

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Geschichte
Band: 11 (1961)
Heft: 2

Artikel: Nochmals : "Calvinismus und Kapitalismus" : über die Irrwege einer sozialhistorischen Diskussion
Autor: Lüthy, Herbert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-80092>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

NOCHMALS: «CALVINISMUS UND KAPITALISMUS»

*Über die Irrwege einer sozialhistorischen Diskussion**

Von HERBERT LÜTHY

Seit seinem Erscheinen im Jahre 1904 ist der berühmte Aufsatz Max Webers über «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» das Prunkstück der deutschen geschichts- und gesellschaftsphilosophischen Soziologie — der Tiefensoziologie, wenn ich so sagen darf — geblieben. Die Diskussion, die diese These aufrührte, ist bis heute zwar zeitweise ermattet, doch immer wieder aufgeflammt und um neue Thesen und Nuancen bereichert worden; alles, was in der Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der letzten fünfzig Jahre Rang und Namen hat, hat sein Wort dazu gesprochen oder sein Buch dazu beigesteuert, von den Deutschen Sombart und Troeltsch über die Engländer Tawney und Robertson, die Franzosen Hauser und Sée bis zum gegenwärtigen

* Die grundlegenden Äußerungen zu dieser Diskussion dürfen als bekannt vorausgesetzt werden; sie sind vollzählig angeführt bei: ANDRÉ BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genf 1959. Den Ausgangspunkt bildete die Abhandlung von MAX OFFENBACHER, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tübingen 1900. Zur Interpretation der puritanischen Revolution in England siehe J. H. HEXTER, *Storm over the Gentry*, in «Encounter», Mai 1958, und die daran anschließende Diskussion in den folgenden Heften; grundlegend die seit 1955 erscheinende vierbändige *History of the Puritan Rebellion* von C. V. WEDGWOOD. Über «Ökonomie», «Chrematistik» und Zinsfrage vgl. das Schlußwort des im Druck befindlichen 2. Bandes meiner *Banque protestante en France* (ED. SEVPEN, Paris 1961).

italienischen Ministerpräsidenten Amintore Fanfani; als letzter hat der Genfer Theologe und Nationalökonom André Biéler zum Calvinjahr mit seinem Werk über «La pensée économique et sociale de Calvin» vom Lehrgebäude des Genfer Reformators her zu all diesen Thesen Stellung bezogen. Wenige historische Diskussionen sind reicher an geistreichen, subtilen und oft tiefschürfenden Aperçus und oft auch an tiefen, heimlichen Affekten gewesen, wenige auch reicher an grundlegenden Mißverständnissen und ärmer an festen, greifbaren, eindeutigen Ergebnissen; ich will sagen, an Ergebnissen, von denen man nicht nur sagen könnte: da ist wohl etwas daran, sondern: so ist es. Alles bleibt im schillernden Spiel einleuchtender, oft unzweifelhafter, doch vieldeutiger Affinitäten zwischen entlegenen und überdies verschwommener Begriffskategorien, *Ethik* eines religiösen Bekenntnisses, *Geist* eines wirtschaftlichen Handelns — Seelenheil und Geschäftsbilanz. Entlegene Dinge miteinander in Beziehung setzen ist eines der liebsten Spiele des Geistes, vielleicht eines der fruchtbarsten, dem immer wieder überraschende Bezüge und Perspektiven entspringen — aber gewiß auch eines der gefährlichsten und verführerischsten, in dem die brillanten Kurzschlüsse der Spekulation das Feuerwerk bilden.

Es ist nicht möglich, in der Kürze eines Aufsatzes diese Diskussion und auch nur ihre wichtigsten Streitfragen in noch so groben Umrissen einzeln zu erörtern: das Ergebnis wäre ein reines Begriffschao. Denn hier wie meist beginnt das Unglück mit der Terminologie: was da eigentlich in Beziehung gesetzt wurde, blieb auf beiden Seiten der Gleichung höchst mißverständlich und verwirrend. Die explosive Kraft der Weberschen These entsprang dem Zusammenrücken dieser beiden Begriffe: Protestantismus und Kapitalismus. Doch der Begriff des Protestantismus, den Weber in seinen Titel setzte, wird in der Durchführung seiner These fast völlig auf eine einzige seiner Formen, den Calvinismus, eingeeengt; und auch dieser wird zur Hauptsache an Schlüsseltexten analysiert, die teils nur für bestimmte Perioden und Sonderformen des *Puritanismus* charakteristisch sind, wie die *Westminster Confession* von 1654 — ein religiöses Bürgerkriegsmanifest —, oder gar wie die utilitaristischen Moraltraktätchen des Aufklärers und

