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts; sondern Gottes Gebot halten. (20) Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, in dem er berufen ist, - wie Geheimrat A. Merx mir sagt, ein zweifelloser Hebraismus, - Vulgata: in qua vocatione vocatus est). (21) Bist du ein Knecht berufen, Sorge des nicht; doch kannst du frei werden, so brauche des viel lieber. (22) Denn wer ein Knecht berufen ist, der ist ein Gefreiter des Herrn; desgleichen wer ein Freier berufen ist, der ist ein Knecht Christi, (23) Ihr seid teuer erkaufte; werdet nicht der Menschen Knechte. (24) Ein jeglicher, lieben Brüder, worinnen er berufen ist, darinnen bleibe er bei Gott.“ V. 29 folgt dann der Hinweis darauf, dass die Zeit „kurz“

sei, worauf die bekannten, durch eschatologische Erwartungen (v. 31) motivierten Anweisungen folgen, die Weiber zu haben, als hätte man sie nicht, zu kaufen, als besitze man das Gekaufte nicht usw. In v. 20 hatte Luther im Anschluss an die älteren deutschen Übertragungen noch 1523 in seiner Exegese dieses Kapitels mit „Ruf“ übersetzt (Erl. Ausgabe, Bd. 51 S. 51) und damals mit „Stand“ interpretiert.

In der Tat ist offenbar, dass das Wort an dieser – und nur an dieser – Stelle so ziemlich dem lateinischen „status“ und unserem „Stand“ (Ehstand, Stand des Knechtes, usw.) entspricht. (Aber doch gewiß nicht, wie Brentano a. a. O. p. 137 annimmt, im Sinn von „Beruf“ im heutigen Sinne. Br. hat sowohl die Stelle selbst, wie was ich darüber sage, schwerlich genau gelesen.) In einer wenigstens daran erinnernden Bedeutung findet sich dieses Wort – der Wurzel nach mit „berufene“ verwandt – in der griechischen Literatur, soweit das lexikalische Material reicht, nur einmal in einer Stelle des Dionysius von Halikarnaß, wo es dem lateinischen *classis* – einem griechischen Lehnwort = die „einberufene“, aufgebotene Bürgerabteilung – entspricht. Theophylaktos (11. / 12. Jahrh.) interpretiert I Kor. 7, 20: (Herr Kollege Deißmann machte mich auf die Stelle aufmerksam). Unserem heutigen „Beruf“ entspricht auch in unserer Stelle jedenfalls nicht. Aber Luther, der in der eschatologisch motivierten Mahnung, dass jeder in seinem gegenwärtigen Stande bleiben sollte, mit „Beruf“ übersetzt hatte, hat dann, als er später die Apokryphen übersetzte, in dem traditionalistisch und antichrematistisch motivierten Rat des Jesus Sirach, dass jeder bei seiner Hantierung bleiben möge, schon wegen der sachlichen Ähnlichkeit des Ratschlages ebenfalls mit „Beruf“ übersetzt. (Das ist das Entscheidende und Charakteristische. Die Stelle I Kor. 7, 17 braucht, wie gesagt, überhaupt nicht im Sinn von „Beruf“ = abgegrenztes Gebiet von Leistungen). Inzwischen (oder etwa gleichzeitig) war 1530 in der Augsburger Konfession das protestantische Dogma über die Nutzlosigkeit der katholischen Überbietung der innenweltlichen Sittlichkeit festgelegt und dabei die Wendung „einem jeglichen nach seinem Beruf“ gebraucht worden (s. vor. Anm.). Dies und jene gerade Anfang der 30er Jahre sich wesentlich steigernde Schätzung der Heiligkeit der Ordnung, in die der einzelne gestellt ist, die ein Ausfluss seines immer schärfer präzisierten Glaubens an die ganz spezielle göttliche Fügung auch in den Einzelheiten des Lebens war, zugleich aber seine sich steigernde Neigung zur Hinnahme der weltlichen Ordnungen als von Gott unabänderlich gewollt, treten hier in Luthers Übersetzung hervor. „Vocatio“ war eben im überlieferten Latein = göttliche Berufung zu einem heiligen Leben, insbesondere im Kloster oder als Geistlicher, gebraucht und diese Färbung nahm nun, unter dem Druck jenes Dogmas, für Luther die innenweltliche „Beruf“ – Arbeit an. Denn während es jetzt und bei Jesus Sirach mit „Beruf“ übersetzt, wofür vorher nur die aus der Mönchsübersetzung stammende (lateinische) Analogie vorlag, hatte er einige Jahre vorher noch in Sprüche Salomon. 22, 29 das hebräische, welches dem das griechischen Textes von Jesus Sirach zugrunde lag und – ganz wie das deutsche Beruf, und das nordische kald, kallelse, – insbesondere vom geistlichen „Beruf“ ausgeht, ebenso wie an anderen Stellen (Gen. 39, 11) mit „Geschäft“ übertragen (LXX: , Vulg.: opus, englische Bibeln: business, entsprechend auch die nordischen und alle sonstigen mir vorliegenden Übersetzungen). Die nunmehr von ihm vollzogene Schöpfung des Worts „Beruf“ in unserem heutigen Sinne blieb zunächst durchaus lutherisch. Den Calvinisten galten die Apokryphen als unkanonisch. Sie haben erst im Gefolge jener Entwicklung, welche das „Bewährungs“ – Interesse in den Vordergrund schob, den lutherischen Berufs-Begriff akzeptiert und nun scharf betont; in den ersten (romanischen) Übersetzungen aber hatten sie ein entsprechendes Wort nicht zur Verfügung und nicht die Macht, es in der schon stereotypierten Sprache sprachgebräuchlich zu schaffen. Schon im 16. Jahrhundert ist dann der Begriff „Beruf“ in der außerkirchlichen Literatur im heutigen Sinne eingebürgert. Die Bibelübersetzer vor Luther hatten für κλησις das Wort „Berufung“ gebraucht (so z. B. in den Heidelberger Inkunabeln von 1462 / 66, 1485), die Ecksche Ingotstädter Übersetzung von 1537 sagt: „in dem Ruf, worin er beruft ist“. Die späteren katholischen Übersetzungen folgen meist direkt Luther. In England hat – als erste von allen – die Wyclifische Bibelübersetzung (1382) hier „cleping“ (das altenglische Wort, welches später

durch das Lehnwort „calling“ ersetzt wurde), – also, was bei der Art der Lollarden-Ethik gewiß charakteristisch ist: ein dem späteren reformatorischen Sprachgebrauch schon entsprechendes Wort, – die Tindalsche von 1534 wendet dagegen den Gedanken ständisch: „in the same state wherein he was called“, ebenso die Geneva von 1557. Die offizielle Cranmersche Übersetzung von 1539 ersetzte „state“ durch „calling“, während die (katholische) Rheimscher Bibel von 1582 ebenso wie die höfischen anglikanischen Bibeln der elisabethanischen Zeit charakteristischerweise wieder zu „vocation“ in Anlehnung an die Vulgata zurückkehren. Dass für England die Cranmersche Bibelübersetzung die Quelle des puritanischen Begriffes „calling“ im Sinn von Beruf = trade ist, hat schon Murray s. v. calling zutreffend erkannt. Schon Mitte des 16. Jahrh. findet sich calling in jenem Sinn gebraucht, schon 1588 sprach man von „unlawful callings“, 1603 von „greater callings“ im Sinne von „höhere“ Berufe usw. (s. Murray a. a. O.). (Höchst merkwürdig ist Brentanos Vorstellung – a. a. O. p. 139 –, dass man im Mittelalter „vocatio“ nicht als „Beruf“ übersetzt und diesen Begriff nicht gekannt habe, weil nur Freie einem „Beruf“ folgen konnten und freie Leute damals – in den bürgerlichen Berufen: – gefehlt hätten. Da die ganze gesellschaftliche Gliederung des mittelalterlichen Gewerbes im Gegensatz zur Antike auf freier Arbeit ruhte und die Kaufleute vor allem fast durchweg Freie waren, verstehe ich diese Behauptung nicht recht.)

60) Vgl. zum folgenden die lehrreiche Darstellung bei K. Eger, „Die Anschauung Luthers vom Beruf“ (Gießen 1900), deren vielleicht einzige Lücke in der bei ihm, wie bei fast allen anderen theologischen Schriftstellern, noch nicht genügend klaren Analyse des Begriffes der „lex naturae“ bestehen dürfte (s. dazu E. Tröltzsch in der Besprechung von Seebergs Dogmengeschichte Gött. Gel. Anz. 1902 und nunmehr vor allem finden betreffenden Partien seiner „Soziallehren“ der christlichen Kirchen).

61) Denn wenn Thomas von Aquin die ständische und berufliche Gliederung der Menschen als Werk der göttlichen Vorsehung hinstellt, so ist damit der objektive Kosmos der Gesellschaft gemeint. Dass der einzelne aber sich einem bestimmten konkreten „Beruf“ (wie wir sagen würden, Thomas sagt: ministerium oder officium) zuwendet, hat seinen Grund in „causae naturales“. Quaest. quodlibetal. VII art. 17 c: „Haec autem diversificatio hominum in diversis officis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, . . . secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia . . .“ Ganz ebenso geht z. B. Pascals Bewertung des „Berufs“ von dem Satz aus, dass der Zufalles sei, der über die Berufswahl entscheide (vgl. über Pascal: A. Köster, Die Ethik Pascals, 1907). Von den „organischen“ religiösen Ethiken steht in dieser Hinsicht nur die geschlossenste von ihnen allen: die indische, anders. Der Gegensatz des thomistischen gegen den protestantischen (auch den sonst, namentlich in der Betonung des Providentiellen, nahe verwandten späteren lutherischen) Berufsbegriff liegt so klar zutage, dass es vorläufig bei dem obigen Zitat bewenden kann, da auf die Würdigung der katholischen Anschauungsweise später zurückzukommen ist. S. über Thomas: Maurenbrecher, Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1898. Wo übrigens in Einzelheiten Luther mit Thomas übereinzustimmen scheint, ist es wohl mehr die allgemeine Lehre der Scholastik überhaupt, als Thomas speziell, was ihn beeinflusst hat. Denn Thomas scheint er, nach Denifles Nachweisungen, tatsächlich nur unzulänglich gekannt zu haben (s. Denifle, Luther und Luthertum, 1903, S. 501 und dazu Köhler, Ein Wort zu Denifles Luther, 1904, S. 25 f.).

62) In „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ wird zunächst 1. die „zweierlei Natur“ des Menschen für die Konstruktion der innerweltlichen Pflichten im Sinne der lex naturae (hier = natürliche Ordnung der Welt) verwendet, die daraus folgt, dass (Erl. Ausg. 27 S. 188) der Mensch faktisch an seinen Leib und die soziale Gemeinschaft gebunden ist. – 2. In dieser Situation wird er (S. 196), – das ist eine daran angeknüpfte zweite Begründung, – wenn er ein gläubiger Christ ist, den Entschluss fassen, Gottes aus reiner Liebe gefaßten Gnadenschluss durch Nächstenliebe zu vergelten. Mit dieser sehr lockeren Verknüpfung von „Glaube“ und „Liebe“ kreuzt sich 3. (S. 190) die alte asketische Begründung der Arbeit als eines Mittels, dem „inne-

ren“ Menschen die Herrschaft über den Leib zu verleihen. – 4. Das Arbeiten sei daher, – so heißt es in Verbindung damit weiter und hier kommt wieder der Gedanke der „*lex naturae*“ (hier = natürliche Sittlichkeit) in anderer Wendung zur Geltung, – ein schon dem Adam (vor dem Fall) eigener, von Gott ihm eingepflanzter Trieb gewesen, dem er „allein Gott zu gefallen“ nachgegangen sei. – Endlich 5. (S. 161 und 199) erscheint im Anschluss an Matth. 1, 18 f. der Gedanke, dass tüchtige Arbeit im Berufe Folge des durch den Glauben gewirkten neuen Lebens sei und sein müsse, ohne dass jedoch daraus der entscheidende calvinistische Gedanke der „Bewährung“ entwickelt würde. – Die mächtige Stimmung, von welcher die Schrift getragen ist, erklärt die Verwertung heterogener begrifflicher Elemente.

63) „Nicht vom Wohlwollen des Fleischers, Bäckers oder Bauers erwarten wir unser Mittagessen, sondern von ihrer Rücksicht auf ihren eigenen Vorteil; wir wenden uns nicht an ihre Nächstenliebe, sondern an ihre Selbstsucht, und sprechen ihnen nie von unseren Bedürfnissen, sondern stets nur von ihrem Vorteil.“ (W. of N. I, 2.)

64) *Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque Opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt.* (Exegese der Genesis, Op. lat. exeg. ed. Elsparger VII, 213.) Der Gedanke findet sich vor Luther bei Tauler, der geistlichen und weltlichen „Ruf“ dem Wert nach prinzipiell gleichstellt. Der Gegensatz gegen den Thomismus ist der deutschen Mystik und Luther gemeinsam. In den Formulierungen kommt er darin zum Ausdruck, dass Thomas – namentlich um den sittlichen Wert der Kontemplation festhalten zu können, aber auch vom Standpunkt des Bettelmönches aus – sich genötigt fand, den paulinischen Satz: „wer nicht arbeitet, soll nicht essen“ so zu deuten, dass den Menschen als Gattung, nicht aber allen einzelnen die Arbeit, die ja *lege naturae* unentbehrlich ist, auferlegt sei. Die Gradation in der Schätzung der Arbeit, von den „*opera servilia*“ der Bauern aufwärts, ist etwas, was mit dem spezifischen Charakter des aus materiellen Gründen an die Stadt als Domizil gebundenen Bettelmönchtums zusammenhängt und den deutschen Mystikern wie dem Bauernsohn Luther, welche bei unter sich gleicher Schätzung der Berufe die ständische Gliederung als gottgewollt betonten, gleich fernlag. – Die entscheidenden Stellen des Thomas s. bei Maurenbrecher, Th. v. Aquinas Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit (Leipzig 1898, S. 65 f.).

65) Um so erstaunlicher ist, dass einzelne Forscher glauben: eine solche Neuschöpfung könne am Handeln der Menschen spurlos vorübergehen. Ich gestehe, das nicht zu verstehen.

66) „Die Eitelkeit wurzelt so tief im menschlichen Herzen, dass ein Troßknecht, ein Küchenjunge, ein Lastträger sich rühmt und seine Bewunderer haben will . . .“ (Faugères Ausgabe I, 208, vgl. Köster a. a. O. S. 17, S. 136 ff.) Über die prinzipielle Stellung von Port Royal und des Jansenismus zum „Beruf“, auf die später noch kurz zurückzukommen ist, vgl. jetzt die vorzügliche Schrift von Dr. Paul Honigsheim, „Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert“ (Heidelberger historische Dissertation 1914, Teildruck aus einem umfassenden Werke über, die „Vorgeschichte der französischen Aufklärung“ vgl. insbes. p. 138 ff. des Teildruckes).

67) Bezüglich der Fugger meint er: es könne „nich recht und göttlich zugehen, wenn bei eines Menschen Leben sollte so großes und königliches Gut auf einen Haufen gebracht werden“ Das ist also wesentlich Bauernmißtrauen gegen das Kapital. Ebenso ist ihm (Gr. Sermon v. Wucher, Erl. Ausg. 20 S. 109) der Rentenkauf sittlich bedenklich, weil er „ein neues, behendes erfunden Ding ist“, – also weil er ihm ökonomisch undurchsichtig ist, ähnlich wie dem modernen Geistlichen etwa der Terminhandel.

68) Der Gegensatz ist von H. Levy (in seiner Schrift über „Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft“ Jena 1912) zutreffend entwickelt. Vgl. auch z. B. die Petition der Leveller in Cromwells Heer gegen Monopole und Kompagnien von 1653 bei Gardiner Commonwealth II S. 179. Das Laudsche Regime erstrebte dagegen eine von König und Kirche geleitete „christlich-soziale“ Wirtschaftsorganisation – von welcher der König politische und fiskalisch-monopolistische Vorteile erwartete. Eben hiergegen richtete sich der Kampf der Puritaner.

69) Was hier darunter verstanden wird, mag an dem Beispiel des Manifestes an die Iren erläutert werden, mit dem Cromwell im Januar 1650 seinen Vernichtungskrieg gegen sie eröffnete und welches die Entgegnung auf die Manifeste des irischen (katholischen) Klerus von Clonmacnoise vom 4. und 13. Dezember 1649 darstellte. Die Kernsätze lauten: „Englishmen had good in- heritances (in Irland nämlich) which many of them purchased with their money. . . they had good leases from Irishmen for long time to come, great stocks thereupon, houses and plantations erected at their cost and charge You broke the union at a time when Ireland was in perfect peace and when through the example of English industry, through commerce and traffic, that which was in the nations hands was better to them than if all Ireland had been in their possession . . . Is God, will God be with you? I am confident he will not.“ Dies, an englische Leitartikel im Zeit des Burenkrieges erinnernde, Manifest ist nicht deshalb charakteristisch, weil hier das kapitalistische „Interesse“ der Engländer als Rechtsgrund des Krieges hingestellt wird, – das hätte natürlich bei einer Verhandlung etwa zwischen Venedig und Genua über den Umfang ihrer Interessenssphäre im Orient, als Argument sehr wohl ebenfalls gebraucht werden können (was – obwohl ich es hier hervorhob – seltsamerweise Brentano a. a. O. p. 142 mir entgegenhält). Sondern, das Spezifische des Schriftstücks liegt eben darin, dass Cromwell – wie jeder, der seinen Charakter kennt, weiß, mit tiefster subjektiver Überzeugtheit – den Iren selbst gegenüber die sittliche Berechtigung ihrer Unterjochung unter Anrufung Gottes auf den Umstand gründet, dass englisches Kapital, die Iren zur Arbeit erzogen habe. – (Das Manifest ist, außer bei Carlyle, im Auszug in Gardiners Hist. of the Commonw. I, S. 163 f. abgedruckt und analysiert, und in deutscher Übersetzung auch in Hönigs Cromwell zu finden.)

70) Dies näher auszuführen ist hier noch nicht der Ort. Vgl. die in der zweitfolgenden Note zit. Schriftsteller. 71) S. die Bemerkungen in Jülichers schönem Buch über die „Gleichnisreden Jesu“ Band II S. 636, S. 108 f.

72) Zum folgenden vgl. wiederum vor allem die Darstellung bei Eger a. a. O. Schon hier mag auch auf Schneckenburgers noch heute nicht veraltetes schönes Werk (Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes, herausgegeben von Güder, Stuttgart 1885) verwiesen werden. (Luthardts Ethik Luthers, S. 84 der ersten Auflage, die mir allein vorlag, gibt keine wirkliche Darstellung der Entwicklung) Vgl. ferner Seebergs Dogmengeschichte Bd. II, S. 262 unten. – Wertlos ist der Artikel „Beruf“ in der Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, der statt einer wissenschaftlichen Analyse des Begriffes und seiner Genesis allerhand ziemlich seichte Bemerkungen über alles mögliche, Frauenfrage u. dgl. enthält. – Aus der nationalökonomischen Literatur über Luther seien hier nur die Arbeiten Schmollens (Gesch. der nationalökön. Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit, Z. f. Staatswiss. XVI, 1860), Wiskemanns Preisschrift (1861) und die Arbeit von Frank G. Word (Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben, Conrads Abh. XXI, Jena 1898) genannt. Die z. T. ausgezeichnete Lutherliteratur anlässlich der Jahrhundertwende der Reformation hat, so viel ich sehe, über diesen besonderen Punkt nichts entscheidend Neues gebracht. Über Luthers (und die lutherische) Sozialethik sind natürlich die betreffenden Partien in Troeltschs „Soziallehren“ vor allem zu vergleichen.

73) Auslegung des 7. Kap. des ersten Korintherbriefes 1523 Erl. Ausg. 51 S. 1 f. Hier wendet Luther den Gedanken der Freiheit „allen Berufs“ vor Gott im Sinn dieser Stelle noch so, dass damit 1. Menschen-Satzung habe verworfen werden sollen (Mönchsgelübde, Verbot der gemischten Ehen usw.) 2. die (vor Gott an sich indifferente) Erfüllung der übernommenen, innenweltlichen Verpflichtungen gegen den Nächsten als Gebot der Nächstenliebe eingeschärft werde. In Wahrheit handelt es sich freilich bei den charakteristischen Ausführungen z. B. S. 55, 56 um den Dualismus der *lex naturae* gegenüber der Gerechtigkeit vor Gott.

74) Vgl. die von Sombart mit Recht als Motto vor seine Darstellung des „Handwerksgeistes“ (= Tradionalismus) gesetzte Stelle aus: „Von Kaufhandlung und Wucher“ (1524): „Darum musst du dir fürsetzen, nichts denn deine ziemliche Nahrung zu suchen in solchem Handel, danach Kost, Mühe, Arbeit und Gefahr rechnen und überschlagen und also dann die Ware selbst set-

zen, steigern oder niedern, dass du solcher Arbeit und Mühe Lohn davon habst.“ Der Grundsatz ist durchaus in thomistischem Sinn formuliert.

75) Schon in dem Brief an H. v. Sternberg, mit dem er ihm 1530 die Exegese des 117. Psalms dediziert, gilt der „Stand“ des (niedereren) Adels trotz seiner sittlichen Verkommenheit als von Gott gestiftet (Erl. Ausg. 40 S. 282 unten). Die entscheidende Bedeutung, welche die Münzerschen Unruhen für die Entwicklung dieser Auffassung gehabt hatten, geht aus dem Brief (S. 282 oben) deutlich hervor. Vgl. auch Eger a. a. O. S. 150.

76) Auch in der Auslegung des 111. Psalms v. 5 und 6 (Erl. Ausg. 40 S. 215 und 216) wird 1530 von der Polemik gegen die Überbietung der weltlichen Ordnung durch Klöster usw. ausgegangen. Aber jetzt ist die *lex naturae* (im Gegensatz zum positiven Recht, wie es die Kaiser und Juristen fabrizieren) direkt mit „Gottes Gerechtigkeit“ identisch: sie ist Stiftung Gottes, und umfaßt insbesondere die ständische Gliederung des Volks (S. 215 Abs. 2 a. E.), wobei nur die Gleichwertigkeit der Stände vor Gott scharf betont wird.⁷⁷⁾ Wie er insbesondere in den Schriften „Von Konzilien und Kirchen“ (1539) und „Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament“ (1545) gelehrt wird.

78) Wie sehr namentlich der für uns so wichtige, den Calvinismus beherrschende Gedanke der Bewährung des Christen in seiner Berufsarbeit und Lebensführung bei Luther im Hintergrunde bleibt, zeigt die Stelle in „Von Konzilien und Kirchen“ (1539 Erl. Ausg. 25 S. 376 unten). „Über diese sieben Hauptstücke“ (an denen man die rechte Kirche erkennt) „sind nun mehr äußerliche Zeichen, dabei man die heilige christliche Kirche erkennt, . . . wenn wir nicht unzüchtig und Säufer, stolz, hoffärtig, prächtig; sondern keusch, züchtig, nüchtern . . . sind.“ Diese Zeichen sind nach L. deshalb nicht so gewiß als „die droben“ (reine Lehre, Gebet usw.) „weil auch etliche Heiden sich in solchen Werken geübt und wohl zuweilen heiliger scheinen als Christen“. – Calvin persönlich stand, wie weiterhin zu erörtern sein wird, nur wenig anders, wohl aber der Puritanismus. Jedenfalls dient der Christ bei Luther Gott nur „in vocatione“, nicht „per vocationem“ (Eger S. 117 ff.). – Gerade für den Bewährungsgedanken (allerdings mehr in seiner pietistischen als in calvinistischer Wendung) finden sich dagegen bei den deutschen Mystikern wenigstens einzelne Ansätze (s. z. B. die bei Seeberg, Dogmengesch. S. 195 oben zitierte Stelle aus Suso, ebenso die früher zit. Äußerungen Taulers), wenn schon rein psychologisch gewendet.

79) Sein endgültiger Standpunkt ist dann wohl in einigen Ausführungen der Genesisexegese (in den Op. lat. exeget. ed. Elspeger) niedergelegt:

Vol. IV p. 109: *Neque haec fuit levis tentatio, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum . . . Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti . . .* (p. 111 ebd.) *Nostrum autem est, ut vocanti Deo pareamus. . .* (p. 112) *Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque maneat in sua vocatione et suo dono contentus vivat, de aliis autem non sit curiosus.* Das entspricht im Ergebnis durchaus der Formulierung des Traditionalismus bei Thomas v. Aquin (th. V, 2 gen. 118 art. 1c) *Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo . . . quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam.* Das Sündliche der Überschreitung des durch den eigenen standesgemäßen Bedarf gegebenen Ausmaßes im Erwerbstrieb begründet Thomas aus der *lex naturae*, wie sie im Zweck (ratio) der äußeren Güter zutage trete, Luther aus Gottes Fügung. Über die Beziehung von Glaube und Beruf bei Luther s. noch vol. VII p. 225: . . . *quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. Tanta res est fides . . . Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio* (diese Aktivität im Berufsleben ist eine Tugend *l e g e n a t u r a e*). *Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei* (an calvinistische Wendungen anklingend) . . . *Merentur igitur etiam impitimum bona opera in hac quidem vita praemia sua* (Gegensatz gegen Augustinus „vicia specie virtutum palliata“) *sed non numerantur, non colliguntur in altero.*

80) In der Kirchenpostille (Erl. Ausg. 10, S. 223, 235/6 heißt es: „Jederist in irgendeinen Beruf berufen!“ Dieses Berufes (S. 236 heißt es geradezu „Befehl!“) soll er warten und darin Gott dienen. Nicht an der Leistung, sondern an dem darin liegenden Gehorsam hat Gott Freude.

81) Dem entspricht es, wenn – ein Gegenbild gegen das, was oben über die Wirkung des Pietismus auf die Wirtschaftlichkeit der Arbeiterinnen gesagt wurde – von modernen Unternehmern zuweilen behauptet wird, dass z. B. streng lutherisch-kirchliche Hausindustrielle heute nicht selten, z. B. in Westfalen, in besonders hohem Maß traditionalistisch denken, Umgestaltungen der Arbeitsweise – auch ohne Übergang zum Fabrikssystem – trotz des winkenden Mehrverdienstes abgeneigt seien und zur Begründung auf das Jenseits verwiesen, wo ja doch alles sich ausgleichen werde. Es zeigt sich, dass die bloße Tatsache der Kirchlichkeit und Gläubigkeit für die Gesamtlebensführung noch nicht von irgend wesentlicher Bedeutung ist: es sind viel konkretere religiöse Lebensinhalte, deren Wirkung in der Zeit des Werdens des Kapitalismus ihre Rolle gespielt haben und – in beschränkterem Maße – noch spielen.

82) Vgl. Tauler, Basler Ausg. Bl. 161 f.83) Vgl. die eigentümlich stimmungsvolle Predigt Taulers a. a. O. und Fol. 17. 18 v. 20.

84) Weil dies an dieser Stelle der alleinige Zweck dieser Bemerkungen über Luther ist, begnügen sie sich mit einer so dürftigen vorläufigen Skizze, die natürlich vom Standpunkt einer Würdigung Luthers aus in keiner Art befriedigen kann.85) Wer freilich die Geschichtskonstruktion der Leveller teilte, wäre in der glücklichen Lage, auch dies wieder auf Rassendifferenzen zu reduzieren: sie glaubten als Vertreter der Angelsachsen ihr „birthright“ gegen die Nachfahren Wilhelms des Eroberers und der Normannen zu verfechten. Erstaunlich genug, dass uns bisher noch niemand die plebejischen „Roundheads“ als „Rundköpfe“ im anthropometrischen Sinn gedeutet hat!

86) Insbesondere der englische Nationalstolz, eine Folge der Magna Charta und der großen Kriege. Die heute so typische Äußerung: „She looks like an English girl“ beim Anblick ausländischer Mädchenschönheit wird ebenso schon aus dem 15. Jahrhundert berichtet.

87) Diese Unterschiede sind natürlich auch in England bestehen geblieben. Namentlich die „Squirearchie“ blieb Träger des „merry old England“ bis in die Gegenwart hinein und die ganze Zeit seit der Reformation kann als ein Kampf der beiden Typen des Engländerturns miteinander aufgefaßt werden. In diesem Punkt gebe ich den Bemerkungen M. J. Bonns (in der „Frankf. Zeitung“) zu der schönen Schrift von v. Schulze-Gävernitz über den britischen Imperialismus recht. Vgl. H. Levy im A. f. Soz.-Wiss. 46, 3. 88) Eben diese ist mir – trotz dieser und der folgenden, unverändert stehengebliebenen m. E. hinlänglich deutlichen Bemerkungen – seltsamerweise immer wieder unterstellt worden.

89) Den Zwinglianismus behandeln wir nicht gesondert, da er nach kurzer großer Machtstellung schnell an Bedeutung zurückging. – Der „Arminianismus“, dessen dogmatische Eigenart in der Ablehnung des Prädestinationsdogmas in seiner schroffen Formulierung bestand und der die „innerweltliche Askese“ ablehnte, ist als Sekte nur in Holland (und den Ver. Staaten) konstituiert und in diesem Kapitel für uns ohne Interesse bzw. nur von dem negativen Interesse: dass er die Konfession des kaufmännischen Patriziats in Holland war (s. darüber später). Seine Dogmatik galt in der anglikanischen Kirche und in den meisten methodistischen Denominationen. Seine „erastianische“ (d. h. die Souveränität des Staates auch in Kirchensachen vertretende) Haltung war aber die aller rein politisch interessierten Instanzen, des Langen Parlaments in England ganz ebenso wie der Elisabeth und der niederländischen Generalstaaten, vor allem: Oldenbarneveldts.90) Über die Entwicklung des Begriffs „Puritanismus“ s. statt Andrer Sanford in den „Studies and Reflections of the Great Rebellion“ S. 65 f. Wir brauchen hier den Ausdruck, wo wir ihn überhaupt anwenden, stets in dem Sinn, den er in der populären Sprache des 17. Jahrhunderts angenommen hatte: die asketisch gerichteten religiösen Bewegungen in Holland und England, ohne Unterschied der Kirchenverfassungsprogramme und Dogmen, also mit Einschluss der „Independents“, Kongregationalisten, Baptisten, Mennoniten und Quäker.91) Das ist in den Erörterungen dieser Fragen sehr arg verkannt worden. Namentlich Sombart, aber

auch Brentano, zitieren stets die ethischen Schriftsteller (meist solche, die sie bei mir kennen lernten) wie Kodifikationen von Lebensregeln, ohne je zu fragen, für welche von diesen denn die psychologisch allein wirksamen Heilspämien gegeben waren.

92) Ich brauche kaum besonders zu betonen, dass diese Skizze, soweit sie sich auf rein dogmatischem Gebiet bewegt, überall an die Formulierungen der Kirchen- und dogmengeschichtlichen Literatur, also an die „zweite Hand“ angelehnt ist und insoweit schlechterdings keinerlei „Originalität“ beansprucht. Selbstverständlich habe ich mich nach Vermögen in die Quellen der Reformationsgeschichte zuvertiefen gesucht. Aber dabei die intensive und feinsinnige theologische Arbeit vieler Jahrzehnte ignorieren zu wollen, statt sich – wie das ganz unvermeidlich ist – von ihr zum Verständnis der Quellen leiten zu lassen, wäre eine starke Anmaßung gewesen. Ich muss hoffen, dass die notgedrungene Kürze der Skizze nicht zu inkorrekten Formulierungen geführt hat und dass ich wenigstens sachlich erhebliche Mißverständnisse vermieden habe. „Neues“ enthält die Darstellung für jeden mit der wichtigsten theologischen Literatur Vertrauten sicherlich nur insofern, als natürlich Alles auf die für uns wichtigen Gesichtspunkte abgestellt ist, von denen manche gerade entscheidend bedeutsame, – wie z. B. der rationale Charakter der Askese und ihre Bedeutung für den modernen „Lebensstil“, – theologischen Darstellern naturgemäß ferner lagen. Auf diese und überhaupt auf die soziologische Seite der Sache ist, seit dieser Aufsatz erschien, durch das schon oben zitierte Werk von E. Tröltzsch dessen „Gerhard und Melancthon“ sowie zahlreiche Rezensionen in den Gött. Gel. Anz. bereits manche Vorläufer seiner großen Arbeit enthalten, – systematisch eingegangen worden. – Zitiert ist, schon aus Raumgründen, nicht alles Mitbenutzte, sondern jeweils nur diejenigen Arbeiten, denen der betreffende Teil des Textes folgt oder an die er anknüpft. Dies sind nicht selten gerade ältere Autoren, wenn ihnen die hier interessierenden Gesichtspunkte näher lagen. Die ganz ungenügende pekuniäre Ausstattung der deutschen Bibliotheken bringt es mit sich, dass man in der „Provinz“ die allerwichtigsten Quellenschriften und Arbeiten nur auf kurze Wochen leihweise von Berlin oder anderen großen Bibliotheken erhalten kann. So etwa Voët, Baxter, Tyermans Wesley, alle methodistischen, baptistischen und Quäker-Schriftsteller und viele nicht im Corpus Reformatorum enthaltenen Schriftsteller der ersten Zeit überhaupt. Vielfach ist der Besuch englischer und namentlich amerikanischer Bibliotheken für jedes eingehende Studium unerlässlich. Für die nachstehende Skizze musste (und konnte auch) natürlich im allgemeinen genügen, was in Deutschland erhältlich war. – In Amerika führt seit einiger Zeit die charakteristische geflissentliche Verleugnung der eigenen „sektiererischen“ Vergangenheit durch die Universitäten dazu, dass die Bibliotheken wenig oder oft geradezu nichts Neues an derartiger Literatur anschaffen, – ein Einzelzug aus jener allgemeinen Tendenz zur „Säkularisation“ des amerikanischen Lebens, welche in nicht langer Zeit den historisch überkommenen Volkscharakter aufgelöst und den Sinn mancher grundlegenden Institutionen des Landes völlig und endgültig verändert haben wird. Man muss zu den orthodoxen kleinen Sekten-Colleges auf das Land gehen.

93) Wir interessieren uns nachstehend zunächst in keiner Weise für Herkunft, Antezedentien und Entwicklungsgeschichte der asketischen Richtigungen, sondern nehmen ihren Gedankengehalt so, wie er, voll entwickelt, war, als gegebene Größe hin. 94) Über Calvin und den Calvinismus im allgemeinen unterrichtet neben der grundlegenden Arbeit von Kampschulte mit am besten die Darstellung von Erich Marcks (in seinem „Coligny“). Nicht überall kritisch und tendenzfrei ist Campbell, *The Puritans in Holland, England and America* (2 Bde.). Eine stark anticalvinistische Parteischrift sind Piersons Studien über Johan Calvijn. Für die holländische Entwicklung sind neben Motley die niederländischen Klassiker, speziell Groen van Prinsterer, *Geschied. v. h. Vaderland*; – *La Hollande et l'influence de Calvin* (1864); – *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des P. B.* (1860: für das moderne Holland); ferner vor allem Fruin's Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog und besonders Naber's *Calvinist of Libertijnisch* zu vergleichen, daneben W. J. F. Nuyens, *Gesch. der kerkel. an pol. geschillen in de Rep. de Ver. Prov.* (Amst. 1886); A. Köhler, *Die niederl. ref. Kirche* (Erlangen 1856) für das 19. Jahrhundert,

für Frankreich neben Polenz jetzt Baird, *Rise of the Hugaenots*, für England neben Carlyle, Macaulay, Masson und – last not least – Ranke jetzt vor allem die verschiedenen später zu zitierenden Arbeiten von Gardiner und Firth, ferner z. B. Taylor, *A retrospect of the religious life in England* (1854) und das vortreffliche Buch von Weingarten über „Die englischen Revolutionskirchen“, dazu der Aufsatz über die englischen „Moralisten“ von E. Tröltsch in der *Realenzyklopädie für Protest. Theol. u. Kirche* 3. Aufl., ferner – selbstverständlich – dessen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ und Ed. Bernsteinsausgezeichneter Essay in der „Geschichte des Sozialismus“ (Stuttgart 1895, Bd. I S. 506 f.). Beste Bibliographie (über 7000 Nummern) bei Dexter, *Corigiegationalism of the last 300 years* (freilich vornehmlich – aber doch nicht ausschließlich – Kirchenverfassungsfragen). Das Buch steht ganz wesentlich höher als Price (*Hist. of Nonconformism*), Skeats und andere Darstellungen. Für Schottland z. B. Sack, K. von Schottland (1844) und die Literatur über John Knox. Für die amerikanischen Kolonien ragt aus der zahlreichen Einzelliteratur das Werk von Doyle, *The English in Amerika* hervor. Ferner: Daniel Wait Howe, *The Puritan Republic* (Indianapolis, The Bowen-Merrill-Cy publishers), J. Brown, *The pilgrim fathers of New England and their Puritan successors* (3d ed. Revell). Weitere Zitate am gegebenen Ort. Für die Lehrunterschiede ist die nachfolgende Darstellung ganz besonders Schneckenburgers schon früher zitiertem Vorlesungszyklus verpflichtet. – Ritschls grundlegendes Werk: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3 Bde. hier nach der 3. Auflage zitiert) zeigt in der starken Untermischung der historischen Darstellung mit Werturteilen die ausgeprägte Eigenart des Verfassers, welche bei aller Großartigkeit der gedanklichen Schärfe dem Benutzer nicht immer die volle Sicherheit der „Objektivität“ gibt. Wo er z. B. Schneckenburgers Darstellung ablehnt, ist mir das Recht dazu oft zweifelhaft geblieben, so wenig ich mir im übrigen ein eigenes Urteil anmaße. Was ferner z. B. für ihn aus der großen Mannigfaltigkeit der religiösen Gedanken und Stimmungen, schon bei Luther selbst, als „lutherische“ Lehre gilt, scheint oft durch Werturteile festgestellt: es ist das, was für Ritschl dauernd wertvollam Luthertum ist. Es ist Luthertum, wie es (nach R.) sein sollte, nicht immer, wie es war. Dass die Werke von Karl Müller, Seeberg u. a. überall benutzt sind, bedarf wohl nicht der besonderen Erwähnung. – Wenn ich nachstehend dem Leser ebenso wie mir selbst die Pönitzung einer bösen Fußnotengeschwulst auferlegt habe, so war dafür eben die Nötigung entscheidend, eine wenigstens vorläufige Nachprüfung der Gedanken dieser Skizze, auch durch Andeutung manchen weiter daran sich anschließenden Gesichtspunkte, speziell den nichttheologischen Lesern zu ermöglichen.

