

Protestantismus, Kapitalismus und Barmherzigkeit

1959

Der folgende Beitrag ist der Einleitung einer historischen Untersuchung über die Ursprünge der «banque protestante» in Frankreich im Jahrhundert der gesetzlichen Intoleranz entnommen (La Banque protestante en France depuis la Révocation de l'Edit de Nantes jusqu' à la Révolution), deren erster Band demnächst im Verlag des französischen Unterrichtsministeriums (Sté. d'Édition et de Vente des Publications de l'Éducation Nationale, Paris) erscheint.³²⁷

Der französische Begriff oder Mythos der «banque protestante» ist nicht ins Deutsche übersetzbar. «La Banque» ist in Frankreich nicht nur ein bestimmtes Bankhaus, auch nicht nur der abstrakte Generalbegriff des «Bankwesens» oder der Banktätigkeit, sondern bezeichnet auch jene mit einer Aura geheimnisvoller Macht ausgestatteten Gruppen von Bankleuten und Bankhäusern, von denen man annahm, dass sie durch die Solidarität eines gemeinsamen Milieus zusammengehalten seien: in historischer Reihenfolge die «banque protestante», die «banque juive» und die «banque catholique». In der unübersehbaren Masse historischer Literatur über die französische Revolution gibt es, einsetzend schon bei den Zeitgenossen, eine sehr starke Strömung, die den Untergang der Allerchristlichsten französischen Monarchie durch eine Art internationaler Verschwörung, durch «ausländische Umtriebe», durch die Freimaurerei und ähnliche kosmopolitische Geheimgesellschaften zu erklären sucht. Die «banque protestante» spielt in dieser – durchaus nicht auf zweit- und dritrangige Geschichtsklitterungen beschränkten – Literatur eine zentrale Rolle, wobei es als entscheidendes Indiz erscheint, dass sowohl der letzte Finanzminister der absoluten Monarchie, ihr «Totengräber», wie der erste Finanzminister der Republik Protestanten und Ausländer waren: Necker und Clavière.³²⁸ Diese zweifellos erstaunliche Tatsache ist der Ausgangspunkt einer eigentlichen Geschichtsmythologie geworden.

Der deutsche Sprachgebrauch hat, einer andern historischen Tradition und einem andern Aberglauben entsprechend, die Tendenz, hier mit Begriffen wie «Finanz» oder «Hochfinanz» zu operieren. Das führt bei unserem Gegenstand zu einer totalen Begriffsverwirrung. Die «Finanz» ist eine öffentliche Einrichtung; die «Financiers», durch deren Hände die öffentlichen Gelder gingen und an deren Händen so viel davon kleben blieb, die ganze Gilde der Finanzverwalter, Finanzinspektoren und Steuerpächter, waren offizielle, durch Ämterkauf oder Ämterpacht zu ihrer Stellung gelangte Persönlichkeiten, und die «Finanz» war im alten Frankreich so ausschliesslich katholisch wie die Monarchie selbst. Dass mit Necker zum erstenmal nicht ein «Financier», sondern ein Bankier an die Spitze der französischen Finanzverwaltung berufen wurde, war für die Zeitgenossen ein mindestens so revolutionärer Bruch mit der Tradition wie die Tatsache, dass dieser Ban-

kier zudem Ausländer und Protestant war. In der basserfüllten Polemik der offiziellen «Finanzleute» gegen ihre Rivalen aus der privaten Bankwelt sind denn auch die ersten Ansätze des Mythos von der «*banque protestante cosmopolite*» zu finden.

Es liegt im Wesen der Bankgeschäfte jener Zeit, die zur Hauptsache private Überweisungsgeschäfte («Handel mit Wechselpapieren») waren, dass sie international und «kosmopolitisch» waren und dass in dieser Vermittlung des internationalen Zahlungsverkehrs Fremde oder internationale Minderheiten eine führende Rolle spielten, für Frankreich bis ins 17. Jahrhundert Italiener und vorübergehend in der Fuggerzeit Deutsche, später die über ganz Europa zerstreuten Hugenotten und in viel geringerem Masse die aus Spanien und Portugal vertriebenen sephardischen Juden. In einer Zeit, in der öffentliche Einrichtungen für den internationalen Zahlungsverkehr nicht bestanden und der zu seiner Abwicklung erforderliche internationale Handelskredit nur auf Grund persönlicher Vertrauensbeziehungen möglich war, musste das Bankgeschäft fast naturnotwendig eine Spezialität von «displaced persons» und vorzugsweise von über mehrere Länder zerstreuten Familien und Familiendynastien sein, die als solche über die dazu nötige «internationale Korrespondenz» verfügten. Die legendär gewordene Rothschildsche Familienkonstellation entspricht einem Grundtypus, der sich in den internationalen Bankiersfamilien italienischer und französischer Glaubensflüchtlinge des 16.–18. Jahrhunderts dutzendweise findet. Die Genesis der «*banque cosmopolite*» – eine Tautologie! – wird so ein Teil der Geschichte der verfolgten und zerstreuten nationalen oder religiösen Minderheiten und ihrer Rolle als Sauerteig in einer noch sesshaften, schollengebundenen, provinziellen Menschheit, die zwar oft der Dienste dieser «Wanderer» bedurfte, sie aber stets mit abgründigem Misstrauen betrachtete. Nicht nur völkische Provinz-Ideologen, sondern auch ernste und bedeutende Historiker oder Soziologen haben diese Rolle der Minderheiten immer wieder im Kurzschlussverfahren aus religiösen oder «rassischen» Wesenszügen ihrer Angehörigen abzuleiten versucht, statt zuerst die Technizitäten des internationalen Verkehrs und seiner spezifischen Vermittlungsfunktionen einerseits, die konkrete soziologische Situation der Zerstreuung andererseits zu untersuchen. Die nachstehende Auseinandersetzung gilt einer vorbeugenden Abgrenzung des eigentlichen Untersuchungsgegenstands von allgemeinen religionssoziologischen Fragestellungen.³²⁹

Auch eine historische – und nicht religionssoziologische – Studie über die «*banque protestante*» kann nicht an der grossen Diskussion vorübergehen, die sich seit einem halben Jahrhundert um die von Max Weber entwickelte These über «die Protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus» entsponnen hat. Sie kann es um so weniger, als diese These von der Verwandtschaft zwischen Protestantismus und Kapitalismus in mehr oder weniger rudimentärer oder polemischer Form, zum Ruhm oder Schimpf der «protestantischen Wirtschaftsgesinnung» keineswegs erst von Max Weber aufgestellt wurde. Sie klingt hörbar schon in den Auseinandersetzungen zwischen Reformation und Gegenreformation mit; wir begegnen ihr in Bossuets *Abhandlung über den Wucher (Traité de l'usure)*; sie wird in allen Schattierungen in den wirtschafts- und staatspolitischen Erörterungen der Zeitgenossen

über die aufsteigende Handels- und Finanzmacht Hollands und Englands diskutiert; sie geistert durch die Denkschriften und Berichte der französischen Diplomaten und Intendanten über die wirtschaftlichen Folgen der Austreibung der Hugenotten aus Frankreich und hat häufig die bereitwillige Aufnahme der Refugianten in den anderen Ländern Europas motiviert; und wir finden ihr Echo in den erbitterten Polemiken, die zur Zeit Neckers durch die verblüffende Rolle der Genfer Bankiers auf dem französischen Finanzmarkt ausgelöst wurden. Die Feststellung einer gewissen Affinität zwischen «Protestantismus» und «Kapitalismus» ist also keineswegs eine späte Entdeckung der Historiker, sondern eine von allen mit volkswirtschaftlichen Fragen beschäftigten Beobachtern wahrgenommene Evidenz, in der von Handelskriegen erfüllten Zeit des Merkantilismus ebenso wie im 19. Jahrhundert, als eine ganze Schule darauf zu schwören begann – man lese die Schriften Renans nach 1870! –, dass der Kapitalismus nur in Ländern mit protestantischer Tradition zum vollen Erfolg gelangt sei. Freilich ist diese Evidenz so vieldeutig wie die Begriffe, die sie miteinander verbindet, und wie jede Verquickung des geistlichen und des weltlichen Bereichs: sobald man den Protestantismus auf die reine Glaubenslehre und den «Kapitalismus» auf die reine Wirtschaftlichkeit zurückführt, ist es nur allzu leicht, die Sinnlosigkeit einer solchen Verquickung nachzuweisen oder sich darüber zu empören. Die grosse, von Weber entfachte Kontroverse, in der, ausser Troeltsch, Tawney, Robertson und Fanfani mit ihren grundlegenden Beiträgen, fast alle modernen Wirtschaftshistoriker mit mehr oder weniger Originalität Stellung bezogen haben, hat vor allem das grosse Verdienst gehabt, den allzu einfältigen Auslegungen dieser Verwandtschaft ein Ende zu machen.³³⁰