Freimaurers Benjamin Franklin («Wie werde ich reich») zwar als Ausdruck einer gänzlich säkularisierten Tugendlehre, aber keinesfalls einer religiösen Haltung gelten können. Es ist bezeichnend, daß erst ein halbes Jahrhundert nach Weber, im genannten Werk André Biélers, die Diskussionsthese am Werk Calvins selbst überprüft — und größtenteils verworfen worden sind. Doch vielleicht noch schillernder war der zugeordnete Begriff Kapitalismus. Dieser Begriff ist in den hundert Jahren seit Marx derart zu Tode geritten, auf alle erdenklichen Erscheinungen, Epochen und Wirtschaftsformen gestülpt und zum Mode- und Schimpfwort degradiert worden, daß er als historischer Begriff kaum mehr benützbar ist: es gibt so viele Definitionen des Kapitalismus, als es Ökonomen und Soziologen gibt, die darüber schrieben, und darüber hinaus noch das undefinierbare Allerweltswort Kapitalismus, mit dem jeder Zeitkritiker hantiert, wenn er für irgendwelche Unlustgefühle einen scheinbar prägnanten Ausdruck sucht. Daß Weber nicht vom Kapitalismus, sondern vom *Geist* des Kapitalismus sprach — so wie er nicht vom Protestantismus als theologischer Lehre, sondern von protestantischer *Ethik* sprach —, hat niemandem zur Warnung gedient: das Wort war da und wurde wie ein handlicher Spielball aufgegriffen, und schon in den Händen des nächsten, der Webers Thesen aufgriff, nämlich Sombarts, war daraus etwas völlig anderes geworden.

Denn nur im Gesamtzusammenhang des monumentalen, schwierigen und zutiefst zerrissenen Werks Max Webers hat seine Formulierung ihren wirklichen, nuancierten Sinn. Diesem großen und problematischen Geist ging es nie eigentlich um konkrete Geschichte und auch nicht um Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme, sondern um das Aufspüren der letzten geistig-seelischen Voraussetzungen menschlichen Verhaltens und Handelns; was er analysierte, waren nicht die historisch verwirklichten Misch- und Kümmerformen der Gesellschaft, in denen diese letzten Impulse nie zur reinen Ausprägung gelangen, sondern ihre abstrakten, sozusagen chemisch reinen Idealtypen, die das Wesentliche einer Zivilisationsform unter Abzug aller historischen Beimischung darstellen sollten. Wenn wir seine religionssoziologischen Studien, aber auch seine eigentlich wirtschafts- und sozialgeschichtlichen

Werke recht lesen, die sich, auch wenn sie die antike Agrargeschichte oder die indischen Kastengesellschaft behandeln, stets um das Problem der historischen Einzigartigkeit der modernen westlichen Zivilisation drehen, so entdecken wir, daß er mit dem Stichwort «Kapitalismus» oder «Geist des Kapitalismus» die ganze innere Verhaltensstruktur und Eigengesetzlichkeit dieser westlichen Zivilisation schlechthin kennzeichnet, nicht nur ihre Wirtschaftsweise, sondern auch ihr Rechtssystem, ihre politische Struktur, ihre institutionalisierte Wissenschaft und Technik, ihre von mathematischem Geist geprägte Musik und Architektur; ihre Wirtschaftsgesinnung, Arbeitsdisziplin und Rechenhaftigkeit stehen nur als *pars pro toto* für den ganzen Zivilisationstypus, und Webers Schlüsselwort heißt: *Rationalität*. Eine Rationalität, die alle Sphären des gesellschaftlichen Verhaltens durchdringt, Arbeits- und Betriebsorganisation wie positive Wissenschaft, Recht und Gesetz wie Philosophie und Kunst, Staat und Politik wie private Lebensgestaltung; eine Rationalität, die in ihrer inneren Dynamik fortschreitend alle Widerstände vorrationaler Menschenatur, Magie und Tradition, Instinkt und Spontaneität niederwalzt oder bändigt und die mit der Reformation erstmals ins innerste Herz menschlicher Verhaltensmotive, in den religiösen Glauben selbst vordrang, ihn aller magischen, dunklen und mystischen Zutat — Bild, Kult, Tradition — entkleidete und ihn auf die vermeintlich unerschütterliche, als authentische Wahrheit der kritischen Vernunft zugängliche und prüfbare Grundlage der Heiligen Schrift stellte.