95) Zu der folgenden Skizze mag von vornherein nachdrücklich darauf hingewiesen werden, dass wir hier nicht die persönlichen Ansichten Calvins, sondern den Calvinismus betrachten, und auch diesen in derjenigen Gestalt, zu welcher er sich Ende des 16. und im 17. Jahrhundert in den großen Gebieten seines beherrschenden Einflusses, die zugleich Träger kapitalistischer Kultur waren, entwickelt hat. Deutschland bleibt vorerst ganz beiseite, da der reine Calvinismus hier nirgends große Gebiete beherrscht hat. Reformierte ist natürlich keineswegs identisch mit „calvinistisch“.

96) Schon die von der Universität Cambridge mit dem Erzbischof von Canterbury vereinbarte Deklaration des 17. Artikels des anglikanischen Bekenntnisses, die sog. Lambeth – Artikel von 1595, welche (im Gegensatz zur offiziellen Fassung) ausdrücklich auch die Prädestination zum Tode lehrten, wurde von der Königin nicht ratifiziert. Auf die ausdrückliche Prädestination zum Tode (nicht nur: die „Zulassung“ der Verdammnis, wie die mildere Lehre wollte), legten gerade die Radikalen entscheidendes Gewicht (so die Hanserd Knollys Confession).

97) Den Wortlaut der hier und weiterhin zitierten calvinistischen Symbole s. bei Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*. Leipzig 1903. Weitere Zitate am gegebenen Ort.

98) Vgl. die Savoy und die (amerikanische) Hanserd Knollys Declaration, Über den Prädestinatismus der Hugenotten s. u. a. Polenz I 545 ff.

98) Über Milltons Theologie s. den Aufsatz von Eibach in den *Theol. Studien und Kritiken* 1879 (oberflächlich ist darüber Macaulays Essay anlässlich der Sumnerschen Übersetzung der 1823

wiedergefundenen „Doctrina Christiana“, Tauchnitz Ed. 185 S. 1 f.), für alles Nähere natürlich das, etwas allzu schematisch gegliederte, sechsbändige englische Hauptwerk von Masson und die auf ihm ruhende deutsche Biographie Miltons von Stern, – Milton begann früh über die Prädestinationslehre in der Form des doppelten Dekrets herauszuwachsen bis zu der schließlich ganz freien Christlichkeit seines Greisenalters. In seiner Loslösung von aller Gebundenheit an die eigene Zeit lässt er sich in gewissem Sinn mit Sebastian Franck vergleichen. Nur war Milton eine praktisch – positive, Franck eine wesentlich kritische Natur, Milton ist „Puritaner“ nur in jenem weiteren Sinn rationaler Orientierung des Lebens innerhalb der Welt am göttlichen Willen, welche die dauernde Erbschaft des Calvinismus für die Nachwelt dargestellt hat. In ganz ähnlichem Sinne könnte man Franck einen „Puritaner“ nennen. Beide bleiben, als „Einspänner“, für uns im einzelnen außer Betracht.

99) „Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, – justum, qui sua voluntate nos damitabiles facit“ – lautet die berühmte Stelle in der Schrift de servo arbitrio.

101) Beide, Luther und Calvin, kannten eben im Grunde – s. Ritschls Bemerkungen in der Geschichte des Pietismus und Köstlin s. v. „Gott“ R. f. Prot. Theol. und K. 3. Aufl. – einen doppelten Gott: den geoffenbarten gnädigen und gütigen Vater des N. T., – denn dieser beherrscht die ersten Bücher der Institutio Christians, – und dahinter den „Deus absconditus“ als willkürlich schaltenden Despoten. Bei Luther behielt der Gott des Neuen Testaments ganz die Oberhand, weil er die Reflexion über das Metaphysische, als nutzlos und gefährlich, zunehmend mied, bei Calvin gewann der Gedanke an die transzendente Gottheit Macht über das Leben. In der populären Entwicklung des Calvinismus freilich konnte sie sich nicht halten, – aber nicht der himmlische Vater des Neuen Testaments, sondern der Jehova des Alten trat nunmehr an ihre Stelle.

102) Vgl. zum Folgenden: Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, Halle 1897. Zur calvinistischen Theologie überhaupt: Heppe, Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche: Elberfeld 1861.

103) Corpus Reformatorum Vol. 77 p. 186 ff. 104) Man. kann die vorstehende Darstellung des calvinistischen Lehrbegriffes ziemlich in der hier gegebenen Form z. B. in Hoornbeeks Theologia practica (Utrecht 1663) L. II c. 1: de praedestinatione – der Abschnitt steht charakteristischerweise direkt hinter dem Titel: De Deo – nachlesen. Schriftgrundlage ist bei H. hauptsächlich das erste Kapitel des Epheserbriefes. – Die verschiedenen inkonsequenten Versuche, mit der Prädestination und Vorsehung Gottes die Verantwortlichkeit des Individuums zu kombinieren und die empirische „Freiheit“ des Willens zu retten, – wie sie schon beim ersten Ausbau der Lehre bei Augustin begannen –, haben wir hier nicht nötig zu analysieren.

105) „The deepest community (mit Gott) is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart“, formuliert Dowden in seinem schönen Buch: „Puritan and Anglican“ (S. 234) den entscheidenden Punkt. Diese tiefe innere Vereinsamung des einzelnen ist ganz ebenso auch bei den Jansenisten vom Port Royal eingetreten, welche Prädestinatianer waren.

106) Contra qui hujusmodi coetum (nämlich eine Kirche, in der reine Lehre, Sakramente und Kirchengenossenschaft bestehen) contemnunt . . . salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemptu perseverat electus non est. Olevian, de subst. foed. p. 222.

107) „Man sagt wohl, dass Gott seinen Sohn gesandt habe, um das Menschengeschlecht zu erlösen, – aber das war sein Zweck nicht, er wollte nur einigen aus dem Fall aufhelfen . . . , und ich sage euch, dass Gott nur für die Auserlesenen gestorben ist ...“ (Predigt, gehalten 1609 zu Broek bei Rogge, Wtenbogaert II p. 9. Vgl. Nuyens a. a. O. II S. 232.) Verwickelt ist auch die Begründung der Mittlerschaft Christi in der Hanserd Knollys Confession. Dass Gott dieses Mittels eigentlich gar nicht bedurft hätte, wird eigentlich überall vorausgesetzt.

108) Über diesen Prozeß s. die Aufsätze über die „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“. Schon die Sonderstellung der altisraelitischen Ethik gegenüber der ihr inhaltlich nahe verwandten ägyptischen und babylonischen und ihre Entwicklung seit der Prophetenzeit beruhte, wie sich

dort zeigen wird, ganz und gar auf diesem Grundsachverhalt: der Ablehnung der sakramentalen Magie als Heilsweg.

109) Ebenso war nach der konsequentesten Ansicht die Taufe nur kraft positiver Vorschrift verbindlich, aber nichts heilsnotwendiges. Deshalb vermochten ja die streng puritanischen schottischen und englischen Independents den Grundsatz durchzuführen: dass Kinder von offenbar Reprobierternicht getauft werden sollten (z. B. Kinder von Trunkenbolden). Einen Erwachsenen, der die Taufe begehrte, aber noch nicht „reif“ zum Abendmahl ist, empfahl die Synode von Edam 1586 (Art. 32, 1) nur dann zu taufen, wenn sein Wandel tadellos sei und er das Begehren „sonder superstitie“ stelle.

110) Dies negative Verhältnis zur „Sinnenkultur“ ist, wie Dowden a. a. O. schön ausgeführt hat, geradezu ein konstitutives Element des Puritanismus.

111) Der Ausdruck „Individualismus“ umfaßt das denkbar Heterogenste. Was hier darunter verstanden ist, wird hoffentlich durch die weiter folgenden Andeutungen klar. Man hat – in einem anderen Sinne des Wortes – das Luthertum „individualistisch“ genannt, weil es eine asketische Lebensreglementierung nicht kennt. Wieder in einem ganz anderen Sinne braucht z. B. Dietrich Schäfer das Wort, wenn er in seiner Schrift: Zur Beurteilung des Wormser Konkordats (Abh, d. Berl. Akad. 1905) das Mittelalter die Zeit „ausgeprägter Individualität“ nennt, weil für das für den Historiker relevante Geschehen irrationale Momente damals von einer Bedeutung gewesen seien, wie heute nicht mehr. Er hat Recht, aber diejenigen, denen er seine Beobachtungen entgegenhält, vielleicht auch, denn beide meinen etwas ganz Verschiedenes, wenn sie von „Individualität“ und „Individualismus“ sprechen. – Jakob Burckhardts geniale Formulierungen sind heute teilweise überholt und eine gründliche, historisch orientierte Begriffsanalyse wäre gerade jetzt wieder wissenschaftlich höchst wertvoll. Das gerade Gegenteil davon ist es natürlich, wenn der Spieltrieb gewisse Historiker veranlaßt, den Begriff, nur um eine Geschichtsepöche mit ihm als Etikette bekleben zu können, im Plakatstil zu „definieren“.

112) Und ebenso in – natürlich weniger scharfem – Gegensatz gegen die spätere katholische Lehre. Der tiefe, gleichfalls auf der Gnadenwahrlehre ruhende, Pessimismus Pascals dagegen ist jansenistischer Provenienz und sein daraus hervorgehender weltflüchtiger Individualismus stimmt mit der offiziellen katholischen Stellungnahme keineswegs zusammen. S. darüber die S. 72 Anm. 2 zitierte Schrift von Honigsheim über die französischen Jansenisten.

113) Ganz ebenso die Jansenisten.

114) Bailey, Praxis pietatis (deutsche Ausg., Leipzig 1724) S. 187. Auch Ph. J. Spener in seinen „Theologischen Bedenken“ (hier nach der 3. Ausgabe, Halle 1712 zitiert) steht auf ähnlichem Standpunkt: der Freund gibt seinen Rat selten mit Rücksicht auf die Ehre Gottes, sondern meist aus fleischlichen (nicht notwendig egoistischen) Absichten. - „He“ – the „knowing man“ – „is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires . . . He sees the falseness of it (der Welt) and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment“, philosophiert Th. Adams (Works of the Puritan Divines p. LI.) – Bailey (Praxis pietatis, a. a. O. S. 176) empfiehlt ferner, sich jeden Morgen vor dem Ausgehen unter die Leute vorzustellen, man gehe in einen wilden Wald voller Gefahren und Gott um den „Mantel der Vorsicht und Gerechtigkeit“ zu bitten. – Die Empfindung geht schlechterdings durch in allen asketischen Demonstrationen und fügte bei manchen Pietisten direkt zu einer Art Einsiedlerleben innerhalb der Welt. Selbst Spangenberg in der (herrnhuterischen) Idea fidei fratrum p. 382 erinnert nachdrücklich an Jer. 17, 5: „Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt“. Man beachte, um die eigentümliche Meschenfeindlichkeit dieser Lebensanschauung zu ermessen, auch etwa die Erläuterungen Hoornbeeks Theol. pract. I p. 882 über die Pflicht der Feindesliebe: Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo. . . Quo quis plus se ulciscitur, eo minus id pro ipso agit Deus: die gleiche „Verschiebung der Rache“ wie sie sich in den nachexilischen Teilen des A.T. findet: eine raffinierte Steigerung und Verinnerlichung des

Rachegefühls gegenüber dem alten: „Auge um Auge“. Über die Nächstenliebe s. auch weiter unten S. 100 Anm. 3.

115) Freilich hat der Beichtstuhl durchaus nicht nur als ein solches gewirkt die Formulierungen z. B. von Muthmann, Z. f. Rel. Psych. 1, Heft 2 S. 65 sind allzu einfach für das höchst komplizierte psychologische Problem der Beichte.

116) Gerade diese Kombination ist für die Beurteilung der psychologischen Unterlagen der calvinistischen sozialen Organisationen so wichtig. Sie ruhen alle auf innerlich „individualistischen“, „zweck-“ oder „wertrationalen“ Motiven. Nie geht das Individuum gefühlsmäßig in sie ein. „Gottes Ruhm“ und das eigene Heil bleiben stets über der „Bewusstseinsschwelle“. Das prägt der Eigenart der sozialen Organisation bei Völkern mit puritanischer Vergangenheit noch heute bestimmte charakteristische Züge auf.

117) Der antiautoritäre Grundzug der Lehre, der ja im Grunde alle und jede kirchliche und staatliche Fürsorge für Ethik und Seelenheil als zwecklos entwertete, führte stets erneut zu ihrem Verbot, so namentlich durch die niederländischen Generalstaaten. Die Folge war stets: Konventikelbildung (so nach 1614).

118) Über Bunyan vgl. die Biographie von Froude in der Morleyschen Sammlung (English Men of Letters), ferner Macaulays (oberflächliche) Skizze (Miscell. Works II p. 227) – B. ist indifferent gegenüber den denominationellen Differenzen innerhalb des Calvinismus, seinerseits jedoch strikter calvinistischer Baptist. 119) Der Hinweis auf die unzweifelhaft große Wichtigkeit des calvinistischen Gedankens von der aus dem Erfordernis der „Einverleibung in Christi Körper“ (Calvin. Instit. III, 11, 10) folgenden Heilsnotwendigkeit der Aufnahme in eine den göttlichen Vorschriften entsprechende Gemeinschaft für den sozialen Charakter des reformierten Christentums liegt nahe. Für unser spezielles Gesichtspunkte liegt aber der Schwerpunkt des Problems etwas anders. Jener dogmatische Gedanke hätte auch bei einem rein anstaltsmäßigen Charakter der Kirche sich ausbilden können und hat dies, wie bekannt, getan. Er hat an sich nicht die psychologische Kraft, gemeinschaftsbildende Initiative zu wecken und ihr vollends eine solche Kraft zu verleihen, wie der Calvinismus sie besaß. Gerade auch außerhalb der göttlich vorgeschriebenen, kirchlichen Gemeindegremien in der „Welt“ wirkte sich diese seine gemeinschaftsbildende Tendenz aus. Hier ist eben der Glaube: dass der Christ durch Wirken „in majorem Dei gloriam“ seinen Gnadenstand bewahre (s. u.), maßgebend, und diescharfe Perhorreszierung der Kreaturvergötterung und alles Haltens an den persönlichen Beziehungen zu Menschen musste diese Energie unvermerkt in die Bahnen sachlichen (unpersönlichen) Wirkens lenken. Der Christ, dem die Bewahrung seines Gnadenstandes am Herzen liegt, wirkt für die Zwecke Gottes und diese können nur unpersönliche sein. Jede rein gefühlsmäßige – also: nicht rational bedingte – persönliche Beziehung von Mensch zu Mensch verfällt eben in der puritanischen, wie in jeder asketischen, Ethik sehr leicht dem Verdacht, Kreaturvergötterung zu sein. Für die Freundschaft zeigt dies – neben dem früher schon Gesagten – z. B. folgende Warnung deutlich genug: It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us . . . It very often take the up mens minds so as to hinder their love of God. (Baxter, Christian Directory IV p. 253). Wir werden solchen Argumenten immer wieder begegnen. Den Calvinisten begeistert der Gedanke: dass Gott in der Weltgestaltung, auch der sozialen Ordnung, das sachlich Zweckvolle als Mittel der Verherrlichung seines Ruhms wolle müssen: nicht die Kreatur um ihrer selbst willen, aber die Ordnung des Kreatürlichen unter seinem Willen, per durch die Gnadenwahllehre entbundene Tatendrang der Heiligen strömt daher ganz in das Streben nach Rationalisierung der Welt ein. Namentlich auch der Gedanke, dass der „öffentliche“ Nutzen, oder auch „the good of the many“, wie Baxter (Christian Directory IV p. 262 mit dem etwas gezwungenen Citat Röm. 9, 3) es ganz im Sinne des späteren liberalen Rationalismus formuliert, allem „persönlichen“ oder „privaten“ Wohl Einzelner voranzustellen sei, folgte – so wenig es an sich neu war – für den Puritanismus aus der Ablehnung der Kreaturvergötterung. – Die traditionelle amerikanische Perhorreszierung persönlicher Dienstleistungen hängt neben anderen massiven Gründen, die aus „demokratischen“ Empfindungen folgen,

immerhin (in indirekter Art) wohl auch mit jener Tradition zusammen. Ebenso aber die relativ große Immunität puritanisch gewesener Völker gegen den Cäsarismus, und überhaupt die innerlich freiere, einerseits mehr zum „Geltenlassen“ der Großen geneigte, andererseits aber alle hysterische Verliebtheit in sie und den naiven Gedanken: man könne jemanden zu politischer Obödienz aus „Dankbarkeit“ verpflichtet sein, ablehnende Stellung der Engländer zu ihren großen Staatsmännern, – gegenüber manchen, was wir davon von 1878 an in Deutschland, positiv und negativ, erlebten. – Über die Sündhaftigkeit des Autoritätsglaubens, – der eben nur als unpersönlicher, auf den Inhalt der Schrift gerichteter zulässig ist, – und ebenso der übermäßigen Schätzung selbst der heiligsten und hervorragendsten Menschen, – weil dadurch eventuell der Gehorsam gegen Gott gefährdet wird, – s. Baxter, Christian Directory (2. Aufl. 1678) I p. 56. – Was die Ablehnung der „Kreaturvergötterung“ und das Prinzip, dass, zunächst in der Kirche, letztlich aber im Leben überhaupt, nur Gott „herrschen“ solle, politisch bedeutete, gehört nicht in unseren Zusammenhang.

120) Leber das Verhältnis dogmatischer und praktisch- psychologischer „Konsequenzen“ wird noch oft zu reden sein. Dass beides nicht identisch ist, bedarf wohl kaum der Bemerkung. 121) „Sozial“ natürlich ohne jeden Anklang an den modernen Sinn des Wortes, lediglich im Sinn der Betätigung innerhalb der politischen, kirchlichen und anderer Gemeinschafts-Organisationen.

122) Gute Werke, die zu irgendeinem andern Zweck, als der Ehre Gotteswillen, getan werden, sind sündhaft, Hanserd Knollys Confession ch. XVI.

123) Was eine solche durch die alleinige Beziehung des Lebens auf Gott „bedingte Unpersönlichkeit“ der „Nächstenliebe“ auf dem eignen Gebiet des religiösen Gemeinschaftslebens bedeutet, kann man sich recht gut etwa an dem Gebahren der „China Inland Mission“ und der „International Missionaries' Alliance“ verdeutlichen (s. hierüber Warneck, Gesch. d. prot. Mission 5. Aufl. S. 99, 111). Mit riesigen Kosten wurden gewaltige Scharen von Missionaren ausgerüstet, z. B. an die 1000 für China allein, um durch Wanderpredigt das Evangelium allen Heiden im strikt wörtlichen Sinne „anzubieten“, weil Christus dies geboten und seine Wiederkunft davon abhängig gemacht hat. Ob die dergestalt Angepredigten dem Christentum gewonnen und also der Seligkeit teilhaftig werden, ja ob sie selbst die Sprache des Missionars auch nur grammatisch verstehen, – das ist prinzipiell durchaus nebensächlich und Angelegenheit Gottes, der ja darüber allein verfügt. China habe, meint Hudson Taylor (s. Warneck a. a. O.) ca. 50 Millionen Familien. 1000 Missionare könnten 50 Familien täglich (!) „erreichen“ und so das Evangelium in 1000 Tagen oder weniger als 3 Jahren allen Chinesen „angeboten“ sein. – Es ist genau das Schema, nach welchem der Calvinismus z. B. seine Kirchenzucht betrieb: nicht das Seelenheil der Zensurierten – welches lediglich Gottes (und in praxi: ihre eigene) Sache war und durch kirchliche Zuchtmittel ja in gar keiner Weise beeinflusst werden konnte –, sondern die Mehrung des Ruhmes Gottes war der Zweck. – Für jene modernen Missionsleistungen ist, da sie auf interdenominationaler Grundlage ruhen, nicht der Calvinismus als solcher verantwortlich, (Calvin selbst lehnt die Pflicht zur Heidenmission ab, da die weitere Ausbreitung der Kirche „unius Dei opus“ sei.) Aber allerdings entstammen sie offensichtlich jenem durch die puritanische Ethik sich hinziehenden Vorstellungskreis, wonach man der Nächstenliebe Genüge leistet, wenn man Gottes Gebote zu dessen Ruhme erfüllt. Damit ist

auch dem Nächsten gegeben, was ihm gebührt, und das weitere ist nun Gottes eigene Angelegenheit. – Die „Menschlichkeit“ der Beziehungen zum „Nächsten“ ist sozusagen abgestorben. Das äußert sich in den verschiedensten Verhältnissen. So etwa, – um noch ein solches Rudiment jener Lebensluft anzuführen, – auf dem Gebiet der in gewisser Beziehung mit Recht berühmten reformierten charitas: Die Amsterdamer Waisen, mit ihren noch im 20. Jahrhundert senkrecht in eine schwarze und rote, oder rote und grüne Hälfte gespaltenen Röcken und Hosen – einer Art Narrenkleidung – angetan und in Parade zur Kirche geführt, waren für die Empfindung der Vergangenheit sicher ein höchst erbauliches Schauspiel und sie dienten in eben dem Grade zum Ruhme Gottes, als alle persönlich – „menschlichen“ Empfindung dabei sich hätte beleidigt fühlen müssen. Und so – wir werden das noch sehen – bis in alle Einzelheiten der privaten Be-

rufstätigkeit. – Natürlich bezeichnet das alles nur eine Tendenz und wir werden später selbst bestimmte Einschränkungen zu machen haben. Aber als eine – und zwar sehr wichtige – Tendenz dieser asketischen Religiosität musste sie hier festgestellt werden.¹²⁴) In all diesen Hinsichten ganz anders steht die prädestinarianisch determinierte Ethik von Port Royal infolge ihrer mystischen und außerweltlichen, insoweit also: katholischen, Orientiertheit (s. Honigsheim a. a. O.).

125) Hundeshagen (Beitr. z. Kirchenverfassungsgesch. u. Kirchenpolitik 1864 I S. 37) vertritt den – seitdem oft wiederholten – Standpunkt, dass das Prädestinationsdogma Theologenlehre, nicht Volkslehre gewesen sei. Das ist doch nur richtig, wenn man den Begriff „Volk“ mit der Masseder bildungslosen unteren Schichten identifiziert. Und selbst da trifft es nur höchst begrenzt zu. Köhler (a. a. O.) fand in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts gerade die „Massen“ (gemeint ist: das Kleinbürgertum in Holland) streng prädestinarianisch gesonnen; jeder, der das doppelte Dekret leugnete, war ihnen ein Ketzer und Verworfener. Er selbst wurde nach dem Zeitpunkt seiner (prädestinarianisch gefaßten) Wiedergeburt gefragt. Da Costa und die de Kocksche Separation waren dadurch mitbedingt. Nicht nur Cromwell, – an dem schon Zeller (Das theologische System Zwinglis S. 17) als an einem Paradigma die Wirkung des Dogmas exemplifiziert hatte, – sondern auch seine Heiligen wussten alle sehr wohl, um was es sich handelte und die Canones der Synoden von Dordrecht und Westminster über die Lehre waren nationale Angelegenheit großen Stils. Cromwells tryers und ejectors ließen nur Prädestinarianer zu und Baxter (Life I p. 72), beurteilt, obwohl sonst Gegner, ihre Wirkung auf die Qualität des Klerus als erheblich. Dass die reformierten Pietisten, die Teilnehmer der englischen und holländischen Konventikel, über die Lehre im Unklaren gewesen wären, ist ganz ausgeschlossen; eben siewar es ja, die sie zusammentrieb, um die certitudo salutis zu suchen. Was die Prädestination bedeutete resp. nicht bedeutete, wo sie Theologenlehre war, kann der kirchlich korrekte Katholizismus, dem sie ja als esoterische Lehre und in schwankender Form keineswegs fremd geblieben ist, zeigen. (Das Entscheidende war dabei, dass die Ansicht: der Einzelne habe sich für erwählt zu halten und zu bewahren, stets verworfen wurde. Vgl. die katholische Lehre z. B. bei Ad. van Wyck, Tract. de praedestinatione Cöln 1708. Inwieweit Pascals Prädestinationsglaube korrekt war, ist hier nicht zu untersuchen.) – H., dem die Lehre unsympathisch ist, schöpft seine Eindrücke offenbar vorwiegend aus deutschen Zuständen. Jene seine Antipathie hat ihren Grund in der rein deduktiv gewonnenen Meinung, sie müsse zum sittlichen Fatalismus und Antinomismus führen. Diese Meinung hat schon Zeller a. a. O. widerlegt. Dass eine solche Wendung möglich war, ist andererseits nicht zu leugnen, Melancthon wie Wesley sprechen von ihr: aber es ist charakteristisch, dass in beiden Fällen es sich um eine Kombination mit der gefühlsmäßigen „Glaubens“-Religiosität handelte. Für diese, welcher der rationale Bewährungsge danke fehlte, lag diese Folge in der Tat im Wesen der Sache. Im Islam sind diese fatalistischen Konsequenzen eingetreten. Aber weshalb? Weil die islamische Vorherbestimmung prädestinarianisch, nicht prädestinarianisch, auf die Schicksale im Diesseits, nicht auf das jenseitige Heil bezogen war, weil infolgedessen das ethisch Entscheidende: die „Bewährung“ als Prädestinierter, im Islam keine Rolle spielte, also nur die kriegerische Furchtlosigkeit (wie bei der „Moirā“), nicht aber lebensmethodische Konsequenzen daraus folgen konnten, für die ja die religiöse „Prämie“ fehlte. S. die (Heidelberger) theol. Diss. von F. Ullrich, Die Vorherbest. L. im Isl. und Chr., 1912). – Die Abschwächungen der Lehre, welche die Praxis – z. B. Baxter – brachte, traten ihrem Wesen so lange nicht zu nahe, als der Gedanke des auf das konkrete Einzelindividuum bezüglichen Erwählungsentschlusses Gottes und dessen Erprobung nicht berührt wurde. Vor allem sind endlich aber doch alle großen Gestalten des Puritanismus (im weitesten Sinne des Wortes) von dieser Lehre, deren finsterner Ernst ihre Jugendentwicklung beeinflusste, ausgegangen: Milton ebenso wie – in freilich zunehmend sich abschwächendem Maße – Baxter und noch der später sehr freidenkende Franklin. Ihre spätere Emanzipation von ihrer strikten Interpretation entspricht im einzelnen ganz der Entwicklung, welche in gleicher Richtung auch die religiöse Be-

wegung als Ganzes durchmachte. Alle großen kirchlichen Revivals mindestens in Holland und die meisten auch in England knüpften aber stets wieder gerade an sie an.

126) Wie dies wiederum in so überwältigender Weise noch in Bunyans: *The Pilgrim's progress* die Grundstimmung bildet.

127) Diese Frage schon lag dem Lutheraner der Epigonenzeit, auch abgesehen vom Prädestinationsdogma, ferner als dem Calvinisten, nicht weil er sich weniger für sein Seelenheil interessiert hätte, sondern weil bei der Entwicklung, die das lutherische Kirchentum genommen hatte, der Heilsanstaltscharakter der Kirche in den Vordergrund trat, der einzelne also sich als Objekt ihrer Tätigkeit und in ihr geborgen fühlte. Erst der Pietismus erweckte charakteristischerweise – auch im Luthertum das Problem. Die Frage der *certitudo salutis* selbst aber war für jegliche nicht sakramentale Erlösungsreligion, – möchte sie Buddhismus, Jainismus oder was immer sein – schlechthin zentral; das möge man nicht verkennen. Hierentsprangen alle psychologischen Antriebe rein religiösen Charakters.

128) So ausdrücklich in dem Brief an Bucer Corp. Ref. 29, 883 f. Vgl. dazu wiederum Scheibe a. a. O. S. 30.129) Die Westminster Confession stellt denn auch (XVIII, 2) den Erwählten die untrügliche Gnadengewißheit in Aussicht, obwohl wir mit allem unserm Tun „unnütze Knechte“ bleiben (XVI, 2) und der Kampf gegen das Böse lebenslang dauert (XVIII, 3). Nur: hat auch der Erwählte oft lange zu ringen, um die *certitudo* zu erlangen, die das Bewusstsein der Pflichterfüllung ihm gibt, deren der Gläubige nie völlig beraubt sein wird.

130) S. z. B. Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585) 257. – Heidegger, *Corpus Theologiae* XXIV, 87 f. und andere Stellen bei Heppe, *Dogmatik der ev. ref. Kirche* (1861) p. 425.

131) Die genuine calvinistische Lehre verwies auf den Glauben und das Bewusstsein der Gemeinschaft mit Gott in den Sakramenten und erwähnte die Landeren Früchte des Geistes nur nebenher. S. die Stellen bei Heppe, *Dogmatik d. ev. reform. Kirche* p. 425. Mit großem Nachdruck hat Calvin selbst die Werke, obwohl sie ihm, wie den Lutheranern, Früchte des Glaubens sind, als Merkmale der Geltung vor Gott abgelehnt (Instit. III, 2, 37, 38). Die praktische Wendung zu der Bewahrung des Glaubens in den Werken, welche eben die Askese charakterisiert, geht parallel mit der allmählichen Abwandlung der Lehre Calvins, wonach (wie bei Luther) in erster Linie reine Lehre und Sakramente die wahre Kirche kennzeichnen, zur Gleichstellung der „disciplina“ als Merkmal mit jenen beiden. Diese Entwicklung mag man etwa in den Stellen bei Heppe a. a. O. p. 194 / 95 verfolgen, ebenso auch in der Art, wie schon Ende des 16. Jahrhs. in den Niederlanden die Gemeinemitgliedschaft erworben wurde (ausdrückliche vertragsmäßige Unterwerfung unter die Disziplin als zentrale Bedingung).

132) S. darüber u. a. die Bemerkungen Schneckenburgers a. a. O. S. 48.

133) So tritt bei Baxter z. B. der Unterschied zwischen „mortal“ und „venial sin“ wieder – ganz in katholischer Art – hervor. Erstere ist Zeichen fehlenden bzw. nicht aktuellen Gnadenstandes und nur eine „conversion“ des ganzen Menschen kann alsdann die Gewähr seines Besitzes geben. Letztere ist mit dem Gnadenstand nicht unvereinbar.

134) So – in mannigfacher Abschattierung – Baxter, Bailey, Sedgwick, Hoornbeek. S. ferner die Beispiele bei Schneckenburgen a. a. O. S. 262.

135) Die Auffassung des „Gnadenstandes“ als einer Art von ständischer Qualität (so etwa wie die des Asketenstandes in der alten Kirche) findet sich oft, u. a. noch bei Schortinghuis (*Het inighe Christendom* 1740, – von den Generalstaaten verboten!).

136) So – wie später zu erörtern sein wird – in zahllosen Stellen des Baxterschen *Christian Directory* und in dessen Schlusspassus. – Diese Empfehlung der Berufsarbeit zur Ablenkung von der Angst vor der eignen sittlichen Minderwertigkeit erinnert an Pascals psychologische Interpretation des Geldtriebes und der Berufsaskese als zur Hinwegtäuschung über die eigne sittliche Nichtigkeit erfundener Mittel. Bei ihm ist eben der Prädestinationsglaube zusammen mit der Überzeugung von der erbsündlichen Nichtigkeit alles Kreatürlichen ganz in den Dienst der Absage an die Welt und der Empfehlung der Kontemplation gestellt, als des einzigen Mittels der

Entlastung vom Sündendruck und der Erlangung der Heilsgewißheit. – Über die korrekt katholische und die jansenistische Ausprägung des Berufsbegriffs hat Dr. Paul Honigsheim in seiner schon zitierten Dissertation (Teil einer größeren, hoffentlich fortgesetzten Arbeit) eindringende Bemerkungen gemacht. Es fehlt bei den Jansenisten jede Spur einer Verknüpfung der Heilsgewißheit mit innerweltlichem Handeln. Ihre „Berufs“ – Konzeption hat noch weit stärker als die lutherische und selbst die genuin katholische durchaus den Sinn eines Sich-Schickens in die gegebene Lebenslage, geboten nicht nur, wie im Katholizismus, durch die soziale Ordnung, sondern durch die eigene Stimme des Gewissens (Honigsheim a. a. O. S. 139 f.).

137) An seine Gesichtspunkte knüpft auch die sehr durchsichtig geschriebene Skizze Lobsteins in der Festgabe für H. Holtzmann an, die zum Folgenden ebenfalls zu vergleichen ist. Man hat ihr die zu scharfe Betonung des Leitmotives der „certitudo salutis“ vorgeworfen. Allein hier ist eben Calvins Theologie von dem Calvinismus und das theologische System von den Bedürfnissen der Seelsorge zu unterscheiden. Von der Frage „wie kann ich meiner Seligkeit gewiß werden“ ? gingen alle religiösen Bewegungen aus, welche breitere Schichten erfaßten. Sie spielt, wie gesagt, nicht nur in diesem Falle, sondern in der Religionsgeschichte überhaupt, z. B. auch in der indischen, eine zentrale Rolle. Und wie könnte es auch anders sein ?

138) Es ist allerdings wohl nicht zu leugnen, dass die Vollenwicklung dieses Begriffes erst in spätlutherischer Zeit (Praetorius, Nicolai, Meisner) erfolgt ist. (Vorhanden ist er auch bei Johannes Gerhard und zwar ganz. in dem hier erörterten Sinne.) Ritschl im vierten Buch seiner „Geschichte des Pietismus“ (Bd. II S. 3 f.) nimmt daher die Einführung dieses Begriffes in die lutherische Religiosität als Wiederaufleben bzw. Übernahme katholischer Frömmigkeit in Anspruch. Er bestreitet nicht (S. 10), dass das Problem der individuellen Heilsgewißheit bei Luther und den katholischen Mystikern das gleiche gewesen sei, glaubt aber, dass die Lösung auf beiden Seiten die gerade entgegengesetzte sei. Ich darf mir sicherlich kein eignes Urteil darüber zutrauen. Dass die Luft, welche in der „Freiheit eines Christenmenschen“ weht, eine andere ist, als einerseits das süßliche Tändeln mit dem „lieben Jesulein“ in der späteren Literatur, und andererseits auch als Taulers religiöse Stimmung, empfindet natürlich jeder. Und ebenso hat das Festhalten des mystisch – magischen Elementes in der lutherischen Abendmahlslehre gewiß andere religiöse Motive als jene „bernhardinische“ Frömmigkeit – die „Hohe-Lied-Stimmung“ – auf welche Ritschl immer wieder als Quelle der Züchtung des „bräutlichen“ Verkehrs mit Christus zurückgreift. Aber sollte nicht dennoch u. a. auch jene Abendmahlslehre das Wiedererwachen mystischer Stimmungsreligiosität mitbegünstigt haben ? – Es ist ferner, um dies gleich hier zu bemerken, keinesfalls zutreffend, dass (S. 11 a. a. O.) die Freiheit des Mystikers schlechthin in der Abgezogenheit von der Welt bestanden habe. Speziell Tauler hat in religions-psychologisch sehr interessanten Ausführungen als praktischen Effekt jener nächtlichen Kontemplationen, die er u. a. bei Schlaflosigkeit empfiehlt, die Ordnung, welche dadurch auch in die der weltlichen Berufsarbeit zugewandten Gedanken gebracht werde, hingestellt: „Nur hierdurch (durch die mystische Vereinigung mit Gott in der Nacht vor dem Schlafen) wird die Vernunft geläutert und das Gehirn wird dadurch gestärkt und der Mensch allen den Tag desto friedlicher und göttlicher gefaßt von der innerlichen Übung, dass er sich wahrlich mit Gott vereint hat: dann werden alle seine Werke geordnet. Und darum wenn der Mensch sich also vorgewarnet (= vorbereitet) hat seiner Werk und sich also auf die Tugend hat gestiftet, – wenn er dann zu der Wirklichkeit kommt, so werden die Werke tugendlich und göttlich“. (Predigten Fol. 318). Man sieht jedenfalls und wir werden darauf noch zurückkommen: mystische Kontemplation und rationale Berufsauffassung schließen sich an sich nicht aus. Das Gegenteil tritt erst da ein, wo die Religiosität direkt hysterischen Charakter annimmt, was weder bei allen Mystikern noch gar bei allen Pietisten der Fall war. 139) Darüber die folgenden Aufsätze über die „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, Einleitung.

140) In dieser Voraussetzung, berührt sich der Calvinismus mit dem offiziellen Katholizismus. Aber für die Katholiken ergab sich daraus die Notwendigkeit des Bußsakramentes, für die Reformierten die der praktischen Bewährung durch Wirken innerhalb der Welt.

141) S. z. B. schon Beza: (De praedestinat. doct. ex praelect. in Rom. 9. a. Raph. Eglino exc. 1584) p. 133: . . . „sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem . . . ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationen, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam imotus est Dei thronus certissima connexione effectorum et causarum colligimus . . .“ Nur bezüglich der Zeichen der Verwerfung müsse man, da es auf den Finalzustand ankomme, vorsichtig sein. (Hierin dachte erst der Puritanismus anders.) – S. ferner darüber die eingehenden Erörterungen Schneckenburgers a. a. O., der freilich nur eine begrenzte Kategorie von Literatur zitiert. In der ganzen puritanischen Literatur tritt dieser Zug immer wieder hervor. „It will not be said: did you believe? – but: were you Doers, or Talkers only?“ sagt Bunyan. Der Glaube ist nach Baxter (The saints' everlasting rest Kap. XII), der die mildeste Form der Prädestination lehrt, die Unterwerfung unter Christus von Herzen und mit der Tat. „Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace if you have cause“ antwortete er auf den Einwand, dass der Wille unfrei und Gott allein es sei, der die Fähigkeit zur Heiligung vorenthalte. (Works of the Puritan Divines IV. p. 155.) Die Examination Fullers (des Kirchenhistorikers) beschränkte sich auf die eine Frage nach der praktischen Bewährung und den Selbstzeugnissen seines Gnadensandes im Wandel. Nicht anders Howe in der anderwärts schon zitierten Stelle. Jede Durchmusterung der Works of the Puritan Divines ergibt auf Schritt und Tritt Belege. Nicht selten waren es direkt katholische asketische Schriften, welche die „Bekehrung“ zum Puritanismus zur Folge hatten, – so bei Baxter ein jesuitischer Traktat. – Eine völlige Neuerung waren diese Konzeptionen gegenüber Calvins eigner Lehre nicht (cf. Inst. Christ. C. I, Orig. Ausg. v. 1536 p. 97, 112). Nur war die Gnadengewißheit bei Calvin selbst auch auf diesem Wege nicht sicher zu erlangen (147 das.). Üblicherweise berief man sich auf I. Joh. 3, 5 und ähnliche Stellen. Das Verlangen der fides efficax ist – um dies hier vorwegzunehmen – nicht auf die Calvinisten i. e. S. beschränkt. Baptistische Glaubensbekenntnisse behandeln im Artikel über die Prädestination ganz ebenso die Früchte des Glaubens („and that its“ – der regeneration – „proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and newness of life“: – Art. 7 des in The Baptist Church Manual by J. N. Brown D D. Philadelphia, Am. Bapt. Publ. Soc. abgedruckten Bekenntnisses.) Ebenso beginnt der mennonitisch beeinflusste Traktat: Olijf-Tacxken, den die Harlemer Synode 1649 annahm, S. 1 mit der Frage: woran erkennt man die Kinder Gottes, und antwortet (p. 10): Nu al is't dat dasdanigh vruchtbare ghelove alleene zii het seker fundamentale kennteeken . . . om de conscientien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren.