Es handelt sich weder um einen ursächlichen Zusammenhang noch auch nur um eine wechselseitige Abhängigkeit; der Protestantismus hat weder die wirtschaftliche Entwicklung bestimmt, noch ist er ihr Ergebnis gewesen. Zwischen der religiösen Überzeugung der Menschen der Reformationszeit und dem praktischen Verhalten des Industriellen aus Manchester oder Pittsburgh besteht kein erkennbarer Zusammenhang; das Bild der ursprünglichen calvinistischen Gemeinde, ob Genf oder Massachusetts, wie es Tawney in so klassischer Weise beschrieben hat, ist die eindeutigste Widerlegung solcher Geschichtsklitterungen. Kein Historiker wird noch auf die Idee kommen, die Reformatoren irgendwelcher Nachsicht gegenüber dem Mammon und seinen Dienern zu verdächtigen; vielmehr haben gerade sie, Luther ebenso wie Calvin, gegen die Wucherer, die Kipper und Wipper, die Aufkäufer und Spekulanten, ja sogar gegen die Reichen schlechthin, den rächenden Ton der Propheten des Alten Testaments wiedergefunden. Eine Dialektik, die es fertigbringt, aus der Gnaden- und Prädestinationslehre den Unternehmungsgeist und die Kapitalakkumulation abzuleiten, mag ein befriedigendes Spiel des Geistes sein, um so mehr, als der Puritanismus in einigen seiner Formen tatsächlich dieses Kunststück vollbracht hat; aber es liesse sich aus jenen Lehren mit geringerer Mühe und grösserer Logik die entgegengesetzte Haltung ableiten, nämlich ein Geist der Resignation, der sich in den Willen Gottes ergibt und der

Eitelkeit allen menschlichen Tuns passiv und fatalistisch gegenübersteht. Die Soziallehre Calvins enthält ebensosehr, ja mehr noch als den Individualismus, die Grundlagen zu einem rigorosen christlichen Sozialismus. Solange die Diskussion mit Glaubenssätzen einerseits, mit sozialgeschichtlichen Verallgemeinerungen andererseits operiert, wird sie aus den Gemeinplätzen und Begriffsverwirrungen nicht herausgelangen; es ist ebenso willkürlich, die Industriegesellschaft aus einer religiösen Doktrin zu erklären, wie diese Doktrin zu einem «ideologischen Überbau» zu verballhornen.

Die «protestantische Ethik» und der «Geist des Kapitalismus» haben sich jedoch beide in Menschen aus Fleisch und Blut verkörpert, die man weder auf ihren Glauben allein noch auf ihren sozialen Status allein reduzieren kann, Menschen, die sowohl in ihren materiellen Existenzbedingungen befangen als nach letzter Wahrheit begierig waren und die, mit hellem oder dumpfem Bewusstsein, das eine mit dem anderen zu vereinbaren trachteten. Die Begegnung des Geistigen mit dem Ökonomischen findet wirklich statt, aber sie ist zugleich peripher und mehrdeutig: der Glaube ist daran nur mit seinen auf diese Welt bezogenen Lehrmeinungen – seiner Moral- und Soziallehre, der Domäne der Kompromisse und der Kasuistik – beteiligt, und die wirtschaftliche Tätigkeit wird davon, wenigstens unmittelbar, nur in ihrer geistigen Grenzzone, nämlich in ihren Rechtfertigungsbedürfnis betroffen; und die Begegnung vollzieht sich in unendlichen Brechungen in jener Vielzahl von Menschen, die weder völlig ihrem Glauben leben noch auf ihn verzichten können oder wollen. Die Haltung der Kirchen gegenüber der Gesellschaft ist ein unerschöpfliches, in stetiger Wandlung befindliches Thema, und auch die historische Diskussion selbst ist immer wieder durch die Situation der Zeit beeinflusst worden – hat doch Robertson gegen Weber und Tawney den Vorwurf erhoben, dass sie von «der Unpopularität des Kapitalismus im 20. Jahrhundert profitieren, um den Calvinismus anzugreifen!» Aber auf dem eigentlichen historischen Feld scheint die Diskussion so gut wie abgeschlossen zu sein. Sie war weder unbegründet noch fruchtlos – schon deshalb nicht, weil sie mit einer Anzahl voreiliger Urteile und leidenschaftlicher Vorurteile aufgeräumt hat –, und sie hat eine Verwandtschaft genauer definiert, die bei aller grundsätzlichen Widersprüchlichkeit doch eine nicht zu leugnende Tatsache ist.

Dabei ist zunächst auffällig, dass diese Diskussion sich fast ausschliesslich mit dem Calvinismus und seinen puritanischen Nachfahren, und beiläufig auch mit den Schweizer Reformatoren, die Calvin näher als Luther standen, beschäftigt hat. Gewiss hat jeder Bruch mit der katholischen Kirche, gleichgültig ob es sich um die lutherische oder die anglikanische Reformation handelt, erhebliche materielle Folgen gehabt – Einziehung kirchlicher Güter, Auflösung der Orden, Säkularisierung oder Aufgabe der Wohltätigkeit – und dadurch auch das Wirtschaftsleben, die Gesellschaftsordnung und die Einstellung zu den öffentlichen Dingen tiefgehend verändert. Doch handelt es sich dabei um Ereignisse aus der nationalen Geschichte der betreffenden Länder, für die sich Parallelen überall finden lassen,

wo jemals geistliche und weltliche Gewalt in Konflikt traten; die spezifische Doktrin hat damit wenig zu tun. In ihrer durchaus mittelalterlichen Wirtschafts- und Soziallehre unterschieden sich Luther und seine Mitstreiter kaum von den Kirchenvätern; im Ablassstreit standen die Fugger, diese festen Stützen der römischen Kirche, gegen den Augustinermönch Luther, der sich empörte, die Tische der Händler und Wechsler im Allerheiligsten der Christenheit aufgerichtet zu sehen, und es hiesse wahrhaftig die Grenzen der Paradoxie überschreiten, wenn man in diesem Streit den «Geist des Kapitalismus» auf seiten Luthers suchen wollte. Die Jahrhunderte wirtschaftlichen und sozialen Rückfalls, die in Deutschland dem Reformationszeitalter gefolgt sind, haben überdies die Entfaltung anderer, neuzeitlicher Aspekte des Luthertums nicht gefördert.