Das ist der Knoten, der bei Weber Wirtschaftsgesinnung und religiöse Doktrin verknüpft. Mit Recht besteht Weber auf der historischen, fast monströsen Einzigartigkeit dieser Zivilisation, die sich aus ihren materiellen Grundlagen allein nicht erklären läßt. Die materiellen und technischen Voraussetzungen, von denen aus Europa seit dem Ausgang des Mittelalters die moderne Zivilisation hervorbrachte, waren in andern Hochkulturen, im Hellenismus, im alten Rom, in Indien, in China, im arabischen Reich des Kalifats, in gleicher oder größerer Fülle vorhanden, ohne daß ein ähnlicher Sprung aus der bloßen Zuständlichkeit in die unaufhaltsame Bewegung erfolgt wäre. Wir wissen heute, wie recht

Weber mit diesem Beharren auf dem Primat der inneren, geistig-kulturellen Voraussetzungen aller äußeren Wirtschafts- und Gesellschaftsformen hatte — recht hatte gegen fast alle seine liberalen wie marxistischen Zeitgenossen, die das Vorhandensein von Kapitalgütern und physischer Arbeitskraft als genügende Voraussetzung des wirtschaftlichen Fortschritts betrachteten und an die praktisch unbegrenzte Verpflanzbarkeit oder Aufpfropfbarkeit des westlichen Zivilisationstyps glaubten; und auch, wie recht er hatte, wenn er so quälerisch nach der letzten Lebens- und Zukunftsfähigkeit einer zu Ende rationalisierten Zivilisation fragte, in der die aus vorrationalen Epochen ererbten Impulse gänzlich abgestorben wären. Daß er das Wesen dieser Zivilisation im zweideutigen Begriff des Kapitalismus als Stichwort rein materieller Dynamik zusammenfassen zu können glaubte, zeigt die tiefste Bruchstelle seines Denkens, das zwischen höchster Bewunderung und tiefster Ablehnung ihrer Leistungen auf dem Höhepunkt wilhelminischen Glanzes schwankte. Und ein gleicher innerer Zwiespalt kennzeichnet seine Beziehung zum Protestantismus, dessen ethisch-sittliche «Werte» — ein Ausdruck, der allein schon die ganze Problematik dieser Haltung enthält — er bewahrte, dessen religiöse Wurzel er aber als verdorrt betrachtete, da auch hier die Rationalität, die einst vom sicheren Fundament der Heiligen Schrift aus das Heidentum der Bilder, Riten und Traditionskulte zertrümmerte, schließlich auch dieses Fundament selbst zerfressen sollte. Es ist zutiefst diese innere Zwiespältigkeit gegenüber beiden Begriffen, die Weber das Zusammenrücken von protestantischer Ethik und Geist des Kapitalismus ermöglicht und seine paradoxe Funktionsgleichung begründet. Überhaupt ist es vielleicht die Größe und Tragik Webers — Positivist und Zweifler, universaler Geist und leidenschaftlicher großdeutscher Nationalist, der 1920 in einer für ihn zusammengebrochenen Welt starb —, daß er alle für ihn unlösbaren Widersprüche seines Wesens und seiner Epoche ruhelos bis in ihre feinsten Verästelungen verfolgte, ohne doch eine Antwort finden zu können; und es ist die Kehrseite dieser Größe, daß sein gewaltiges und labyrinthisches Lebenswerk in seiner Nachwirkung nicht so sehr zur Grundlage einer Wissenschaft von der Gesellschaft als zur unerschöpflichen Fundgrube

vieldeutiger und mißverstandener Formeln und Schlagworte geworden ist — darunter schlimmeren als das, von dem hier die Rede ist.