142) Über die Bedeutung dieser für den materiellen Inhalt der sozialen Ethik wurde schon oben einiges angedeutet. Hier kommt es uns nicht auf den Inhalt, sondern auf den Antrieb zum sittlichen Handeln an. 143) Wie diese Vorstellung das Eindringen alttestamentlich-jüdischen Geistes in den Puritanismus befördern musste, liegt auf der Hand.

144) So sagt die Savoy Declaration von den members der ecclesia pura: sie seien „saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking“.

145) „A principle of goodness“ Charnock in den Works of the Pur. Div. p. 175.

146) Die Bekehrung ist, wie Sedgwick gelegentlich es ausdrückt, eine „gleichlautende Abschrift des Gnadenswahldekretes“. – Und: wer erwählt ist, der ist auch zum Gehorsam berufen und befähigt, lehrt Bailey. – Nur diejenigen, welche Gott zum (im Wandel zum Ausdruck kommenden) Glauben beruft, sind wirkliche Gläubige, nicht bloße „temporary believers“ lehrt die (baptistische) Hanserd Knollys confession.

147) Man vergleiche etwa den Schluss von Baxter's Christian Directory.

148) So z. B. bei Charnock, Self-examination p. 183, zur Widerlegung der katholischen Doktrin von der „dubitatio“.

149) Diese Argumentation kehrt z. B. bei Joh. Hoornbeek, Theologia practica immer wieder, z. B. II p. 70, 72, 182 I p. 160.

150) Z. B. sagt Conf. Helvet. 16 „et improprie his (den. Werken) salus adtribuitur“.

151) S. zu allem Vorstehenden Schneckenburger S. 80 f.152) „Si non es praedestinatus fac ut praedestineris“ sollte angeblich schon Augustin gesagt haben.

153) Man wird an Goethes dem Wesen nach gleichbedeutenden Spruch erinnert: „Wie kann man sich selbst kennen lernen ? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist. – Was aber ist deine Pflicht ? Die Forderung des Tages.“

154) Denn bei Calvin selbst steht zwar fest, dass die „Heiligkeit“ auch in die Erscheinung treten muss (Institut. IV, 1, § 2, 7, 9), aber die Grenze zwischen Heiligen und Unheiligen bleibt für menschliches Wissen unerforschlich. Wir haben zu glauben, dass da, wo Gottes Wort in einer nach seinem Gesetz organisierten und verwalteten Kirche rein verkündet wird, auch Erwählte – wenn auch für uns unerkennbar – vorhanden sind.

155) Die calvinistische Frömmigkeit ist eines der vielen in der Religionsgeschichte sich findenden Beispiele für das Verhältnis logisch und psychologisch vermittelter Konsequenzen aus bestimmten religiösen G e d a n k e n für das praktisch-religiöse Sichverhalten. Logisch wäre natürlich der Fatalismus als Konsequenz der Prädestination deduzierbar. Die psychologische Wirkung war aber infolge der Einschaltung des „Bewährungs“-Gedankens die gerade umgekehrte. (Aus prinzipiell gleichartigem Grunde nehmen bekanntlich die Anhänger Nietzsches für den Gedanken der ewigen Wiederkehr positive ethische Bedeutung in Anspruch. Nur handelt es sich hier um die Verantwortlichkeit für ein mit dem Handelnden durch keinerlei Bewusstseinskontinuität verbundenes Zukunftsleben, – während es bei dem Puritaner hieß: *Tua res agitur*.) Hübsch setzt das Verhältnis von Gnadenwahl und Handeln schon – in der Sprache der Zeit – Hoornbeek (Theol. pract. Vol. I p. 159) auseinander: Die electi sind eben kraft ihrer Erwählung dem Fatalismus unzugänglich, gerade in ihrer A b w e i s u n g der fatalistischen Konsequenzen bewähren sie sich, „quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum“. Die praktische Interessenverschlingung zerschneidet die logisch zu erschließenden (übrigens trotz allem gelegentlich auch faktisch eingetretenen) fatalistischen Konsequenzen. – Andererseits aber ist der Gedankengehalt einer Religion – wie gerade der Calvinismus zeigt – von weitaus größerer Bedeutung, als z. B. William James (*The varieties of religious experience*, 1902, p. 444 f.) zuzugestehen geneigt ist. Gerade die Bedeutung des Rationalen in der religiösen Metaphysik zeigt sich in klassischer Weise in den gnadenlosen Wirkungen, welche speziell die gedankliche Struktur des calvinistischen Gottesbegriffs auf das Leben geübt hat. Wenn der Gott der Puritaner in der Geschichte gewirkt hat wie nur irgendein anderer vor oder nach ihm, so haben ihn dazu vornehmlich jene Attribute befähigt, mit denen die Macht des Gedankens ihn ausgestattet hatte. (James' „pragmatische“ Wertung der Bedeutung religiöser Ideen nach dem Maß ihrer Bewährung im Leben ist übrigens ja selbst ein echtes Kind jener Gedankenwelt der puritanischen Heimat dieses hervorragenden Gelehrten.) Das religiöse Erlebnis als solches ist selbstverständlich irrational wie jedes Erlebnis. In seiner höchsten, mystischen Form ist es geradezu das Erlebnis $\kappa\alpha\tau\alpha\ \epsilon\lambda\chi\omicron\gamma\eta\nu$ und – wie James sehr schön ausgeführt hat – durch seine absolute Inkommunikabilität ausgezeichnet: es hat spezifischen Charakter und tritt als Erkenntnis auf, lässt sich aber nicht adäquat mit den Mitteln unseres Sprach- und Begriffsapparates reproduzieren. Und es ist ferner richtig: dass jedes religiöse Erlebnis bei dem Versuch rationaler Formulierung alsbald an Gehalt einbüßt, um so mehr, je weiter die begriffliche Formulierung vorschreitet. Darin liegt der Grund zu tragischen Konflikten aller rationalen Theologie, wie bereits im 17. Jahrhundert die täuferischen Sekten wussten. – Aber jene Irrationalität, – welche ja übrigens keineswegs nur dem religiösen „Erlebnis“ eignet, sondern (in verschiedenem S i n n und Maße) jedem – hindert nicht, dass es gerade praktisch von der allerhöchsten Wichtigkeit ist, von welcher Art das Gedankensystem ist, welches das unmittelbar religiös „Erlebte“ nun für sich, sozusagen, konfisziert und in seine Bahnen lenkt; denn darnach entwickeln sich in Zeiten intensiver Beeinflussung des Lebens durch die Kirche und starker Entwicklung dogmatischer Interessen in der letzteren die meisten jener praktisch so wichtigen Unterschiede in den ethischen Konsequenzen, wie sie zwischen den verchiedenen Religionen der Erde bestehen. Wie ganz unglaublich

intensiv – mit heutigem Maßstab gemessen –, das dogmatische Interesse auch des Laien im Zeitalter der großen Religionskämpfe war, weiß jeder, der die historischen Quellen kennt. Man kann damit nur die im Grunde auch abergläubische Vorstellung des heutigen Proletariats von dem, was „die Wissenschaft“ leisten und beweisen könne, in Parallele stellen.

156) Baxter, *The Saints' Everlasting rest* I, 6, antwortet auf die Frage: *Wether to make salvation our end be not mercenary or legal?* – *It is properly mercenary when we expect it as wages for work done . . . Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth . . . and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary . . .* Übrigens fehlt bei manchen als orthodox geltenden Calvinisten auch der Collaps in ganz krasse Werkheiligkeit nicht. Nach Bailey, *Praxis pietatis* p. 262 sind Almosen ein Mittel zur Abwendung zeitlicher Strafe. Andere Theologen, empfahlen den Verworfenen gute Werke mit der Motivierung, dass die Verdammnis dann doch vielleicht erträglicher würde, den Erwählten aber, weil Gott sie dann nicht nur grundlos, sondern ob causam lieben würde, was irgendwie schon seinen Lohn finden werde. Gewisse leise Konzessionen an die Bedeutung guter Werke für den Grad der Seligkeit hatte doch auch die Apologie gemacht (Schneckenburger a. a. O. S. 101).

157) Auch hier muß, um zunächst die charakteristischen Differenzen herauszuheben, notgedrungen in einer „idealtypischen“ Begriffssprache geredet werden, welche der historischen Realität im gewissen Sinn Gewalt antut, – aber ohne dies wäre vor lauter Verkläusulierung eine klare Formulierung überhaupt ausgeschlossen. Inwieweit die hier möglichst scharf gezeichneten Gegensätze nur relative sind, wäre gesondert zu erörtern. Es versteht sich von selbst, dass die katholische offizielle Lehre schon im Mittelalter auch ihrerseits das Ideal der systematischen Heiligung des gesamten Lebens aufstellte. Aber ebenso zweifellos ist es, dass 1. die kirchliche Alltagspraxis, gerade durch ihr wirksamstes Zuchtmittel: die Beichte, die im Text angezogene „unsystematische“ Lebensführung erleichterte, ferner dass 2. der grundlegende rigoristisch kalte Stimmungsgehalt und die gänzlich auf sich selbst gestellte Isoliertheit der Calvinisten dem mittelalterlichen Laienkatholizismus dauernd fehlen mussten. 158) Die absolut zentrale Bedeutung dieses Moments wird, wie schon einmal erwähnt, erst in den Aufsätzen über die „Wirtschaftsethik der Wettreligionen“ allmählich hervortreten.

159) Und, in gewissem Maß, auch dem Lutheraner. Luther wollte diesen letzten Rest von sakramentaler Magie nicht ausrotten.

160) Vgl. z. B. Sedgwick, *Buß- und Gnadenlehre* (deutsch v. Röscher 1689): der Bußfertige hat „eine feste Regel“, an die er sich genau hält und wonach er sein ganzes Leben einrichtet und wandelt (S. 591). Er lebt, – klug, wachsam und vorsichtig, – nach dem Gesetze (S. 596). Nur eine dauernde Veränderung des ganzen Menschen kann, weil Folge der Gnadenwahl, dies bewirken (S. 852). Wirkliche Buße drückt sich stets im Wandel aus (S. 361). – Der Unterschied der nur „moralisch“ guten Werke und der „opera spiritualia“ liegt, wie z. B. Hoornbeek, a. a. O. 1. IX c. 2 ausführt, eben darin, dass diese Folge eines wiedergeborenen Lebens sind, dass (a. a. O. Vol. I S. 160) ein stetiger Fortschritt darin wahrnehmbar ist, wie er nur durch die übernatürliche Einwirkung der Gnade Gottes (a. a. O. S. 150) erzielt werden kann. Die Heiligkeit ist Verwandlung des ganzen Menschen durch Gottes Gnade (das. S. 190 f.), – Gedanken, die ja dem ganzen Protestantismus gemeinsam sind, die sich natürlich ebenso auch in den höchsten Idealen des Katholizismus finden; aber eben in den auf innerweltliche Askese abgesteckten puritanischen Richtungen erst ihre Konsequenzen für die Welt zeigen konnten und, vor allem, nur dort hinlänglich stark psychologisch prämiert waren. 161) Der letztere Name ist in Holland allerdings speziell von dem präzise nach den Vorschriften der Bibel geführten Leben der „Feinen“ abgeleitet (so bei Voët). – Übrigens kommt auch für die Puritaner im 17. Jahrh. vereinzelt der Name „Methodisten“ vor.

162) Denn – wie die puritanischen Prediger (z. B. Bunyan in „*The Pharisee and the Publican*“, *W. of Pur. Div.* S. 126) hervorheben: – jede einzelne Sünde vernichtet alles, was im Lauf eines ganzen Lebens an „Verdienst“ durch „gute Werke“ aufgehäuft sein könnte, wenn – undenkbarerweise – der Mensch überhaupt von sich aus dazu fähig wäre, etwas zu leisten, was Gott ihm als

Verdienst anrechnen müsste, oder gar dauernd vollkommen leben könnte. Es findet eben nicht, wie im Katholizismus, eine Art Kontokorrent mit Saldo-Abrechnung statt, – ein Bild, das schon dem Altertum geläufig war – sondern für das ganze Leben gilt das schroffe Entweder-Oder: Gnadenstand oder Verwerfung. – Anklänge an die Kontokorrent-Auffassung s. Anm. 1 S. 124.

163) Darin liegt der Unterschied gegen die bloße „Legality“ und „Civility“, welche bei Bunyan als Genossen des Mr. „Worldly-Wiseman“ in der City, welche „Morality“ genannt ist, hausen.

164) Charnock, Self-examination (Works of the Pur. Div. S. 172): Reflection and knowledge of self is a prerogative of a rational nature. Dazu die Fußnote: Cogito, ergo sum, is the first principle of the new philosophy. 165) Es ist hier noch nicht der Ort, die Verwandtschaft der – nie zur Herrschaft gelangten, stets nur geduldeten, zuweilen nur verketzerten – Theologie des Duns Scotus mit gewissen Gedankengängen des asketischen Protestantismus zu erörtern. Die spätere spezifische Abneigung der Pietisten gegen die aristotelische Philosophie teilte, wie – in etwas anderem Sinn-Luther, auch Calvin in bewusstem Gegensatz gegen den Katholizismus (cf. Inst. Chr. II c. 2, s. 4, IV c. 17, s. 24). Der „Primat des Willens“, – wie Kahl das genannt hat, – ist allen diesen Richtungen gemeinsam.

166) Ganz so definiert z. B. der Artikel „Ascese“ des katholischen „Kirchenlexikons“ ihren Sinn, durchaus in Übereinstimmung mit ihren höchsten historischen Erscheinungsformen. Ebenso Seeberg in der R. E. f. Prot. Th. u. K. Es muss gestattet sein, für die Zwecke dieser Abhandlung den Begriff so zu verwenden, wie es hier geschieht. Dass man ihn anders – weiter sowohl wie enger – fassen kann und meist zu fassen pflegt, ist mir wohl bekannt. 167) Im Hudibras wurden die Purritaner (1. Gesang 18. 19) den Barfüßern verglichen. Ein Bericht des genuesischen Gesandten Fieschi nennt Cromwells Heer eine Versammlung von „Mönchen“.

168) Angesichts dieser ganz ausgesprochenenmaßen von mir behaupteten innerlichen Kontinuität zwischen außerweltlicher Mönchsaskese und innerweltlicher Berufsaskese bin ich überrascht, von Brentano (a. a. O. p. 134 und sonst) die Arbeitsaskese der Mönche und ihre Empfehlung gegen mich angeführt zu finden! Sein ganzer „Exkurs“ gegen mich kulminiert darin. Eben jene Kontinuität ist aber, wie jeder sehen kann, eine Grundvoraussetzung meiner ganzen Aufstellung: die Reformation trug die rationale christliche Askese und Lebensmethodik aus den Klöstern hinaus in das weltliche Berufsleben. Vgl. die folgenden, unverändert stehen gebliebenen Ausführungen.

169) So in den vielen in Neal's „History of the Puritans“ und in Crosby's „English Baptists“ wiedergegebenen Berichten über die Verhöre der puritanischen Häretiker.

170) Schon Sanford a. a. O. (und vor wie nach ihm viele andere) haben die Entstehung des Ideals der „reserve“ aus dem Puritanismus abgeleitet. Vgl. über jenes Ideal etwa auch die Bemerkungen von James Bryce über das amerikanische College in Bd. II seiner „American Commonwealth“. – Das asketische Prinzip der „Selbstbeherrschung“ machte den Puritanismus auch mit zum Vater der modernen militärischen Disziplin. (S. über Moritz von Oranien als Schöpfer moderner Heeresinstitutionen: Roloff in den Preuß. Jahrb. 1903 Bd. III S. 255) Cromwells „Ironsides“, mit der gespannten Pistole in der Hand, ohne Schuß, in scharfem Trabe an den Feind geführt, waren nicht durch derwischartige Leidenschaft, sondern umgekehrt durch ihre nüchternen Selbstbeherrschung, welche sie stets in der Hand des Führers bleiben ließ, den „Cavalieren“ überlegen, deren ritterlich-stürmische Attacke jedesmal die eigene Truppe in Atome auflöste. Manches darüber bei Firth, Cromwells Army.

171) S. dafür besonders: Windelband, Über Willensfreiheit, S. 77 f. 172) Nur nicht so unvermischt. Kontemplationen, gelegentlich mit Gefühlsmäßigkeit verbunden, sind mit diesen rationalen Elementen mehrfach gekreuzt. Aber dafür ist wiederum auch die Kontemplation methodisch reglementiert.

173) Sündig ist nach Richard Baxter alles, was gegen die von Gott als normgebend uns anerschaffene „reason“ ist: nicht etwa nur inhaltlich sündige Leidenschaften, sondern alle irgendwie sinn- oder maßlose Affekte als solche, weil sie die „countenance“ vernichten und als rein kreatürliche Vorgänge uns von der rationalen Beziehung alles Handelns und Empfindens auf

Gott abziehen und ihn beleidigen. Vgl. z. B. was über die Sündlichkeit des Ärgers gesagt ist (Christian Directory 2. Aufl. 1678 I S. 285. Dazu wird S 287 Tauler zitiert). Über die Sündlichkeit der Angst ebenda S. 287 Sp. 2. Dass es Kreaturvergötterung (idolatry) ist, wenn unser Appetit die „rule or measure of eating“ ist, wird sehr nachdrücklich das. I S. 310, 316 Sp. 1 und öfter aneinander gesetzt. Zitiert werden bei Gelegenheit solcher Ausführungen neben den überall in erster Reihe stehenden Sprüchen aus Salomos auch Plufarchs de tranquillitate animi, nicht selten aber auch die asketischen Schriften des Mittelalters, S. Bernhard, Bonaventura u. a. – Der Gegensatz gegen das „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang . . .“ konnte kaum schärfer formuliert werden als durch die Ausdehnung des Begriffes der idolatry auf alle Sinnenfreuden, soweit sie sich nicht durch hygienische Gründe rechtfertigen, in welchem Fall sie (wie, innerhalb dieser Grenzen, der Sport, aber auch andere „recreations“), statthaft sind (darüber noch weiter unten). Man wolle beachten, dass die hier und sonst zitierten Quellen weder dogmatische noch erbauliche Werke, sondern aus der Praxis der Seelsorge erwachsen und also ein gutes Bild der Richtung sind, in welcher diese wirkte. 174) Ich würde es, beiläufig gesagt, bedauern, wenn aus der Darstellung irgendwelche Bewertung, es sei der einen oder der anderen Form von Religiosität, herausgelesen würde. Sie liegt hier ganz fern. Es kommt nur auf die Wirkung bestimmter, vielleicht für die rein religiöse Bewertung relativ peripherischer, für das praktische Verhalten aber wichtiger, Züge an.

175) S. Hierzu namentlich den Antikel „Moralisten, englische“, von E. Tröltzsch in der R. E. f. Prot. Th. u. K. 3. Aufl.

176) Wie sehr ganz konkrete religiöse Bewusstseinsinhalte und Situationen, die als „historische Zufälligkeit“ erscheinen, gewirkt haben, zeigt sich besonders deutlich darin, dass in den Kreisen des auf reformierter Grundlage entstandenen Pietismus z. B. das Fehlen der Klöster gelegentlich direkt bedauert wurde und dass die „kommunistischen“ Experimente Labadies u. a. ja lediglich ein Surrogat für das Klosterleben waren. 177) Und zwar schon in manchen Bekenntnissen des Reformationszeitalters selbst. Auch Ritschl (Pietismus I S. 258 f.) bestreitet, trotzdem er die spätere Entwicklung als Entartung der reformatorischen Gedanken ansieht, dennoch nicht, dass z. B. Conf. Gall. 25, 26, Conf. Belg. 29, Conf. Helv. post. 17 „die reformierte Partikularkirche mit ganz empirischen Merkmalen umschrieben und dass zu dieser wahren Kirche die Gläubigen nicht ohne das Merkmal sittlicher Aktivität gerechnet werden.“ (S. dazu S. 104 Anm. 3.)

178) Bless God that we are not of the many (Th. Adams, W. of the Pur. Div. p. 138).

179) Der historisch so wichtige „birthright“ – Gedanke erfuhr dadurch in England eine erhebliche Unterstützung: „The first born which are written in heaven . . . As the first born is not to be defeted in his inheritance and the enrolled names are never to be oblitterated, so certainly shall they inherit eternal life“ (Th. Adams, W. of Pur Div. p. XIV).

180) Das lutherische Gefühl bußfertiger Reue ist dem asketisch entwickelten Calvinismus zwar nicht in der Theorie, wohl aber in der Praxis innerlich fremd: Es ist ja für ihn ethisch wertlos, nutzt den Verworfenen nichts, und für den seiner Erwählung Sicheren ist die eigene Sünde, die er sich etwa eingesteht, Symptom rückständiger Entwicklung und unvollständiger Heiligung, die erstatt sie zu bereuen, zu Gottes Ruhme durch die Tat zu überwinden trachtet und Hasst. Vgl. die Ausführungen Howes (Cromwells Kaplan 1656–58) in „Of men's enmity against God and of reconciliation between God and Man“, Works of the English Puritan Divines p. 237: „The carnal mind is enmity against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed.“ (eod. p. 246): „Reconciliation . . . must begin in 1) a deep conviction . . . of your former enemy. . . I have been alienated from God . . . 2) (p. 251) a clear and lively apprehension . . . of the monstrous iniquity and wickedness thereof“. Hier wird nur von Hass gegen die Sünde, nicht den Sünder, gesprochen. Aber schon der berühmte Brief der Herzögin Renata von Este („Leonorens“ Mutter) an Calvin, – worin sie u. a. von dem „Hass“ spricht, den sie gegen Vater und Gatten hegen würde, falls sie überzeugt sein müsste, dass sie zu den Reprobierten gehörten, – zeigt die Übertragung auf die Person und ist zugleich ein Beispiel für das, was oben (S. 97) von der inneren Loslösung des Individuums aus den Ban-

den der durch das „natürliche“ Gefühl geknüpften Gemeinschaften durch die Gnadenwahllehre gesagt wurde.

181) „None but those who give evidence of being regenerated or holy persons, ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, the very essence of a church is lost“, formuliert Owen, der independentisch – calvinistische Vize-Kanzler von Oxford unter Cromwell, den Grundsatz (Inv. into the origin of Ev. Ch.). S. ferner den folgenden Artikel. 181) S. den folgenden Artikel.

183) Cat. Genev. 149. Bailey, Praxis pietatis S. 125: „Im Leben sollen wir tun, als ob Niemand als Moses über uns zu gebieten habe.“

184) „Den Reformierten schwebt das Gesetz als ideale Norm vor, den Lutheraner schlägt es als unerreichbare Norm nieder“. Im lutherischen Katechismus steht es, um die nötige Demut zu erwecken, voran, in den reformierten Katechismen regelmäßig hinter dem Evangelium. Den Lutheranern warfen die Reformierten vor, dass sie eine „wahre Scheu vor dem Heiligwerden haben“ (Möhler), die Lutheraner den Reformierten „unfreie Gesetzesknechtschaft“ und Hochmut.

185) Studies and reflections of the Great Rebellion p. 79 f.

185) Von solchen ist dabei namentlich das – von den Puritanern meist einfach ignorierte – Hohe Lied nicht zu vergessen, dessen orientalische Erotik ja z. B. die Entwicklung des Frömmigkeitstypus des hl. Bernhard mitbestimmt hat.

189) Über die Notwendigkeit dieser Selbst-Kontrolle s. z. B. die schon zitierte Predigt Charnocks über 2. Cor. 13, 5 Works of the Pur. Div. p. 161 f.

189) Die meisten Moraltheologen raten es an. So Baxter, Christ. Directory II, p. 77 ff., der jedoch die „Gefahren“ nicht verhehlt.

189) Die sittliche Buchführung ist natürlich auch sonst weit verbreitet gewesen. Aber der Akzent der darauf lag: alleiniges Erkenntnismittel der von Ewigkeit her beschlossenen Erwählung oder Verwerfung zu sein, fehlte und damit die entscheidende psychologische Prämie auf die Sorgfalt und Beachtung dieser „Kalkulation“.

189) Dies war der entscheidende Unterschied gegen andere äußerlich ähnliche Verhaltensweisen.

191) Auch Baxter (Saints' everlasting rest c. XII) erläutert Gottes Unsichtbarkeit durch die Bemerkung: wie man im Wege der Korrespondent gewinnbringenden Handel mit einem nicht gesehenen Fremden treiben könne, so könne man auch durch einen „seligen Handel“ mit dem unsichtbaren Gott die „eine köstliche Perle“ erwerben. – Diese kommerziellen anstatt der bei den älteren Moralisten und im Luthertum üblichen forensischen Gleichnisse sind recht charakteristisch für den Puritanismus, der im Effekt eben den Menschen selbst seine

Seligkeit „erhandelnd“ lässt. – Vgl. ferner etwa folgende Predigtstelle: We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself, his own precious blood, to redeem souls and he knew what they were and had no need of them (Matthew Henry, The worth of the soul, Works of the Pur. Div. p. 313). 192) Demgegenüber sagte schon Luther selbst: „Weinen geht vor Wirken und Leiden übertrifft alles Tun.“

193) Auch in der Entwicklung der ethischen Theorie des Luthertums zeigt sich dies aufs deutlichste. Über diese siehe Hoennicke, Studien zur altprotestantischen Ethik, Berlin 1902 und dazu die lehrreiche Besprechung von E. Tröltzsch, Gött. Gel. Anz. 1902 Nr. 8. Die Annäherung der lutherischen Doktrin namentlich an die ältere orthodox-calvinistische war dabei in der Fassung oft sehr weitgehend. Aber die andersartige religiöse Orientierung brach sich immer wieder Bahn. Durch Melanchthon war, um für die Anknüpfung der Sittlichkeit an den Glauben eine Bandhabe zu gewinnen, der Bußbegriff in den Vordergrund gestellt worden. Die durch das Gesetz gewirkte Buße muss dem Glauben vorangehen, gute Werke aber ihm nachfolgen, sonst kann er – fast puritanisch formuliert – nicht der wahre rechtfertigende Glaube sein. Ein gewisses Maß relativer Vollkommenheit galt ihm auch auf Erden für erreichbar, ja Melanchthon hat

ursprünglich sogar gelehrt: die Rechtfertigung erfolge, um den Menschen zu guten Werken tüchtig zu machen, und in der steigenden Vervollkommnung liege wenigstens dasjenige Maß schon diesseitiger Seligkeit, welches der Glaube gewähren könne. Und auch bei den späteren lutherischen Dogmatikern wurde der Gedanke, dass gute Werke die notwendigen Früchte des Glaubens sind, dass der Glaube ein neues Leben wirke, äußerlich ganz ähnlich wie bei den Reformierten ausgeführt. Die Frage, was „gute Werke“ seien, beantwortete schon Melanchthon, noch mehr aber die späteren Lutheraner, zunehmend durch Verweisung auf das Gesetz. Als Reminiszenz an Luthers ursprüngliche Gedanken blieb nunmehr nur der geringere Ernst, der mit der Bibliokratie, speziell mit der Orientierung an den Einzelnormen des alten Testaments gemacht wurde. Wesentlich der Dekalog blieb, – als Kodifikation der wichtigsten Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes, – Norm für das menschliche Handeln. – Aber: es führte keine sichere Brücke von seiner statutarischen Geltung hinüber zu der immer wieder eingeschärften ausschließlichen Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung, schon weil dieser Glaube eben – s. o. – einen ganz anderen psychologischen Charakter hatte als der calvinistische. Der genuine lutherische Standpunkt der ersten Zeit war verlassen, und musste von einer Kirche, die sich als Heilsanstalt betrachtete, verlassen werden, ein anderer aber nicht gewonnen. Speziell konnte man, schon aus Scheu, die dogmatische Grundlage („sola fide“!) zu verlieren, nicht zur asketischen Rationalisierung des Gesamtlebens als sittlicher Aufgabe des einzelnen kommen. Denn es fehlte eben ein Antrieb, den Bewährungs-Gedanken zu einer solchen Bedeutung aufwachsen zu lassen, wie dies im Calvinismus die Gnadenwahllehre bewirkte. Auch die – mit dem Ausfallen dieser Lehre zusammenstimmende – magische Deutung der Sakramente, namentlich die Verlegung der regeneratio – oder doch ihres Anfanges – in die Taufe musste, bei Annahme des Gnadenuniversalismus, der Entwicklung methodischer Sittlichkeit entgegen wirken, weil sie den Abstand des status naturalis vom Gnadenstand, zumal bei der starken lutherischen Betonung der Erbsünde, für das Empfinden abschwächte. Nicht minder die ausschließlich forensische Deutung des Rechtfertigungsakts, welche die Wandelbarkeit der Entschlüsse Gottes durch die Einwirkung des konkreten Bußaktes des bekehrten Sünders voraussetzte. Gerade sie aber wurde von Melanchthon zunehmend betont. Jene ganze Wandlung seiner Lehre, welche in dem zunehmenden Gewicht der Buße hervortritt, hing eben auch mit seinem Bekenntnis zur „Willensfreiheit“ innerlich zusammen. All das entschied den unmethodischen Charakter der lutherischen Lebensführung. Konkrete Gnadenakte für konkrete Sünden mussten in der Vorstellung des Durchschnittslutheraners – schon infolge des Fortbestandes der Beichte – den Inhalt des Heils ausmachen, nicht die Entwicklung einer ihre Heilsgewißheit sich selbst schaffenden Heiligenaristokratie. So konnte es weder zu einer gesetzesfreien Sittlichkeit noch zu einer am Gesetz orientierten rationalen Askese kommen, sondern das Gesetz blieb unorganisch neben dem „Glauben“ als Statut und ideale Forderung bestehen, überdies, da man die strikte Bibliokratie als Werkheiligkeit scheute, recht unsicher und unpräzise, vor allem unsystematisch in seinem näheren Inhalt. – Das Leben aber blieb, ebenso wie Tröltzsch (a. a. O.) es von der ethischen Theorie gesagt hat, eine „Summe bloßer niemals ganz gelingender Anläufe“, welche in der „Zerstückelung einzelner unsicherer Anweisungen festgehalten“, nicht auf „Auswirkung in einem zusammenhängenden Lebensganzen“ gerichtet waren, sondern im wesentlichen, gemäß der Entwicklung, die schon Luther selbst (s. o.) genommen hatte, ein Sich-Schicken in die gegebene Lebenslage im Kleinen wie im Großen darstellten. – Das so viel beklagte „Sich-Schicken“ des Deutschen in fremde Kulturen, ihr schneller Nationalitätswechsel ist, – neben bestimmten politischen Schicksalen der Nation, – auch recht wesentlich auf Rechnung dieser, in allen unseren Lebensbeziehungen noch heute nachwirkenden Entwicklung zu setzen. Die subjektive Aneignung der Kultur blieb schwach, weil sie wesentlich auf dem Wege passiver Entgegennahme des „autoritär“ Dargebotenen erfolgte.

194) S. über diese Dinge etwa das Plauderbuch von Tholuck: Vorgeschichte des Rationalismus.
 195) Über die ganz andersartige Wirkung der islamischen Prädestinations- (richtiger: Prädeterminations-) Lehre und ihre Gründe s. die früher zitierte (Heidelberger theologische) Disserta-

tion von F. Ulrich: Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, 1912. Über die Prädestinationslehre der Jansenisten s. P. Honigshiem a. a. O.

195) S. darüber den folgenden Artikel dieser Sammlung.

195) Ritschl, Geschichte des Pietismus I S. 152 sucht sie für die Zeit vor Labadie (übrigens nur auf Grund niederländischer *specimina*) darin, dass bei den Pietisten I. Konventikel gebildet, – II. der Gedanke der „Nichtigkeit des geschöpflichen Daseins“ in einer „dem evangelischen Selbsterkenntnis widersprechenden Weise“ gepflegt – III. Die Versicherung der Gnade in dem zärtlichen Umgang mit dem Herrn Jesu in unreformatorischer Weise gesucht worden sei. Das letzte Merkmal trifft für diese Frühzeit nur auf einen der von ihm behandelten Vertreter zu, der Gedanke der „Nichtigkeit der Kreatur“ war an sich echtes Kind calvinistischen Geistes und erst wo er zur praktischen Weltflucht führte, lenkte er aus den Bahnen des normalen Protestantismus heraus. Die Konventikel endlich hatte die Synode von Dordrecht in bestimmtem Umfang (insbesondere zu katechetischen Zwecken) selbst angeordnet. – Von den in Ritschls vorangehender Darstellung analysierten Merkmalen pietistischer Frömmigkeit kamen etwa in Betracht: 1. der „Präzismus“ in dem in allen Äußerlichkeiten des Lebens stärker dem Bibelbuchstaben verknüpfeten Sinn, den Gisbert Voët zuweilen vertritt; – 2. die Behandlung der Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott nicht als Selbstzweck, sondern als bloßes Mittel zum asketisch heiligen Leben, wie sie bei Lodensteyn vielleicht zu finden, aber bei Melancthon z. B. auch angedeutet (S. 125 A. 2) ist; – 3. die hohe Schätzung des „Bußkampfes“ als Merkmal echter Wiedergeburt, wie sie als erster W. Teellinck lehrte; – 4. die Abstinenz vom Abendmahl bei Teilnahme unwiedergeborener Personen daran (von der in anderem Zusammenhang noch zu reden sein wird) und die damit zusammenhängende nicht in den Schranken der Dordrechter *canones* sich haltende Konventikelbildung mit Wiederbelebung der „Prophetie“, d. h. der Schriftauslegung auch durch Nichttheologen, selbst Frauen (Anna Maria Schürmann). Alles das sind Dinge, die Abweichungen, zum Teil erheblicher Art, von der Lehre und Praxis der Reformatoren darstellen. Aber gegenüber den von Ritschl in seine Darstellung nicht einbezogenen Richtungen, besonders der englischen Puritaner, stellen sich, außer Nr. III, doch nur eine Steigerung von Tendenzen dar, welche in der ganzen Entwicklung dieser Frömmigkeit lagen. Die Unbefangenheit von Ritschls Darstellung leidet daran, dass der große Gelehrte seine kirchen- oder vielleicht besser gesagt: religionspolitisch orientierten Werturteile hinein trägt und in seiner Antipathie gegen alle spezifisch asketische Religiosität überall da, wo die Wendung zu dieser hin sich vollzieht, Rückfälle in den „Katholizismus“ hineininterpretiert. Aber wie der Katholizismus, so schließt auch der alte Protestantismus an sich „all sorts and conditions of men“ ein, und doch hat den Rigorismus der innenweltlichen Askese die katholische Kirche in Gestalt des Jansenismus ebenso abgelehnt, wie der Pietismus den spezifisch katholischen Pietismus des 17. Jahrhunderts zurückwies. – Für unsere speziellen Betrachtungen schlägt jedenfalls der Pietismus erst da in etwas nicht graduell, sondern qualitativ anders Wirkendes um, wo die gesteigerte Angst vor der „Welt“ zur Flucht aus dem privatwirtschaftlichen Berufsleben, also zur Konventikelbildung auf klösterlich – kommunistischer Grundlage (Labadie), oder – wie dies einzelnen extremen Pietisten von den Zeitgenossen nachgesagt wurde – zur absichtlichen Vernachlässigung der weltlichen Berufsarbeit zugunsten der Kontemplation führte. Diese Folge trat naturgemäß besonders häufig da ein, wo die Kontemplation jenen Zug anzunehmen begann, den Ritschl als „Bernhardinismus“ bezeichnet, weil er in der Auslegung des „Hohen Liedes“ durch den hl. Bernhard zuerst anklingt: eine mystische Stimmungsreligiosität, welche die krypto – sexuell gefärbte „*unio mystica*“ erstrebt. Sie stellt schon rein religions-psychologisch gegenüber der reformierten Frömmigkeit, aber auch gegenüber deren asketischer Ausprägung bei Männern wie Voët, unzweifelhaft ein „aliud“ dar. Ritschl sucht nun aber überall diesen Quietismus mit der pietistischen Askese zu kopulieren und so die letztere in die gleiche Verdammnis zu bringen, und er legt den Finger auf jedes Zitat aus der katholischen Mystik oder Asketik, welches er in der pietistischen Literatur findet. Allein auch ganz „unverdächtige“ englische und niederländische Moraltheologen zitieren Bernhard, Bonaventura, Thomas a Kempis. – Das Verhältnis zu den ka-

tholischen Vergangenheit war bei allen Reformationskirchen ein sehr komplexes und je nach dem Gesichtspunkt, den man in den Vordergrund stellt, erscheint hier die eine, dort die andere als die dem Katholizismus – resp. bestimmten Seiten desselben – näherstehende.