Will man zwischen der Reformation als Gesamterscheinung und dem Heraufkommen des «kapitalistischen Menschen» irgendeine Beziehung herstellen, so ist sie wohl nur im Auseinanderbrechen der christlichen Einheit zu finden: in der Spaltung der einen und allumfassenden Totalität, die sich in der universellen Kirche verkörperte, die alle Berufe und Stände, hohe und niedrige, geistliche und weltliche, in ihrem Schosse aufnahm, sie zu einem einheitlichen Ganzen in sinnvollen Bezug setzte und jedem seinen dienenden oder herrschenden Platz in der Ordnung der Dinge zuwies «wie Glieder eines lebenden Körpers». Mit der Reformation verändert sich das gesamte Bezugssystem: nicht mehr mit dem organischen Ganzen einer christlichen Welt, in der Gott durch seine Kirche gegenwärtig ist, kann und muss der Protestant sich in Einklang bringen, sondern mit seinem eigenen, durch die Schrift und die Predigt unterrichteten, im Letzten aber einsamen und – wenn Gott es nicht mit seiner Gnade erleuchtet – in Finsternis verlorenen Gewissen; die Reformation gab ihm die «Unmittelbarkeit zu Gott», als Befreiung und als Vereinzeln zugleich. Welches auch immer die Lehre vom freien und unfreien Willen, von der Vorherbestimmung, den Werken und der Gnade, welches auch die Gemeindeorganisation und das Seelsorgeamt dieser oder jener protestantischen Kirche gegenüber ihren Gläubigen sein mag: sie kann wohl ein Lehramt und eine geistliche Zucht ausüben, aber sie kann sich nicht zwischen den Christen und Gott stellen. In der grundlegenden Handlung des Gläubigen wird dieser entscheidende Unterschied am deutlichsten: um seine Sünden zu bekennen und Vergebung zu erlangen, um vor dem Tod zu bestehen, kurz, um sich mit Gott zu versöhnen, wendet sich der Katholik an die trostspendende und vermittelnde Kirche, die über den Gnadenschatz der Heiligen und über die Macht der Absolution verfügt; der Protestant ist, wo es um das Heil seiner Seele geht, in die Einsamkeit seines Gewissens zurückgeworfen, allein im Angesicht Gottes. Ein Einzelner und ein Einsamer: so erscheint, unabhängig von jeder moralischen Wertung, der Protestant in den Augen des Katholiken.

Auf ihre einfachste Ausdrucksform gebracht, ist diese Gegensätzlichkeit unüberbrückbar. Doch muss man sich davor hüten, daraus Rückschlüsse auf das soziale

Verhalten zu ziehen, die sich allzu leicht in jedem beliebigen Sinne wenden lassen. Von dieser Immediatisierung des Gewissens aus sind viele Wege möglich, von der äussersten Strenge zur äussersten Lässigkeit. Wo Luther gegenüber der menschlichen Schwäche Nachsicht übt und alle Hoffnung in die Gnade Gottes setzt, da will Calvin nur den furchtbaren Gott Israel kennen, nicht den Vater, sondern den Richter, dessen unerbittliche und unbegreifliche Gerechtigkeit jeder menschlichen Vernunft spottet; und der Gehorsam, den Calvin seiner unter dem Schrecken des Gerichts zitternden und ganz der Verherrlichung des Ewigen geweihten Gemeinde auferlegt, ist zermalmend. Es könnte verführerisch sein, die «organische Ganzheit» der universellen Kirche als ein Spiegelbild der mittelalterlichen Gesellschaft zu betrachten und in der Reformation den ersten Triumph des Individuums zu sehen, das nur sich selbst und für sich selbst verantwortlich ist und dessen Beziehungen zum Mitchristen nicht mehr durch die Gesetze des Personen- oder Gemeindeverbandes, sondern nur noch «sachlich» bestimmt sind. Doch ist die Reformation in diesem Sinne nur einer der zahlreichen Aspekte jenes «Ende des Mittelalters» – sie ist gleichzeitig die ins Religiöse übertragene Emanzipation des Individuums, wie sie die Renaissance und der Humanismus auf anderen Wegen verfolgt haben, und deren furchtbarer Rückschlag: ein tragischer Widerspruch, den viele Humanisten des 16. Jahrhunderts in erschütternder Weise durchlebt haben und über den Kulturhistoriker und Philosophen zu meditieren nicht aufgehört haben. In dieser Hinsicht sind die Medici und die Fugger, Erasmus, Luther, Kolumbus und Kopernikus³³¹ nicht nur Zeitgenossen, sondern Brüder, Glieder ein und derselben Familie, deren Einheit im Anbruch der neuen Zeit zerbricht; und unter all diesen Wegbereitern des Bruches zwischen zwei Zeitaltern ist Luther unzweifelhaft der «unzeitgemässeste», der am tiefsten dem Mittelalter verbundene und gerade aus dessen Tradition sich gegen die Gottlosigkeit der neuen Zeit auflehrende Geist gewesen.

Die Verwandtschaft zwischen der Reformation und dem «Geist des Kapitalismus» wird deutlicher und sinnvoller, wenn wir uns den Reformatoren von Zürich und Genf zuwenden, den Organisatoren zunftstädtischer Gemeinschaften, die gleichzeitig und ebenso sehr Bürger, Gesetzgeber und Staatsmänner wie religiöse Erneuerer waren. Diese Verwandtschaft liegt zum Teil daran, dass sie mehr «in der Zeit» standen, da sie sich unmittelbar mit den Problemen der handel- und gewerbetreibenden Stadt auseinandersetzen hatten; daher spricht aus ihren Soziallehren und ihrer Gemeindedisziplin ebenso der Gesetzgeber wie der Theologe. Es hat freilich die religionssoziologische Diskussion nur in die Irre geführt, dass dabei gerade die Prädestinationslehre in den Vordergrund gerückt und auf ihre Auswirkungen auf das soziale Verhalten untersucht wurde. Fern davon, eine Lebensregel für die Gläubigen zu sein, war die Prädestinationslehre für die calvinistischen Theologen eine ständige Verlegenheit und ein unerschöpflicher Streitgegenstand – wie übrigens auch für die katholischen Kirchenlehrer: man erinnere sich nur an den Jansenismus und an den nie erloschenen Augustinus-Streit.³³²

Diese Doktrin konnte die innere Spannung und den Schrecken der Verlorenheit gegenüber einem unnahbaren und unbegreiflichen Gott verstärken, die Disziplin der in finsterner Nacht marschierenden Herde erhöhen, nicht aber ihr eine Richtung geben. Für sich selbst, als religiöse Doktrin betrachtet, d. h. ausserhalb der positiven Soziallehren des Calvinismus – die in keiner Weise zwingend aus ihr abgeleitet werden können –, ist die Lehre von der Prädestination reine Metaphysik; sie hat keinerlei Bezug auf konkrete Verhaltensweisen, ja sie leugnet ausdrücklich deren Bedeutung, um dafür nach dem letzten und unlösbaren Rätsel des menschlichen Lebens zu fragen, dem der Freiheit und der Knechtschaft des Menschen gegenüber seinem Schicksal oder seiner Bestimmung: eine Frage, die keine andere als symbolische und widersprüchliche Antworten zulässt. Wir brauchen auch nicht weiter den Begriff der «Berufung» zu erörtern, mit dem sich vor allem die Exegese des deutschen Protestantismus beschäftigt, indem sie von der gemeinsamen Wurzel von «Ruf», «Beruf» und «Berufung» ausgeht: die kapitalistische «Berufung» des Protestantismus ist nicht philologisch begründet und hat sich nicht in erster Linie in Deutschland erwiesen.

Wie sie in diesen Problemstellungen zu hoch griff, so hat die Diskussion umgekehrt zweifellos zu tief gegriffen, wenn sie um Calvins Anerkennung der gesellschaftlichen Nützlichkeit des Kredits, also des Geldleihens gegen Zinsen, so viel Aufhebens machte: das war die einfache Anerkennung einer bestehenden Tatsache, die – wie wir noch sehen werden – keinerlei Neuerung zur Folge hatte. Doch wenn man alle gewagten oder subtilen Hypothesen beiseite lässt, dann bleibt eine fundamentale Grösse, die nichts Hypothetisches an sich hat und durch die gesamte Diskussion nur erhärtet worden ist: das Arbeitsethos, die «Heiligung der Arbeit», die der gemeinsame Wesenszug der christlichen Stadtstaaten Zwinglis und Calvins ist, die, vor allem durch den Pietismus³³³, auch den lutherischen Protestantismus durchtränkt hat, und deren Stempel den protestantischen Gesellschaften auch da fast unauslöschlich aufgedrückt blieb, wo die ursprüngliche Frömmigkeit verloren ging.