198) Der recht lehrreiche Artikel „Pietismus“ von Mirbt in der 3. Aufl. der Realenz. f. Prot. Theol. u. K. behandelt unter gänzlicher Beiseitelassung der reformierten Antezedenzen die Entstehung des Pietismus lediglich als ein persönliches religiöses Erlebnis Speners, was doch etwas befremdend wirkt. – Lesenswert ist zur Einführung in den Pietismus noch immer Gustav Freytags Schilderung in den „Bildern aus der deutschen Vergangenheit“. Für die Anfänge des englischen Pietismus in der zeitgenössischen Literatur zu vgl. etwa: W. Whitaker, *Prima institutio disciplinae pietatis* (1570).¹⁹⁹ Diese Anschauung hat den Pietismus bekanntlich befähigt, einer der Hauptträger des Toleranzgedankens zu sein. Über diesen sei bei dieser Gelegenheit einiges eingeschaltet. Historisch entsprang er im Okzident, wenn wir die humanistisch-aufklärerische Indifferenz hier einmal beiseite lassen – für sich allein hat sie nirgends große praktische Wirkungen geübt, – folgenden Hauptquellen: 1. rein politischer Staatsraison (Archetypus: Wilhelm von Oranien) – 2. dem Merkantilismus (so z. B. besonders deutlich bei der Stadt Amsterdam und bei den zahlreichen Städten, Grundherren und Potentaten, welche die Sekten als schätzenswerte Träger des ökonomischen Fortschrittes aufnahmen) – 3. der radikalen Wendung calvinistischer Frömmigkeit. Die Prädestination schloss es ja im Grunde aus, dass der Staat durch Intoleranz die Religion wirklich förderte. Er vermochte ja dadurch doch keine Seelen zu retten; nur der Gedanke an Gottes Ehre veranlaßte die Kirche, seinen Beistand zur Unterdrückung der Häresie zu beanspruchen. Je größerer Nachdruck nun aber auf die Zugehörigkeit des Predigers und aller Abendmahlsgenossen zu den Erwählten gelegt werde, desto unerträglicher wurde jede staatliche Einmischung in die Besetzung des Predigtamts und jede Vergebung der Pfarrstellen als Pfründen an vielleicht unwiedergeborene Zöglinge der Universitäten, nur weil sie theologisch gebildet waren, überhaupt jede Einmischung der oft in ihrem Wandel anfechtbaren politischen Machthaber in die Gemeindeangelegenheiten. Der reformierte Pietismus stärkte diesen Gesichtspunkt durch Entwertung der dogmatischen Korrektheit und allmähliche Durchlöcherung des Satzes „*Extra ecclesiam nulla salus*“. Calvin hatte die Unterwerfung auch der Verworfenen unter die göttliche Stiftung der Kirche als allein mit Gottes Ruhm verträglich erachtet; in Neu-England suchte man die Kirche als Aristokratie der bewährten Heiligen zu konstituieren; schon die radikalen Independenten aber lehnten jede Einmischung der bürgerlichen und ebenso irgendwelcher hierarchischer Gewalten in die nur innerhalb der Einzelgemeinde mögliche Prüfung der „Bewährung“ ab. Der Gedanke, dass Gottes Ruhm es erfordere, auch die Reprobieren unter die Zucht der Kirche zu bringen, wurde durch den – von Anfang an ebenfalls vorhandenen aber allmählich immer leidenschaftlicher betonten – Gedanken verdrängt, dass es Gottes Ruhm verletze, mit einem von Gott Verworfenen das Abendmahl zu teilen. Das musste zum Voluntarismus führen, denn es führte zur „believers' Church“, der nur die Wiedergeborenen umfassenden religiösen Gemeinschaft. Der calvinistische Baptismus, dem z. B. der Leiter des „Parlamentes der Heiligen“, Praisegod Barebone, angehörte, zog die Konsequenzen aus dieser Gedankenreihe am entschlossensten. Cromwells Heer trat für die Gewissensfreiheit, und das Parlament der „Heiligen“ sogar für Trennung von Staat und Kirche ein, weil seine Angehörigen fromme Pietisten waren, also aus positiv-religiösen Gründen. – 4. Die nachher zu erörternden täuferischen Sekten, und sie weitaus am stärksten und innerlich konsequentesten, haben von Beginn ihres Bestehens an stets an dem Grundsatz festgehalten: dass nur persönlich Wiedergeborene in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden können und daher jeden „Anstalts“ – Charakter der Kirche und jede Einmischung der weltlichen Macht perhorresziert. Auch hier war es also ein positiv-religiöser Grund, der die Forderung urbedingter Toleranz erzeugte. – Der erste, der aus solchen Gründen, fast eine Generation vor den Baptisten, zwei Generationen vor Rogen Williams, für unbedingte Toleranz und Trennung von Staat und Kirche eintrat, war wohl John Browne. Die erste Erläuterung einer Kirchengemeinschaft in diesem Sinne scheint die Resolution der, englischen Baptis-

ten in Amsterdam von 1612 oder 1613 zu sein: „the magistrate is not to middle with religion or matters of conscience . . . because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience“. Das erste offizielle Dokument einer Kirchengemeinschaft, welches den positiven Schutz der Wissenschaften durch den Staat als Recht forderte, war wohl Art. 44 der Confession der (Particular) Baptists von 1644. – Nachdrücklich sei nochmals bemerkt: dass die gelegentlich vertretene Ansicht: die Toleranz als solche sei dem Kapitalismus zugute gekommen, natürlich völlig irrig ist. Religiöse Toleranz ist nichts spezifisch Modernes oder Okzidentales. Sie hat in China, in Indien, in den großen vorderasiatischen Reichen im Zeitalter des Hellenismus, im Römerreich, in den islamischen Reichen, während langer Zeiträume in einem nur durch Gründe der Staatsraison (die auch heute die Schranke bilden!) begrenzten so weiten Umfang geherrscht, wie nirgends auf der Welt im 16. und 17. Jahrhundert, am allerwenigsten aber in den Gebieten, wo der Puritanismus herrschte, wie z. B. in Holland und Seeland in der Zeit des politisch-ökonomischen Aufstieges, oder im puritanischen Alt- oder Neuengland. Dem Okzident war gerade – nach wie vor der Reformation – ähnlich wie z. B. dem Sassanidenreich die konfessionelle Intoleranz charakteristisch, wie sie auch in China, Japan, Indien während einzelner Epochen, aber meist aus politischen Gründen, geherrscht hat. Folglich hat Toleranz als solche mit Kapitalismus gewiß nicht das geringste zu tun. Es kam darauf an: wem sie zugute kam. – Über die Konsequenzen bei Forderung der „believers“ Church ist in dem folgenden Artikel weiter zu reden. 200) In seiner praktischen Anwendung tritt dieser Gedanke z. B. bei den Cromwellschen „tryers“, den Examinatoren der Predigtamts - Kandidaten, zutage. Sie suchten nicht sowohl die fachlich – theologische Bildung, als den subjektiven Gnadenstand des Kandidaten festzustellen. S. auch den folgenden Artikel.

201) Das für den Pietismus charakteristische Mißtrauen gegen Aristoteles und die klassische Philosophie überhaupt findet sich schon bei Calvin vorgebildet (vgl. Instit. II c. 2 S. 4; III c. 23 S. 5; IV c. 17 S. 24). Bei Luther war es in seinen Anfängen bekanntlich nicht geringer, ist aber dann durch den humanistischen Einfluss (vor allem Melanchthons) und zwingende Bedürfnisse der Schulung und Apologetik wieder zurückgedrängt worden. Dass das zur Seligkeit Nötige auch für Ungelehrte deutlich genug in der Schrift enthalten sei, lehrte natürlich auch die Westminster Confession (c. I, 7) in Übereinstimmung mit den protestantischen Traditionen.

202) Hiergegen wendete sich der Protest der offiziellen Kirchen, z. B. auch noch der (kürzere) Katechismus der schottischen presbyterianischen Kirche von 1648 S. VII: Teilnahme von nicht derselben Familie angehörigen Personen an den Hausandachten wird, als Eingriff in die Befugnisse des Amtes, verpönt. Auch der Pietismus löste, wie jede asketische Gemeindebildung, das Individuum aus den Banden des mit dem Interesse des Amtsprestiges verbündeten Hauspatriarchalismus. 203) Es wird hier aus guten Gründen absichtlich unterlassen, auf die – im fachwissenschaftlichen Sinn des Wortes – „psychologischen“ Beziehungen dieser religiösen Bewusstseinsinhalte einzugehen, und selbst die Verwendung der entsprechenden Terminologie ist möglichst vermieden. Der wirklich gesicherte Begriffsvorrat der Psychologie, einschließlich der Psychiatrie, reicht vorerst noch nicht aus, um für die Zwecke der historischen Forschung auf dem Gebiet unserer Probleme unmittelbar nutzbar gemacht zu werden, ohne die Unbefangenheit des historischen Urteils zu trüben. Die Verwendung ihrer Terminologie würde lediglich die Versuchung schaffen, unmittelbar verständlichen und oft geradezu trivialen Tatbeständen einen Schleier dilettantischer Fremdwörtergelehrsamkeit umzuhängen und so den falschen Anschein erhöhter begrifflicher Exaktheit zu erzeugen, wie dies z. B. für Lamprecht leider typisch gewesen ist. – Ernster zu nehmende Ansätze zur Verwertung psychopathologischer Begriffe für die Deutung gewisser historischer Massenerscheinungen s. bei W. Hellpach, Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie, 12. Kapitel, sowie dessen „Nervosität und Kultur“. Ich kann hier nicht versuchen auseinanderzusetzen, dass m. E. auch diesen sehr vielseitig orientierten Schriftsteller die Beeinflussung durch gewisse Theorien Lamprechts geschädigt hat. – Wie völlig wertlos, gegenüber der älteren Literatur, Lamprechts schematische Bemerkungen über den Pietismus (im 7. Band der Deutschen Geschichte) sind, weiß wohl jeder, der auch nur die gangbare Literatur kennt.

204) So etwa bei den Anhängern des Schortinghuis'schen „Innigen Christendom's“. – Religionsgeschichtlich geht das zurück auf die deuterojesajanische Gottesknechts - Perikope und den 22. Psalm.

205) Dies trat bei holländischen Pietisten vereinzelt, und dann unter spinozistischen Einflüssen, auf.

206) Labadie, Tersteegen u. a. 207) Am deutlichsten tritt sie vielleicht hervor, wenn er – man denke: Spener! – die Kompetenz der Obrigkeit zur Kontrolle der Konventikel, außer bei Unordnungen und Mißbräuchen, bestreitet, weil es sich um ein durch die apostolische Ordnung garantiertes Grundrecht der Christen handle (Theologische Bedenken II S. 81 f.). Das ist – prinzipiell – genau der puritanische Standpunkt bezüglich des Verhältnisses und Geltungsbereichs der *ex jure divino* folgenden und daher unveräußerlichen Rechte des einzelnen Ritschl ist denn auch weder diese (Pietismus II S. 157) noch die weiterhin im Text erwähnte Ketzerei (das. S. 115) entgangen. So unhistorisch namentlich die positivistische (um nicht zu sagen: philiströse) Kritik ist, die er an dem „Grundrechts“-Gedanken übt, dem wir schließlich doch nicht viel weniger als Alles verdanken, was heute auch dem „Reaktionärsten“ als Minimum seiner individuellen Freiheitssphäre vorschwebt, – so ist ihm natürlich darin ganz beizustimmen, dass in beiden Fällen eine organische Einfügung in Speners lutherischen Standpunkt fehlt. –

Die Konventikel (*collegia pietatis*) selbst, die Speners berühmte „*Pia desi deria*“ theoretisch begründeten und die er praktisch ins Leben rief, entsprachen im Wesen durchaus den englischen „*prophesyings*“, wie sie sich zuerst in Joh. v. Lasco's Londoner Bibelstunden (1547) fanden und seitdem zum stehenden Inventar der als Auflehnung gegen die kirchliche Autorität verfolgten Formen puritanischer Frömmigkeit gehörten. Die Ablehnung der Genfer Kirchenzucht endlich wird bei ihm bekanntlich damit begründet, dass ihr berufener Träger, der „dritte Stand“ (*status oeconomicus*: die christlichen Laien), in der lutherischen Kirche nicht in die Kirchenorganisation eingefügt sei. Schwächlich lutherisch ist andererseits – bei Erörterung der Exkommunikation – die Anerkennung der landesherrlich deputierten weltlichen Mitglieder des Konsistoriums als Repräsentanten des „dritten Standes“.

207) Schon der in den Gebieten des Luthertums zuerst aufgekommene Name „Pietismus“ besagt ja, dass nach der Auffassung der Zeitgenossen es das Charakteristische war, dass aus der „*pietas*“ hier ein methodischer Betrieb gemacht wird.

209) Zuzugeben ist freilich, dass diese Motivierung zwar vorzugsweise, aber nicht nur dem Calvinismus eignet. Gerade in den ältesten lutherischen Kirchenordnungen findet sie sich auch besonders oft.

210) Im Sinn von Hebr. 5, 13. 14. Vgl. Spener, Theol. Bedenken I 306.

211) Neben Bailey und Baxter (s. *Consi ia theologica* III, 6, 1, dist. 1, 47, das. dist. 3, 6) schätzte Spener speziell Thomas a Kempis und vor allem Tauler (von dem er nicht alles verstand: *Consilia theologica* III, 6, 1 dist. 1, 1). Eingehend über den letzteren speziell *Cons. theol.* I, 1, 1 Nr. 7. Luther ist für ihn aus Tauler hervorgegangen.

212) S. bei Ritschl a. a. O. II, S. 113. Den „Bußkampf“ der spätere Pietisten (und Luthers) lehnte er als allein maßgebendes Kennzeichen wahrer Bekehrung ab (Theol. Bedenken III S. 476). Über die Heiligung als Frucht der Dankbarkeit aus dem Versöhnungsglauben: – eine spezifisch lutherische (s. Anm. 2 S. 70) Formulierung – s. die bei Ritschl a. a. O.: S. 115 Anm. 2 angeführten Stellen. Über die *Certitudo salutis* einerseits Theol. Bedenken I 324: der wahre Glaube werde nicht sowohl gefühlsmäßig empfunden, als an seinen Früchten (Liebe und Gehorsam gegen Gott) erkannt, andererseits Theol. Bedenken I S. 335 f.: „Was aber die Sorge betrifft, worüber Sie ihres Heils- und Gnadenstandes versichert sein sollen, wird sicherer“ – als aus den „englischen Sktibenten“ – „aus unsern“ – den lutherischen – „Büchern geschöpft“. Über das Wesen der Heiligung stimmte er aber den Engländern bei.

213) Die religiösen Tagebücher, welche A. H. Francke empfahl, waren auch hier das äußere Zeichen dafür. – Die methodische Übung und Gewohnheit der Heiligung soll das Wachstum der-

selben und die Scheidung der Guten von den Bösen erzeugen: – dies etwa ist das Grundthema von Franckes Buch „Von des Christen Vollkommenheit“.

214) In charakteristischer Weise trat die Abweichung dieses rationalen pietistischen Vorsehungsglaubens von dessen orthodoxer Deutung bei dem berühmten Streit zwischen den Hallenser Pietisten und dem Vertreter der lutherischen Orthodoxie Löscher hervor. Löscher geht in seinem „Timotheus Verinus“ so weit, alles was durch menschliches Tun erreicht wird, den Fügungen der Vorsehung entgegenzusetzen. Franckes immer festgehaltener Standpunkt war dagegen: jenes Aufblitzen der Klarheit über das, was zu geschehen hat, welches das Ergebnis ruhigen Wartens auf den Entschluss ist, als „Gottes Wink“ anzusehen: – ganz analog der quäkerischen Psychologie und entsprechend der allgemein asketischen Vorstellung, dass rationale Methodik der Weg sei, Gott näher zu kommen. – Zinzendorf freilich, der in einem der entscheidendsten Entschlüsse das Schicksal seiner Gemeindebildung dem Los anheimstellte, steht der Franckeschen Form des Vorsehungsglaubens fern. Speer, Theol. Bedenken I S. 314 hatte sich für die Charakteristik der christlichen „Gelassenheit“, in welcher man sich den göttlichen Wirkungen überlassen, sie nicht durch hastiges eigenmächtiges Handeln kreuzen sollte – im wesentlichen auch der Standpunkt Franckes – auf Tauler bezogen: Die gegenüber dem Puritanismus doch wesentlich abgeschwächte, den (diesseitigen) Frieden suchende, Aktivität der pietistischen Frömmigkeit tritt überall deutlich hervor. „First righteousness, than peace“, formulierte im Gegensatz dazu noch 1904 ein leitender Baptist (G. White in einer noch weiterhin zu zitierenden Adresse) das ethische Programm seiner Depomination (Baptist Handbock 1904 p. 107).

215) Lect. paraenet. IV. S. 271.

216) Gegen diese immer wiederkehrende Vorstellung richtet sich vornehmlich Ritschls Kritik. – S. Franckes in der drittletzten Anmerkung zitierte Schrift, welche die Lehre enthält.

217) Er findet sich auch bei englischen n i c h t prädestinarianischen Pietisten, z. B. Goodwin. Vgl. über ihn und andere Heppes, Gesch. des Pietismus in der reformierten Kirche, Leiden 1879, ein Buch, welches, auch nach dem Ritschlsachen standard work, für England, und hie und da auch für die Niederlande, noch nicht entbehrlich geworden ist. Noch im 19. Jahrhundert wurde Köhler (nach seinem zum folgenden Artikel zu zitierenden Buch) in den Niederlanden oft nach dem Zeitpunkt seiner Wiedergeburt gefragt.

218) Man suchte dadurch die laxe Konsequenz der lutherischen Lehre von der Wiedererlangbarkeit der Gnade (speziell die übliche „Bekehrung“ in extremis) zu bekämpfen.

219) Gegen die damit verbundene Notwendigkeit, Tag und Stunde der „Bekehrung“ zu wissen, als unbedingtes Merkmal ihrer Echtheit Spener Theol. Bed. II, 6, 1 p. 197. Ihm war eben der „Bußkampf“ ebenso unbekannt, wie Melanchthon Luthers terrores conscientiae.

220) Daneben spielte natürlich auch die aller Askese eigentümliche antiautoritative Deutung des „allgemeinen Priestertums“ mit. – Gelegentlich wurde dem Pfarrer Aufschub der Absolution bis zur „Bewährung“ der echten Reue empfohlen, was Ritschl mit Recht als im Prinzip calvinistisch bezeichnet. 221) Die für uns wesentlichen Punkte finden sich am bequemsten bei Plitt, Zinzendorfs Theologie (3 Bände, Gotha 1869 f.) Bd. I S 325, 345, 381, 412, 429, 433 f., 444, 448. Bd. II S. 372, 381, 385, 409 f., Bd. III S. 131, 167, 176. – Vgl. auch Bernh. Becker, Zinzendorf und sein Christentum (Leipzig 1900) 3. Buch, Kap. III.

222) Freilich hielt er die Augsburger Konfession nur dann für eine geeignete Urkunde lutherisch-christlichen Glaubenslebens, wenn man, – wie er in seiner ekelhaften Terminologie es ausdrückt, – eine „Wundbrühe“ darüber ausgegossen habe. Ihn zu lesen ist eine Pönitenz, weil seine Sprache in der weichlichen Zerflossenheit der Gedanken noch übler wirkt, als jenes „Christoterpentinöl“, welches F. Th. Vischer (bei seiner Polemik mit der Münchener „Christoterpe“) so fürchterlich war.

223) „Wir erkennen in keiner Religion einige für Brüder, die nicht durch die Besprengung des Blutes Christi gewaschen und durchaus verändert in der Heiligung des Geistes fortfahren. Wir erkennen keine offenbare (= sichtbare) Gemeinde Christi, als wo das Wort Gottes rein und lau-

ter gelehrt wird und sie auch heilig als die Kinder Gottes danach leben“. – Der letzte Satz ist zwar Luthers kleinem Katechismus entnommen; aber – wie schon Ritschl hervorhebt – dient er dort der Antwort auf die Frage, wie der Name Gottes geheiligt werde, hier dagegen der Abgrenzung der Kirche der Heiligen.

224) S. Plitt I p. 346. – Noch verschiedener die bei Plitt I p. 381 zitierte Antwort auf die Frage: „ob die guten Werke nötig zur Seligkeit?“ – „Unnötig undschädlich zur Erlangung der Seligkeit, nach erlangter Seligkeit aber so nötig, dass wer sie nicht tut, auch nicht selig ist.“ Also auch hier: nicht Realgrund, aber – einziger! – Erkenntnisgrund.

225) Z. B. durch jene Karikaturen der „christlichen Freiheit“, welche Ritschl a. a. O. III S 381 geißelt.

226) Vor allem durch verschärfte Betonung des Strafsatisfaktionsgedankens in der Heilslehre, den er, nach der Ablehnung seiner missionierenden Annäherungsversuche durch die amerikanischen Sekten, auch zur Grundlage der Heiligungsmethode machte. Die Erhaltung der Kindlichkeit und der Tugenden des demütigen Sich-Bescheidens wird von ihm seitdem als Ziel der herrnhutischen Askese in den Vordergrund gestellt, in scharfen Gegensatz gegen die durchaus der puritanischen Askese analogen Tendenzen in der Gemeinde.

227) Der aber eben seine Grenzen hatte. Es ist schon aus diesem Grunde verfehlt, Z.s Religiosität in eine „sozialpsychische“ Entwicklungsstufe einschachteln zu wollen, wie es bei Lamprecht geschieht. Überdies aber ist seine ganze Religiosität durch nichts stärker beeinflusst, als durch den Umstand: dass er ein Graf mit im Grunde feudalen Instinkten war. Gerade die Gefühlsseite derselben würde ferner „sozialpsychisch“ in die Zeit der sentimental Dekadente des Rittertums ganz ebensogut wie in die der „Empfindsamkeit“ passen. Sie ist in ihrem Gegensatz gegen den westeuropäischen Rationalismus, wenn überhaupt „sozialpsychisch“, dann am ehesten durch die patriarchale Gebundenheit des deutschen Ostens verständlich zu machen.

228) Zinzendorfs Kontroversen mit Dippel ergeben dies ebenso, wie – nach seinem Tode – die Äußerungen der Synode von 1764 den Heilsanstalts – Charakter der Herrnhutergemeinde deutlich zum Ausdruck bringen. S. Ritschls Kritik daran a. a. O. III S. 443 f.

229) Vgl. z. B. § 151, 153, 160. Dass das Ausbleiben der Heiligung trotz wahrer Reue und Sündenvergebung möglich ist, geht speziell aus den Bemerkungen S. 3xx hervor und entspricht der lutherischen Heilslehre ebenso, wie es der calvinistischen (und methodistischen) widerspricht.

230) Vgl. Zinzendorfs bei Plitt II S. 345 zitierte Äußerungen. Ebenso Spangenberg, *Idea fidei* p. 325.

231) Vgl. z. B. die bei Plitt III S. 131 zitierte Äußerung Z.s zu Matth. 20, 28 „Wenn ich einen Menschen sehe, dem Gott eine feine Gabe gegeben hat, so freue ich mich und bediene mich der Gabe mit Vergnügen. Wenn ich aber merke, er ist mit dem Seinen nicht zufrieden, sondern will es noch feiner herausbringen, so halte ich das für den Anfang des Ruins einer solchen Person“. – Z. leugnete eben – insbesondere bei seinem Gespräch mit John Wesley 1743 – den Fortschritt in der Heiligung, weil er diese mit der Rechtfertigung identifizierte und allein in dem gefühlsmäßig gewonnenen Verhältnis zu Christus fand. Plitt I S. 413. An Stelle des „Werkzeug“ – Gefühls tritt das „Haben“ des Göttlichen: Mystik, nicht Askese (in dem in der Einleitung zu den späteren Aufsätzen zu besprechenden Sinn). – Natürlich ist (wie ebendort erörtert wird) auch für den Puritaner der gegenwärtige, diessseitige, Habitus das, was er wirklich erstrebt. Aber dieser als *certitudo salutis* gedeutete Habitus ist bei ihm das aktive Werkzeuggefühl.

232) Die aber eben wegen dieser Ableitung nicht konsequent ethisch begründet wurde. Z. lehnt Luthers Idee vom Gottesdienste im Beruf als dem maßgebenden Gesichtspunkte für die Berufstreue ab. Dieselbe sei vielmehr Entgelt für des „Heilands Handwerkstreue“. (Plitt II S. 411).

233) Bekannt ist sein Ausspruch: „Ein vernünftiger Mensch soll nicht ungläubig und ein gläubiger Mensch nicht unvernünftig sein“ in seinem „Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten“ (1725), ferner seine Vorliebe für Schriftsteller wie Bayle.

234) Die ausgeprägte Vorliebe der protestantischen Askese für den durch mathematische Fundamentierung rationalisierten Empirismus ist bekannt und hier noch nicht näher zu erörtern. Vgl. über die Wendung der Wissenschaften zur mathematisch-rationalisierten „exakten“ Forschung, die philosophischen Motive dazu, und deren Gegensatz gegen die Gesichtspunkte Basons: Windelband, *Gesch. d. Philos.* S. 305–307, speziell die Bemerkungen S. 305 unten, welche den Gedanken, die moderne Naturwissenschaft sei als Produkt materiell-technologischer Interessen zu begreifen, treffend ablehnt. Höchst wichtige Beziehungen sind natürlich vorhanden, aber weit komplizierter: S. ferner Windelband, *Neuere Philos.* I S. 40 f. – Der für die Stellungnahme der protestantischen Askese entscheidende Gesichtspunkt, wie er wohl am deutlichsten in Speners *Theol. Bedenken* I S. 232, III S. 260 hervortritt, war ja: dass, wie man den Christen an den Früchten seines Glaubens erkennt, so auch die Erkenntnis Gottes und seiner Absichten nur aus der Erkenntnis seiner Werke heraus gefördert werden könne. Die bevorzugte Disziplin alles puritanischen, täuferischen und pietistischen Christentums war demgemäß die Physik und demnächst andere mit gleichartiger Methode arbeitende mathematisch-naturwissenschaftliche Disziplinen. Man glaubte eben, aus der empirischen Erfassung der göttlichen Gesetze in der Natur zur Kenntnis des „Sinnes“ der Welt emporsteigen zu können, der auf dem Wege begrifflicher Spekulationen bei dem fragmentarischen Charakter der göttlichen Offenbarung: – ein calvinistischer Gedanke, – doch nie zu erfassen sein werde. Der Empirismus des 17. Jahrhunderts war der Askese das Mittel, „Gott in der Natur“ zu suchen. Er schien zu Gott hin-, die philosophische Spekulation von Gott abzuführen. Speziell die aristotelische Philosophie ist nach Spener der Grundschaden für das Christentum gewesen. Jede andere sei besser, insbesondere die „platonische“: *Cons. Theol.* III, 6, 1, Dist. 2, Nr. 13. Vgl. ferner folgende charakteristische Stelle: *Unde pro Cartesio quid dicam non habeo* (er hat ihn nicht gelesen), *semper tarnen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent, in qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum magistri nescia ratio*, Spener *Cons. Theol.* II, 5, Nr. 2. – Welche Bedeutung jene Auffassungen des asketischen Protestantismus für die Entwicklung der Erziehung speziell des Realunterrichts, gehabt haben, ist bekannt. Kombiniert mit der Stellung zur „fides implicita“ ergaben sie sein pädagogisches Programm.

235) „Es ist das eine Art Menschen, die ihre Glückseligkeit ohngefähr in vier Stücke setzen: 1. gering, verachtet, geschmäht . . . zu werden . . . 2. alle Sinne, die sie nicht brauchen zum Dienst ihres Herrn, . . . zu vernachlässigen . . . 3. entweder nichts zu haben oder, was sie bekommen, wieder wegzugeben . . . 4. tagelöhnermäßig zu arbeiten, nicht um Verdienstes, sondern um des Berufes und um der Sache des Herrn willen und ihres Nächsten . . .“ (*Rel. Reden* II, S. 180, Plitt I S. 445.) Nicht alle können und dürfen „Jünger“ werden, sondern nur die, welche der Herr beruft, – aber nach Zinzendorfs eigenem Eingeständnis (Plitt I S. 449) bleiben dann doch Schwierigkeiten, da die Bergpredigt sich formell an alle wendet. Die Verwandtschaft dieses „freien Akosmismus der Liebe“ mit den alten täuferischen Idealen fällt in die Augen.

236) Denn die gefühlsmäßige Verinnerlichung der Frömmigkeit war dem Luthertum auch der Epigonzeit keineswegs einfach fremd. Das Asketische: die in den Augen der Lutheraner nach „Werkheiligkeit“ schmeckende Lebensreglementierung, war hier vielmehr der konstitutive Unterschied.

237) Eine „herzliche Angst“ sei ein besseres Zeichen der Gnade als die „Sicherheit“, meint Spener *Theol. Bedenken* I, 324. Auch bei puritanischen Schriftstellern finden wir natürlich nachdrückliche Warnungen vor „falscher Sicherheit“, aber wenigstens die Prädestinationslehre wirkte, soweit ihr Einfluss die Seelsorge bestimmte, stets in der entgegengesetzten Richtung. 238) Denn der psychologische Effekt des Bestehens der Beichte war überall Entlastung der Eigenverantwortung des Subjekts für seinen Wandel: – deshalb wurde sie ja gesucht – und damit der rigoristischen Konsequenz der asketischen Anforderungen.

239) Wie stark dabei – auch für die Art der pietistischen Frömmigkeit rein politische Momente mitspielten, hat schon Ritschl in seiner Darstellung des württembergischen Pietismus (Bd. III des oft zit. Werkes) angedeutet. 240) S. den S. 142 Anm. 1 zitierten Ausspruch Zinzendorfs.

241) Selbstverständlich ist auch der Calvinismus, jedenfalls der genuine, „patriarchalisch“. Und der Zusammenhang des Erfolges z. B. von Baxters Tätigkeit mit dem hausindustriellen Charakter des Gewerbes in Kidderminster tritt in seiner Autobiographie deutlich hervor. S. die in den Works of the Pur. Divines p. XXXVIII zit. Stelle: „The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other . . .“ Indessen ist doch der Patriarchalismus auf dem Boden der reformierten und erst recht der täuferischen Ethik anders geartet als auf dem Boden des Pietismus. Dies Problem kann nur in anderem Zusammenhang erörtert werden.

242) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., I S. 598. Wenn Friedrich Wilhelm I. den Pietismus überhaupt als eine für Rentiers geeignete Angelegenheit bezeichnete, so ist das freilich mehr für diesen König als für den Pietismus der Spener und Francke bezeichnend, und auch der König wusste wohl, warum er ihm durch sein Toleranzedikt seine Staaten öffnete.

243) Zur orientierenden Einführung in die Kenntnis des Methodismus ist der vorzügliche Artikel „Methodismus“ von Loofs in der Real-Encykl. f. Prot. Theol. u. K. 3. Aufl. ganz besonders geeignet. Auch die Arbeiten von Jacoby (speziell das „Handbuch des Methodismus“), Kolde, Jüngst, Southey sind brauchbar. Über Wesley: Tyerman, life and times of John W. London 1870 f. Das Buch von Watson (Life of W., auch in Übersetzung) ist populär. – Eine der besten Bibliotheken zur Geschichte des Methodismus hat die Northwestern University in Evanston bei Chicago. Eine Art von Kette vom klassischen Puritanismus zum Methodismus bildete der religiöse Dichter Isaac Watts, ein Freund des Kaplans Oliver Cromwells (Howe), dann Richard Cromwells, dessen Rat Whitefield gesucht haben soll (cf. Skeats p. 254 f.).

244) Sie ist – wenn man von den persönlichen Beeinflussungen der Wesleys absieht – historisch durch das Absterben des Prädestinationsdogmas einerseits und durch das wuchtige Wiedererwachen des „sola fide“ bei den Gründern des Methodismus andererseits bedingt, vor allem aber durch dessen spezifischen Missionscharakter motiviert, der eine (umbildende) Repristinatio gewisser mittelalterlicher Methoden der „Erweckung“ – Predigt herbeiführte und diese mit pietistischen Formen kombinierte. In eine allgemeine Entwicklungslinie zum „Subjektivismus“ gehört die Erscheinung – die in dieser Hinsicht nicht nur hinter dem Pietismus, sondern auch hinter der bernhardinischen Frömmigkeit des Mittelalters zurückstand – sicherlich nicht hinein. 245) So hat Wesley selbst gelegentlich den Effekt des methodistischen Glaubens gekennzeichnet. Die Verwandtschaft mit der Zinzendorfschen „Glückseligkeit“ liegt zutage.

246) S. dieselbe z. B. in Watsons Leben Wesleys (deutsche Ausg.) S. 331.

247) J. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien. Herausgeg. von Hundeshagen. Frankfurt 1863, S. 147. 248) Whitefield, der Führer der prädestinarianischen Gruppe, welche nach seinem Tode, weil unorganisiert, zerfiel, lehnte Wesleys „Vollkommenheits“ – Lehre im wesentlichen ab. In der Tat ist dieselbe ja nur ein Surrogat des Bewährungsgedankens der Calvinisten.

249) Schneckenburger a. a. O. S. 145. Etwas anders Loofs a. a. O. Beide Konsequenzen sind aller ähnlich gearteten Religiosität typisch.

250) So die Konferenz von 1770. Schon die erste Konferenz von 1744 hatte anerkannt, dass die Bibelworte „bis auf Haaresbreite“ den Calvinismus einerseits, den Antinomismus andererseits streifen. Bei ihrer Dunkelheit solle man um doktrineller Differenzen willen sich nicht voneinander scheiden, solange die Geltung der Bibel als praktischer Norm festgehalten bleibe.

251) Von den Herrnhutern schied die Methodisten ihre Lehre von der Möglichkeit sündloser Vollkommenheit, welche speziell auch Zinzendorf ablehnte, während andererseits Wesley das Gefühlsmäßige der herrnhuterischen Religiosität als „Mystik“ empfand und Luthers Ansichten über das „Gesetz“ als „blasphemisch“ bezeichnete. Hier zeigt sich die Schranke, welche zwischen jeder Art von rationaler religiöser Lebensführung und dem Luthertum unvermeidlich fortbestand.

252) John Wesley hebt gelegentlich hervor, dass man überall: bei Quäkern, Presbyterianern und Hochkirchlern, Dogmen glauben müsse, nur bei den Methodisten nicht. – Vgl. zu dem Vorstehenden auch die freilich summarische Darstellung bei Skeats, *History of the free churches of England 1688–1851*. 253) Vgl. z. B. Dexter, *Congregationalism*, p. 455 f.

254) Natürlich aber beeinträchtigen k a n n, wie er dies heute bei den amerikanischen Negern tut. – Im übrigen hängt der oft ausgeprägt pathologische Charakter der methodistischen Emotion im Gegensatz zu der relativ milden Gefühlsmäßigkeit des Pietismus wohl – neben rein historischen Gründen und der Publizität des Vorgangs – vielleicht auch mit stärkerer asketischer Durchdringung des Lebens in den Verbreitungsgebieten des Methodismus näher zusammen. Das zu entscheiden wäre aber nur Sache der Neurologen. 255) Loofs a. a. O. S. 750 hebt nachdrücklich hervor, dass der Methodismus sich von anderen asketischen Bewegungen dadurch unterscheidet, dass er nach der englischen Aufklärungsepoche liegt und stellt ihn zu der (freilich sehr viel schwächeren) Renaissance des Pietismus im ersten Drittel dieses Jahrhunderts bei uns in Parallele. – Aber immerhin wird, im Anschluss an Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I 568 f., doch wohl auch die Parallelisierung mit der Zinzendorfschen Spielart des Pietismus, die ja – im Gegensatz zu Spener und Francke – auch schon Reaktion gegen die Aufklärung war, erlaubt bleiben. Nur nimmt eben diese Reaktion im Methodismus, wie wir sahen, eine sehr andere Richtung als im Herrnhutertum, wenigstens soweit es von Zinzendorf beeinflusst war.

256) Die er aber, wie die Stelle aus John Wesley (unten S. 196) zeigt, ganz ebenso und mit genau gleicher Wirkung entwickelte wie die andern asketischen Denominationen.

257) Und – wie sich zeigte – Abschwächungen der konsequenten asketischen Ethik des Puritanismus: während, wenn man, nach beliebter Art, diese religiösen Konzeptionen nur als „Exponenten“ oder „Wiederspiegelungen“ der kapitalistischen Entwicklung deuten wollte, ja doch das gerade Umgekehrte eingetreten sein müsste.

258) Von den Baptisten gehen nur die sog. „General Baptists“ auf die alten Täufer zurück. Die „Particular Baptists“ waren – wie schon früher gesagt – Calvinisten, welche die Kirchenzugehörigkeit prinzipiell auf die Wiedergeborenen oder doch auf persönliche Bekenner beschränkten, daher prinzipielle Voluntaristen und Gegner aller Staatskirchen blieben, – in der Praxis freilich unter Cromwell nicht immer konsequent. Sie, aber auch die General Baptists, so historisch wichtig sie als Träger der täuferischen Tradition sind, bieten für uns hier keinen Anlaß zu besonderer dogmatischer Analyse. Dass die Quäker, formell eine Neustiftung von George Fox und seinen Genossen, in ihren Grundgedanken lediglich Fortsetzer täuferischer Tradition waren, ist fraglos. Die beste Einführung in ihre Geschichte, zugleich unter Veranschaulichung ihrer Beziehung zu Baptisten und Mennoniten, gibt Robert Barclay, *The inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876. Zur Geschichte der Baptisten vgl. u. a.: H. M. Dexter, *The true story of John Smyth, the Se - Baptist, as told by himself and his contemporaries*, Boston 1881 (dazu J. C. Lang in *Bapt. Quart. R.* 1883, p. 1 f.); J. Murch, *A hist. of the Presb. and Gen. Bapt. Ch. in the W. of Engl.*, London 1835. A. H. Newman, *Hist. of the Bapt. Ch. in the U. S.*, New York 1894 (*Am. Church Hist. Ser. Vol. 2*); Vedder, *A short hist. of the Baptists*, London 1897; E. B. Bax, *Rise and fall of the Anabaptists*, New York 1902; G. Lorimer, *Baptists in history*, 1902; J. A. Seiss, *Baptist system examined* Luth. Publ. S. 1902; ferner Material in *Baptist Handbock*, London 1896 ff.; *Baptist Manuals*, Paris 1891 / 3; der *Baptist Quart. Review*; der *Bibliotheca sacra* (Oberlin 1900). Die beste Baptisten – Bibliothek scheint sich in Colgate College im Staat New York zu befinden. Für die Quäkergeschichte gilt als beste Sammlung die in Devonshire House in London (von mir nicht benutzt). Das moderne offizielle Organ der Orthodoxie ist der von Prof. Jones herausgegebene „*American Friend*“, die beste Quäkergeschichte die von Rowntree. Im übrigen: Rufus B. Jones, *George Fox, an autobiography*, Phil. 1903; Alton C. Thomas, *A Hist. of the S. of Friends in America*, Phil. 1895; Eduard Grubb, *Social Aspects of Quaker Faith*, London 1899. Dazu die große und sehr gute biographische Literatur. –

259) Es ist eins der vielen Verdienste von Karl Müllers Kirchengeschichte, der in ihrer Art großartigen, wennschon äußerlich unscheinbaren, Täuferbewegung die verdiente Stellung innerhalb der Darstellung eingeräumt zu haben. Wie keine andere hat sie unter der erbasmungslosen Verfolgung von seiten aller Kirchen gelitten, – weil sie eben Sekte im spezifischen Sinn des Worts sein wollte. Sie war durch die Katastrophe der aus ihr hervorgegangenen eschatologischen Richtung in Münster noch nach 5 Generationen in der ganzen Welt (England z. B.) diskreditiert. Und sie ist, immer wieder zerdrückt und in die Winkel gescheucht, vor allem erst lange nach ihrem Entstehen zu einer zusammenhängenden Formulierung ihres religiösen Gedankengehalts gelangt. So hat sie noch weniger „Theologie“ produziert als mit ihren an sich dem fachmäßigen Betrieb des Glaubens an Gott als einer „Wissenschaft“ feindseligen Grundsätzen vereinbar gewesen wäre. Das berührte die ältere Fachtheologie – schon ihrer eigenen Zeit – wenig sympathisch und imponierte ihr auch sehr wenig. Aber selbst bei manchen Neueren steht es nicht anders. Bei Ritschl, Pietismus I S. 22 f., z. B. sind die „Wiedertäufer“ wenig unbefangen, ja in geradezu schnöder Weise behandelt: man fühlt sich versucht, von einem theologischen „Bourgeoisstandpunkt“ zu sprechen. Dabei lag das schöne Werk von Cornelius (Geschichte des Münsterschen Aufruhrs) seit Jahrzehnten vor: Ritschl konstruiert auch hier überall einen Kollaps – von seinem Standpunkt aus – ins „Katholische“ und wittert direkte Einflüsse der Spirituellen und Franziskaner-Observanten. Wären solche vereinzelt nachweisbar, so wären diese Fäden doch sehr dünn. Und vor allem ist der historische Sachverhalt doch wohl der, dass die offizielle katholische Kirche die innerweltliche Askese der Laien: wo immer sie es bis zur Konventikelbildung brachte, mit äußerstem Mißtrauen behandelte und in die Bahn der Ordensbildung – also aus der Welt heraus zu lenken suchte, oder doch geflissentlich als Askese zweiten Grades den Vollorden angliederte und ihrer Kontrolle unterordnete. Wo dies nicht gelang, witterte sie ganz ebenso die Gefahr, dass die Pflege subjektivistischer asketischer Sittlichkeit zur Autoritätsverneinung und Häresie führe, wie dies – mit gleichem Recht – die Kirche Elisabeths gegenüber den „prophesyings“, den halbpietistischen Bibelkonventikeln, auch wo sie in bezug auf „conformism“ durchaus korrekt waren, tat und wie es die Stuarts in ihrem Book of sports – worüber später – zum Ausdruck brachten. Die Geschichte zahlreicher Ketzereibewegungen, aber auch z. B. der Humiliaten und Beghinen, und ebenso das Schicksal des heiligen Franz sind Belege dafür. Die Predigt der Bettelmönche, zumal der Franziskaner, hat für die asketische Laiensittlichkeit des reformiert – täuferischen Protestantismus wohl mehrfach den Boden bereiten helfen. Aber die massenhaften Züge von Verwandtschaft zwischen der Askese innerhalb des Mönchtums des Okzidenten und der asketischen Lebensführung innerhalb des Protestantismus – die gerade in unserem Zusammenhang, als höchst lehrreich, immer wieder zu betonen sein werden – haben ihren schließlichen Grund doch darin: dass natürlich jede auf dem Boden des biblischen Christentums stehende Askese eben notwendig gewisse wichtige gemeinsame, Züge haben muss, – und weiterhin darin, dass überhaupt jede Askese irgendwelchen Bekenntnisses bestimmte probate Mittel zur „Abtötung“ des Fleisches benötigt. – Zu der folgenden Skizze ist noch zu bemerken, dass ihre Kürze dem Umstand zuzuschreiben ist, dass für das in dieser Abhandlung speziell zu erörternde Problem: die Entwicklung der religiösen Grundlagen der „bürgerlichen“ Berufsidee, die täuferische Ethik nur von sehr begrenzter Bedeutung ist. Sie hat ihr nichts unbedingt Neues hinzugefügt. Die weit wichtigere soziale Seite der Bewegung wird hier vorerst noch beiseite gelassen. Infolge der Problemstellung kann von dem historischen Gehalt der älteren Täuferbewegung auch nur das hier zur Darstellung gelangen, was nachher auf die Eigenart der für uns im Vordergrund stehenden Sekten: Baptisten, Quäker und (mehr nebenher) Mennoniten, eingewirkt hat.

260) S. oben Anmerkung 1 S. 121.

261) Über dessen Ursprung und Wechsel s. A. Ritschl in seinen „Gesammelten Aufsätzen“ S. 69 f. 262) Natürlich haben die Täufer die Bezeichnung als „Sekte“ stets abgelehnt. Sie sind die Kirche im Sinne des Epheserbriefes (5, 27). Aber sie sind für unsere Terminologie „Sekte“ nicht nur, weil sie jeder Beziehung zum Staat entbehren. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der

ersten Zeit des Christentums war freilich, noch bei den Quäkern (Barclay), ihr Ideal, da ihnen, wie manchen Pietisten (Tersteegen), nur die Reinheit der Kirchen unter dem Kreuz unverdächtig war. Aber unter einem ungläubigen Staat, oder gar unter dem Kreuz, mussten auch die Calvinisten, *faute de mieux* – ähnlich wie im gleichen Fall selbst die katholische Kirche – für Trennung von Staat und Kirche sein. Auch nicht deshalb sind sie eine „Sekte“, weil die Aufnahme in die Kirchenmitgliedschaft *de facto* durch einen Aufnahmevertrag zwischen Gemeinde und Katechumenen erfolgte. Denn das war formell z. B. auch in den niederländischen reformierten Gemeinden (als Folge der ursprünglichen politischen Lage) nach der alten Kirchenverfassung der Fall (s. darüber v. Hoffmann, Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten, Leipzig 1902). – Sondern deshalb, weil die religiöse Gemeinschaft überhaupt nur voluntaristisch: als Sekte, nicht anstaltsmäßig: als Kirche, organisiert sein durfte, sollte sie nicht Unwiedergeborene in sich schließen und also von dem altchristlichen Vorbild abweichen. Bei den täuferischen Gemeinschaften lag das im Begriff der „Kirche“, was bei den Reformierten als faktischer Zustand vorkam. Dass freilich auch bei diesen ganz bestimmte religiöse Motive zur „believers' church“ drängten, wurde schon angedeutet. S. über „Kirche“ und „Sekte“ näher den folgenden Aufsatz. Den hier verwendeten Begriff der „Sekte“ hat etwa gleichzeitig mit und – ich nehme an – unabhängig von mir auch Kattenbusch in der R. E. f. Pr. Th. u. K. (Art. „Sekte“) verwendet. Troeltsch in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen“ akzeptiert ihn und spricht eingehender darüber. S. auch unten die Einleitung in die Aufsätze über „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“.

263) Wie wichtig das Symbol geschichtlich für die Konservierung der Gemeinschaft der Kirchen war, – weil es für diese ein unzweideutiges und unverkennbares Merkmal schuf –, hat Cornelius a. a. O. sehr klar ausgeführt.

264) Gewisse Annäherungen daran in der Rechtfertigungslehre der Mennoniten können hier außer Betracht bleiben. 265) Auf diesem Gedanken beruht vielleicht das religiöse Interesse an den Erörterungen der Fragen, wie die Inkarnation Christi und seine Beziehung zur Jungfrau Maria zu denken sei, welche, oft als einziger rein dogmatischer Bestandteil, sich so seltsam schon in den ältesten Dokumenten der Täufer (z. B. den bei Cornelius, Appendix zu Band II, a. a. O. abgedruckten „Bekennnissen“) ausnimmt (s. darüber u. a. K. Müller, K. G. II, 1, S. 330). Der Differenz in der Christologie der Reformierten und der Lutheraner (in der Lehre von der sog. *communicatio idiomatum*) lagen ja ähnliche religiöse Interessen zugrunde.

266) Er drückte sich namentlich in der ursprünglich strengen Meidung der Exkommunizierten auch im bürgerlichen Verkehr aus, – ein Punkt, in welchem selbst die Calvinisten der Auffassung, dass die bürgerlichen Verhältnisse grundsätzlich von den geistlichen Zensuren nicht berührt werden, starke Konzessionen machten. S. den folgenden Aufsatz.

267) Wie sich dieser Grundsatz in den scheinbaren unwichtigen Äußerlichkeiten bei den Quäkern äußerte (Ablehnung des Hutabnehmens, Knieens, Sich-Verbeugens und ebenso der Pluralaranrede) ist bekannt. Aber der Grundgedanke ist an sich jeder Askese in gewissem Umfang eigen, die deshalb in ihrer genuinen Gestalt stets „autoritätsfeindlich“ ist. Im Calvinismus äußerte er sich in dem Prinzip, dass in der Kirche nur Christus herrschen solle. Was den Pietismus anlangt, so denke man an Speners Mühe, die Titulaturen biblisch zu rechtfertigen. Die katholische Askese hat diesen Zug, soweit die kirchliche Obrigkeit in Betracht kommt, durch das Gehorsamsgelübde gebrochen, indem sie den Gehorsam selbst asketisch deutete. Jene „Umstülpung“ dieses Prinzips in der protestantischen Askese ist die historische Grundlage der Eigenart noch der heutigen Demokratie puritanisch beeinflusster Völker und ihres Unterschiedes von derjenigen des „lateinischen Geistes“. Sie ist es auch, welche jener „Respektlosigkeit“ der Amerikaner historisch zugrunde liegt, die – je nachdem – den einen abstoßend, den andern erfrischend berührt.

268) Freilich galt diese bei den Täufern von Anfang an wesentlich nur dem Neuen, nicht in gleicher Weise dem Alten Testament. Speziell die Bergpredigt erfreute sich bei allen Denominationen einer spezifischen Schätzung als sozialetisches Programm.

269) Schon Schwenckfeld hatte die äußere Verrichtung der Sakramente für ein Adiaphoron gehalten, während die „General Baptists“ und die Mennonitenan Taufe und Abendmahl, die Mennoniten daneben an der Fußwaschung, strikt festhielten. Sehr stark war aber die Entwertung, ja man kann für alle mit Ausnahme des Abendmahls geradezu sagen: – die Verdächtigkeit, der Sakramente wie bei den Prädestinarianern. S. den folgenden Aufsatz.

270) Hierfür beriefen sich die täuferischen Denominationen, speziell die Quäker (Barclay, *Apoloogy for the true Christian Divinity*, 4. Aufl. London 1701 – mir durch Ed. Bernsteins Liebenswürdigkeit zur Verfügung gestellt), auf Calvins Äußerung in der *Inst. Christ. Theol.* III, 2, wo sich in der Tat ganz unverkennbare Annäherungen an die täuferische Lehre finden. Auch die ältere Unterscheidung der Dignität des Wortes Gottes – als dessen, was Gott den Patriarchen, Propheten, Aposteln geoffenbart hat – und der „Heiligen Schrift“ als dessen, was sie davon aufgezeichnet haben, berührte sich, wohl ohne dass ein geschichtlicher Zusammenhang stattfände, doch innerlich mit der Auffassung der Täufer vom Wesen der Offenbarung. Die mechanische Inspirationslehre und damit die strikte Bibliokratie bei den Calvinisten war ebenso erst Produkt einer im Lauf des 16. Jahrhunderts eingetretenen Entwicklung in der einen Richtung, wie die Lehre vom „inneren Licht“ in der auf täuferischer Grundlage ruhenden Lehre der Quäker das Resultat einer gerade entgegengesetzt verlaufenden Entwicklung war. Die scharfe Scheidung war hier zum Teil wohl auch Folge konstanter Auseinandersetzung.

271) Dies wurde scharf gegen gewisse Tendenzen der Sozinianer betont. Die „natürliche“ Vernunft weiß gar nichts von Gott (Barclay a. a. O. p. 102). Damit war die Stellung, welche die „*lex naturae*“ sonst im Protestantismus einnimmt, wiederum verschoben. Es konnte prinzipiell keine „general rules“, keinen Moralkodex geben, denn den „Beruf“, den jeder hat, und der für jeden ein individueller ist, zeigte ihm Gott durch das Gewissen. Nicht „das Gute“ – im generalisierenden Begriffe der „natürlichen“ Vernunft: – sondern Gottes Willen sollen wir tun, wie er uns im neuen Bund in die Herzen geschrieben ist und im Gewissen sich äußert (Barclay p. 73 f., 76). Diese – aus der gesteigerten Gegensätzlichkeit des Göttlichen und Kreatürlichen folgende –, Irrationalität des Sittlichen spricht sich in den für die Quäkerethik grundlegenden Sätzen aus: *what a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is no ways acceptable to God ... though the thing might have been lawful to another* (Barclay p. 487). Sie war in der Praxis natürlich nicht festzuhalten. Die „moraland perpetual statutes acknowledged by all Christians“ sind z. B. bei Barclay sogar die Schranke der Toleranz. Praktisch haben die Zeitgenossen ihre Ethik als – mit einigen Besonderheiten – derjenigen der reformierten Pietisten gleichartig empfunden. „Alles Gute in der Kirche werde als Quäkertum verdächtigt“, hebt Spener wiederholt hervor. Sp. möchte daher die Quäker um diesen Ruf beneiden. *Cas. Theol.* III, 6, 1, Dist. 2 (N. 64). – Die Ablehnung des Eides wegen eines Bibelworts zeigt schon, wie wenig weit die wirkliche Emanzipation vom Schriftwort ging. Die sozialetische Bedeutung des von manchen Quäkern als Inbegriff der ganzen christlichen Ethik angesehenen Satzes: „Tut anderen nur, was ihr wollt, dass sie euch tun“ hat uns hier nicht zu beschäftigen.

272) Die Notwendigkeit der Annahme dieser Möglichkeit begründet Barclay damit, weil ohne sie „*there should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which . . . is most absurde.*“ Man sieht: die *certitudo salutis* hängt daran. So Barclay a. a. O. p. 20.273) Es bleibt also eine Differenz in der Tonart zwischen der calvinistischen und der quäkerischen Rationalisierung des Lebens bestehen. Aber wenn Baxter diesen dahin formuliert, dass der „Geist“ bei den Quäkern auf die Seele wirken solle wie auf einen Kadaver, während der (charakteristisch formulierte) reformierte Grundsatz sei: „*reason and spirit are conjunct principles*“ (*Christ. Dir.* II S. 76), so galt der Gegensatz in dieser Art für seine Zeit praktisch nicht mehr.274) S. die sehr sorgfältigen Artikel „Menno“ und „Mennoniten“ von Cramer in der *R. E. f. Pr. Th. u. K.*, speziell S. 604. So gut diese eben genannten Artikel sind, so wenig eindringend und z. T. direkt ungenau ist der Art. „Baptisten“ daselbst. Sein Verf. kennt z. B. die für die Geschichte des Baptismus unentbehrlichen „*Publications of the Hanserd Knollys Society*“ nicht.

275) So wird von Barclay a. a. O. S. 404 ausgeführt, dass Essen, Trinken und Erwerb natural, nicht spiritual, acts seien, welche auch ohne Gottes speziellen Ruf getan werden können. – Die Ausführung ist die Antwort auf den (charakteristischen) Einwand, dass, wenn man, wie die Quäker lehren, nicht ohne spezielle „motion of the spirit“ beten dürfe, man auch nicht ohne solchen speziellen Antrieb Gottes würde pflügen dürfen. – Dass auch in modernen Resolutionen von Quäkersynoden der Rat vorkommt, sich nach Erwerb genügenden Vermögens vom Erwerbsleben zurückzuziehen, um in der Ruhe vor den Getriebenen der Welt ganz dem Reiche Gottes leben zu können, ist natürlich auch bezeichnend, wenschon solche Gedanken sich sicherlich auch in andern Denominationen, auch der calvinistischen, gelegentlich finden. Es kommt auch darin zum Ausdruck, dass die Annahme der bürgerlichen Berufsethik seitens ihrer Träger die innenweltliche Wendung einer ursprünglich weltflüchtigen Askese war.276) Es sei schon hier nochmals nachdrücklich auf die vortrefflichen Ausführungen E. Bernsteins a. a. O. hingewiesen. Auf Kautskys äußerst schematische Darstellung der wiedertäuferischen Bewegung und seine Theorie des „ketzerischen Kommunismus“ überhaupt (im ersten Bande des gleichen Werkes) wird bei anderer Gelegenheit einmal einzugehen sein.

277) Veblen (Chicago), in seinem anregenden Buch: Theory of business enterprise, ist der Meinung, dass diese Parole lediglich „frühkapitalistisch“ sei. Allein wirtschaftliche „Übermenschen“, die, wie die heutigen „captains of industry“, jenseits von Gut und Böse stehen, hat es immer gegeben, und in der breiten darunterliegenden Schicht kapitalistischen Gebahrens gilt jener Satz noch heute.278) In civil actions it is good to be as the many, in religious, to be as the best, meint z. B. Th. Adams (Works of the Pur. Div. p. 138). – Das klingt freilich etwas weittragender als es gemeint ist. Es bedeutet, dass die puritanische Redlichkeit formalistische Legallität ist, ebenso wie die von den puritanisch gewesenen Völkern gern als Nationaltugend in Anspruch genommene „Wahrhaftigkeit“ oder „uprightness“ etwas spezifisch Anderes, formalistisch und reflexiv Umgemodeltes gegenüber der deutschen „Ehrlichkeit“ ist. Gute Bemerkungen darüber von seiten eines Pädagogen in den Preuß. Jahrb. Bd. 112 (1903) S. 226. Der Formalismus der puritanischen Ethik ist seinerseits die ganz adäquate Folge der Bindung an das Gesetz.279) Einiges darüber in der nächstfolgenden Abhandlung.

280) Hier liegt der Grund für die penetrante ökonomische Wirkung (asketisch-) protestantischer, nicht aber katholischer, Minoritäten.

281) Dass die Verschiedenheit der dogmatischen Fundamentierung mit der Einfügung des entscheidenden „Bewährungs“-Interesses vereinbar war, hat seinen letzten, hier noch nicht zu erörternden Grund in der religionsgeschichtlichen Eigenart des Christentums überhaupt.

282) „Since God hath gathered us to be a people“ . . . sagt z. B. auch Barclay a. a. O. S. 357 und ich selbst hörte noch eine Quäkerpredigt in Haverford College, welche den ganzen Nachdruck auf die Interpretation von „saints“ = separati legte.283) S. die schöne Charakteristik bei Dowden a. a. O. – Über Baxters Theologie, nachdem er von dem strikten Glauben an das „doppelte Dekret“ allmählich abgekommen war, orientiert leidlich die Einleitung zu seinen verschiedenen in den „Works of the Puritan Divines“ abgedruckten Arbeiten (von Jenkyn). – Sein Versuch, „universal redemption“ und „personal election“ zu kombinieren, hat niemand befriedigt. Für uns ist lediglich wesentlich, dass er eben doch auch damals an der personal election festhielt, d. h. an dem ethisch entscheidenden Punkte der Prädestinationslehre. Wichtig ist andererseits seine Abschwächung der forensischen Auffassung der Rechtfertigung, als eine gewisse Annäherung an die Täufer.284) Traktate und Predigten von Th. Adams, John Howe, Matthew Henry, J. Janeway, St. Charnock, Baxter, Bunyan sind in den 10 Bänden der „Works of the Puritan Divines“ (London 1845–48) in einer oft etwas willkürlichen Auswahl gesammelt. Die Ausgaben der Arbeiten von Bailey, Sedgwick, Hoornbeck sind bereits oben je beim erstmaligen Zitieren angegeben.

285) Ebenso gut hätten Voët oder andere kontinentale Vertreter der innerweltlichen Askese herangezogen werden können. Die Ansicht Brentanos, dass diese Entwicklung „nur angelsächsisch“ gewesen sei, ist gänzlich irrig. Die Auswahl beruht auf dem Wunsch: nicht ausschließlich,

aber doch möglichst die asketische Bewegung der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, unmittelbar vor dem Umschlag in den Utilitarismus, zu Wort kommen zu lassen. Auf die reizvolle Aufgabe, den Lebensstil des asketischen Protestantismus auch aus der biographischen Literatur anschaulich zu machen – namentlich die quäkerische wäre hier, als bei uns noch relativ unbekannt, heranzuziehen –, hat im Rahmen dieser Skizze leider verzichtet werden müssen.

286) Denn man könnte ebensowohl die Schriften des Gisbert Voët oder Verhandlungen der Hugenottensynoden oder die holländische Baptistenliteratur zur Hand nehmen. In höchst unglücklicher Art haben Sombart und Brentano gerade jene von mir selbst stark hervorgehobenen „ebionitischen“ Bestandteile aus Baxter herausgegriffen, um die zweifellose (kapitalistische) „Rückständigkeit“ seiner Lehre mir entgegenzuhalten. Man muss aber 1. diese ganze Literatur wirklich gründlich kennen, um sie richtig zu benutzen, 2. nicht übersehen, dass ich ja gerade nachzuweisen trachte: wie trotz der „antimammonistischen“ Lehre doch der Geist dieser asketischen Religiosität, ganz ebenso wie in den Klosterwirtschaften, den ökonomischen Rationalismus geboren hat, weil sie das Entscheidende: die, asketisch bedingten, rationalen Antriebe prämierte. Darauf ganz allein kommt es ja an und eben dies ist ja doch die Pointe des hier Vorgetragenen.

287) Ebenso bei Calvin, der durchaus kein Liebhaber bürgerlichen Reichtums war (s. die heftigen Angriffe auf Venedig und Antwerpen Comm. in Jes. Opp. III 140 a, 308 a).

288) Saints' everlasting rest cap. X, XII. – Vgl. Bailey, Praxis pietatis p. 182, oder etwa Matthew Henry (The worth of the soul, works of Pur. Div. p. 319: Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits: Psalm 127, 2. (Auf derselben Seite aber steht die später zu zitierende Bemerkung über die Sündhaftigkeit der Zeitvergeudung aller Art und besonders derjenigen durch recreations.) Ebenso wohl in der ganzen religiösen Literatur des englisch-holländischen Puritanismus. S. z. B. Hoornbecks (a. a. O. 1. X c. 18 u. 18) Philippika gegen die avaritia. (Bei diesem Schriftsteller wirken übrigens sentimental – pietistische Einflüsse mit ein: s. das Lob der Gott wohlgefälligen tranquillitas animi gegenüber der „solucitudo“ dieser Welt.) „Ein Reicher wird nicht leicht selig“, meint – in Anlehnung an eine bekannte Bibelstelle – auch Bailey (a. a. O. S. 182). Auch die methodistischen Katechismen mahnen davon ab, „sich Schätze auf Erden zu sammeln“. Beim Pietismus versteht sich dies vollends von selbst. Und bei den Quäkern stand es nicht anders. Vgl. Barclay a. a. O. S. 517: ... and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be richer.

289) Denn nicht nur der Reichtum, sondern auch das triebhafte Gewinnstreben (oder was dafür galt) wurde ähnlich scharf verurteilt. In den Niederlanden wurde von der süd-holländischen Synode 1574 auf eine Anfrage erklärt: dass „Lombardierer“, obwohl das Geschäft ja gesetzlich gestattet sei, nicht zum Abendmahl zuzulassen seien; die Provinzialsynode Deventer von 1598 (Art. 24) erstreckte dies auf die Angestellten von „Lombarden“, die Synode zu Gorichem von 1606 statuierte scharfe und erniedrigende Bedingungen, unter denen Frauen von „Wuchern“ zugelassen werden durften und es wurde noch 1644 und 1657 erörtert, ob Lombarden zum Abendmahl zugelassen werden dürfen (dies gegenüber namentlich Brentano, der seine katholischen Verfahren zitiert – obwohl es doch in der ganzen europäisch-asiatischen Welt seit Jahrtausenden fremdbärtige Händler und Bankiers gegeben hat) und noch Gisbert Voët (Disp. theol. IV Anst. 1667 de usuris S. 665) möchte die „Trapeziten“ (Lombarden, Piemontesen) von der Kommunion ausschließen. In den Hugenottensynoden stand es nicht anders. Diese Arten von kapitalistischen Schichten waren durchaus nicht die typischen Träger der Gesinnung und Lebensführung, um die es sich hier handelt. Sie waren auch, gegenüber der Antike und dem Mittelalter, nichts Neues.

290) Eingehend entwickelt im 10. Kapitel der „Saints' everlasting rest“: Wer in der „Herberge“, als welche Gott den Besitz gibt, dauernd ausruhen wollte, den schlägt Gott auch in diesem Leben. Fast stets ist satte Ruhe auf dem erworbenen Reichtum Vorbote des Zusammenbruchs. – Hätten wir alles, was wir in der Welt haben könnten, würde dies auch schon alles sein, was wir

zu haben hofften ? Wunschlosigkeit ist auf Erden nicht zu erreichen, – weil sie eben nach Gottes Willen nicht sein soll.

291) Christ. Dir. I S. 35 / 6: It is for action that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural end of power . . . It is action that God is most served and honoured by . . . The public welfare or the good of many is to be valued above our own. Hier zeigt sich der Ansatzpunkt für den Umschlag aus dem Willen Gottes zu den rein utilitarischen Gesichtspunkten der späteren liberalen Theorie. Über die religiösen Quellen des Utilitarismus siehe weiter unten im Text und schon oben S. 141 Anm. 5.

292) Das Gebot zu schweigen ist ja – ausgehend von der biblischen Strafandrohung für „jedes unnütze Wort“ – namentlich seit den Cluniazensern ein bewährtes asketisches Mittel der Erziehung zur Selbstkontrolle. Auch Baxter verbreitet sich eingehend über die Sünde des unnützen Redens. Die charakterologische Bedeutung hat schon Sanford a. a. O. S. 90 f. gewürdigt. Die von den Zeitgenossen so tief empfundene „melancholy“ und „moroseness“ der Puritaner war eben Folge der Brechung der Unbefangenheit des „status naturalis“, und im Dienst dieser Zwecke stand auch die Verpönung gedankenlosen Redens. – Wenn Washington Irving („Bracebridge Hall“ cap. XXX) den Grund teils in dem „calculating spirit“ des Kapitalismus, teils in der Wirkung der politischen Freiheit, welche zur Selbstverantwortlichkeit führe, sucht, so ist dazu zu sagen, dass für die romanischen Völker der gleiche Effekt ausblieb und für England die Dinge wohl so lagen: 1. Der Puritanismus befähigte seine Bekenner, freie Institutionen zu schaffen und doch eine Weltmacht zu werden und 2. er verwandelte jene „Rechenhaftigkeit“ (wie Sombart jenen „spirit“ nennt), die in der Tat für den Kapitalismus konstitutiv ist, aus einem Mittel der Wirtschaft in ein Prinzip der ganzen Lebensführung.

293) A. a. O. I S. 111.

294) A. a. O. I S. 383 f.

295) Ähnlich über die Kostbarkeit der Zeit Barclay a. a. O. S. 14. 296) Baxter a. a. O. S. 79: „Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feasting, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness.“ – „Those that are prodigal of their time despise their own souls“ meint Matthew Henry (Worth of the soul, W. of Pur. Div. p. 315). Auch hier bewegt sich die protestantische Askese in altbewährten Bahnen. Wir sind gewohnt, als dem modernen Berufsmenschen spezifisch anzusehen, dass er „keine Zeit hat“, und messen z. B. etwa – so schon Goethe in den „Wanderjahren“ – das Maß der kapitalistischen Entwicklung daran, dass die Uhren die Viertelstunden schlagen (so auch Sombart in seinem „Kapitalismus“). – Wir wollen aber doch nicht vergessen, dass der erste Mensch, der (im Mittelalter) mit eingeteilter Zeit lebte, der Mönch war, und dass die Kirchenglocken seinem Bedürfnis der Zeiteinteilung zuerst zu dienen hatten.

297) Vgl. Baxters Erörterungen des Berufes a. a. O. I p. 108 f. Darin folgende Stelle: Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation ? – Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and tie himself to some lesser easier part. And God hath commandeth you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only. Gottes Gebot an Adam: „Im Schweiß deines Angesichtes“ . . . und Paulus' Anweisung: „Wer nicht arbeitet, soll nicht essen“, werden dazu zitiert. Von den Quäkern war von jeher bekannt, dass auch ihre wohlhabendsten Kreise ihre Söhne zur Erlernung von Berufen anhielten (aus ethischen, nicht – wie dies Alberti empfiehlt – aus utilitarischen Gründen).

298) Hier liegen Punkte, in denen der Pietismus seines Gefühlscharakters wegen abweicht. Für Spener (s. Theol. Bedenken III p. 445) steht es, trotzdem er ganz im lutherischen Sinn betont, dass die Berufsarbeit Gottesdienst sei, doch – und auch das ist lutherisch – fest, dass die Unruhe der Berufsgeschäfte von Gott abziehe, – eine höchst charakteristische Antithese gegen den Puritanismus.

299) A. a. O. p. 242: It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties. Daher die Ansicht, dass vorzugsweise die Städte – der Sitz des rationalem Erwerbe zugewendeten Bürgertums-Sitze der asketischen Tugenden seien. So sagt Baxter von seinen Handwebern in Kidderminster: And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen in seiner Autobiographie (Excerpt in den W. of the Pur. Div. p. XXXVIII) Dass die Nähe der Hauptstadt tugendstärkend sein soll, wird heutige – wenigstens deutsche – Geistliche in Erstaunen setzen. Aber auch der Pietismus zeigt ähnliche Anschauungen. So schreibt Spener gelegentlich einem jungen Amtsbruder: „Aufs wenigste wird sich zeigen, dass unter der starken Zahl in Städten, da zwar das Meiste ganz verrucht ist, doch immer noch einige gute Seelen sich hinwieder finden, an denen Gutes auszurichten; da besorglich in Dörfern zuweilen kaum etwas rechtschaffen gutes in einer ganzen Gemeinde sich findet.“ (Theol. Bed. I, 66 p. 303.) – Der Bauer qualifiziert sich eben wenig für die asketische rationale Lebensführung. Seine ethische Glorifizierung ist sehr modern. Auf die Bedeutung dieser und ähnlicher Äußerungen für die Frage der Klassenbedingtheit der Askese gehen wir hier nicht ein.

300) Man nehme etwa folgende Stellen (a. a. O. p. 336 f.): „Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate Service of God.“ – „Labour hard in your callings“ – „See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth.“

301) Dass die spezifische ethische Schätzung der Arbeit und ihrer „Würde“ nicht etwa ein dem Christentum ursprünglich eigener, oder gar eigentümlicher, Gedanke war, hat noch kürzlich wieder Harnack scharf betont (Mitt. des Ev.-Soz. Kongr. 14. Folge, 1905, Nr. 3 / 4, S. 48).

302) Worauf dieser wichtige Gegensatz, der seit der Benediktinerregel offensichtlich vorliegt, beruht, kann erst eine viel umfassendere Betrachtung lehren.

303) So auch im Pietismus (Spener a. a. O. III p. 429, 430). Die charakteristisch pietistische Wendung ist: dass die Berufstreu, die uns wegen des Sündenfalls als Strafe auferlegt ist, der Ertötung des eignen Willens dient. Die Berufsarbeit ist als Liebesdienst am Nächsten eine Pflicht der Dankbarkeit für Gottes Gnade (lutherische Vorstellung!) und es ist daher Gott nicht wohlgefällig, wenn sie widerwillig und mit Verdruss getan wird (a. a. O. III p. 272). Der Christ wird sich also „so fleißig in seiner Arbeit erzeigen wie ein Weltmensch“ (III p. 278). Das bleibt offensichtlich hinter der puritanischen Anschauungsweise zurück.

304) „A sober procreation of children“ ist ihr Zweck nach Baxter. Ähnlich Spener, indessen mit Konzessionen an die grobe lutherische Ansicht, wonach Vermeidung der – sonst ununterdrückbaren – Unsittlichkeit Nebenzweck ist. Die Concupiszenz ist als Begleiterscheinung der Begattung auch in der Ehe sündlich und nach der Auffassung z. B. Speners erst Folge des Sündenfalles, der so einen natürlichen und gottgewollten Vorgang in etwas unvermeidlich mit sündlichen Empfindungen Verknüpftes, und damit in ein pudendum, verwandelte. Nach der Auffassung auch mancher pietistischer Richtungen ist die höchste Form der christlichen Ehe diejenige mit Bewahrung der Virginität, die nächsthöchste diejenige, in welcher der Geschlechtsverkehr ausschließlich der Kindererzeugung dient und so fort bis zu denen, die aus rein erotischen oder rein äußeren Gründen geschlossen werden und ethisch betrachtet als Konkubinate gelten. Dabei wird in diesen unteren Stufen die aus rein äußerlichen Gründen geschlossene Ehe (weil immerhin rationaler Erwägung entspringend) der erotisch bedingten vorgezogen. Die Herrnhuter Theorie und Praxis mag hier außer Betracht bleiben. Die rationalistische Philosophie (Chr. Wolff) übernahm die asketische Theorie in der Fassung: dass, was als Mittel zum Zweck verordnet sei: die Concupiszenz und ihre Stillung, nicht zum Selbst-

zweck gemacht werden dürfe. – Der Umschlag in den reinen hygienisch orientierten Utilitarismus ist schon bei Franklin vollzogen, der etwa auf dem ethischen Standpunkt moderner Ärzte steht, unter „Keuschheit“ die Einschränkung des geschlechtlichen Verkehrs auf das gesundheitlich Wünschenswerte versteht und sich über das Wie ? bekanntlich auch theoretisch geäußert hat. Es ist, sobald diese Dinge überhaupt zum Gegenstand rein rationaler Erwägungen gemacht werden, diese Entwicklung noch überall eingetreten. Der puritanische und der hygienische Sexualrationalist gehen sehr verschiedene Wege, nur hier „verstehen sie sich gleich“: In einem Vortrage motivierte ein eifriger Vertreter der „hygienischen Prostitution“ – es handelte sich um Bordell- und Reglementierungseinrichtungen – die sittliche Statthaftigkeit des (als hygienisch nützlich angesehenen) „außerehelichen Geschlechtsverkehrs“ durch Bezugnahme auf seine dichterische Verklärung durch Faust und Gretchen. Die Behandlung Gretchens als einer Prostituierten und die Gleichwertung des mächtigen Waltens menschlicher Leidenschaften mit dem Geschlechtsverkehr gesundheitshalber, – dies beides entspricht durchaus dem puritanischen Standpunkt, ebenso z. B. die von sehr hervorragenden Ärzten gelegentlich vertretene echt fachmenschliche Auffassung, dass eine so in die subtilsten Persönlichkeits- und Kulturprobleme eingreifende Frage, wie die Bedeutung der sexuellen Abstinenz, „ausschließlich“ vor das Forum des Arztes (als des Fachmannes) gehöre: bei den Puritanern ist der „Fachmann“ der moralistische, hier der hygienische Theoretiker, dagegen ist das uns leicht banaisch anmutende Prinzip der „Kompetenz“ zur Erledigung der Frage – mit umgekehrtem Vorzeichen natürlich – dasselbe. Der mächtige Idealismus der puritanischen Anschauung mit allen ihren Prüderien hätte aber auch unter rassenkonservierenden Gesichtspunkten und rein „hygienisch“ betrachtet, positive Erfolge aufzuweisen, während die moderne Sexualhygiene wegen des für sie nun einmal unvermeidlichen Appells an die „Vorurteilslosigkeit“ in Gefahrgerät, dem Faß, in welches sie schöpft, gleichzeitig den Boden auszuschlagen. – Wie bei jener rationalen Deutung der geschlechtlichen Beziehungen bei den puritanisch beeinflussten Völkern schließlich doch jene Verfeinerung und geistig ethische Durchdringung der ehelichen Beziehungen und jene Blüten ehelicher Ritterlichkeit erwachsen sind – im Gegensatz zu dem patriarchalen Brodem, der bei uns bis in die Kreise der Geistesaristokratie noch in oft sehr fühlbaren Rückständen vorhanden ist –, das bleibt hier natürlich außer Erörterung. (Täuferische Einflüsse sind bei der „Emanzipation“ der Frau mit beteiligt; der Schutz der Gewissensfreiheit der Frau und die Ausdehnung des Gedankens des „allgemeinen Priestertums“ auf sie waren auch hier die ersten Breschen im Patriarchalismus.)

305) Kehrt bei Baxter immer wieder. Biblische Unterlage ist regelmäßig entweder die uns von Franklin her bekannte (Sprüche Sal. 22, 29) oder der Ruhm der Arbeit in Sprüche Sal. 31, 16. Cf. a. a. O. I S. 382, S. 377 usw.

306) Selbst Zinzendorf sagt gelegentlich: „Man arbeitet nicht allein, dass man lebt, sondern man lebt um der Arbeit willen, und wenn man nichts mehr zu arbeiten hat, so leidet man oder entschläft“ (Plitt I S. 428).

307) Auch ein Symbol der Mormonen schließt (nach Zitaten) mit den Worten: „Aber ein Träger oder Fauler kann kein Christ sein und selig werden. Er ist bestimmt, totgestochen und aus dem Bienenkorb herausgeworfen zu werden.“ Indeß hier war es doch vorwiegend die grandiose, zwischen Kloster und Manufaktur die Mitte haltende Disziplin, welche den einzelnen vor die Wahl: Arbeit oder Ausmerzung, stellte und – verbunden freilich mit religiösem Enthusiasmus und nur durch ihn ermöglicht – die erstaunlichen ökonomischen Leistungen dieser Sekte harvorgebracht hat.

308) Sie wird daher a. a. O. I S. 380 sorgsam in ihren Symptomen analysiert. – „Sloth“ und „idleness“ sind die s h a l b so eminent schwere Sünden, weil sie kontinuierlichen Charakter haben. Sie werden von Baxter geradezu als „Zerstörer des Gnadenstandes“ angesehen (a. a. O. I S. 279 / 80). Sie sind eben die Antithese des methodischen Lebens.

309) S. oben S. 70 Anm. 1.310) Baxter a. a. O. I p. 108 ff. Speziell fallen folgende Stellen ins Auge: Question: But will not wealth excuse us? – Answer: It may excuse you from some sordid

sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work . . . then the poorest man . . . Dazu a. a. O. I p. 376: Though they (die Reichen) have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God . . . God had strictly commandeth it (die Arbeit) to all. S. Anm. 1 f. S. 105 / 6.