Hier handelt es sich um Disziplin, nicht um das Dogma; um religiöse Disziplin freilich, der sich zu unterwerfen ein Erfordernis der Frömmigkeit war. Seinem Ursprung nach unterscheidet sich dieses Sittengesetz der Arbeit nicht von der klösterlichen Regel: bete und arbeite. Nur ein Leben, das in Gebet und Arbeit aufgeht, kann gottwohlgefällig gelebt werden: beide zusammen erst ergeben eine Lebensführung, die das Herz des Menschen vor den Versuchungen des Vergnügens und der Sünde bewahrt, während der Müssiggang allen Anfechtungen des Bösen die Tür öffnet. Die Verbindung von Gebet und Arbeit im selben Dienst Gottes ist keine Erfindung der Reformatoren gewesen, ebensowenig wie ihre Feindschaft gegenüber dem Luxus, dem Genuss und den Freuden der Welt; neu daran ist, was Henri Hauser die «Säkularisierung der Heiligkeit» genannt hat. Diese asketische Disziplin gewinnt einen ganz anderen Sinn, wenn sie – statt von

Mitgliedern eines religiösen Ordens, die auf das weltliche Leben, die Ehe und den persönlichen Besitz verzichtet haben – von der weltlichen Gesellschaft selbst gefordert wird. Das Genf von Calvin und de Bèze – und mit weniger Konsequenz, weniger Grossartigkeit und weniger Schrecken auch das damalige Zürich, Basel oder St. Gallen – ist ein grosses Kloster, das die ganze Gemeinde umfasst und allen seine eiserne Disziplin auferlegt; doch es geht nicht bis zu jener letzten Konsequenz, die in der Gütergemeinschaft bestanden hätte.³³⁴

Nun ist die Arbeit im Rahmen der Ordensregel ein Mittel, um der Heiligkeit näherzukommen, *weil* sie nicht wirtschaftlich gerichtet, sondern asketische Disziplin und geistliche Übung ist und nichts mit der Arbeit für den Lebensunterhalt gemein hat, die dem Menschen nach dem Sündenfall auferlegt worden ist. Indem der Calvinismus diese heilsame Kraft der Askese auf das zeitliche Leben übertrug und sie auch der erwerbsmässigen Arbeit des «ökonomischen Menschen», der seinen Beruf um seines und seiner Angehörigen Unterhalt willen ausübt, zuerkannte, hat er Sinn und Bedeutung der Arbeit verändert; jene niedere wirtschaftliche Tätigkeit wird nun als eine Übung des Gehorsams vor dem Willen Gottes gerechtfertigt und beinahe spiritualisiert – nicht weil sie einen Gewinn erbringt, ja geradezu *trotz* diesem Gewinn, wenn er die Bedürfnisse eines ehrbaren Lebens übersteigt. Die Arbeit ist somit kein Fluch mehr, keine beklagenswerte Folge der Erbsünde, sondern ein frommes Exerzitorium wie das Gebet; sie ist dem Menschen nicht zu seiner Strafe auferlegt worden, sondern zu seinem Heil und zur höheren Ehre Gottes.

Wir haben eine neue Rangordnung der Werte einer neuen Gesellschaft vor uns. Das Gebäude der katholischen Kirche beruht auf der Teilung der Aufgaben zwischen den Ständen, die – jeder zugleich für die andern – die notwendigen Funktionen der Gemeinschaft verrichten: die für die Seelen, die für den Staat, die für den Leib sorgen; und ihre in der eigenen Hierarchie verkörperte Hierarchie der Werte stellt die Heiligkeit, die Meditation und die Barmherzigkeit weit höher als die zwar für die Bedürfnisse des Körpers unerlässliche, für das Heil der Seele aber entbehrliche nützliche Arbeit. Gleich allen Reformatoren, aber in seinem Radikalismus über sie hinausgehend, hat Calvin diese Hierarchie der Funktionen und Tugenden zertrümmert, um sie alle zu einer neuen, unauflösbaren Totalität zu verschmelzen, zu dem von jedem einzelnen ganz und uneingeschränkt geforderten christlichen Leben: jedes Christen Pflicht ist es gleicherweise, zu beten, das Wort Gottes zu lernen und zu bedenken, seinen Lebensunterhalt zu erwerben, für die Bedürfnisse seiner Familie zu sorgen, ein heiliges, das heisst ein enthaltsames und arbeitsames Leben zu führen und, falls Gott ihn dazu auserwählt, für seinen Glauben zu kämpfen und das Kreuz zu tragen – kurz, gemäss seinen Kräften und seinem Gnadenstande zugleich der *vita activa* und der *vita meditativa* zu genügen. Die Calvinsche Demokratie beruht auf dieser gleichen und gleich unnachsichtlichen Forderung an jedes Glied der Gemeinde. Das eine kann niemals von dem anderen entbinden, und das eine steht ebenso hoch wie das andere: «Arbeiten ist

auch beten». Diese totale Forderung duldet keine Einschränkung: «Jene, so die Lehre des Evangeliums hören, sollen sich durch Heiligkeit ihres Lebens als Christen beweisen.»

Es verlohnt nicht, auf die so oft entwickelten wirtschaftlichen Folgen dieser Einführung einer asketischen Disziplin ins Leben der Gemeinschaft einzugehen: die Verbindung von Arbeit und Enthaltbarkeit kann nur zur Bereicherung führen – und die Bereicherung kann nur in der Entartung dieser arbeitsamen und enthaltbaren Frömmigkeit enden. Darüber ist alles gesagt worden, und manchmal etwas eifertig; die Wirklichkeit ist vielleicht nicht ganz so logisch gewesen. Der Calvinismus hat sich durch seinen wirtschaftlichen Erfolg nicht einfach aufgehoben, er hat eine Moral des Erfolgs entwickelt; und wenn schon von «Calvinismus und Kapitalismus» die Rede ist, so ist es erstaunlich, dass man sich so wenig mit der Rolle befasst hat, die dem Kapital in der calvinistischen Moral zugewiesen wird. In der traditionellen katholischen Lehre konnte das Kapital nie einen rechten Platz finden, weil es mit Reichtum gleichgesetzt wurde; denn Reichtum und Heiligkeit sind in der christlichen Auffassung unvereinbar, und wer nicht die Kraft hat, auf die Güter dieser Welt zu verzichten, der muss das wenigstens durch Barmherzigkeit wieder ausgleichen. Der Calvinismus, der die bereichernde Arbeit geheiligt hat, konnte weder das gleiche Verdammungsurteil sprechen, noch sich mit dem gleichen Kompromiss zufriedengeben.

Die von Calvin anbefohlene Heiligung des Lebens umfasst das Gebet und die Arbeit, die Meditation und das tätige Leben; doch welchen Platz nimmt die Barmherzigkeit in diesem tugendhaften Gemeinwesen ein? Bei dieser Frage haben die meisten Historiker des Calvinismus und selbst Tawney ihr Haupt verhüllt oder von Entartung, Verleugnung und Entstellung der ursprünglichen Wahrheit gesprochen. Und doch reden die Reformatoren in ihren Schriften, ihren Sittenmandaten und ihren Armenverordnungen, in Zürich wie in Genf, eine sehr klare Sprache. Die christliche Barmherzigkeit, wie sie in fünfzehn Jahrhunderten mehr oder weniger aufrichtig verstanden und ausgeübt worden war – wohlgemerkt: die Barmherzigkeit, nicht gegenseitige Hilfe, Sozialfürsorge oder Spenden für die Opfer unverdienter Unglücksfälle – hat in der reformierten Gemeinde keine Stätte. Die Heiligung der Arbeit entzieht dem Bettel und damit dem Almosengeben jede Rechtfertigung. Die Barmherzigkeit hat in der Gemeinde keinen Platz, weil die passive Armut in ihr keinen Platz hat. Wer von Almosen lebt, beleidigt die gottgewollte Ordnung. Wer arbeitet, wird auch essen, und wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen: so lautet, auf ihre nüchternste Formel gebracht, die Grundregel der neuen Moral.