311) Ebenso Spener (a. a. O. III, 338, 425), der aus diesem Grunde namentlich die Neigung, vorzeitig in Pension zu gehen, als sittlich bedenklich bekämpft und – in Abwehr eines Einwands gegen die Rechtmäßigkeit des Zinsnehmens: der Zinsgenuß führe zur Faulheit – betont, dass wer von seinen Zinsen leben könne, nach Gottes Befehl dennoch zur Arbeit verpflichtet sei.

312) Einschließlich des Pietismus. Spener operiert, wo es sich um die Frage des Berufswechsels handelt, stets damit, dass, nachdem einmal ein bestimmter Beruf ergriffen sei, das Verbleiben und Sich-schicken in diesem Pflicht des Gehorsams gegen Gottes Vorsehung sei. 313) Mit welcher die ganze Lebensführung beherrschenden höchsten Pathetik die indische Heilslehre den Berufstraditionalismus mit den Wiedergeburtchancen verknüpft, ist in den Aufsätzen über die „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ ausgeführt. Gerade daran kann man den Unterschied bloßer ethischer Lehrbegriffe von der Schaffung psychologischer Antriebe bestimmter Art durch die Religion kennen lernen. Der fromme Hindu konnte günstige Wiedergeburtchancen nur durch streng traditionelle Erfüllung der Pflichten seiner Geburtskaste erlangen: die denkbar festeste religiöse Verankerung des Traditionalismus. Die indische Ethik ist tatsächlich in diesem Punkt die konsequenteste Antithese der puritanischen, ebenso wie sie in anderer Hinsicht (ständischer Traditionalismus) die konsequenteste Antithese des Judentums ist.

314) Baxter a. a. O. I S. 377.

315) Aber deshalb nicht etwa aus ihnen historisch ableitbar. Vielmehr wirkt sich die ganz genuine calvinistische Vorstellung, dass der Kosmos der „Welt“ dem Ruhme Gottes, seiner Selbstverherrlichung, diene, darin aus. Die utilitarische Wendung, dass der ökonomische Kosmos den Zweck der Lebensfristung aller (good of the many, common good etc.) dienen sollte, war Konsequenz des Gedankens, dass jede andere Deutung zur (aristokratischen) Kreaturvergötterung führe, oder doch nicht Gottes Ruhm, sondern kreatürlichen „Kulturzwecken“ diene. Gottes Wille aber, wie er sich (s. o. Anm. 3 S. 100) in der zweckvollen Gestaltung des ökonomischen Kosmos ausdrückt, kann eben, soweit diesseitige Zwecke dabei überhaupt in Betracht kommen, nur das Wohl der „Gesamtheit“: die unpersönliche „Nützlichkeit“ sein. Der Utilitarismus ist also, wie früher gesagt, Konsequenz der unpersönlichen Gestaltung der „Nächstenliebe“ und der Ablehnung aller Weltverherrlichung durch die Exklusivität des puritanischen „in majorem Dei gloriam“. Denn wie intensiv dieser Gedanke: dass jede Kreaturverherrlichung Gottes Ruhm Abbruch tue und daher unbedingt verwerflich sei, den ganzen asketischen Protestantismus beherrschte, zeigt sich deutlich in den Bedenken und der Mühe, die es selbst den doch wahrlich nicht „demokratisch“ angehauchten Spener kostete, gegenüber den zahlreichen Anfragen den Gebrauch der Titel als ἀδελφον aufrecht zu erhalten. Er beruhigt sich schließlich damit, dass selbst in der Bibel des Prätor Festus vom Apostel mit κρατιστος tituliert werde. – Die politische Seite der Sache gehört nicht in diesen Zusammenhang.

316) The inconstant man is a stranger in his own house sagt auch Th. Adams (Works of the Pur. Div. p. 77).

317) S. speziell darüber George Fox' Äußerungen in The Friends' Library (ed. W. & Th. Evans Philadelphia 1837 ff.) Vol. I p. 130. 318) Vollends kann natürlich diese Wendung der religiösen Ethik nicht als Reflex der tatsächlichen ökonomischen Verhältnisse angesehen werden. Die Berufsspezialisierung war im italienischen Mittelalter natürlich eher weitergehend als in England in jener Periode.

319) Denn Gott hat – wie in der puritanischen Literatur sehr oft hervor gehoben wird – nirgends befohlen, dass man den Nächsten mehr lieben sollte als sich selbst, sondern wie sich selbst. Man hat also auch die Pflicht der Selbstliebe. Wer z. B. weiß, dass er selbst seinen Besitz zweckmäßiger und also mehr zu Gottes Ehre verwendet als der Nächste es könnte, ist durch die Nächstenliebe nicht verpflichtet, diesem davon abzugeben.

320) Auch Spener kommt diesem Standpunkt nahe. Aber er bleibt doch selbst in dem Fall, dass es sich um den Übertritt aus dem (sittlich besonders gefährlichen) Kaufmannsberuf zur Theologie handelt, höchst zurückhaltend und eher abmahnend (III S. 435, 443, I S. 524). Die häufige Wiederkehr der Beantwortung gerade dieser Frage (nach der Erlaubtheit des Berufswechsels) in Speners naturgemäß stark gesichteten Gutachten zeigt, beiläufig bemerkt, wie eminent praktisch im Alltagsleben die verschiedene Art der Deutung von I. Kor. 7 war.

321) Derartiges findet sich wenigstens in den Schriften der führenden kontinentalen Pietisten nicht. Speners Stellung zum „Gewinn“ schwankt zwischen Luthertum („Nahrungs“-Standpunkt) und merkantilistischen Argumentationen von der Nützlichkeit des „Flors der Commerzien“ u. dgl. (a. a. O. III S. 330, 332, vgl. I S. 418: der Tabakbau bringt Geld ins Land und ist daher nützlich, also nicht sündlich!) hin und her (vgl. III S. 426, 427, 429, 434), verfehlt aber nicht darauf hinzuweisen, dass, wie das Beispiel der Quäker und Mennoniten zeige, man Profit machen und doch fromm bleiben könne, ja dass besonders hoher Profit sogar – worüber wir später noch zu reden haben werden – direktes Produkt frommer Redlichkeit sein könne (a. a. O. S. 435).³²²⁾ Diese Ansichten sind bei Baxter nicht etwa eine Widerspiegelung des ökonomischen Milieus, in dem er lebte. Im Gegenteil hebt seine Autobiographie hervor, dass für die Erfolge seiner inneren Missionsarbeit mit entscheidend gewesen sei, dass diejenigen Händler, welche in Kidderminster angesehener waren, nicht reich gewesen seien, sondern nur „food and raiment“ verdient und dass die Handwerksmeister nicht besser als ihre Arbeiter, „from hand to mouth“, zu leben gehabt hätten. „It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel.“ – Th. Adams bemerkt über das Streben nach Gewinn: „He (the knowing man) knows . . . that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a fall pure . . . therefore desires no more wealth than an honest man may bear away“ – aber soviel will er eben doch auch (Th. Adams, Works of Pur. Div. Ll.), und das heißt: dass jeder formal redliche Verdienst auch legitim ist.

323) So Baxter a. a. O. I ch. X tit. 1 Dis. 9 (§ 24) Vol. I S. 378 Spalte 2. Sprüche Sal. 23, 4: „Arbeite nicht, um reich zu sein“ bedeute nur: riches for our fleshly ends must not ultimately be intended. Der Besitz in der feudal-seigneurialen Form seiner Verwendung ist eben das Odiöse (cf. die Bemezung a. a. O. I p. 380 über den debauched part of the gentry), nicht Besitz an sich. – Milton in der ersten *defensio pro populo Anglicano* hat die bekannte Theorie, dass nur der „Mittelstand“ Träger der Tugend sein könne – wobei „Mittelstand“ als „bürgerliche Klasse“ im Gegensatz gegen „Aristokratie“ gedacht ist, wie die Begründung zeigt, dass sowohl „Luxus“ als „Not“ die Tugendübung hindere.

324) Dies ist das Entscheidende. – Dazu nochmals die allgemeine Bemerkung: Es kommt natürlich hier für uns nicht sowohl darauf an, was die theologische ethische Theorie begrifflich entwickelte, sondern darauf, was im praktischen Leben der Gläubigen geltende Moral war, wiealso die religiöse Orientierung der Berufsethik praktisch wirkte. Man kann wenigstens gelegentlich in der kasuistischen Literatur des Katholizismus, namentlich des jesuitischen, Erörterungen lesen, welche – z. B. über die Frage der Erlaubtheit des Zinses, auf welche wir hier nicht eingehen – derjenigen vieler protestantischen Kasuisten ähnlich klingen, ja in dem, was für „erlaubt“ oder für „probabel“ gilt, darüber hinauszugehen scheinen (den Puritanern ist später oft genug die jesuitische Ethik als im Grunde der ihrigen ganz gleichartig entgegengehalten worden). Wie die Calvinisten katholische Moraltheologen, nicht nur Thomas von Aquino, Bernhard v. Clairvaux, Bonaventura, sondern auch zeitgenössische zu zitieren pflegen, so nahmen – was wir hier nicht näher erörtern – die katholischen Kasuisten von der häretischen Ethik regelmäßig Notiz. Von dem entscheidenden Umstände der religiösen Prämierung des asketischen Lebens für den Laien ganz abgesehen aber ist der gewaltige Unterschied schon in der Theorie eben der: dass diese latitudinarischen Ansichten im Katholizismus von der kirchlichen Autorität nicht sanktionierte Produkte spezifisch laxer ethischer Theorien waren, denen gerade die ernstesten und strengsten Anhänger der Kirche fernstanden, während umgekehrt die protestantische Berufsidee gerade die ernstesten Anhänger asketischen Lebens dem Erfolg nach in den Dienst des ka-

pitalistischen Erwerbslebens stellte. Das was dort bedingungsweise erlaubt sein konnte, erschien hier als etwas positiv sittlich Gutes. Die praktisch sehr wichtigen grundlegenden Differenzen der beiderseitigen Ethik waren auch für die Neuzeit seit dem Jansenistenstreit und der Bulle „Unigenitus“ todgültig festgelegt.

325) You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are bound to improve all your talents . . . Folgt die oben im Text übersetzte Stelle: – Direkte Parallelisierung des Strebens nach Reichtum im Gottesreich mit dem Streben nach Erfolg im irdischen Beruf z. B. bei Janeway, Heaven upon earth (in den Works of the Pur. Div. p. 275 unten).

326) Schon in der (lutherischen) Konfession Herzog Christophs von Württemberg, die dem Konzil von Trient eingereicht wurde, wird gegen das Gelübde der Armut geltend gemacht: Wer nach seinem Stand arm ist, solle es tragen, aber wenn er gelobt es zu bleiben, so ist dies dasselbe, als ob er gelobte, dauernd krank zu sein oder üblen Leumund zu haben.

327) So bei Baxter und z. B. in der Konfession Herzog Christophs. Vgl. fernes Stellen wie: „ . . . the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging“ etc. (Th. Adams, W. of Pur. Div. p. 259). Schon Calvin hatte das Betteln strikt verboten und die holländischen Synoden eifern gegen die Bettelbriefe und Attestationen für Zwecke des Bettels. Während die Epoche der Stuarts, insbesondere das Regime Lauds unter Karl I. das Prinzip der behördlichen Armenunterstützung und Arbeitszuweisung an Arbeitslose systematisch ausgebildet hatte, war das Feldgeschrei der Puritaner: „Giving alms is no charity (Titel der späteren bekannten Schrift Defoes) und begann gegen Ende des 17. Jahrhunderts das Abschreckungssystem der „Workhouses“ für Arbeitslose (vgl. Leonard, Early History of English poor relief Cambridge 1900 und H. Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Gesch. d. engl. Volksw., Jena 1912, S. 69 ff).

328) Mit Nachdruck sagte der Präsident der Baptist Union of Great Britain and Ireland, G. White, in seiner Inauguraladresse für die Assembly in London 1903 (Baptist Handbook 1904 S. 104): The best man an the roll of our Puritan churches were men of affairs, who believed, that religion should permeate the whole of life.“

329) Eben hierin liegt der charakteristische Gegensatz gegen alle feudale Auffassung. Nach dieser kann erst dem Nachkommen des (politischen oder sozialen) Parvenus dessen Erfolg und die Weihe des Blutes zugute kommen. (Charakteristisch im spanischen Hidalgo = hijo d'algo – filius de aliquo: wobei das „aliquid“ eben ein von Vorfahren ererbtes Vermögen ist – ausgedrückt.) So sehr diese Unterschiede heute bei der rapiden Umwandlung und Europäisierung des amerikanischen „Volkscharakters“ im Verblässen sind, so ist die gerade entgegengesetzte spezifisch bürgerliche Anschauung, welche den geschäftlichen Erfolg und Erwerb als Symptom der geistigen Leistung glorifiziert, dem bloßen (ererbten) Besitz dagegen keinerlei Respekt entgegenbringt, doch noch heute dort gelegentlich vertreten, während in Europa (wie schon James Bryce einmal bemerkt hat) für Geld im Effekt ziemlich jede soziale Ehre käuflich ist, – wenn nur der Besitzer nicht selbst hinter dem Ladentisch gestanden hat und die nötigen Metamorphosen seines Besitzes (Fideikommißstiftung usw.) vollzieht. S. gegen die Ehre des Blutes z. B. Th. Adams, Works of the Pur. Div. p. 216.

330) So z. B. schon für den Gründer der Familistensekte Hendrik Niklaes, der Kaufmann war. (Barclay, Inner life of the religious communities of the Commonwealth p. 34.)

331) Dies steht z. B. für Hoornbeek durchaus fest, da auch Matth. 5, 5 und I. Tim. 4, 8 rein irdische Versprechungen für die Heiligen gemacht seien (a. a. O. Vol. I p. 193). Alles ist Produkt von Gottes Providenz, speziell aber sorgt er für die Seinen: a. a. O. p. 192: Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles. Es folgt dann die Erörterung, woran man erkennen könne, dass ein Glücksfall nicht der „communis providentia“, sondern jener Spezialfürsorge entstamme. Auch Bailey (a. a. O.

S. 191) verweist auf Gottes Vorsehung für den Erfolg der Berufsarbeit. Dass prosperity „oft“ der Lohn des gottseligen Lebens sei, ist in den Schriften der Quäker durchaus stehende Wendung (s. z. B. eine solche Äußerung noch aus dem Jahre 1848 in Selection from the Christian Advices

issued by the general meeting of the S. of Fr. in London VIth Ed. London 1851, S. 209). Auf den Zusammenhang mit der Quäkerethik kommen wir noch zurück.

332) Als ein Beispiel dieser Orientierung an den Ervätern – welches zugleich für die puritanische Lebensauffassung charakteristisch ist – kann Thomas Adams' Analyse des Streites zwischen Jakob und Esau gelten. (Works of the Pur. Div. p. 235): His (Esau) folly may be argued from the base estimation of the birthright“ (die Stelle ist auch für die Entwicklung des birthright-Gedankens wichtig, wovon später), „that he would so lightly pass from it and an so easy condition as a pottage.“ Perfide aber war es, dass er dann wegen Übervorteilung den Kauf nicht gelten lassen wollte. Er ist eben ein „cunning hunter, aman of the fields“: die irrational lebende Unkultur, – während Jakob, „a plain man, dwelling in tents“, den „man of grace“ repräsentiert. Das Gefühl einer inneren Verwandtschaft mit dem Judentum, wie es sich noch in dem bekannten Schreiben Roosevelts aussprach, fand Köhler (a. a. O.) auch in Holland bei den Bauern weitgehend verbreitet. – Auf der anderen Seite aber war sich der Puritanismus des Gegensatzes der jüdischen Ethik in ihrer praktischen Dogmatik wohl bewusst, wie Prynnes Schrift gegen die Juden (anlässlich der Cromwellschen Toleranzpläne) deutlich zeigt. S. unten S. 181 A. 2 a. E.

333) Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer. 2. Aufl. Gotha 1890. S. 16. Die Bauern, welche hier geschildert werden, sind in charakteristischer Weise Produkte lutherischen Kirchentums. Ich habe mir wieder und wieder „lutherisch“ an den Rand geschrieben, wo der vortreffliche Verfasser allgemein-„bäuerliche“ Religiosität vermutet.

334) Vgl. z. B. das Zitat bei Ritschl, Pietismus II S. 158. Spener gründet seine Bedenken gegen Berufswechsel und Gewinnstreben ebenfalls mit auf Aussprüche Jesus Sirachs. Theol. Bd. III S. 426.335) Freilich empfiehlt z. B. Bailey trotzdem ihre Lektüre und es kommen Zitate aus den Apokryphen wenigstens hie und da vor, aber naturgemäß doch selten. Ich erinnere mich (vielleicht zufällig) keines solchen aus Jesus Sirach.

336) Wo den offenbar Verworfenen äußerlicher Erfolg beschieden ist, beruhigt sich der Calvinist (so z. B. Hoornbeeck) gemäß der „Verstockungstheorie“ mit der Gewißheit, dass Gott ihnen denselben zuteil werden lasse, um sie zu verhärten und so desto sicherer zu verderben.

337) Eingehender kommen wir auf diesen Punkt in diesem Zusammenhang nicht zu sprechen. Hier interessiert nur der formalistische Charakter der „Rechtlichkeit“. Über die Bedeutung der alttestamentlichen Ethik für die lex naturae vieles in Tröltschs „Soziallehren“.

338) Die Verbindlichkeit der ethischen Narnen der Schrift reicht nach Baxter (Christian Directory III p. 173 f.) so weit, als sie 1. nur ein „transcript“ des Law of nature sind oder 2. den „express character of universality und perpetuity“ an sich tragen.339) Z. B. Dowden (mit Bezug auf Bunyan) a. a. O. p. 39.

340) Näheres darüber in den Aufsätzen über die „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“. Der ungeheure Einfluss z. B., den auf die charakterologische Entwicklung des Judentums, seinen rationalen, der Sinnenkultur fremden Charakter; speziell das zweite Gebot („Du sollst dir kein Bildnis“ usw.) gehabt hat, kann hier nicht analysiert werden. Als charakteristisch darf vielleicht immerhin erwähnt werden, dass mir einer der Leiter der „Educational Alliance“ in den Vereinigten Staaten, einer Organisation, welche mit erstaunlichem Erfolg und großartigen Mitteln die Amerikanisierung der jüdischen Immigranten betreibt, als erstes Ziel der Kulturmenschwerdung, welches durch alle Arten künstlerischen und geselligen Unterrichts erstrebt wird, die „Emanzipation vom zweiten Gebot“ bezeichnete. – Beim Puritanismus entspricht der israelitischen Verpönung jeder Gottvermenschlichung (s. v. v. !) das etwas anders, aber doch in verwandter Richtung wirkende Verbot der Kreaturvergötterung. – Was das talmudische Judentum anlangt, so sind gewiß auch prinzipielle Züge der puritanischen Sittlichkeit ihm verwandt. Wenn z. B. im Talmud (bei Wünsche, Babyl. Talmud II, S. 34) eingeschärft wird: es ist besser und wird von Gott reicher belohnt, wenn man aus Pflicht etwas Gutes tut, als eine gute Tat, zu der man durch dasGesetz nicht verpflichtet ist, – m. a. W. : lieblose Pflichterfüllung steht ethisch höher als gefühlsmäßige Philanthropie, so würde die puritanische Ethik das dem Wesen nach ebenso akzeptieren, wie Kant, der von Abkunft Schotte und in seiner Erziehung stark pietistisch

beeinflusst war, im Ergebnis dem Satze nahe kommt (wie denn, was hier nicht erörtert werden kann, manche seiner Formulierungen direkt an Gedanken des asketischen Protestantismus anknüpfen). Aber einmal ist die talmudische Ethik tief in orientalischen Traditionalismus getaucht: „R. Tanchum ben Chanilai hat gesagt: „Niemand ändere der Mensch einen Brauch“ (Gemara zu Mischaa VIII, 1 Fol. 86 b, Nr. 93 bei Wünsche: es handelt sich um Kost der Tagelöhner), nur den Fremden gegenüber gilt diese Bindung nicht. – Dann aber ergab die puritanische Auffassung der „Gesetzlichkeit“ als Bewährung, gegenüber der jüdischen als Gebotserfüllung schlechthin, offenbar weit stärkere Motive zum positiven Handeln. Der Gedanke, dass der Erfolg Gottes Segen offenbare, ist dem Judentum natürlich nicht etwa fremd. Die grundstürzend abweichende religiös-ethische Bedeutung aber, die er zufolge der doppelten (Innen- und Außen-) Ethik im Judentum gewann, schloss jede Verwandtschaft der Wirkung gerade in diesem entscheidenden Punkt aus. Dem „Fremden“ gegenüber war erlaubt, was dem „Bruder“ gegenüber verboten war. Unmöglich konnte (schon deshalb) der Erfolg auf dem Gebiet dieses nicht „Gebotenen“ sondern „Erlaubten“ Merkmal religiöser Bewährung und Antrieb methodischer Lebensgestaltung in jenem Sinn sein, wie beim Puritaner. Über dies ganze, von Sombart in seinem Buch „Die Juden und das Wirtschaftsleben“ vielfach nicht richtig behandelte Problem s. die oben zitierten Aufsätze. Das einzelne gehört nicht hierher. Die jüdische Ethik, so befremdlich es zunächst klingt, blieb sehr stark traditionalistisch. Auf die gewaltige Verschiebung, welche die innere Stellung zur Welt durch die in eigentümlicher Art stets den Keim neuer Entwicklungsmöglichkeiten in sich bergende christliche Fassung der Gedanken von „Gnade“ und „Erlösung“ erlitt, ist hier ebenfalls noch nicht einzugehen. Über die alttestamentliche „Gesetzlichkeit“ vgl. auch z. B. Ritschl, Rechtf. und Vers. II S. 265.

Den englischen Puritanern waren die Juden ihrer Zeit Vertreter jenes an Krieg, Staatslieferungen, Staatsmonopolen, Gründungsspekulationen und fürstlichen Bau- und Finanzprojekten orientierten Kapitalismus, den sie selbst perhorreszierten. In der Tat lässt sich der Gegensatz im ganzen, mit den stets unvermeidlichen Vorbehalten, wohl so formulieren: dass der jüdische Kapitalismus spekulativer Paria – Kapitalismus war, der puritanische: bürgerliche Arbeitsorganisation.

341) Die Wahrheit der Heiligen Schrift folgt für Baxter in letzter Instanz aus der „wonderful difference of the godly and ungodly“, der absoluten Verschiedenheit des „renewed man“ von anderen und der offensichtlichen ganz speziellen Fürsorge Gottes für das Seelenheil der Seinen (welche sich natürlich auch in „Prüfungen“ äußern kann). Christ. Dir. I p. 165, Sp. 2 marg. 342) Man braucht als Charakteristikum dafür nur zu lesen, wie gewunden sich selbst Bunyan – bei dem immerhin gelegentlich eine Annäherung an die Stimmung von Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“ zu finden ist (z. B. in *Of the Law and a Christian*, *W. of Pur. Div.*, p. 254 unten) – mit dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner abfindet (s. die Predigt *The Pharisee and the Publican*, a. a. O. p. 100 f.). Warum wird der Pharisäer verworfen? – Er hält in Wahrheit Gottes Gebote nicht, denn – er ist offenbar ein Sektierer, der nur auf äußere Kleinigkeiten und Zeremonien bedacht ist (p. 107); vor allem aber schreibt er sich selbst das Verdienst zu und dankt dennoch, „wie die Quäker es tun“, unter Mißbrauch des Namens Gottes diesem für seine Tugend, auf deren Werft er (p. 126) in sündhafter Weise baut und dadurch implicite Gottes Gnadenwahl bestreitet (p. 139 f.). Sein Gebet ist also Kreaturvergötterung und das ist das Sündhafte daran. – Dagegen ist der Zöllner, wie die Aufrichtigkeit seines Bekenntnisses zeigt, innerlich wiedergeboren, denn – wie es in charakteristisch puritanischer Abschwächung des lutherischen Sündengefühles heißt – *to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the probability of mercy* (p. 209).

343) Abgedruckt z. B. in Gardiners „*Constitutional Documents*“. Man kann diesen Kampf gegen die (autoritätsfeindliche) Askese etwa mit Ludwigs XIV. Verfolgung von Port Royal und der Janesisten in Parallele setzen. 344) Der Standpunkt Calvins war darin noch wesentlich milder, wenigstens soweit die feineren aristokratischen Formen des Lebensgenusses in Betracht kamen. Nur die Bibel ist Schranke; wer sich an sie hält und sich ein gutes Gewissen erhält, ist nicht ge-

nötigt, mit Ängstlichkeit jede Regung zum Lebensgenuß in sich zu beargwöhnen. Die hierher gehörigen Ausführungen in Kap. X der Inst. Christ. Rel. (z. B.: nec fugese ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire) hätten an sich einer sehr laxen Praxis Tür und Tor öffnen können. Hier machte sich eben neben der steigenden Angst um die certitudo salutis bei den Epigonen auch der Umstand geltend – den wir ändern Orts würdigen werden –, dass in dem Gebiete der „ecclesia militans“ die Kleinbürger es waren, welche Träger der ethischen Entwicklung des Calvinismus wurden.

345) Th. Adams (Works of the Pur. Div. p. 3) z. B. beginnt eine Predigt über „the three divine sisters“ („Die Liebe aber ist die größte unter ihnen“) mit dem Hinweis: – dass auch Paris der Aphrodite den Apfel gereicht habe! 346) Romane u. dgl. sollen als „wastetimes“ nicht gelesen werden (Baxter, Christ. Dir. I p. 51 Sp. 2). – Das Eintrocknen der Lyrik und des Volksliedes, nicht nur des Dramas, nach dem elisabethanischen Zeitalter in England ist bekannt. An bildender Kunst hat der Puritanismus vielleicht nicht allzuviel zu unterdrücken vorgefunden. Auffallend ist aber der Absturz von einer anscheinend ganz guten musikalischen Veranlagung (die Rolle Englands in der Musikgeschichte war nicht unbedeutend) zu jenem absoluten Nichts, welches wir bei den angelsächsischen Völkern später und noch heute in dieser Hinsicht bemerken. Außer in den Negerkirchen – und seitens jener Berufssänger, die sich jetzt die Kirchen als „attractions“ (Trinity Church in Boston 1904 für 8000 \$ pro Jahr) engagieren – hört man auch in Amerika meist nur ein für deutsche Ohren unerträgliches Gekreisch als „Gemeindegeseang“. (Teilweise analoge Vorgänge auch in Holland.)

347) In Holland ganz ebenso, wie die Verhandlungen der Synoden erkennen lassen. (S. die Beschlüsse über den Maibaum in der Reitsma' schen Sammlung VI, 78. 139 u. ö.)

348) Dass die Renaissance des Alten Testaments und die pietistische Orientierung an gewissen, letztlich auf Deuterjesaja und den 22. Psalm zurückgehenden schönheitsfeindlichen christlichen Empfindungen in der Kunst dazu beigetragen haben muss, das Hässliche als künstlerisches Objekt möglicher zu machen und dass auch die puritanische Ablehnung der Kreaturvergötterung dabei mitspielte, liegt nahe. Aber alles Einzelne scheint noch unsicher. In der römischen Kirche führten ganz andere (demagogische) Motive äußerlich verwandte Erscheinungen herbei, – aber allerdings mit künstlerisch ganz anderem Resultat. Wer vor Rembrandts „Saul und David“ (im Mauritshuis) steht, glaubt die mächtige Wirkung puritanischen Empfindens direkt zu spüren. Die geistvolle Analyse der holländischen Kultureinflüsse in Cari Neumanns „Rembrandt“ dürfte wohl das Maß dessen bezeichnen, was man zur Zeit darüber wissen kann, inwieweit dem asketischen Protestantismus positive, die Kunst befruchtende, Wirkungen zuzuschreiben sind.

349) Für das relativ geringere Eindringen der calvinistischen Ethik in die Lebenspraxis und die Abschwächung des asketischen Geistes in Holland schon Anfang des 17. Jahrhunderts (den 1608 nach Holland geflüchteten englischen Kongregationalisten war die unzulängliche holländische Sabbatruhe anstößig), vollends aber unter dem Statthalter Friedrich Heinrich und für die geringere Expansionskraft des holländischen Puritanismus überhaupt waren die mannigfachsten, hier unmöglich aufzuführenden Ursachen maßgebend. Sie lagen zum Teil auch in der politischen Verfassung (partikularistischer Städte- und Länderbund) und in der weit geringeren Wehrhaftigkeit (der Freiheitskrieg wurde bald in der Hauptsache mit dem Gelde von Amsterdam und mit Soldheeren geführt: die englischen Prediger illustrierten die babylonische Sprachverwirrung durch Verweisung auf das holländische Heer). Dadurch war der Ernst des Glaubenskampfes zum guten Teil auf andere abgewälzt, damit aber auch die Teilnahme an der politischen Macht verscherzt. Dagegen fühlte sich Cromwells Heer – obwohl teilweise gepresst – als Bürgerheer. (Umso charakteristischer ist dabei freilich, dass eben dies Heer die Beseitigung der Wehrpflicht in sein Programm aufnahm, – weil man eben nur zu Gottes Ruhm für eine im Gewissen gut erkannte Sache, nicht aber für die Laune der Fürsten kämpfen darf. Die nach traditionellen deutschen Begriffen „unsittliche“ englische Heeresverfassung hatte historisch anfänglich sehr „sittliche“ Motive und war eine Forderung niemals besiegtter Soldaten, welche

erst nach der Restauration in den Dienst der Interessen der Krone gestellt wurde.) Die holländischen schutterijen, die Träger des Calvinismus in der Periode des großen Krieges, sieht man schon eine halbe Generation nach der Dordrechter Synode auf den Halschen Bildern sich recht wenig „asketisch“ gebärden. Proteste der Synoden gegen ihre Lebensführung finden sich immer wieder. Der holländische Begriff der „Deftigkeit“ ist ein Gemisch von bürgerlich – rationaler „Ehrbarkeit“ und patrizischem Standesbewusstsein. Die Klassenabstufung der Kirchenplätze in den holländischen Kirchen zeigt den aristokratischen Charakter dieses Kirchentums noch heute. Der Fortbestand der Stadtwirtschaft hemmte die Industrie. Sie nahm fast nur durch Refugiés und daher stets nur zeitweilig einen Aufschwung. Wirksam gewesen war aber auch in Holland, in ganz gleicher Richtung wie anderwärts, die innerweltliche Askese des Calvinismus und Pietismus (auch in dem gleich zu erwähnenden Sinn „asketischen Sparzwangs“ wie Groen van Prinsterer an der Anm. 2 S. 193 zitierten Stelle bezeugt. Das fast völlige Fehlen schöner Literatur im calvinistischen Holland ist natürlich kein Zufall. S. über Holland z. B.: Busiren – Huët, Het land van Rembrandt, auch deutsch herausgegeben durch von der Ropp). Die Bedeutung der holländischen Religiositäts asketischer Sparzwangs tritt noch im 18. Jahrhundert, z. B. in den Aufzeichnungen von Albertus Haller, deutlich hervor. Für die charakteristischen Eigenarten holländischen Kunsturteils und deren Motive zu vergleichen z. B. die autobiographischen Aufzeichnungen von Const. Huyghens (1629–31 geschrieben) in Oud Holland 1891. (Die schon zitierte Arbeit von Groen van Prinsterer, La Hollands et l'influence de Calvin (1864) bietet für unsre Probleme nichts Entscheidendes.) – Die Nieuw-Nederland-Kolonie in Amerika war sozial eine halbfeudale Herrschaft von „Patronen“: – Händlern, die das Kapital vorschossen – und im Gegensatz zu Neu-England hielt es schwer, „kleine Leute“ zur Übersiedelung dorthin zu bewegen.

350) Es sei daran erinnert: wie die puritanische Stadtbehörde das Theater in Stratford-on-Avon noch bei Shakespeares Lebzeiten und Aufenthalt dort in seiner letzten Lebenszeit schloss. (Shakespeares Hass und Verachtung gegen die Puritaner tritt ja bei jeder Gelegenheit hervor.) Noch 1777 lehnte die Stadt Birmingham die Zulassung eines Theaters als der „Faulheit“ förderlich und daher dem Handel abträglich ab (Ashley am, S. 196 Anm. 2, a. O. S. 7. 8).

351) Entscheidend ist auch hier, dass es für den Puritaner nur das Entweder – Oder gab: göttlicher Wille oder kreatürliche Eitelkeit. Deshalb konnten für ihn keine „Adiaphora“ existieren. Anders stand in dieser Beziehung, wie schon gesagt, Calvin: Was man ißt, was man anzieht u. dgl. ist – wenn nur keine Verknechtung der Seele unter die Macht der Begierde die Folge ist – gleichgültig. Die Freiheit von der „Welt“ soll sich – wie bei den Jesuiten – in Indifferenz, d. h. aber bei Calvin: in unterschiedslosem, begierdelosem Gebrauch der Güter, welche die Erde bietet, äußern (p. 409 ff. der Originalausgabe der Institutio Christianae Relig.) – ein Standpunkt, der dem lutherischen offensichtlich im Effekt näher stand als der Präzisierung der Epigonen.

352) Das Verhalten der Quäker in dieser Hinsicht ist bekannt. Aber schon Anfang des 17. Jahrhunderts durchtobten die Exulantengemeinde in Amsterdam ein Jahrzehnt lang die schwersten Stürme wegen der modischen Hüte und Trachten einer Pfarrersfrau. (Ergötzlich geschildert in Dexters Congregationalism of the last 300 years). – Schon Sanford a. a. O. hat darauf hingewiesen, dass die heutige männliche „Haartour“ diejenige der vielverspotteten „Roundheads“ ist und dass die ebenfalls verspottete männliche Tracht der Puritaner der heutigen jedenfalls in dem zugrunde liegenden Prinzip wesensgleich ist.

353) Darüber s. wiederum Veblens schon zitiertes Buch: The theory of business enterprise. 354) Auf diesen Gesichtspunkt kommen wir stets zurück. Aus ihm erklären sich Aussprüche wie diese: Every penny, which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing. (Baxter a. a. O. I S. 108 unten rechts.) Das ist das Entscheidende: was man persönlichen Zwecken zuwendet, wird dem Dienst zu Gottes Ruhm entzogen.

355) Mit Recht pflegt man z. B. daran zu erinnern (so Dowden a. a. O.), dass Cromwell Raffaels Cartons und Mantegnas Triumph Caesars vor dem Untergang rettete, Carl II sie zu verkaufen

suchte. Zur englischen Nationalliteratur stand die Gesellschaft der Restauration bekanntlich ebenfalls durchaus kühl oder direkt ablehnend. An den Höfen war der Einfluss von Versailles eben überall allmächtig. – Die Ablenkung von den unreflektierten Genüssen des Alltagslebens in ihren Einfluss auf den Geist der höchsten Typen des Puritanismus und der durch seine Schule gegangenen Menschen im einzelnen zu analysieren ist eine Aufgabe, die jedenfalls im Rahmen dieser Skizze nicht gelöst werden könnte. Washington Irving (Bracebridge Hall a. a. O.) formuliert in der üblichen englischen Terminologie die Wirkung dahin: „it (die politische Freiheit, meint er, – der Puritanismus, sagen wir) evinces less play of the fancy, but more power of imagination.“ Man braucht nur an die Stellung der Schotten in Wissenschaft, Literatur, technischen Erfindungen und auch im Geschäftsleben Englands zu denken, um zu empfinden, dass diese etwas zu eng formulierte Bemerkung an das Richtige streift. – Auf die Bedeutung für die Entwicklung der Technik und der empirischen Wissenschaften kommen wir hier nicht zu sprechen. Die Beziehung selbst tritt auch im Alltagsleben überall hervor. Für den Quäker z. B. sind erlaubte „recreations“ (nach Barclay): Besuch von Freunden, Lektüre historischer Werke, mathematische und physikalische Experimente, Gärtnerei, Besprechung der geschäftlichen und sonstigen Vorgänge in der Welt u. dgl. – Der Grund ist der früher erörterte.

356) Hervorragend schön analysiert in: Carl Neumanns „Rembrandt“, der überhaupt zu den obigen Bemerkungen zu vergleichen ist.357) So Baxter in der oben zitierten Stelle I S. 108 unten.

358) Vgl z. B. die bekannte Schilderung des Colonel Hutchinson (oft zitiert, z. B. bei Sanford a. a. O. S. 57) in der von seiner Witwe verfaßten Biographie. Nach Darlegung aller seiner ritterlichen Tugenden und seiner zu heiterer Lebensfreude neigenden Natur heißt es: „He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly.“ ... – Ganz ähnlich ist das Ideal der weltoffenen und feingebildeten Puritanerin, die aber mit zwei Dingen: 1. Zeit und 2. Ausgaben für „Pomp“ und Vergnügen, kargt, in Baxters Leichenrede auf Mary Hammer (Works of the Pur. Div. p. 533) gezeichnet.

359) Ich erinnere mich – neben vielen anderen Beispielen – speziell eines in seinem Geschäftsleben ungewöhnlich erfolgreichen und in seinem Alter sehr begüterten Fabrikanten, der, als ihm ärztlicherseits bei einer hartnäckigen Verdauungsschwäche der Genuß von einigen Austern täglich angeraten wurde, dazu nur mit der größten Schwierigkeit zu bewegen war. Sehr erhebliche Stiftungen zu wohltätigen Zwecken, die er schon bei Lebzeiten vornahm, und eine „offene Hand“ zeigten andererseits, dass es sich dabei lediglich um einen Rückstand jenes „asketischen“ Empfindens handelte, welches den eigenen Genuß des Besitzes für sittlich bedenklich hält, nicht etwa um irgend etwas mit „Geiz“ Verwandtes.

360) Die Trennung von Werkstatt, Kontor, überhaupt „Geschäft“, und Privatwohnung – von Firma und Name – von Geschäftskapital und Privatvermögen, die Tendenz, das „Geschäft“ zu einem „corpus mysticum“ zu machen (zunächst wenigstens das Gesellschaftsvermögen), lagen alle in dieser Richtung. S. darüber meine „Handelsgesellschaften im Mittelalter“.