Die Bedeutung einer solchen Auffassung für die Formung des gesellschaftlichen Verhaltens lässt sich schwerlich übertreiben. Der Imperativ weltlicher Aktivität und die Verdammung aller Formen des Müsigganges und der *vita passiva* gewinnen hier ihren strengsten Ausdruck; und wenn die Reformation, indem sie

den Menschen gottunmittelbar machte, auch die Ansätze des Individualismus, der freien Gewissensentscheidung und sogar der Toleranz enthalten mochte, so muss doch festgestellt werden, dass die Sozialmoral der Reformatoren – zumindest derjenigen der Schweiz und Genfs, deren Lehre den französischen Protestantismus geprägt und die gesamte angelsächsische Welt tief beeinflusst hat – ein Konformismus von erschreckender Härte gewesen ist. Es geht dabei nicht um das Polizeiproblem: Die Hüter der Ordnung sind gegenüber den Elenden und Obdachlosen niemals barmherzig gewesen, auch wenn sich vielleicht behaupten lässt, dass sie die neue Moral in den protestantischen Ländern zu systematischerem Durchgreifen veranlasst hat. Aber es geht um die Grundeinstellung der christlichen Gemeinde zum Pauperismus und zum Bettlertum, die bis tief ins 19. Jahrhundert das soziale Zentralproblem auch der westlichen Länder bildeten: es geht um das Herz und das Gewissen selbst, die sich dem Mitleid verschliessen. In der katholischen Frömmigkeit blieb der Arme – und der freiwillig Arme noch mehr als der andere – von einem Glanz der Erwähltheit umgeben: der Arm-Selige ist Gottes liebster Sohn, er ist das Ebenbild des auf Stroh geborenen Heilands, der nicht weiss, wo er sein Haupt zur Ruhe legen soll; aber der Reiche wird schwerlich ins Himmelreich gelangen. In diesem Weltbild hat der Bettler seinen Platz. Sein Stand ist ein Gnadenstand, den die Bettlerorden und die strahlende Gestalt eines heiligen Franz von Assisi³³⁵ verherrlicht haben; und das Almosengeben ist *das* gute Werk vor allen andern, denn wer den Bedürftigen gibt, gibt Gott.

Auch hier hat die Reformation die Rangordnung der Werte umgestürzt und wie mit Absicht allem ins Gesicht geschlagen, was das tiefste Wesen christlichen Empfindens zu sein schien. Für den Calvinisten ist der Bettel nicht verdienstlich, sondern lästerlich, und das Almosengeben oder die «unbedachte Barmherzigkeit» ist kein gutes Werk, sondern eine Sünde, weil sie das «Nichtstun» ermutigt und damit dieses soziale Geschwür noch ernährt, statt es auszumerzen. Das einzige gute Werk ist die Arbeit, die in einem Zug den Bittenden und den Almosengebenden aus der Welt schafft. Weder der Arme noch der Barmherzige, sondern der Arbeiter ist für Zwingli «in dieser Welt der Liebe Gottes am nächsten»; nur der Arbeiter hat am Ende Bürgerrecht in der neuen christlichen Gemeinschaft. Das Haus des Vaters hatte einst viele Wohnungen; nun hat es nur noch eine einzige, und diese ist eine Werkstatt.

Die Schroffheit, Kälte und Unmenschlichkeit dieser Einstellung ist das erste, was uns in die Augen springt. Bis zu welcher Verhärtung des Herzens, zu welcher selbstgerechter Perversion des Christentums diese neue Wertordnung führen konnte und welche Vorwände sie dem schrecklichen guten Gewissen der Gerechten zu liefern vermochte, deren Wohlbefinden allein – da doch das Elend als sichtbares Zeichen des Lasters galt – schon für ihre Tugend zeugte, das ist zur Genüge angeprangert worden; und von Generation zu Generation hat sich der Geist der Brüderlichkeit und der menschlichen Solidarität in den calvinistischen und puri-

tanischen Sekten gegen eine Orthodoxie aufgelehnt, die allzuleicht den Wohlhabenden nach dem Munde redeten. Doch selbst diese Auflehnungen haben niemals am Grundpfeiler der calvinistischen Moral gerüttelt, an jenem ethischen Vorrang der Arbeit, die gleicherweise von den «kapitalistischen» wie von den radikalsten «antikapitalistischen» Strömungen des Calvinismus gepriesen wurde; noch im sozialistischen Vokabular, das so scharf zwischen Arbeiterschaft und «Lumpenproletariat» zu unterscheiden weiss, wirkt die Sozialethik der Reformatoren weiter. In einer Gesellschaft, die von diesem moralischen Imperativ durchdrungen war, konnte man soziale Ungerechtigkeiten und die Ausbeutung des Arbeiters bekämpfen, aber man konnte weder zur passiven Hinnahme der Armut noch zur mittelalterlichen Menschheitsvision zurückkehren. Denn dies ist die von der Vernunft viel leichter als vom Gefühl zu erfassende Kehrseite dieser Härte. Für den Barmherzigen ist Armut kein Ärgernis. Das Almosengeben ist die uralte, resignierte Geste des Mitleids gegenüber dem ewigen, unheilbaren Elend, das sowohl vom Geber wie auch vom Darbenden, der die Hand ausstreckt, als gottgewollt und selbstverständlich hingenommen wird. Das Almosenverweigern und das passive Elend als öffentlichen Skandal geisseln, als ein Geschwür, an das man mit dem Messer heran muss, das heisst, die aktive Überwindung des Elends zur gesellschaftlichen Pflicht erheben. Es ist keine Abtötung, sondern eine radikale Verwandlung des sozialen Gewissens.

So trug die calvinistische Moral in sich die Verpflichtung, deren Tragweite sie vielleicht nicht immer voll ermessen hat, dem ungeheuren Problem der Armut nicht durch Mildtätigkeit, sondern durch Arbeitsdisziplin, durch gesellschaftliche Organisation, durch Erziehung zur Arbeit und zur Selbstverantwortlichkeit, durch Erziehung schlechthin zu Leibe zu gehen – denn für die Reformatoren war der Bettel in erster Linie ein Charaktergebrechen, so wie die Arbeit in erster Linie eine Charakterschule war – und in der letzten Konsequenz, die in den Armen- und Vagabundengesetzen häufig gezogen wurde, hiess das Arbeitszwang und Zwangserziehung.

Theoretisch kann sich eine solche Ethik in einer kommunistischen ebenso wie in einer privatwirtschaftlichen Gesellschaft verwirklichen, und in diesem Sinne kann man in der ursprünglichen calvinistischen Gemeinde, diesem auf eine ganze Stadt ausgedehnten grossen Laienkloster, unschwer aktuelle Analogien entdecken. Doch das ist reines Spiel des Intellekts. Historisch hat der Calvinismus in bürgerlichen Gesellschaften Gestalt gewonnen, und er hat die Arbeit zur bürgerlichen Tugend schlechthin gemacht. Wenn aber die Arbeit eine Pflicht ist, dann ist sie auch ein Recht, das die christliche Gesellschaft dem Armen guten Willens nicht verweigern kann. Wenn es für einen arbeitsfähigen Menschen eine Schmach ist, um milde Gaben zu bitten, wenn die Bettelmandate der reformierten Stadt das Betteln als eine moralische Erpressung brandmarken, der nachzugeben geradezu eine Sünde ist, dann gibt die unentrinnbare Logik dieser Sozialmoral dem Armen

das Recht, zu fordern, dass er von seiner Hände Arbeit leben könne, und für den Besitzenden besteht das gute Werk schlechthin darin, den untätigen Händen Arbeit statt Almosen zu geben. So erhält der Kapitalist eine positive Funktion im Heilsplan Gottes und kann sich als auserwähltes Werkzeug seines Willens betrachten.

Wenn die meisten der von der Religionssoziologie diskutierten Beziehungen zwischen Calvinismus und Kapitalismus nur empirische, indirekte und oft gewaltsame nachträgliche wirtschaftsrationalistische Interpretationen einer rein ethischen Lehre sind, deren Dialektik von Askese und Bereicherung, von Vorherbestimmung und Tatkraft kaum zu überzeugen vermag, so ist *diese* Beziehung eindeutig und offenkundig: sie folgt ohne jede Dialektik aus der Heiligung der Arbeit selbst. Es ist eine der Besonderheiten des Calvinismus, dass er dem Kapitalisten das Mittel gegeben hat, Gott nicht durch milde Gaben und fromme Legate, nicht durch Verschenken seines Besitzes, sondern gerade durch die Ausübung seiner wirtschaftlichen Funktion zu verherrlichen. Doch diese Funktion ist eine Verpflichtung, und hier heisst es die Worte genau wägen, denn der Begriff des Kapitalismus ist in den von calvinistischem Geist geprägten Gesellschaften nicht ganz derselbe wie in den anderen. Der Kapitalist, den die calvinistische Gesellschaft zu Ehren kommen liess, ist nicht der müssige Reiche, der Feudalherr oder Rentner, der Steuerpächter oder Spekulant, sondern der «aktive Kapitalist», der Arbeitgeber und Unternehmer, der «sein Kapital arbeiten» lässt, indem er Arbeitern Lohn gibt, oder der Kaufmann, der dem Handwerk Märkte erschliesst, und sein Verdienst misst sich beinahe an der Zahl der Hände, denen er Beschäftigung gibt. Gewiss sind die calvinistischen Versuche nach der Art von Baxter³⁶, eine Kasuistik des «guten» und des «schlechten» Kapitalisten auszuarbeiten, noch schneller und kläglicher gescheitert als die Bemühungen der katholischen Scholastik, die Grenzen zwischen gerechtfertigtem und ungerechtfertigtem Gewinn abzustecken, doch es bedurfte keiner Kasuistik, um das grundlegende Kriterium der calvinistischen Arbeitsethik fest in der öffentlichen Wirtschaftsgesinnung zu verankern.

Wir müssen freilich vor allen Systematisierungen auf der Hut sein, die der reformatorischen Lehre Gewalt antun, indem sie ihr Perspektiven unterschieben, die ihr gänzlich fremd waren. Die von ihr errichtete soziale Ordnung ist auf ein radikal pessimistisches Urteil über die Natur des Menschen gegründet. Es wäre offensichtlich absurd, im Denken Calvins auch nur eine Spur jenes Optimismus des industriellen Zeitalters zu vermuten, das die Abschaffung der Armut durch rationelle Arbeitsorganisation in den Bereich des Möglichen rückte. Calvins asketisches Ethos der Arbeit hat nichts mit Träumen von irdischem Glück und allgemeinem Wohlstand zu tun: es ist eine Anweisung zum rechten Leben, nicht zum Erwerb, zur Abtötung der leiblichen Gelüste, nicht zu ihrer Befriedigung; und nicht die Armut, sondern der Müssiggang war das Ärgernis.

In der Ausrottung des Pauperismus durch die Arbeit hat sich der moralische Imperativ, der die Erlösung des Menschen vom Bösen zum Ziel hatte, durch sei-

ne eigene Wirksamkeit schliesslich mit dem ökonomischen Streben nach «Erlösung von Armut» verschmolzen; doch bis in alle Verirrungen des Utilitarismus und der «Rechtfertigung durch den Erfolg» ist stets der moralische Imperativ die Grundlage geblieben.

Zweifellos war hiermit ein mächtiges Ferment für die Ausbildung eines industriellen Kapitalismus geschaffen. Es hat den Pionieren und Industriekapitänen zugleich den Antrieb und die Rechtfertigung gegeben und ganze Bevölkerungen an die harte Disziplin der Arbeit gewöhnt. Denn in einem feindlichen Teig konnte dieses Ferment nicht zur Wirkung gelangen; wo diese Arbeitsheiligung nicht die ganze Gesellschaft umgeknetet hatte, da musste die Industrialisierung, um die im 17. und 18. Jahrhundert alle Staaten Europas wetteiferten, als Revolution von oben vorangetrieben werden, als Diktat der Staatsräson gegen die Trägheit und Passivität der Massen sowohl wie der herrschenden Stände. Wenn man etwa die Korrespondenz Colberts³³⁷ durchblättert, in der sich ein unaufhörliches Zorngewitter nach allen Seiten entlädt gegen die «Nichtstuerei», die Wallfahrten und die zahllosen Feiertage, gegen die Orden, die Klöster, das Almosenwesen, die Rentner, den Amtsadel, die Justiz, die mit ihren gefrässigen Prozeduren Tausende von Advokaten mästet und Zehntausende von aller nützlichen Arbeit abhält, dann sieht man, wie sehr der Wirtschaftspolitiker in ihm von einer Gesellschaft mit calvinistischen Sitten und von einer umgekehrten Rangordnung der Werte träumte, und wie sehr ihn der ungreifbare und hartnäckige Widerstand zur Verzweiflung trieb, den ihm die Institutionen und der ganze Geist einer zugleich katholischen aristokratischen, verbeamteten und konservativen Gesellschaft entgegensezten. Aus dieser Verzweiflung stammt jene Verwirrung der Werte, die ihn die Zwangsarbeitshäuser «Liebeswerkstätten» (*«ateliers de charité»*) nennen liess und die etwa in seiner beinahe grotesken Anweisung an die Klöster zum Ausdruck kommt, den an ihre Türen klopfenden Armen statt Almosen Arbeit in Form von Strumpfwirkgarn abzugeben. Colberts Tragödie, in seinen Erfolgen wie in seinen Misserfolgen, liegt darin, dass er gezwungen war, den fehlenden «kapitalistischen Geist» überall durch bürokratische Eingriffe und durch die Krücken der Privilegien, der Monopole, der Konzessionen, der staatlichen Kapitalbeschaffung und der Reglementierung, kurz die Spontanität durch die Zwangswirtschaft zu ersetzen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint der Colbertismus wie ein Surrogat des Calvinismus im Bereich der gesellschaftlichen Organisation. Andere Surrogate, denen gegenüber noch das Genf Calvins als Idyll erscheint, sind seitdem anderswo gefunden worden.

Im geistigen Bereich ist der französische Jansenismus ein noch merkwürdigeres Phänomen: ein hohes Bürgertum, das nach der Niederlage der Reformation von neuem und nun im Schoss der katholischen Kirche selbst unter Berufung auf Augustinus eine Ethik und eine Doktrin entwickelt, die der calvinistischen Lehre

in ihrer Unerbittlichkeit und Strenge gefährlich nahe kommt, eine Art «katholischen Puritanismus». Das erstaunlich zähe Fortleben des Geistes von Port-Royal nach der Zerstörung seiner Wirkungsstätte und nach der Vertreibung oder Kapitulation seiner Wortführer, vor allem im Amtsbürgertum und im Pariser Parlament, der Hochburg des Richterstandes, wo es sich wie in einer Festung verschanzt hielt, bestätigt auf eine paradoxe Weise die Verwandtschaft zwischen der calvinistischen Ethik und einem bestimmten bürgerlichen Geist, aber auch den abweichenden Weg, den dieses Bürgertum in Frankreich eingeschlagen hat. Denn im Jansenismus dieser feierlichen Gesetzeshüter, Rentenbesitzer und Inhaber käuflicher Staatsämter findet sich keine Spur des oben definierten, der Rentnermentalität entgegengesetzten «kapitalistischen Geistes», und er hat der industriellen Entwicklung nicht das geringste Ferment geliefert.

Der Staatskapitalismus Colberts und der Rentnergeist der Sparsamkeit und Enthaltensamkeit des jansenistischen Bürgertums haben sich nicht zusammengefunden, sie sind sich fremd, ja feindlich geblieben.