361) Zutreffend hatte schon Sombart in seinem „Kapitalismus“ (1. Aufl.) gelegentlich auf dies charakteristische Phänomen hingewiesen. Zu beachten ist nur, dass Vermögensakkumulation aus zwei sehr verschiedenen psychologischen Quellen stammt. Die eine reicht in ihrer Wirksamkeit weit in das graueste Altertum zurück und kommt in Stiftungen, Stammgütern, Fideikommissen usw. ganz ebenso oder vielmehr sehr viel reiner und deutlicher zum Ausdruck wie in dem gleichartigen Streben, dereinst mit hohem materiellem Eigengewicht belastet zu sterben und, vor allem, den Bestand des „Geschäftes“ zu sichern, sei es auch unter Verletzung der persönlichen Interessen der Mehrzahl der miterbenden Kinder. Es handelt sich in diesen Fällen neben dem Wunsch, in der eigenen Schöpfung ein ideelles Leben über den Tod hinaus zu führen, darum, den „splendor familiae“ zu erhalten, also um eine Eitelkeit, die sozusagen der erweiterten Persönlichkeit des Stifters sich zuwendet, in jedem Fall um im Grunde egozentrische Ziele. Nicht so liegt es bei jenem „bürgerlichen“ Motiv, mit welchem wir es hier zu tun haben: da steht der Satz der Askese: „Entsagen sollst du, sollst entsagen“, ins Positiv-kapitalistische gewendet:

„Erwerben sollst du, sollst erwerben“, in seiner Irrationalität schlicht und rein als eine Art kategorischer Imperativ vor uns. Nur Gottes Ruhm und die eigene Pflicht, nicht die Eitelkeit des Menschen, ist hier bei den Puritanern das Motiv, und heute: nur die Pflicht gegen den „Beruf“. Wer Freude daran hat, sich einen Gedanken an seinen extremen Konsequenzen zu illustrieren, erinnere sich etwa jener Theorie gewisser amerikanischer Milliardäre, dass man die erworbenen Milliarden nicht den Kindern hinterlassen solle, damit diesen die sittliche Wohltat, selbst arbeiten und erwerben zu müssen, nicht entzogen werde: heute freilich eine wohl nur noch „theoretische“ Seifenblase.

362) Dies ist – wie immer wieder hervorzuheben ist – das letzte entscheidende religiöse Motiv (neben den rein asketischen Gesichtspunkten der Fleischabtötung), was ganz besonders deutlich bei den Quäkern hervortritt.363) Diese lehnt Baxter (Saints' everl. rest 12) ganz mit den bei den Jesuiten üblichen Motiven ab: dem Leib soll gewährt werden, was er bedarf, sonst wird man sein Knecht.

364) Dies Ideal ist speziell im Quäkertum schon in der ersten Epoche seiner Entwicklung klar vorhanden, wie dies in wichtigen Punkten schon Weingarten. in seinen „Englischen Revolutionskirchen“ entwickelt hat. Auch die eingehenden Auseinandersetzungen Barclays a. a. O. S. 519 ff., 533 veranschaulichen dies aufs deutlichste. Zu meiden ist: 1. kreatürliche Eitelkeit, also alle Ostentation, Flitterkram und Verwendung von Dingen, die keinen praktischen Zweck haben oder nur um ihrer Seltenheit wegen (also aus Eitelkeit) geschätzt werden 2. ungewissenhaftige Verwendung des Besitzes, wie sie in einer gegenüber den notwendigen Lebensbedürfnissen und der Vorsorge für die Zukunft unverhältnismäßigen Ausgabe für minder notwendige Bedürfnisse liegt: der Quäker war also sozusagen das wandelnde „Grenznutzgesetz“. „Moderate use of the creature“ ist durchaus statthaft, namentlich aber durfte man auf Qualität und Solidität der Stoffe usw. Gewicht legen, soweit dies nicht zur „vanity“ führte. Vgl. über all dies: Morgenblatt für gebildete Leser 1846 Nr. 216 ff. (Insbesondere: Komfort und Solidität der Stoffe bei den Quäkern, vgl. Schneckenburgen Vorlesungen S. 96 f.).365) Es ist schon früher gesagt, dass wir auf die Frage der Klassenbedingtheit der religiösen Bewegungen hier nicht eingehen (darüber s. die Aufsätze über die „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“). Um aber zu sehen, dass z. B. Baxter, der hier vornehmlich benutzt ist, nicht etwa durch die Brille der „Bourgeoisie“ der damaligen Zeit blickte, genügt es, sich gegenwärtig zu halten, dass auch bei ihm in der Reihenfolge der Gottgefälligkeit der Berufe nach den gelehrten Berufen zuerst der husbandman kommt, dann erst mariners, clothiers, booksellers, tailors usw. in buntem Gewimmel. Auch die (charakteristisch genug) erwähnten „mariners“ sind vielleicht mindestens ebenso als Fischer wie als Schiffer gedacht. – Anders stehen in dieser Hinsicht schon manche Aussprüche des Talmud. Vgl. z. B. bei Wünsche, babyl. Talmud II 1 S. 20, 21, die, freilich nicht unwidersprochenen, Aussprüche Rabbi Eleasars, alle mit dem Sinn: Geschäftsverkehr ist besser als Ackerbau. (Vermittler II 2 S. 68 Aber ratsame Kapitalanlage: 1/3 in Grund und Boden, 1/3 in Waren, 1/3 als Barschaft).

Für diejenigen, deren kausales Gewissen ohne ökonomische („materialistische“, wie man leider noch immer sagt) Deutung nicht beruhigt ist, sei hiermit bemerkt: dass ich den Einfluss der wirtschaftlichen Entwicklung auf das Schicksal der religiösen Gedankenbildungen für sehr bedeutend halte und später darzulegen suchen werde, wie in unserem Falle die gegenseitigen Anpassungsvorgänge und Beziehungen beider sich gestaltet haben. Nur lassen sich jene religiösen Gedankeninhalte nun einmal schlechterdings nicht „ökonomisch“ deduzieren, sie sind – daran lässt sich nichts ändern – eben ihrerseits die mächtigsten plastischen Elemente der „Volkscharaktere“ und tragen ihre Eigengesetzlichkeit und zwingende Macht auch rein in sich. Und die wichtigsten Differenzen – die zwischen Luthertum und Calvinismus – sind überdies vorwiegend politisch bedingt, soweit außerreligiöse Momente hineinspielen.

366) Daran denkt Ed. Bernstein, wenn er in seinem schon früher zitierten Aufsatz (S. 681 und S. 625) sagt: „Die Askese ist eine bürgerliche Tugend.“ Seine Ausführungen a. a. O. sind die ersten, die diese wichtigen Zusammenhänge überhaupt angedeutet haben. Nur ist der Zusam-

menhang ein viel umfassenderer, als er vermutet. Denn nicht die bloße Kapitalakkumulation, sondern die asketische Rationalisierung des gesamten Berufslebens war das Entscheidende. – Für die amerikanischen Kolonien ist der Gegensatz des puritanischen Nordens, wo infolge des „asketischen Sparzwangs“ stets anlagebedürftiges Kapital vorhanden war, gegen die Verhältnisse des Südens schon bei Doyle klar betont.

367) Doyle, *The English in America* Vol. II ch. 1. Die Existenz von Eisenwerks – Gesellschaften (1643), Tuchweberei (1659) für den Markt (und übrigens auch die hohe Blüte des Handwerks) in Neu-England in der ersten Generation nach der Gründung der Kolonie sind, rein ökonomisch betrachtet, Anachronismen und stehen zu den Verhältnissen im Süden sowohl als auch zu dem nicht calvinistischen, sondern volle Gewissensfreiheit genießenden Rhode Island in auffallendstem Gegensatz, wo trotz des vorzüglichen Hafens noch 1686 der Bericht von Governor und Council sagte: „The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us“ (Arnold, *Hist. of the State of R. I.* p. 490). Dass der Zwang, erspartes Kapital immer wieder neu anzulegen, den die puritanische Einschränkung des Konsums übte, dabei mitspielte, ist in der Tat kaum zu bezweifeln. Dazu trat die hier noch nicht zu erörternde Rolle der Kirchengzucht.

368) Dass diese Kreise freilich in den Niederlanden rasch abnahmen, zeigt Busken – Huëts Darstellung (a. a. O. Bd. II, K. III und IV). Immerhin sagt Groen van Prinsterer (*Handb. d. Gesch.* v. h. V. 3. Aufl., § 303 Anm., S. 254): „De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig“, noch von der Zeit nach dem westfälischen Frieden.

369) Für England befürwortete eine z. B. von Ranke, *Englische Geschichte* IV, S. 197, zitierte Eingabe eines adligen Royalisten nach dem Einzug Carls II. in London ein gesetzliches Verbot des Erwerbs von Landgütern durch das bürgerliche Kapital, welches dadurch gezwungen werden sollte, sich nur dem Handel zuzuwenden. – Der Stand der holländischen „Regenten“ sonderte sich als „Stand“ aus dem bürgerlichen Patriziat der Städte durch den Aufkauf der alten Rittergüter aus. (S. darüber die bei Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog* zitierte Klage aus dem Jahre 1652, dass die Regenten Rentiers und keine Kaufleute mehr seien.) Diese Kreise sind freilich nie innerlich ernstlich calvinistisch gesinnt gewesen. Und die notorische Adels- und Titelsucht in breiten Kreisen des holländischen Bürgertums in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zeigt allein schon, dass man jedenfalls für diese Periode jene Entgegensetzung der englischen gegen die holländischen Verhältnisse nur mit Vorsicht zu akzeptieren hat. Die Übermacht des ererbten Geldbesitzes brach hier den asketischen Geist.

370) Auf den starken Aufkauf der englischen Landgüter durch bürgerliches Kapital folgte die große Epoche der englischen Landwirtschaft.

371) Anglikanische Landlords haben sich noch bis in dieses Jahrhundert nicht selten geweigert Nonconformisten als Pächter anzunehmen. (Zur Zeit sind beide kirchlichen Parteien an Zahl annähernd gleich stark, früher waren die Nonconformisten stets die Minderheit.)

372) Mit Recht macht H. Levy (in dem soeben erschienenen Aufsatz im *Archiv f. Sozialwiss.* 46 S. 605 f.) darauf aufmerksam, dass nach der aus zahlreichen Zügen zu erschließenden „Charakteranlage“ des englischen Volkes dies für die Rezeption eines asketischen Ethos und bürgerlicher Tugenden wohl eher weniger disponiert war, als andere Völker: derbe und rohe Lebenslust war (und ist) ein Grundzug seines Wesens. Die Macht der puritanischen Askese in der Zeit ihrer Herrschaft zeigt sich gerade in dem erstaunlichen Grade, in welchem dieser Charakterzug bei ihren Anhängern temperiert wurde. 373) Kehrt auch in der Darstellung Doyles immer wieder. Stets wirkte in der Stellungnahme der Puritaner das religiöse Motiv entscheidend (nicht immer natürlich: allein entscheidend) mit. Die Übersiedelung von Gentlemen nach Manachussetts, selbst ein Oberhaus mit Erbadel, war die Kolonie (unter Winthrops Führung) geneigt, zuzulassen, wenn nur die Gentlemen der Kirche beitreten würden. Um der Kirchengzucht willen wurde auf geschlossene Siedelung gehalten. (Die Kolonisation von New-Hampshire und Maine erfolgte durch anglikanische große Kaufleute, welche große Viehplantagen anlegten. Hier bestand sehr

geringer sozialer Zusammenhang.) Über die starke „Profitgier“ der Neuengländer wurde schon 1632 geklagt (s. z. B. Weedens *Economic and social history of New England* I p. 125).

374) Dies betont schon Petty a. a. O., und alle zeitgenössischen Quellen ohne Ausnahme sprechen insbesondere von den puritanischen Sektierern: Baptisten, Quäkern, Mennoniten, als von einer teils mittellosen, teils kleinkapitalistischen Schicht und stellen sie in Gegensatz sowohl zu der Großhändler-Aristokratie wie zu den Finanz – Abenteurern. Aus eben dieser kleinkapitalistischen Schicht aber, und nicht etwa aus den Händen der großen Finanzleute: Monopolisten, Staatslieferanten, Staatsgeldgeber, Kolonialunternehmer, promoters usw. ging das hervor, was dem Kapitalismus des Okzidents charakteristisch war: die bürgerlich-privatwirtschaftliche Organisation der gewerblichen Arbeit. (S. z. B. Unwin, *Industrial Organization in the 16th and 17th centuries*, London 1914 S. 196 ff.) Dass dieser Gegensatz schon den Zeitgenossen selbst genau bekannt war, dafür vgl. Parkers *Discourse concerning Puritans* von 1641, wo gleichfalls der Gegensatz gegen Projektentwerfer und Höflinge betont ist.

375) S. über die Art, wie sich dies in der Politik Pennsylvaniens im 18. Jahrhundert, speziell auch im Unabhängigkeitskrieg, äußerte: Sharpless, *A Quaker experiment in Government Philadelphia 1902*. 376) S. dieselbe in Southey's *Leben Wesleys* Kap. 29. Den Hinweis – ich kannte sie nicht – erhielt ich durch einen Brief Prof. Ashleys (1913). E. Troeltsch (dem ich sie zu diesem Zweck mitteilte) hat sie gelegentlich schon zitiert.

377) Die Stelle sei allen denen zur Lektüre empfohlen, welche heute über diese Dinge informierter und klüger sein wollen als die Führer und Zeitgenossen jener Bewegungen selbst, die, wie man sieht, sehr genau wussten, was sie taten und – gefährdeten. Es geht wirklich nicht an, so, wie einzelne meiner Kritiker, ganz unbestreitbare und bisher auch von niemand bestritten gewesene, von mir lediglich etwas mehr auf ihre inneren Triebkräfte untersuchte, Tatbestände so leichthin zu bestreiten, wie dies leider geschehen ist. Kein Mensch hat im 17. Jahrhundert diese Zusammenhänge je bezweifelt (vgl. noch: Manley, *Usury of 6 % examined 1669* S. 137). Außer den schon früher zitierten modernen Schriftstellern haben Dichter wie H. Heine und Reats ganz ebenso wie Vertreter der Wissenschaft wie Macaulay, Cunningham, Rogers oder Schriftsteller wie Mathew Arnold sie als selbstverständlich behandelt. Aus der neuesten Literatur s. Ashley, *Birmingham Industry and Commerce* (1913), der mir s. Z. auch brieflich sein völliges Einverständnis aussprach. Vgl. zu dem ganzen Problem jetzt den Anm. 4 S. 194 zitierten Aufsatz von H. Levy. 378) Dass genau die gleichen Zusammenhänge schon den Puritanern der klassischen Zeit selbstverständlich waren, wird vielleicht durch nichts deutlicher belegt als dadurch, dass bei Bunyan, „*Mr. Money-Love*“ geradezu argumentiert: „man dürfe religiös werden, um reich zu werden, z. B. um seine Kundschaft zu vermehren“, denn: weshalb man religiös geworden sei, sei gleichgültig (S. 114, der Tauchnitz Ed.).

379) Defoe war eifriger Nonkonformist. 380) Auch Spener (*Theol. Bedenken* a. a. O. S. 426 f., 429, 432 ff.) hält zwar den Beruf des Kaufmanns für voll von Versuchungen und Fallstricken, aber er erklärt doch auf eine Anfrage: „Mir ist lieb, dass ich sehe, dass der liebe Freund, was die Kaufmannschaft selbst anlangt, keine Skrupel kennt, sondern sie für eine Lebensart erkennt, wie sie auch ist, damit dem menschlichen Geschlecht vieles genützt und also nach Gottes Willen die Liebe geübt wird.“ Dies wird an verschiedenen anderen Stellen durch merkantilistische Argumente näher motiviert. Wenn Spener gelegentlich ganz lutherisch die Begierde reich zu werden, gemäß 1. Tim. 6, 8 und 9 und mit Berufung auf Jesus Sirach – s. o. ! – als den Hauptfallstrick und unbedingt abzulegen bezeichnet und den „Nahrungsstandpunkt“ einnimmt (*Theol. Bd. III* S. 435 oben), so schwächt er dies andererseits durch den Hinweis auf, die prosperierenden und doch gottselig lebenden Sektierer (S. 175 A. 4) wieder ab. Als Effekt fleißiger Berufsarbeit ist auch ihm der Reichtum unbedenklich. Der Standpunkt ist infolge des lutherischen Einschusses weniger konsequent als der Baxters.

381) Baxter a. a. O. II S. 16 warnt vor der Anstellung von „heavy, flegmatik, sluggish, fleshly, slothful persons“ als „servants“ und empfiehlt die Bevorzugung von „godly“ servants, nicht nur weil „ungodly“ servants bloße „eye-servants“ sein würden, sondern vor allem weil „a truly

godly servant will do all your service in obodience to God, as if God himself had bid him do it.“ Andere dagegen seien geneigt, „to make no great matter of conscience of it“. Und umgekehrt sei beim Arbeiter nicht das äußere Bekennen der Religion, sondern die „conscience to do their duty“ das Merkmal der Heiligkeit. Man sieht, das Interesse Gottes und dasjenige des Arbeitgebers gehen hier bedenklich ineinander über: auch Spener (Theol. Bed. III S. 272), der sonst dringend mahnt, sich Zeit zum Denken an Gott zu lassen, setzt als selbstverständlich voraus, dass die Arbeiter sich mit dem äußersten Mindestmaß freier Zeit (selbst Sonntags) zufrieden geben müssen. – Mit Recht nannten englische Schriftsteller die protestantischen Immigranten die „Pioniere der gelernten Arbeit“. S. auch die Nachweise bei H. Levy, Die Grundl. des ökonom. Liberalismus S. 53.

382) Die Analogie zwischen der nach menschlichem Maßstab „ungerechten“ Prädestination nur einiger und der ebenso ungerechten, aber ebenso gottgewollten Güterverteilung – die ja unendlich nahe lag –, z. B. bei Hoornbeek a. a. O. Vol. I S. 153. Überdies ist ja – so Baxter a. a. O. I S. 380 – die Armut sehr oft Symptom der sündlichen Faulheit.

383) Gott lässt – meint auch Th. Adams (Works of the Pur. Div. p. 158) – insbesondere vermutlich deshalb so viele arm bleiben, weil sie nach seiner Kenntnis den Versuchungen, welche der Reichtum mit sich bringt, nicht gewachsen wären. Denn der Reichtum treibt nur allzuoft die Religion aus dem Menschen. 384) S. oben Anm. 3 S. 177 und die dort zitierte Arbeit von H. Levy. Ganz das Gleiche wird von allen Schilderungen hervorgehoben (so durch Manley für die Hugenotten).

385) Ähnliches hat auch in England nicht gefehlt. Dorthin gehört z. B. auch jener Pietismus, welcher, anknüpfend an Laws „Serious call“ (1728) Armut, Keuschheit und – ursprünglich – auch Isolierung von der Welt predigte.

386) Baxters Tätigkeit in der bei seiner Hinkunft absolut verlotterten Gemeinde Kidderminster, in dem Grade ihres Erfolges fast beispiellos in der Geschichte der Seelsorge, ist zugleich ein typisches Beispiel dafür, wie die Askese die Massen zur Arbeit, marxistisch gesprochen: zur „Mehrwert“-Produktion, erzog und so ihre Verwertung im kapitalistischen Arbeitsverhältnis (Hausindustrie, Weberei) überhaupt erst möglich machte. So liegt das Kausalverhältnis ganz allgemein. – Von Baxters Seite aus gesehen, nahm er die Einfügung seiner Pfleglinge in das Getriebe des Kapitalismus in den Dienst seiner religiös-ethischen Interessen. Von der Seite der Entwicklung des Kapitalismus aus gesehen, traten die letzteren in den Dienst der Entwicklung kapitalistischen „Geistes“.

387) Und noch eins: Man kann ja zweifeln, wie stark die „Freude“ des mittelalterlichen Handwerkers an dem „von ihm Geschaffenen“, mit der so viel operiert wird, als psychologisches Agens ins Gewicht gefallen ist. Etwas war immerhin zweifellos daran. Jedenfalls aber entkleidete nun die Askese die Arbeit dieses – heute durch den Kapitalismus für immer vernichteten – diesseitigen weltlichen Reizes und richtete sie auf das Jenseits aus. Die berufliche Arbeit als solche ist gottgewollt. Die Unpersönlichkeit der heutigen Arbeit: ihre, vom Standpunkte des einzelnen aus betrachtet, freudenarme Sinnlosigkeit, ist hier noch religiös verklärt. Der Kapitalismus in der Zeit seiner Entstehung brauchte Arbeiter, die um des Gewissens willen der ökonomischen Ausnutzung zur Verfügung standen. Heute sitzt er im Sattel und vermag ihre Arbeitswilligkeit ohne jenseitige Prämien zu erzwingen

388) S. über diese Gegensätze und Entwicklungen H. Levy in dem früher zitierten Buch. Die für England charakteristische und sehr mächtige monopolfeindliche Haltung der öffentlichen Meinung ist geschichtlich aus einer Verbindung politischen Machtkampfes gegen die Krone – das Lange Parlament schloss die Monopolisten vom Parlament aus – mit ethischen Motiven des Puritanismus und mit den ökonomischen Interessen des bürgerlichen Klein- und Mittelkapitalismus gegen die Finanzmagnaten im 17. Jahrhundert entstanden. Die Declaration of the Army vom 2. Aug. 1652 und ebenso die Petition der Leveller vom 28. Jan. 1653 fordern neben Beseitigung der Akzisen, Zölle,

indirekten Steuern und der Einführung einer Single tax auf estates vor allem: „free trade“, d. h. die Beseitigung aller monopolistischen Schranken des Erwerbs (trade) nach innen und außen als von Verletzungen der Menschenrechte. Ähnlich schon die „große Remonstranz“.

389) Vgl. dazu H. Levy, *Oekon. Liberal.* S. 51 f.

390) Dass auch die hier noch nicht auf ihre religiösen Wurzeln zurückgeführten Bestandteile, namentlich der Satz: *honesty is the best policy* (Franklin's Erörterungen über den Kredit) puritanischen Ursprungs sind, gehört in einen etwas anderen Zusammenhang. (S. dazu den folgenden Aufsatz). Hier möge darüber nur folgende Bemerkung J. A. Rowntree's (*Quakerism, past and present* p. 95 /6, auf die mich Ed. Bernstein aufmerksam machte, wiedergegeben werden: „Is it merely a coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: –important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth.“ (S. den folgenden Aufsatz.) „Ehrlich wie ein Hugenotte“ war im 17. Jahrhundert ebenso sprichwörtlich wie die Rechtlichkeit der Holländer, die Sir W. Temple bewunderte, und – ein Jahrhundert später – die der Engländer, verglichen mit Kontinentalen, welche diese ethische Schule nicht durchgemacht hatten.

391) Gut analysiert in Bielschowskys *Goethe*, Bd. II Kap. 18. – Für die Entwicklung des wissenschaftlichen „Kosmos“ hat einem verwandten Gedanken z. B. auch Windelband am Schlusse seiner „Blütezeit der deutschen Philosophie“ (II. Bd. der „Gesch. d. neueren Philosophie“) Ausdruck gegeben.

392) *Saints' everlasting rest.* cap. XII.393) „Könnte der Alte nicht mit seinen 75000 \$ jährlich sich zur Ruhe setzen? – Nein! die Warenhausfront muss nun auf 400 Fuß verbreitert werden. Warum? – That beats everything, meint er. – Abends, wenn Frau und Töchter gemeinschaftlich lesen, sehnt er sich nach dem Bett, Sonntags sieht er alle 5 Minuten nach der Uhr, wann der Tag zu Ende sein wird: – so eine verfehlt Existenz!“ – dergestalt faßte der (aus Deutschland eingewanderte) Schwiegersonn des führenden dry – good – man aus einer Stadt am Ohio sein Urteil über den letzteren zusammen, – ein Urteil, welches dem „Alten“ seinerseits wiederum zweifellos als gänzlich unbegreiflich und ein Symptom deutscher Energielosigkeit erschiene wäre.394) Schon diese (hier unverändert stehengebliebene) Bemerkung hätte Brentano (a. a. O.) zeigen können, dass ich dessen selbstständige Bedeutung nie bezweifelt habe. Dass auch der Humanismus nicht reiner „Rationalismus“ war, betont neuerdings wieder stark Borinski in der Abhandl. der Münchener Ak. der Wiss. 1919.

395) Nicht mit diesem Problem, sondern mit dem der Reformation überhaupt, insbesondere Luthers, befaßt sich die Akademische Rede v. Belows: *Die Ursachen der Reformation* (Freiburg 1916). Für das hier behandelte Thema, insbesondere die Kontroversen, die sich an diese Studie anschlossen, sei schließlich auf die Schrift von Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*, verwiesen, die allerdings in erster Linie anderen Problemen zugewendet ist.

396) Denn die vorstehende Skizze hat mit Bedacht nur die Beziehungen aufgenommen, in welchen eine Einwirkung religiöser Bewusstseinsinhalte auf das „materielle“ Kulturleben wirklich zweifellos ist. Es wäre ein Leichtes gewesen, darüber hinaus zu einer förmlichen „Konstruktion“, die alles an der modernen Kultur „Charakteristische“ aus dem protestantischen Rationalismus logisch deduzierte, fortzuschreiten. Aber derartiges bleibt besser jenem Typus von Dilettanten überlassen, die an die „Einheitlichkeit“ der „Sozialpsyche“ und ihre Reduzierbarkeit auf eine Formel glauben. – Bemerkte sei nur noch, dass natürlich die vor der von uns betrachteten Entwicklung liegende Periode der kapitalistischen Entwicklung überall mitbedingt war durch christliche Einflüsse, hemmende ebenso wie fördernde. Welcher Art diese waren, gehört in ein späteres Kapitel. Ob übrigens von den oben umrissenen weiteren Problemen das eine oder das andere noch im Rahmen dieser Zeitschrift erörtert werden kann, ist bei dem Aufgabenkreis derselben nicht sicher. Dem Schreiben dicker Bücher aber, die so stark, wie es hier der Fall sein

würde, an fremde (theologische und historische) Arbeiten angelehnt werden müssten, bin ich nicht sehr zugetan. (Ich lasse diese Sätze hier unverändert stehen.) – Für die Spannung zwischen Lebensideal und Realität in der „frühkapitalistischen“ Zeit vor der Reformation jetzt Strieder, Studien zur Geschichte der kapitalist. Organisationsformen (1914) Buch II (auch gegen die früher zitierte von Sombart benutzte Schrift von Keller).

397) Ich finde, dass dieser Satz und die unmittelbar vorausgehenden Be- und Anmerkungen wohl hätten genügen dürfen, um jedes Mißverständnis dessen, was diese Abhandlung leisten wollte, auszuschließen und finde keinen Anlass zu irgendeinem Zusatz. Statt der ursprünglich beabsichtigten unmittelbaren Fortsetzung im Sinn des weiter oben stehenden Programms habe ich mich, teils aus zufälligen Gründen, insbesondere wegen des Erscheinens von E. Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen“ (der manches von mir zu Erörternde in einer Art erledigte, wie ich als Nicht-Theologe es nicht gekannt hätte), teils aber auch, um diese Ausführungen ihrer Isoliertheit zu entkleiden und in die Gesamttext der Kulturentwicklung hineinzustellen, seinerzeit entschlossen, zunächst die Resultate vergleichender Studien über die universalgeschichtlichen Zusammenhänge von Religion und Gesellschaft niederzuschreiben. Diese folgen hier. Ihnen vorangestellt ist nur ein kurzer Gelegenheitsaufsatz zur Klärung des oben verwendeten „Sekten“-Begriffs und zugleich zur Darlegung der Bedeutung der puritanischen Kirchen- Konzeption für den kapitalistischen Geist der Neuzeit.

398) Neue und stark erweiterte Niederschrift eines in der „Frankfurter Zeitung“, Osternummer 1906, dann, etwas erweitert, in der „Christlichen Welt“ 1906 S. 558 ff., 577 ff. unter dem Titel „Kirchen und Sekten“ veröffentlichten Aufsatzes, auf den ich als Ergänzung des vorstehenden wiederholt Bezug genommen habe. Die Umarbeitung ist dadurch motiviert, dass der von mir entwickelte Sektenbegriff (als Gegensatz zum Begriff der „Kirche“) inzwischen von Tröltzsch in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen“ zu meiner Freude übernommen und eingehend behandelt worden ist, so dass diese begrifflichen Erörterungen hier um so mehr fortfallen können, als schon in dem vorstehenden Aufsatz S. 153 Anm. 1 das Nötige gesagt ist. Der Aufsatz enthält nur die notdürftigsten Daten als Ergänzung des vorstehenden.

399) In dieser Hinsicht steht der Satz vielfach – aus Gründen der Bedeutung der Katholiken als Wähler – nur auf dem Papier (Subventionen an Konfessionsschulen kommen vor).

400) Alles Nähere interessiert hier nicht. Es sei auf die Einzelbände der American Church History Series verwiesen (freilich recht verschiedenwertig !).

401) Dass nicht nur jede Sitzung des Supreme Court of the U. St., sondern auch jede Partei-„Convention“ mit Gebet eröffnet wurde, war freilich längst zur lästigen Floskel geworden.

402) Oder, wenn er zufällig als ältester Gast oben am Tisch saß, das Ersuchen des Kellners beim Auftragen der Suppe: „Sir, the prayer, please“. – Auf die im Text genannte typische Frage wusste ich mir in Portree (Skye) an einem herrlichen Sonntag nicht anders zu helfen als durch die Bemerkung: „ich sei Mitglied der badischen Landeskirche und hätte keine Chapel dieser Kirche in Portree auffinden können“, – was von den Damen ernst und gut aufgenommen wurde („Oh, he does'n't attend any service except of his own denomination“ !). 403) „Faith“ schütze unfehlbar gegen Schnupfen, bemerkte ein Verwandter.

404) Er sprach einen Getauften an: „Halloh, Bill, was'n't the water pretty cool?“ und erhielt die sehr ernste Antwort: „Jeff, I thought of some pretty hot place (die Hölle !), and so I did'n't care for the cool water.“ 405) Dass der konkurrierende Seelenfang der Sekten – stark durch materielle Interessen der Prediger mitbedingt – dieses Auslese oft sehr stark entgegenwirkte, gerade in Amerika, steht natürlich fest. Vielfach waren daher Kartelle zwischen den konkurrierenden Denominationen üblich, um diesen Seelenfang zu begrenzen (so z. B. zur Ausschließung der eine starke Anziehungskraft ausübenden leichtfertigen Trauung eines ohne – nach religiösen Grundsätzen – zureichenden Grund Geschiedenen. Hier sollten, angeblich, einige Baptistengemeinschaften zeitweise lax gewesen sein, während sowohl der katholischen wie der lutherischen (Missouri-) Kirche korrekte Strenge nachgerühmt wurde, die aber bei beiden den Mitgliederbestand (angeblich) schmälerte. 406) In mehreren Fällen in Großstädten wurde mir (spontan)

erzählt, dass ein Bauterrainspekulant regelmäßig zuerst ein (oft äußerst bescheidenes) „Kirchengebäude“ herzustellen; dann einen Zögling eines der verschiedenen theologischen Seminare mit 5–600 \$ Gehalt zu engagieren und ihm eine glänzende Lebensstellung als Prediger in Aussicht zu stellen pflege, falls er eine Gemeinde um sich sammle und ihm den Bauplatz „voll predige“. Es wurden verfallene kirchenartige Baulichkeiten gezeigt, welche Mißerfolge kennzeichneten. Meist aber hätten sie Erfolg. Der nachbarschaftliche Anschluss, Sunday School usw. wären eben dort dem Neusiedler unentbehrlich, vor allem aber: der Ausschluss an „ethisch“ verlässliche Nachbarn.

407) Die Sekten stehen untereinander trotz der – auch durch die Art der materiellen und geistigen Darbietungen bei den Gemeinde-Thee-Abenden, in vornehmen Kirchen auch der Gesangsdarbietungen (ein Tenor in Trinity Church, Boston, der angeblich nur Sonntags zu singen hatte, erhielt damals 8000 \$) – scharfen Konkurrenz oft in recht guten Beziehungen. Auf jene Baptistentaufe z. B. wurde in vier Methodistenkirche im Gottesdienst, dem ich beiwohnte, als auf ein für jedermann erbauliches Schauspiel hingewiesen. „Unterscheidungslehren“, überhaupt Dogmatik, anzuhören lehnten die Gemeinden meist völlig ab. Nur Ethik durfte gebracht werden. Diese war in den Fällen, wo ich Predigten für den Mittelstand hörte, die typische bürgerlich anständige und tüchtige Moral, freilich von der hausbackenen und nüchternsten Art, aber mit sichtlicher innerlicher Leberzeugung, oft: Bewegtheit, vorgetragen.

408) Ein „assistent“ der semitischen Sprache einer östlichen Universität sagte mir: er bedaure, nicht „Meister vom Stuhl“ geworden zu sein, denn dann würde er in das Geschäftsleben zurückgehen. Auf die Rückfrage: was ihm denn das nützen könne, wurde geantwortet: wenn er als Handlungsreisender oder Verkäufer sich als solcher ausweisen könne, schlage er, als notorisch reell, jede Konkurrenz und werde mit Gold aufgewogen. 409) Von manchen gebildeten Amerikanern wurden diese Tatbestände oft mit einer gewissen ärgerlichen Verachtung als „Humbug“ oder Rückständigkeiten kurz abgetan oder geradezu gelehnet; vielen waren sie auch – wie mir William James bestätigte – wirklich völlig unbekannt. Auf den verschiedensten Gebieten aber waren diese Rudimente noch in zuweilen grotesk wirkenden Formen lebendig. 410) „Heuchelei“ und konventioneller Opportunismus war in diesen Dingen drüben schwerlich stärker entwickelt als bei uns, – wo schließlich der „konfessionslose“ Offizier oder Beamte auch eine Unmöglichkeit war und ein Berliner („arischer“ !) Bürgermeister nicht bestätigt wurde, weil er ein Kind nicht taufen ließ. Nur die Richtung, in der sich diese konventionelle „Heuchelei“ bewegte, war verschieden: Beamteavancement bei uns, Geschäftschancen dort. 411) Das bloße „Geld“ kauft auch in Amerika an sich zwar Macht, aber nicht: soziale Ehre. Natürlich ist es ein Mittel dazu. Ebenso bei uns und überall. Nur war bei uns der gewiesene Wog: Ankauf eines Rittergutes, Fideikommißstiftung, Briefadel, der dann die Rezeption der Enkel in die adlige „Gesellschaft“ ermöglichte. Drüben achtete die alte Tradition den Mann, der selbst erworben hatte, höher als den Erbe, und war der Weg zu sozialer Ehre: vornehme Verbindung in vornehmem College, früher: vornehme Sekte (z. B. Presbyterianer, in deren Kirchen in New York man auf den Kirchenstühlen weiche Pfühle und Fächer finden konnte), jetzt vor allem: vornehmer Klub. Daneben jetzt die Art der Wohnung (in „der“ Street, die in Mittelstädten fast nie fehlt), der Kleidung, des Sports. Erst neuerdings: Abstammung von den Pilgrim Fathers, von den Pocohontas oder anderen indianischen Damen u. dgl. Näher kann hier darauf nicht eingegangen werden. Massenhaft sind die mit der Ergründung von pedigrees der Plutokratie befaßten Dolmetschbureaus und Agenturen aller Art. Alle diese oft höchst grotesken Erscheinungen gehören in das weite Gebiet der Europäisierung der amerikanischen „Gesellschaft“. 412) Nicht immer so in den deutschamerikanischen Klubs. Auf die Frage an New Yorker junge deutsche Kaufleute (mit den besten hanseatischen Namen): warum sie alle die Aufnahme in einen amerikanischen – statt den recht hübsch eingerichteten deutschen – Klub erstrebten, war die Antwort: dass zwar auch ihre (deutsch-amerikanischen) Chefs gelegentlich mit ihnen Billard spielten, aber nicht ohne dass man fühle, dass sie dies von sich selbst „recht nett“ fänden.

413) Parallele bei uns: die Bedeutung der Couleuren und des Reserveoffizierpatents für *communium* und *connubium* und die hohe städtische Bedeutung der „Satisfaktionsfähigkeit“. Die Sache ist die gleiche: aber die Richtung und materielle Wirkung sind charakteristisch verschieden.

414) S. aber die vorige Anmerkung. Das Einpassieren in einen amerikanischen Klub (auf der Schule oder später) ist stets der entscheidende Augenblick für den Verlust des Deutschtums.⁴¹⁵⁾ Die Bildung der Kirchengemeinde ging bei der Einwanderung nach Neu-England oft der politischen Vergesellschaftung (nach Art des bekannten Fakts der Pilgerväter) voran. So schlossen die Dorchesterer Immigranten von 1619 sich zunächst – ehe sie auswanderten – zu einer Kirchengemeinde zusammen und wählten Pastor und Lehrer. In der Kolonie Massachusetts war die Kirche eine formell völlig selbständige Korporation, die freilich nur Bürger als Mitglieder rezipierte und deren Mitgliedschaft andererseits Voraussetzung des Bürgerrechts war. Ebenso war anfänglich in New Haven (vor der gegen Widerstand erfolgten Einverleibung in Connecticut) die Kirchenmitgliedschaft und guter Wandel (= Zulassung zum Abendmahl) Vorbedingung des Bürgerrechts. In Connecticut war dagegen (1650) die township verpflichtet, die Kirche zu erhalten (ein Abfall von den strengen Prinzipien des Independentismus ins Presbyterianische). Das bedeutete sofort eine etwas laxere Praxis: nach Einverleibung von New Haven wurde dort die Kirche auf die Erteilung von Zertifikaten darüber beschränkt, dass der Betreffende religiös unanstoßig und hinlänglich bemittelt sei. Massachusetts musste schon im 17. Jahrhundert gelegentlich der Einverleibung von Maine und New Hampshire von der vollen Strenge der religiösen Qualifikation für die politischen Rechte abgehen. Und auch in der Frage der Kirchenmitgliedschaft mussten Kompromisse geschlossen werden, deren berühmtester der Halfway-Covenant von 1657 ist. Auch die nicht nachweislich Wiedergeborenen wurden zur membership zugelassen, aber – bis Anfang des 18. Jahrhunderts – nicht zur Kommunion.⁴¹⁶⁾ Einigen aus der in Deutschland nicht sehr bekannten älteren Literatur sei noch angeführt: Einen Abrisß der Baptisten – Geschichte gibt: Vedder, *A short history of the Baptists* (2. Aufl. 1897, London). Über Hanserd Knollys: Culross: H. Kn. Vol. II der *Baptist Manuals* und by P. Gould (London 1891). Zur Täufergeschichte: E. B. Bax, *Rise and fall of the Anabaptists*, New York 1902. Über Smyth: Henry M. Dexter, *The true story of John Smyth, the Se - Baptist, as told by himself and his contemporaries*, Boston 1881. Die wichtigen Publications der Hanserd Knollys Society (printed for the Society by J. Hadden, Castle Street, Finsbury 1846–1854) wurden schon zitiert. Weitere offizielle Dokumente in *The Baptist Church Manual* by J. Newton Brown D. D. Philadelphia, American Baptist Pub. Soc. S. 30 Arch Street. Über die Quäker außer dem früher zitierten Werk von Sharpless: A. C. Applegarth, *The Quakers in Pennsylvania* X Ser. Vol. VIII, IX der Johns Hopkins University Studies in History and political Science. G. Lorimer, *Baptists in history*, New York 1902. J. A. Seiss, *Baptist System examined* (Lutheran Public. S. 1902). Über Neu-England (außer Doyle): die Massachusetts Historical Collections, ferner: Weeden, *Economic and social history of New-England 1620–1789* (2 Bde.) Daniel W. Howe, *The Puritan Republic* (Indianapolis, Bowen Merrill Cy Publ.). – Für die Entwicklung der „Covenant“ – Idee im älteren Presbyterianismus, seine Kirchenzucht und sein Verhältnis zur offiziellen Kirche einerseits, den Congregationalisten und Sektierern andererseits: Burrage, *The Church Covenant Idea* 1904; ders. *The early English Dissenters* 1912, ferner: W. M. Macphail, *The Presbyterian Church* 1918; J. Brown, *The English Puritans* 1910; wichtige Dokumente bei: Usher, *The Presbyterian movement* 1584–89. Com. Soc. 1905. Hier wird nur eine äußerst provisorische Feststellung des für uns Wesentlichen geboten.