In demselben Klima hat sich der französische Protestantismus seit dem Ende der Religionskriege entwickelt. Aus der französischen Gesellschaft eliminiert oder an ihre Randzonen abgedrängt, hat er sich mit den ihm eigenen Qualitäten an sie anpassen und die Funktionen, die sie ihm beliess, erfüllen müssen; nach seinen Gesetzen umgestalten konnte er sie nicht mehr. Für eine Untersuchung, die der Entfaltung der protestantisch-hugenottischen Bankmacht in Frankreich nach der Aufhebung des Toleranzedikts von Nantes gilt, ist es doppelt notwendig, die Anomalie dieser historischen «Abweichung» zu betonen, die aus den Nachkommen der Märtyrer Bankspezialisten werden liess. Wenn der Calvinismus – derjenige der Hugenotten und der Flüchtlingsstadt Genf – die Tugenden der Disziplin, der Arbeit und der Enthaltensamkeit zu Kardinaltugenden erhob und wenn er damit, in ebenso offenkundiger wie unbeabsichtigter Folgerichtigkeit, die Kapitalakkumulation förderte, so gibt es dennoch nichts, weder in seiner Doktrin noch in seiner Praxis, was seine Gläubigen dazu prädestinierte, Bankiers und Finanzleute zu werden.

Es trifft zu, dass Calvin das Geldleihen gegen Zinsen in seiner Gemeinde zugelassen hat, wobei er scharf zwischen gerechtfertigtem Zinsnehmen und Wucher unterschied, das heisst zwischen dem Handelskredit als einem Kapitalvorschuss für ein wirtschaftlich gewinnbringendes Unternehmen, aus dessen Ertrag der Kapitalgeber einen bescheidenen Anteil zu fordern berechtigt ist, und dem Verbrauchsdarlehen, das zinslos sein soll, wenn es einem Hilfsbedürftigen in einer Notlage gewährt wird, und das verdammenswert ist, wenn es einem Schuldenmacher gewährt wird, der sich durch Faulheit oder Leichtsinns zugrunde richtet. Man hat diesem Bruch mit der unterschiedslosen und gerade darum wirkungslosen kanonischen Verurteilung des «Wuchers» viel, oft zu viel Gewicht beigemessen. In der Wirklichkeit war dieses kanonische Zinsverbot längst stumpf geworden. Zinsnahme und Wucher waren einträchtig in zahllosen mehr oder weniger ver-

schleierten Formen durch die Maschen der scholastischen Kasuistik geschlüpft, als echter oder fiktiver Rentenkauf, als Wechselvertrag und Transfergewinn, als Pfandleihe, ganz zu schweigen vom offen praktizierten und geduldeten Zinsnehmen selbst. Die alte Messestadt Genf hatte so wenig wie andere Handelsplätze Europas auf Calvin gewartet, um diese Konzession an die Tauschwirtschaft zu machen. Anderthalb Jahrhunderte vor dem Auftreten Calvins hatte der damalige Bischof von Genf, Adhémar Fabri, in den der Stadt 1387 verliehenen Privilegien die uneingeschränkte «Wucherfreiheit» gewährleistet und jedem «Wucherer», ob bischöflicher Untertan oder Fremder, ob «Kleriker oder Laie, männlichen oder weiblichen Geschlechtes», ihm, seinen Erben und Gläubigern Schutz gegen «jede Nachforschung, Untersuchung, Diskussion oder Belästigung wegen öffentlich oder heimlich getriebenen Wuchers» zugesichert; gemessen an dieser völligen, uneingeschränkten Freiheit erscheinen die strenge Reglementierung des Zinssatzes, wie sie in Genf nach der Reformation eingeführt wurde, und die peinliche Überwachung durch das Konsistorium eher als ein «antikapitalistischer» Rückschritt.

Andererseits hat diese Konzession an die Tauschwirtschaft, obschon sie eine Breche in die dogmatische Verurteilung des Zinses schlug, keinerlei merkliche Wirkung auf die Entwicklung des Kreditwesens ausgeübt. Das Bankgeschäft hat seinen Aufschwung nicht in Genf und nicht im Gefolge der Reformation, sondern in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters in Italien und den Niederlanden genommen und schon im 15. Jahrhundert eine technische und juristische Vollkommenheit der Organisation erreicht, die bis tief ins 18. Jahrhundert nicht mehr überboten wurde; erst in jüngster Zeit hat Raymond de Roover³³⁸ in seiner hervorragenden Studie über die Entwicklung der Wechselbriefe (*L'Evolution de la Lettre de Change, XIV^e –XVIII^e siècles*, Paris 1953) eindeutig nachgewiesen, dass die Reformation auf das Bankwesen weder umfangmässig noch technisch einen Einfluss ausgeübt hat. Das internationale Bankgeschäft ist weder aus der Zinsleihe, noch aus der Depositenkasse, noch aus dem Pfandleihhaus entstanden, sondern aus dem Geldüberweisungsgeschäft, dem «*commerce de traites et remises de place en place*», einer sehr speziellen, im Dienst des Gross- und Fernhandels stehenden Kreditoperation, die von den scholastischen Kirchenlehrern als voll und ganz erlaubt betrachtet wurde; «Bank» und «Wechselhandel» waren bis ans Ende des 18. Jahrhunderts gleichbedeutende und austauschbare Begriffe, die in Rom oder Mainz *dasselbe* bedeuteten wie in Amsterdam oder Genf. Will man zu verstehen versuchen, wie und weshalb die französischen Protestanten und vor allem die Refugianten seit Beginn des 18. Jahrhunderts, also gerade seit der grossen Hugenottenauswanderung, den «Bankhandel» und von da aus allmählich auch das Finanzwesen Frankreichs zu erobern begannen, dann muss man den Schlüssel dazu nicht in der calvinistischen Lehre suchen, sondern in einem historischen Ereignis, dessen soziologische Bedeutung in die Augen springt: in der Vertreibung,

die aus den französischen Hugenotten ein über alle Länder Europas zerstreutes «zweites Volk Israel» gemacht hat. Die Auswanderung der Glaubensflüchtlinge und die zwielichtige Situation ihrer in Frankreich zurückgebliebenen Glaubensgenossen haben jene «hugenottische Internationale» geschaffen, aus der, neben vielen anderen Dingen, auch das internationale Netz der «*banque protestante*» hervorgegangen ist. Diesen Vorgang hat die Geschichte, nicht die Dogmatik zu erklären: denn nicht Calvin, sondern Ludwig XIV. hat mit der Aufhebung des Edikts von Nantes diese sozialökonomische Sonderentwicklung hervorgerufen, die in ihrer Eigenart für Frankreich und nur für Frankreich charakteristisch wurde.

dung im Aug. 1945 die Unabhängigkeit der Indonesischen Republik aus; 1945/46 stellten die Niederlande die alte Ordnung in Teilen des Landes wieder her; Ende Dez. 1949 erhielt die indon. Republik die volle Souveränität.

Protestantismus, Kapitalismus und Barmherzigkeit
(*Der Monat*, Heft 130, Juli, Berlin 1959)

- 327 Die vorliegende Werkausgabe schliesst ab mit der Neuauflage des 1959 und 1961 erschienenen zweibändigen Werks *La Banque Protestante en France* (Band VI und VII).
- 328 *Jacques Necker* (1732–1804): in Genf als Sohn eines dt. Rechtsprofessors geboren; lebte seit 1750 in Paris, seit 1768 als Gesandter der Republik Genf, erfolgreicher Bankier. 1777 an die Spitze der Finanzverwaltung berufen. Die öffentliche Darlegung der Staatsfinanzen in seinem *Compte rendu, présenté au Roi* führte zu seiner Entlassung, machte ihn aber zum populärsten Staatsmann des ausgehenden Ancien régime. 1788–1790 nochmals Finanzminister. Vater der späteren Madame de Staël (1766–1817).
- Étienne Clavière* (1735–1793): in Genf geboren, Bankier; hatte im April 1782 am Aufstand jenes Teils der Genfer Bevölkerung teilgenommen, die keinerlei politischen Rechte hatte; die Republik Bern schlug den Aufstand mit Hilfe von Frankreich nieder, *Clavière* musste fliehen und liess sich in Paris nieder. Im Kabinett der Girondisten (gemässigte Republikaner) von März bis Juni 1792 als Nachfolger *Neckers* Finanzminister; nach dem Sturz der Girondisten beging er Selbstmord.
- 329 Das schwäb. Geschlecht der *Fugger* stammte aus Augsburg, wo sie seit 1367 als Webermeister erschienen. Das Fuggersche Handelshaus wurde von *Jakob I.* (gest. 1459) gegründet, dessen Söhne schufen die Weltstellung und das Vermögen des Hauses; grösstes europ. Bankhaus des Frühkapitalismus.
- Als *Ludwig XIV.* (1638–1715; König 1643–1715) am 23. Okt. 1685 das Edikt von Nantes aufhob (mit dem *Heinrich IV.*, 1553–1610, 1598 den Hugenotten das Recht auf freie Religionsausübung bestätigt hatte), flohen etwa 200 000 Hugenotten ins Ausland, besonders nach Deutschland und Holland; durch die Frz. Revolution erhielten sie erneut die Gleichberechtigung.
- Die sephardischen Juden wurden 1492 durch ein Auswanderungsdekret von *Isabella I.* von Kastilien (1451–1504) aus Spanien vertrieben (etwa 300 000), vier Jahre später durch *Manuel I.* (1469–1521) auch aus Portugal.
- Unter «displaced persons» verstand man während des Zweiten Weltkriegs nach Deutschland verschleppte oder geflüchtete Ausländer, die sich bei Kriegsende im dt. Reichsgebiet aufhielten.
- Das internat. Bankhaus Rothschild wurde in Frankfurt a. M. gegründet von *Meyer Amschel Rothschild* (1743–1812); dessen Söhne errichteten neben dem Stammhaus selbständige Bankhäuser in London, Paris, Wien und Neapel.
- Bei den ital. Glaubensflüchtlingen handelte es sich vor allem um die Waldenser, die Anhänger einer Reformbewegung, welche im 12. Jh. in Lyon ihren Ursprung hatte. Die Bewegung griff früh nach Oberitalien über, wurde 1184 in den Kirchenbann getan und von der Inquisition verfolgt.
- 330 *Max Weber* (1864–1920): Volkswirtschaftler und Soziologe, Prof. in Berlin, Freiburg i. Br., Heidelberg und München; gilt als Begründer der Religionssoziologie sowie als Mitschöpfer der Politikwissenschaft und Politiksoziologie. Die Studie «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» erschien erstmals 1904/05 im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, dessen Mitherausgeber *Weber* war; sie hat eine Wirkungsgeschichte, die selbst für Fachleute kaum mehr zu überblicken ist.
- Jacques Bénigne Bossuet* (1627–1704): frz. Theologe und Kanzelredner, berühmt für seine grossen Grabreden; ab 1670 Erzieher des Dauphin, für den er den *Discours sur l'histoire universelle* verfasste (veröffentl. 1681). 1682 erhielt *Bossuet* das Bistum Meaux.
- Ernest Renan* (1823–1892): frz. Religionswissenschaftler und Schriftsteller; er versuchte positivistische Wissenschaft und Christentum zu vereinigen.

- Ernst Troeltsch* (1865–1923): dt. Theologe, wurde 1915 nach Berlin berufen, auf den Lehrstuhl für Kultur-, Geschichts-, Gesellschafts- und Religionsphilosophie. Pflegte freundschaftliche Beziehungen zu *Weber*.
- Richard Henry Tawney* (1880–1962): brit. Sozialhistoriker, war Prof. in Glasgow und Oxford, 1931–1941 für Wirtschaftsgeschichte an der London School of Economics.
- Dennis Holme Robertson* (1890–1963): brit. Volkswirtschaftler, war 1938–1944 Prof. in London, seit 1944 in Cambridge; hatte massgeblichen Anteil an der Entwicklung der Keynes'schen Theorie (vgl. Anm. 208).
- Amintore Fanfani* (1908–1999): ital. Politiker, seit 1936 Prof. für Wirtschaftsgeschichte zuerst in Mailand, dann in Rom. Ab April 1946 verfolgte *Fanfani* seine politische Karriere als Vertreter des linken, sozialreformerisch ausgerichteten Flügels der Democrazia Cristiana; war mehrmals Ministerpräsident.
- 331 Die *Medici*, das florentin. Patriziergeschlecht, waren durch Bankgeschäfte reich geworden und erlangten 1434 die Herrschaft über Florenz; 1531 wurden die *Medici* Herzöge von Florenz und 1569 Grossherzöge von Toscana; zu den *Fuggern* s. Anm. 329.
Die Lebensdaten der «Zeitgenossen» *Erasmus*: 1466 oder 1469–1536, *Martin Luther*: 1483–1546, *Christoph Kolumbus*: 1451–1506, *Nikolaus Kopernikus*: 1473–1543.
- 332 Jansenismus: Der niederländ. Theologe *Cornelius Jansenius* (1585–1638) begründete mit seinem Augustinus-Buch (ersch. 1640) eine katholische Bewegung im 17. und 18. Jh., welche die augustinische Gnadenlehre überspitzte und die Auffassung von der Unwiderstehlichkeit der Gnade vertrat; dies lief der katholischen Gnadenlehre zuwider; die jansenistische Reformbewegung (mit Hauptsitz im Kloster Port-Royal-des-Champs bei Versailles, 1710 zerstört) richtete sich gegen die wirkliche oder vermeintliche Laxheit der Jesuiten und wurden von diesen heftig bekämpft.
Augustinus (354–430) hat die Wirkung der Gnade öfters so stark unterstrichen, dass sie als Prädestinationslehre verstanden werden kann; die Willensfreiheit hat *Augustinus* in seiner Gesamtlehre jedoch nicht preisgegeben.
- 333 *Ulrich Zwingli* (1484–1531), der Reformator der deutschsprachigen Schweiz, war in den reformatorischen Grundanschauungen mit *Luther* einig, aber in vielem radikaler als dieser; ausserdem betätigte sich *Zwingli* von Anfang an auch auf politischem Gebiet. Im Religionsgespräch von Marbach (1529) wurde versucht, *Luther* und *Zwingli* zu einer theologischen Einigung zu bringen, die jedoch am Gegensatz in der Lehre vom Abendmahl scheiterte; seither entwickelten sich lutherischer und reformierter Protestantismus auseinander.
Pietismus: eine im 17. Jh. im Protestantismus entstandene religiöse Bewegung zur Erneuerung des frommen Lebens und zur Reformierung der Kirche; das religiöse Persönlichkeitsideal der Pietisten verband Glauben mit Frömmigkeit, Gehorsam und Tugendstreben. Die Bewegung hat ihre Wurzeln in der engl. und der niederl. Kirche. Dem Pietismus verdankt die Kirche einen grossen Reichtum an Liedern; die vom Pietismus gepflegte aufmerksame Beschäftigung mit dem eigenen Inneren bereitete ausserhalb der Kirche den Boden für eine gemüts tiefe Dichtung (Empfindsamkeit).
- 334 Der frz. Historiker und Nationalökonom *Henri Hauser* (1866–1946) verwirklichte die Verbindung von politischer Geschichte und von Wirtschaftsgeschichte, worin seine Bedeutung liegt.
Der reformierte Theologe und Schriftsteller *Théodore de Bèze* (1519–1605) wirkte in Frankreich und wurde 1564 *Calvins* Nachfolger.
- 335 Der Ordensstifter *Franz von Assisi* lebte von 1181/82 bis 1226; er wurde 1228 heiliggesprochen.
- 336 *Richard Baxter* (1615–1691): engl. Geistlicher und Schöpfer von Erbauungsliteratur; vertrat eine mildere Form des Calvinismus.
- 337 *Jean-Baptiste Colbert* (1619–1683): frz. Staatsmann; als Wirtschaftspolitiker war er einer der bedeutendsten Vertreter des Merkantilismus. Für den Merkantilismus *Colbert'scher* Prägung waren protektionistische Massnahmen charakteristisch, so blieb etwa der Handel mit den Kolonien einschliesslich der Seetransporte exklusiv dem Mutterland vorbehalten. *Colbert* versuchte vergeblich, die kostspielige Kriegspolitik *Ludwigs XIV.* zu hemmen.
- 338 *Raymond A. de Roover* (1904–1972) wurde in Belgien geboren; Professor an der Harvard Graduate School of Business.