417) Für so völlig selbstverständlich galt dies im 17. Jahrhundert, dass – wie schon früher erwähnt – Bunyan (*Pilgrims Progress*, Tauchnitz Ed. S.114) den „Mr. Money-love“ geradezu argumentieren lässt, dass man fromm werden dürfe, um reich zu werden, insbesondere um seine Kundschaft zu vermehren; denn weshalb man fromm geworden sei, müsse ja gleichgültig sein.

418) Außer ihnen auch die Quäker, wie folgende mir s. Z. von Herrn E. Bernstein nachgewiesene Stelle belegt: „But it was not only in matters which related to the law of the land where the primitive members held their words and engagements sacred. This trait was remarked to be true of them in their concerns in trade. On their first appearance as a Society they suffered as trades-

men, because others, displeased with the peculiarity of their manners, withdrew their custom from their shops. But in a little time the great outcry against them was, that they got the trade of the country into their hands. This outcry arose in part from a strict exemption of all commercial agreements between them and other, and because they never asked two prices for the commodities they sold.“

Thomas Clarkson, *A Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends*. 3 d ed. London 1867, p. 276. (Die erste Auflage erschien um 1830.)

419) Die gesamte typisch bürgerliche Ethik war bei allen asketischen Sekten und Konventikeln von Anfang an gemeinsam und identisch mit der, welche sie noch bis in die Gegenwart in Amerika pflegten. Als verboten galt z. B. den Methodisten: 1. viel Worte beim Kaufen und Verkaufen machen („feilschen“), – 2. Handel mit unverzollten Waren, – 3. höhere Zinsen als das Landesgesetz erlaubte, – 4. „sich Schätze auf Erden zu sammeln“ (= Verwandlung von Kapital in „Vermögen“), – 5. Kreditnehmen ohne Sicherheit, zurückzahlen zu können, – 6. Aufwand jeder Art.420) Quellen sind Zwinglis Aussagen (Füßli I, 228, vgl. 253, 253, 263) und sein *Elenchus contra catapaptistas* (Werke III, 357, 362). Zwingli hatte in seiner eigenen Gemeinde charakteristischerweise sehr viel mit Antipädobaptisten zu schaffen, welche ihrerseits in der täuferischen „Separation“, also im Voluntarismus, das nach der Schrift Verwerfliche erblickten. Den Ausschluss aller „wicked liars“ von der Kirche und die Zulassung nur der „faithful“ und ihrer Kinder forderte eine brownistische Eingabe an König Jacob I. von 1603. Aber auch das (presbyterianische) *Directory of Church Government* von (wahrscheinlich) 1584 (nach dem Original erstmalig publ. in der Heidelb. Dissertation von A. f. Scott Pearson 1912) Art. 37. fordert Zulassung nur von Leuten, die sich der Disziplin unterworfen hatten oder „*litteras testimoniales idoneas allunde attuleriut*“, zum Abendmahl.

421) Die Problematik des aus der Forderung der *ecclesia pura* logisch folgenden sektiererisch-voluntaristischen Prinzips für die reformierte (calvinistische), das Sektenprinzip ablehnende Kirche tritt in moderner Zeit dogmatisch besonders deutlich hervor bei A. Kuyper (dem bekannten späteren Ministerpräsidenten). Vor allem in seiner abschließenden Programmschrift: *Separatie en doeleantie* (Amsteidam 1890). Das Problem gilt ihm als Konsequenz des Fehlens des unfehlbaren Lehramts in der nichtkatholischen Christenheit, welches bedinge, dass der „Körper“ der sichtbaren Kirche nicht das „*Corpus Christi*“ im Sinn der alten Reformierten sein könne, sondern notwendig nach Raum und Zeit geteilt und mit menschlichen Mängeln behaftet bleiben müsse. Eine sichtbare Kirche entstehe lediglich durch Willensakt der Gläubigen kraft der von Christus ihnen gegebenen Befugnis und die *potestas ecclesiastica* liege daher weder bei Christus selbst, noch bei den *ministri*, sondern nur bei der gläubigen Gemeinde (Anknüpfung an Voët). Durch rechtlich freiwilligen Zusammentritt von Gemeinden – der aber eine religiöse Pflicht sei – entstehe die größere Gemeinschaft. Der römische Grundsatz: dass, wer Kirchenglied sei, dadurch *eo ipso* auch Gemeindeglied seines Wohnortes sei, sei abzulehnen. Die Taufe mache nur zum passiven, „*membrum incompletum*“ und gebe keine Rechte. Nicht schon die Taufe, sondern erst „*belijdenis en stipulatie*“ machen zum aktiven Gemeindeglied im Rechtssinne, und die Gemeindegliedschaft (und nur sie) sei identisch mit der Unterstellung unter die *disciplina ecclesiae* (wiederum Anknüpfung an Voët). Das Kirchenrecht behandle eben die von Menschen geschaffenen, zwar an Gottes Ordnungen gebundenen, aber nicht diese selbst darstellenden Satzungen der sichtbaren Kirche (cf. Voët, *Pol. eccles.* Vol. I p. 1 und 11). All das sind independentische Abwandlungen des genuinen reformierten Kirchenverfassungsrechts (wie es besonders gut von Rieker dargestellt worden ist) im Sinn einer aktiven Mitwirkung der Gemeinde, also: der Laien, bei der Aufnahme. Diese Mitwirkung der ganzen Gemeinde war auch in Neu-England ein immer wieder in stetem Kampf gegen die erfolgreich, eindringende „johnsonistische“, die Kirchenherrschaft der „*ruling elders*“ vertretende Richtung festgehaltenes Programm zuerst der brownistischen Independenten: Dass nur „*regenerates*“ aufgenommen werden sollten („von 40 nur Einen“ nach Baillie), verstand sich von selbst. Ähnlich im 19. Jahrh. auch die Kirchentheorie der schottischen Independenten (Sack a. a. O.),

die auch den besonderen Aufnahmebeschluss forderten. Die Kuypersche Kirchentheorie selbst ist aber im übrigen natürlich nicht „kongregationalistisch“. Die von ihm statuierte religiöse Verpflichtung der Einzelgemeinden, der Gesamtkirche beizutreten und anzugehören, fällt nur dann fort, und die Verpflichtung zur „separatie“ tritt – da es an einem Ort nur eine rechtmäßige Kirche geben kann – erst dann ein, wenn die „doleantie“: der Versuch, durch aktiven Protest und passive Obstruktion die verderbte Gesamtkirche zu bessern (doleeren = protestieren kommt als Terminus schon im 17. Jahrh. vor), endgültig nach Erschöpfung aller Mittel vergeblich geblieben ist und der Gewalt gewichen werden muss. Dann freilich ist, da es in der Kirche „Untertanen“ nicht gibt, sondern die Gläubigen als solche ein gottgegebenes Amt verwalten, die selbständige Konstituierung Pflicht. Denn: Revolutionen können Pflicht gegen Gott sein (Kuyper, *De conflict* gekommen S. 30 / 1). – Auch Kuyper steht (wie Voët) auf dem alten independentischen Standpunkt: dass nur die am Abendmahl kraft Zulassung Beteiligten Vollglieder der Kirche sind und nur sie imstande sind, für ihre Kinder in der Taufe die Bürgschaft zu übernehmen: Gläubig im geistlichen Sinn ist der innerlich Bekehrte, im rechtlichen Sinn nur der zum Abendmahl Zugelassene.⁴²² Auch für Kuyper (*Dreigend conflict*, 1886) ist die Grundvoraussetzung: dass es Sünde sei, das Abendmahl nicht von Ungläubigen rein zu erhalten (S. 41; Berufung auf 1. Kor 11, 26. 27. 29; 1. Tim. 5, 22; Apoc. 18, 4). Zwar über den Gnadenstand „vor Gott“ habe die Kirche – im Gegensatz zu den „Labadisten“ (radikalen Pietisten) – nie geurteilt. Aber für die Zulassung zum Abendmahl entscheide nur Glaube und Wandel. Die Verhandlungen der niederländischen Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts sind angefüllt mit Erörterungen der Vorbedingungen der Zulassung zum Abendmahl: Südholl. Syn. v. 1574: keine Verabreichung des Abendmahls da, wo keine organisierte Gemeinde besteht, deren Älteste und Diakone Sorge tragen, dass kein Unwürdiger zugelassen wird; Synode von Rotterdam 1575: Nichtzulassung aller derer, die ein offenbar ärgerliches Leben führen (die Zulassung erfolgte durch die Ältesten der Gemeinde, nicht einseitig durch den Prediger, und fast stets ist es die Gemeinde, welche – oft gegen die laxere Behandlung durch den Prediger – solche Bedenken erhebt: vgl. z. B. den Fall bei Reitsma II S. 231); Frage, ob ein Mann, der eine Anabaptistin zur Frau hat, zum Abendmahl zugelassen werden dürfe: Syn. zu Leiden 1619 Art. 114; ob der Knecht eines „Lombarden“ zuzulassen sei Prov. Syn. zu Deventer 1595 Art. 24; ob „Bankrotteure“ (Syn. v. Alkmaar 1599 Art. 11, das. von 1605 Art. 28) und Leute, die einen Akkord geschlossen haben (Nordholl. Syn. v. Enkhuizen 1618 Grav. Class. Amstel. Nr. 16) zuzulassen sind. Die letztere Frage wird bejaht für den Fall, dass das Konsistorium das Vermögensverzeichnis ausreichend und den dabei gemachten Vorbehalt von Nahrung und Kleidung für den Schuldner selbst und die Familie angemessen findet, insbesondere aber dann, wenn die Gläubiger erklären, mit dem Akkord zufrieden zu sein, und er ein Schuldbekennnis ablegt. Über die Nichtzulassung von „Lombardierern“ s. früher. Ausschluss von Ehegatten bei Unverträglichkeit: Reitsma III S. 91, Erfordernis der Versöhnung der Prozeßgegner vor der Zulassung, Fernhaltung so lange der Streit dauert, bedingte Zulassung eines im Injurienprozeß Unterlegenen, der appelliert hat das. III S. 176. – Den Ausschluss vom Abendmahl in Ermangelung eines befriedigenden Ergebnisses der Prüfung der Würdigkeit (aber damals noch: durch den Seelsorger, nicht: die Gemeinde) hatte Calvin wohl zuerst in der Straßburger französischen Emigrantengemeinde durchgesetzt. Die Exkommunikation hätte nach seiner genuinen Lehre (Jnst. Chr. Rel. IV. c. 12 S. 4, wo sie als Promulgation der göttlichen Sentenz bezeichnet wird) rechtmäßig eigentlich nur über Reprobirete verhängt werden sollen, wird aber (s. 5 das.) doch auch als Mittel der „Besserung“ behandelt. In Amerika ist förmliche Exkommunikation heute bei den Baptisten mindestens in den großen Städten sehr selten und wird in der Praxis durch „dropping“: einfaches stillschweigendes Streichen, ersetzt. Immer waren bei den Sekten und Independenten die Laien die typischen Träger der Kirchenzucht, während die ursprünglich calvinistisch-presbyterianische Kirchenzucht eine ausgesprochen planvolle Herdschaft über Staat und Kirche erstrebte. Immerhin zog schon das „Directory“ der englischen Presbyterianer von 1584 (Anm. 1 S. 220) die Laienältesten in gleicher Zahl wie die Geistlichen zur classis und den oberen Instanzen des Kirchenregiments zu.

Verschieden aber war dabei zuweilen die Stellung der Ältesten und der Gemeinde zueinander geregelt. Wie das (presbyterianische) Lange Parlament 1645 die Ausschließung vom Lords Supper in die Hand der (Laien-) Ältesten legte, so die „Cambridge Platform“ um 1647 in Neu-England. Die schottischen Independenten aber pflegten noch Mitte des 19. Jahrh. Anzeige wegen schlechten Lebenswandels an eine Kommission zu leiten, auf deren Bericht hin die ganze Gemeinde über den Ausschluss beschloss, entsprechend der strengeren Auffassung der solidarischen Verantwortung aller einzelnen. Dies entsprach durchaus dem schon oben zitierten brownistischen, an König Jakob I. 1603 eingereichten Bekenntnis (Dexter a. a. O. S. 308), während die „Johnsonisten“ die Souveränität der (gewählten) elders als biblisch ansahen, die auch entgegen dem Gemeindebeschluss sollten exkommunizieren können (Anlaß der Sezession Ainsworths). Über die entsprechenden Verhältnisse bei den frühenglischen Presbyterianern s. die in Anm. 1 S. 218 a. E. zitierte Literatur und die in Anm. 1 S. 220 zit. Dissertation von Pearson.

423) Den gleichen Grundsatz vertraten übrigens auch die niederländischen Pietisten. Lodensteijn z. B. stand auf dem Standpunkt, dass man mit Nichtwiedergeborenen, und das sind bei ihm ausdrücklich: solche, die nicht die Zeichen der Wiedergeburt an sich tragen, nicht kommunizieren dürfe, ja er ging soweit, zu widerraten, dass man mit Kindern zusammen das Vaterunser bete, da sie doch noch nicht „Kinder Gottes“ geworden seien. Noch Köhler fand in den Niederlanden gelegentlich die Ansicht vertreten: der Wiedergeborene sündige überhaupt nicht. Calvinistische Orthodoxie und erstaunliche Bibelfestigkeit war gerade in den kleinbürgerlichen Massen vertreten. Gerade die Orthodoxie war es auch hier, welche – der theologischen Bildung mißtrauend – noch gegenüber dem 1852er Kirchenreglement (neben dem Fehlen einer hinlänglich strengen „Censura morum“) die zu geringe Vertretung von Laien in der Synode beklagte, – was damals gewiß keiner lutherisch orthodoxen Kirchenpartei in Deutschland eingefallen wäre.

424) Zitiert bei Dexter, *Congregat. of the last three hundred years as seen in its litt.* (New York 1880) p. 97.

425) Die 39 Artikel der Kirche von England wollten (mit Vorbehalten bezüglich der – hier nicht interessierenden – Art. 34–36) die englischen Presbyterianer unter Elisabeth anerkennen. 426) Für die Zulassung von Nichtmitgliedern der lokalen Baptistengemeinde zum Abendmahl waren im 17. Jahrhundert bei auswärtigen Baptisten letters of recommendation nötig; Nichtbaptisten konnten nur nach Prüfung und Beschluss der Gemeinde zugelassen werden (Anhang zur Ausgabe der Hanserd Knollys Confession von 1689, West Church Pa. 1817). Für den Qualifizierten bestand auch bei ihnen dogmatischer Abendmahlszwang: sich einer gültig konstituierten Gemeinde seines Wohnorts nicht anzuschließen war Schisma. Bezüglich der pflichtmäßigen Gemeinschaft mit andern Gemeinden war der Standpunkt zwar ähnlich wie bei Kuyper (s. o. Anm. 2 S. 220); jedoch wurde jegliche Jurisdiktion über der einzelnen Kirche abgelehnt. Über die litterae testimoniales bei den Covenanters und frühenglischen Presbyterianern s. oben Anm. 1 S. 220 und in der Anm. 1 S. 218 zit. Literatur.

427) Shaw: *Church Hist. under the Commorwealth II*, 152–165; *Gardinen Commonwealth III*, p. 231.

428) Hiergegen protestiert schon die Eingabe der Brownisten an König Jakob I. von 1603. 429) Diesen Grundsatz sprachen z. B.. Entschließungen wie die der Synode zu Edam 1585 (in der Sammlung von Keitsma S. 139) aus.

430) Die Abendmahlsscheu zweifelnder Gemeindeglieder (wegen des 25. Artikels der Ch. of E.) ist bei Baxter, *Eccles. Dir. II* p. 108 eingehend erörtert.

431) Wie sehr die Prädestinationslehre auch hier den reinsten Typus darstellt und wie groß ihre sehr zu Unrecht immer wieder angezweifelte praktische Bedeutung war, zeigt nichts so deutlich wie der erbitterte Streit darüber: ob die Kinder von – nach Ausweis ihres Lebenswandels – Reprobieren zur Taufe zugelassen werden dürften. Drei von den vier Amstendamer Refugiésgemeinden (Anfang des 17. Jahrhunderts) waren dafür; aber in Neu-England kam erst der „Half-Way-Covenant“ von 1657 darin entgegen. Für Holland s. auch Anm. 1 S. 222.

432) A. a. O. II p. 110.

433) Schon Anfang des 17. Jahrhunderts erregte das Verbot der Konventikel (Slijkgeuzen) in Holland einen allgemeinen Kulturkampf. Mit furchtbarer Schärfe (1593 mit Androhung von Todesstrafe) ging Elisabeth gegen die Konventikel vor: Der antiautoritäre Charakter der asketischen Religiosität oder in diesem Fall richtiger: das Konkurrenzverhältnis der geistlichen gegen die weltliche Autorität (Cartwright hatte ausdrücklich die Zulässigkeit der Exkommunikation auch gegen die Fürsten verlangt) war der Grund. In der Tat musste das Beispiel Schottlands, des klassischen Bodens presbyterianischer Kirchenzucht und klerikaler Herrschaft gegen den König; abschreckend wirken.⁴³⁴⁾ Liberale Amsterdamer Bürger hatten ihre Kinder, um dem Glaubensdruck der orthodoxen Prediger zu entgehen, zu liberalen Predigern in Nachbargemeinden zum Konfirmationsunterricht geschickt. Der Kerkraad der betreffenden Amsterdamer Gemeinde weigerte sich (1886), die Atteste über die von solchen Geistlichen ausgestellte sittliche Führung von Kommunikanten anzuerkennen und schloss diese vom Abendmahl aus, da dieses rein bleiben und man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Als der Beschwerde gegen diese Abweichung von der Synodenkommission Recht gegeben wurde, nahm der Kirchenrat, unter Verweigerung des Gehorsams, ein neues Reglement an, welches für den Fall der Suspension dem bestehenden Kirchenrat allein die Verfügung über die Kirche gab, verweigerte die Gemeinschaft, und die nunmehr suspendierten (Laien-) Ältesten Rutgers und Kuypers bemächtigten sich durch List, trotz angestellter Wächter, der Nieuwe Kerk (vgl. Hogerfeil, De kerkelijke strijd te Amsterdam 1886 und Kuypers zitierte Schriften). Schon in den 20er Jahren hatte unter Führung Bilderdijs und seiner Schüler Isaak da Costa und Abraham Capadose (zweier getaufter Juden) die prädestinarianische (deshalb z. B. auch die Abschaffung der Negersklaverei als „Eingriff in die Vorsehung“ ebenso wie die Impfung ablehnende !) und gegen die mangelnde Kirchenzucht und Austeilung der Sakramente an Uwürdige eifernde Bewegung eingesetzt und zu Separationen geführt. Die Synode der „Afgeschiedenen gereformierten Gemeente“ zu Amsterdam 1890 verwarf unter Annahme der „ordrechter Canouns jegliche Art von Herrschaft (gezag) „in oder über der Kirche“. – Zu Bilderdijs Schülern gehörte Groen van Prinsterer.⁴³⁵⁾ Klassische Formulierung schon in der „Amsterdam Confession“ von 1611 (in den Publ. of the Hanserd Knollys Society Vol. 10) Art. 16: That the members of every church and congregation ought to know one another, . . . therefore a church ought not to consist of such a multitude as cannot have practical knowledge one of another. Jedes Synodalregiment und jede Schaffung zentraler Kirchenbehörden galt daher als, letztlich, schon ein Abfall vom Prinzip. So in Massachusetts, ebenso in England unter Cromwell, wo seinerzeit die Parlamentsordnung von 1641, welche jeder einzelnen Gemeinde gestattete, sich einen orthodoxen Minister zu beschaffen und lectures einzurichten, das Signal zum Einströmen der Baptisten und radikalen Independenten gegeben hatte. Die Einzelgemeinde (damals wohl noch der Tatsache nach: der Einzelgeistliche) als Träger der Kirchenzucht ist auch in den von Usher publizierten früh-presbyterianischen Dedhamer Protokollen vorausgesetzt. Ballot für die Zulassung: Protokoll vom 22. X. 1582: „That none be brought in as one of this company without the general consent of the whole“. Aber schon 1586 erklärten diese Puritaner ihren Gegensatz gegen die Brownisten, welche die kongregationalistischen Konsequenzen zogen.

436) Die „Klassen“ der Methodisten waren als Grundlage ihrer gehossenschaftlichen Seelsorge geradezu das Rückgrat der ganzen Organisation. Je 12 Personen sollten zu einer „class“ zusammengefaßt sein, der Klassenführer jedes Mitglied wöchentlich sehen, entweder im Hause oder dem class meeting, in welchem vor allem ein allgemeines Sündenbeichten üblich war. Er hatte über den Wandel des Mitglieds Buch zu führen. Diese Buchführung diente u. a. auch als Grundlage der Ausstellung der Zertifikate beim Umzug von Mitgliedern. – Diese Organisation ist jetzt wohl in allen Gebieten, auch in den Vereinigten Staaten, längst im Verfall. In welcher Art die Kirchenzucht im früheren Puritanismus funktionierte, mag man aus der Bemerkung in dem früher zitierten Dedhamer Protokoll ermesen, wonach die „admonition“ im Konventikel erteilt werden sollte: „if any things have bene observed or espied by the brethren“.

437) Die Kirchenzucht war in den lutherischen Gebieten, Deutschlands zumal, notorisch sehr unentwickelt bzw. früh in völligem Verfall. Unter dem Einfluss dieser Umgebung und der überall bestehenden, in Deutschland aber übermächtig gebliebenen Eifersucht der Staatsgewalt gegen die Konkurrenz autonomer hierokratischer Mächte war sie auch in den reformierten deutschen Kirchen, außer in Jülich-Cleve und anderen Rheingebieten, wenig wirksam (Immerhin finden sich Spuren der Zucht bis ins 19. Jahrhundert: die letzte Exkommunikation in der Pfalz – wo die K.O. von 1563 freilich schon früh in praxi erastianisch gehandhabt wurde – fand 1855 statt). Nur die Mennoniten und später die Pietisten schufen wirksame Zuchtmittel und Zuchtorganisationen. (Für Menno existierte eine sichtbare Kirchen nur da, wo Kirchendisziplin bestand, und Exkommunikation wegen üblen Wandels und Mischehe war selbst verständlicher Bestandteil: Die Rynsburger Kollegianten waren völlig dogmenlos und ließen allein den „Wandel“ gelten.) Bei den Hugenotten wurde die an sich sehr straffe Kirchenzucht gelegentlich immer wieder gelähmt durch unvermeidliche Rücksichten auf den politisch dort enentbehrlichen Adel. Anhänger der puritanischen Kirchenzucht war in England vor allem der bürgerlich-kapitalistische Mittelstand, so z. B. die City von London. Sie fürchtete die Herrschaft des Klerus nicht, gedachte dagegen die Kirchenzucht zu einem Mittel der Massendomestikation zu machen. Aber auch die Handwerkerschichten waren der Kirchenzucht sehr anhänglich. Relativ weniger natürlich Adel und Bauern. Gegner waren die politischen Gewalten, in England daher auch das Parlament. Aber nicht „Klasseninteressen“, sondern, wie jeder Blick in die Dokumente zeigt: religiöse und, neben ihnen, politische Interessen und Überzeugungen waren primär bei diesen Fragen im Spiel. Die Härte der neuenglischen, aber auch der genuin puritanischen Kirchenzucht in Europa ist bekannt. Bei den major generals und commissioners Cromwells, die dessen Organe für Kirchenzucht waren, taucht der Vorschlag einer Verbannung aller „idle, debauched and profane persons“ wiederholt auf. – Bei den Methodisten war die Streichung von Novizen während der Probezeit wegen schlechten Wandels ohne weiteres, bei Vollmitgliedern nach Kommissions-Untersuchung, zulässig. Für die Kirchenzucht der Hugenotten (welche ja faktisch lange Zeit die Existenz einer „Sekte“ führen) zeigen die Synodalprotokolle u. a. Zensuren gegen Warenfälschung und Unreellität: 6. Synode (Avert. Gén. XIV); Kleiderordnungen sind häufig; Sklavenbesitz und Handel sind erlaubt: 27. Synode; ziemlich laxe Praxis gegenüber den fiskalischen Anforderungen (der Fiskus ist Tyrann) 6. Synode, cas de conc. déc. XIV; Wucher das. XV (vgl. 2. Syn. Gen. 17, 11. Syn. Gen. 42). Die frühenglischen Presbyterianer wurden in den offiziellen Korrespondenzen gegen Ende des 16. Jahrhunderts als „disciplinarians“ bezeichnet. (Zitate bei Pearson a. a. O.).

438) Wohl bei allen Sekten bestand eine Probezeit, bei den Methodisten z. B. von 6 Monaten.

439) In der „Apolugetical Narration“ der 5 (independentischen) „dissenting brethren“ der Westminster Synode wird die Abscheidung von den „casuall and formall Christians“ in den Vordergrund gerückt. Das bedeutete zunächst nur den voluntaristischen Separatismus, nicht die Absage des commercium. Aber die ursprüngliche, später gemilderte, Meinung Robinsons, eines strikten Calvinisten und Verfechters der Dordrechter Synode (s. über ihn Dexter, Congregationalism p. 402), war allerdings dahin gegangen: dass die independentischen Separatisten mit den andern – selbst wenn sie (was als denkbar galt) electi seien – nicht verkehren dürften. Sich offen zu diesem Grundsatz zu bekennen haben allerdings die meisten Sekten vermieden, manche ihn – als Grundsatz wenigstens – ausdrücklich abgelehnt. Baxter (Chr. Dir. II p. 100 Sp. 2 unten) meint sogar, man könne sich, falls der Hausvater oder Pastor und also nicht man selbst die Verantwortung dafür trage, darüber beruhigen, mit einem ungodly zusammen beten zu müssen. Dies ist indessen unpuritanisch. Die „mijdinge“ spielte bei den radikalen täuferischen Sekten im 17. Jahrhundert in Holland eine sehr bedeutende Rolle.

440) Dies trat in den Erörterungen und Kämpfen schon innerhalb der Amsterdamer Refugiésgemeinde Anfang des 17. Jahrhunderts mit der größten Schärfe hervor. Ebenso war in Lancashire die Ablehnung der geistlichen Kirchenzucht und das Verlangen nach Laienregierung in der

Kirche und Kirchenzucht, durch Laien für die Stellungnahme in den innerkirchlichen Kämpfen der Cromwellschen Zeit entscheidend.

441) Die Bestellung der Ältesten war innerhalb der independentischen und baptistischen Gemeinschaften Gegenstand langdauernder Kontroversen, die uns hier nicht interessieren sollen.

442) Hiergegen richtete sich die Ordinnanz des Langen Parlaments vom 31. XII. 1646, die ein Schlag gegen die Independenten sein wollte. Andererseits war der Grundsatz der liberty of prophesying schon von Robinson auch literarisch verfochten worden. Vom episkopalistischen Standpunkt machte ihr Jeremy Taylor (*The liberty of prophesying* 1647) Konzessionen. Cromwells „tryers“ verlangten die Bescheinigung von 6 zugelassenen Gemeindegliedern, darunter 4 Laien, für die Erlaubnis. In der Frühzeit der englischen Reformation waren die „exercises“ und prophesyings vielfach von eifrigen anglikanischen Bischöfen nicht nur geduldet, sondern ermutigt worden. In Schottland waren sie (1560) verfassungsmäßiger Bestandteil der kirchlichen Tätigkeit, 1571 wurden sie in Northampton, bald darauf in andern Orten eingeführt. Aber Elisabeth beharrte auf ihrer Unterdrückung, in Konsequenz ihrer Proklamation von 1573 gegen Cartwright.⁴⁴³⁾ Schon Smyth stellte in Amsterdam die Forderung auf, dass der Wiedergeborene beim Predigen auch nicht einmal die Bibel vor sich haben dürfe.

444) Freilich ist dies heute wohl nirgends mehr radikal durchgeführt. Die offizielle „Legende“ ist: dass die nach den Erfahrungen der Gemeinde besonders dem Geist zugänglichen Glieder im Gottesdienst auf einer besonderen Bank der Gemeinde gegenüber sitzen und in tiefem Schweigen gewartet wird, dass der Geist über einen von ihnen kommt (oder auch über ein anderes Gemeindeglied). Aber in einem Gottesdienst in einem pennsylvanischen College fuhr der Geist leider nicht, wie ich gehofft hatte, in die in der schönen einfachen Tracht auf der Bank sitzende alte Lady, deren Charisma hoch gerühmt wurde, sondern zweifellos nach Abrede – in einen wackeren College-Bibliothekar, der eine sehr gelehrte Rede über den Begriff „saint“ hielt.

445) Die charismatischen Revolutionen der Sektierer (vom Typus der Fox und ähnlicher) in den Gemeinden begannen stets mit dem Kampf gegen den beamteten Pfründner, als „Mietling“ und für das apostolische Prinzip der entgeltlosen freien Predigt des vom Geist Getriebenen. Heftige Auseinandersetzungen zwischen Goodwin, dem Kongregationalisten, und Prynne, der ihm vorwarf, er habe entgegen seinen angeblichen Prinzipien ein „living“ angenommen, während Goodwin erklärte, nur anzunehmen, was freiwillig gegeben werde, fanden im Parlament statt. Der Grundsatz: dass nur freiwillige Gaben zum Unterhalt der Prediger zulässig seien, in der Eingabe der Brownisten an Jakob I. von 1603 (Punkt 71: daher Protest gegen „popish livings“ und „jewish tithes“).

446) Dies letztere wurde im Agreement of the People vom 1. Mai 1649 für alle Prediger gefordert.

447) So die local preachers der Methodisten.

448) 1793 wurde im Methodismus jeder Unterschied ordinerter und nicht ordinerter Prediger abgeschafft, mithin die nicht ordinierten Reiseprediger (travelling preachers): Missionare also, die charakteristischen Träger des Methodismus, den noch anglikanisch ordinierten gleichgestellt. Zugleich aber erhielten die Reiseprediger das Monopol, im ganzen circuit zu predigen und wurde ihnen allein die Spendung der Sakramente vorbehalten (die eigene Sakramentspendung wurde erst damals grundsätzlich durchgeführt, aber immer noch zu anderen Stunden als denen der offiziellen Kirche, zu der man nach wie vor zu gehören präferierte). Da schon seit 1768 für sie die bürgerliche Nebenbeschäftigung verboten war, so entstand damit ein neuer „Klerus“. Seit 1836 fand eine förmliche Ordination statt. Ihnen standen die aus Laien rekrutierten nebenberuflichen local preachers, ohne Sakramentspendungsrecht und nur lokal zuständig, gegenüber. Amtskleidung führte keine von beiden Kategorien.

449) Faktisch sind, in England wenigstens, die meisten „circuits“ kleine Parochien geworden und das Reisen der Prediger eine Fiktion. Immerhin wurde bis in die Gegenwart hinein daran festgehalten, dass der gleiche minister nicht länger als 3 Jahre den gleichen circuit versehen solle. Sie waren Berufsprediger. Die „local preachers“, aus denen die Reiseprediger rekrutiert

wurden, waren dagegen Leute mit bürgerlichem Beruf und Predigtlizenz auf (ursprünglich) 1 Jahr jedesmal. Ihre Existenz war schon wegen der Überzahl der Gottesdienste und Kapellen nötig. Vor allem aber waren sie das Rückgrat der „Klassen“-organisation und ihrer Seelsorge, also das eigentlich zentrale Organ der Kirchenzucht.

450) Cromwells Gegensatz gegen das „Parlament der Heiligen“ spitzte sich unter anderem auch bei der Frage der Universitäten (die ja mit der radikalen Beseitigung aller Zehnten und Präbenden dahingefallen wären) zu. Zur Vernichtung dieser Kulturstätten – die aber eben damals dem Sinn nach vor allem Stätten der Vorbildung von Theologen waren – konnte sich Cromwell nicht entschließen.

451) So nach dem Vorschlag von 1652 und im wesentlichen auch nach der Kirchenkonstitution von 1654.

452) Beispiel bei Gardiner, *Fall of the Monarchy I* p. 380.

453) Auch die Westminster Confession stellt (XXVI, 1) den Grundsatz der gegenseitigen, inneren und äußeren, Hilfspflicht auf. Zahlreich sind entsprechende Bestimmungen bei allen Sekten.⁴⁵⁴⁾ Die Methodisten haben vielfach versucht, die Anrufung des weltlichen Richters durch Ausschluss zu ahnden. Andererseits schufen sie mehrfach Instanzen, welche man gegen säumige Schuldner anrufen konnte.

454) Die Methodisten haben vielfach versucht, die Anrufung des weltlichen Richters durch Ausschluss zu ahnden. Andererseits schufen sie mehrfach Instanzen, welche man gegen säumige Schuldner anrufen konnte.

455) Jeder Fall von Zahlungseinstellung wurde im alten Methodismus von einer Kommission von Brüdern untersucht. Schuldenmachen ohne die sichere Aussicht, sie zurückzahlen zu können, bedingte Ausschluss: daher die Kreditwürdigkeit. Vgl. die A. 1 S. 222 zitierten Beschlüsse der holländischen Synoden. Die Nothilfspflicht unter Brüdern ist z. B. in der baptistischen Hanserd Knollys Confession (c. 28) unter dem charakteristischen Vorbehalt: dass dadurch der Heiligkeit des Eigentums kein Präjudiz entstehen solle, festgelegt. Mit großer Schärfe wird gelegentlich (so in der Cambridge Plattform von 1647, Ausg. v. 1653, 7, Nr. VI) die Pflicht der Ältesten eingeschärft, gegen Mitglieder vorzugehen, welche „without a calling“ leben oder „idly in their calling“ sich verhalten.

456) Bei den Methodisten auch ausdrücklich vorgeschrieben.

457) Bei den Methodisten ursprünglich vierteljährlich zu erneuern. Die alten Independents gaben das Abendmahl, wie oben bemerkt, nur an Inhaber von tickets. Bei den Baptisten galt für die Zulassung eines Zuziehenden zur Gemeinde der Besitz einer Letter of recommendation der bisherigen Gemeinde für unentbehrlich: s. den Anhang zu der Ausgabe der Hanserd Knollys Confession von 1689 (West Chester Pa. 18zq). Schon die drei Amsterdamer Täufergemeinden zu Anfang des 16. Jahrhunderts hatten das gleiche System, welches seitdem überall wiederkehrt. In Massachusetts war seit 1669 (statt der ursprünglichen Zulassung zum Abendmahl) ein Zertifikat der Prediger und select men über Orthodoxie und Wandel das Qualifikationsattest zur Erlangung des politischen Bürgerrechts.

458) So von Doyle in dem öfter angeführten Werk, der darauf den stark gewerblichen Charakter von Neu-England im Gegensatz zu den Ackerbaukolonien zurückführt.⁴⁵⁹⁾ S. z. B. Doyles Bemerkungen über die ständischen Verhältnisse in Neu-England, wo die Familien mit alter religiös-literarischer Tradition, nicht aber Besitzerklassen, die „Aristokratie“ bildeten.⁴⁶⁰⁾ Die katholische Beichte war, um es zu wiederholen, demgegenüber ein Mittel der Entlastung von dem gewaltigen inneren Druck, unter dem das Sektenmitglied in seiner Lebensführung fortwährend gehalten war. Inwieweit gewisse, orthodoxe und heterodoxe, religiöse Gemeinschaftsbildungen des Mittelalters die Vorläufer dieser asketischen Denominationen des Protestantismus waren, ist hier noch nicht zu besprechen.

461) Auf diese ganz entscheidende Pointierung des ersten dieser beiden Aufsätze sei erneut mit Nachdruck hingewiesen. Es war der Grundfehler meiner Kritiker, gerade dies nicht beachtet zu haben. Wir werden bei Gelegenheit der Besprechung der altisraelitischen Ethik im Verhältnis zu den in des Lehre sehr ähnlichen ägyptischen, phönikischen, babylonischen Ethiken auf einen ganz ähnlichen Sachverhalt stoßen.⁴⁶²⁾ Hierzu vgl. u. A. das oben S. 183 f. Gesagte. Die an-

tike jüdische ebenso wie die altchristliche Gemeindebildung wirkten, jede in anderer Art, in der gleichen Richtung (bei den Juden ist das Schwinden der sozialen Bedeutung der Sippe, wie wir sehen werden, dadurch bedingt und das Christentum hat im frühen Mittelalter ähnlich gewirkt).

463) Statt anderer Beispiele vgl. das Pariser Livre des métiers des Prévôt Étienne de Boileau von 1268 (éd. Lespinasse und Bonnardot in der Hist. générale de Paris) p. 221, 8; 215, 4.464) Die Analyse dieser ziemlich verschlungenen Kausalbeziehungen kann hier nicht nebenher unternommen werden.