All dies liegt am Rande meines Themas, doch es mußte vorausgeschickt werden, um den komplexen Ausgangspunkt dieser Diskussion verständlich zu machen, und es erlaubt zugleich, sozusagen die Schlußfolgerung vorwegzunehmen. Niemand hat im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung den Begriff Kapitalismus in dieser eine ganze Zivilisationsform bezeichnenden Spannweite erfaßt, wie ihn Max Weber verstand; die Fragestellung rutschte sogleich auf die nächstunteren Stufen der Wirtschaftsordnung, der Kapitalakkumulation oder des bloßen Profitstrebens hinab; aber gerade aus diesem Mißverständnis erhielt das isolierte Fragment über Protestantismus und Kapitalismus — das einzige, was fast jedem Gebildeten aus Webers Werk bekannt ist — seine irritierende Durchschlagskraft. Hätte Weber nicht in so eigenwilliger Weise ein Einzelmerkmal für das Ganze gesetzt und stattdessen seinen Aufsatz so betitelt, wie es nach gemeinem Sprachgebrauch seinen Intentionen entsprochen hätte — etwa: Protestantismus und moderne Gesellschaft, oder: die Reformation und der Geist der westlichen Zivilisation —, so hätte er damit, wenn auch in neuer Form und mit neuen Akzenten, nur etwas ausgesprochen, was niemand je bestritten hat und was kaum so viel Aufsehen erregt hätte: daß die Reformation eine der tiefsten geistigen Bruchstellen zwischen mittelalterlicher und moderner Welt markiert, daß sie ein Ferment in die abendländische Geschichte gebracht hat, das wir uns nicht mehr wegdenken können, ohne uns zugleich die ganze seitherige Geschichte anders denken zu müssen; daß die Reformation weit über den Bereich der protestantischen Kirchen und Gemeinden hinaus der westlichen Welt ihren Stempel aufgedrückt hat; daß ohne Calvin weder Cromwell noch Rousseau noch die amerikanischen Founding Fathers denkbar wären; daß die moderne Industriegesellschaft — ebenso wie die positive Wissenschaft, wie der Rechts- und Verfassungsstaat, wie die freie Gesellschaft schlechthin — sich zuerst und am kräftigsten in den vom Calvinismus geprägten Ländern entfaltet hat und daß zwischen all diesen Aspekten der westlichen Zivilisation ein unlös-

barer innerer Zusammenhang besteht. Und wenn dies der Gegenstand der Diskussion wäre, dann könnten wir sie hier abschließen: *diese* Entwicklung ist in ihrem konkreten Ablauf der Inhalt von vier Jahrhunderten unserer Geschichte und als solcher ein unerschöpfliches Thema der Forschung und Reflexion, aber *daß* es so ist, wissen wir alle. Und auch, daß es nicht *nur* so ist: daß die Reformation nicht diese Zeitwende selbst, sondern nur eines ihrer Elemente war, gleichzeitig und unlösbar verknüpft mit andern, die *gemeinsam* das ganze geistige und materielle Bild der Welt veränderten: Humanismus, kopernikanische Revolution, Eroberung der Weltmeere und Entdeckung neuer Kontinente, jäher Aufstieg der Weltreiche und des Welthandels, Glanz und Chaos, irdische Tatenlust und metaphysische Verzweiflung einer fortan grenzenlosen, doch auch jeder Geborgenheit und jeden festen Maßes beraubten Welt; und daß all dies kein Neubeginn aus dem Nichts war, sondern daß es überall mächtige Impulse aus der Welt des Mittelalters selbst sind, die die Grenzen sprengen, aus den Kreuzzügen in die spanisch-portugiesische Conquista, aus der scholastischen Universität in den Humanismus, aus den Kirchenspaltungen und Ketzerbewegungen des Mittelalters in die Reformation: ist es nötig, zu sagen, wie viel Mittelalter sich gerade in Luther gegen die Verweltlichung der Medizäerkirche auflehnte?

Doch das Stichwort Kapitalismus war gefallen, und die Diskussion hat sich auf diesen einen Aspekt der Beziehung zwischen reformatorischer Lehre und Wirtschaftsgebaren eingeengt — nicht eines durch viele Zwischenglieder vermittelten Zusammenhangs im Ganzen einer Zivilisationsgeschichte, sondern einer direkten, ursächlichen Beziehung zwischen religiöser Doktrin und wirtschaftlich-praktischem Verhalten, als wäre hier der rote Faden der Geschichte gefunden, der dialektisch vom Thesenanschlag in Wittenberg zu den Fließbändern von Detroit und zur Standard Oil führt. Es ist kaum nötig, zu sagen, daß diese ganze Auseinandersetzung unter dem großen Schatten von Karl Marx stand, dessen Herausforderung — als Ansporn, Stachel und Widerspruch — sich kein Historiker und kein Gesellschaftswissenschaftler der letzten hundert Jahre entziehen konnte. Auch die These Webers selbst, die den entscheidenden Einfluß der geistigen Grundlagen,

der Gesinnung und des religiös bedingten Verhaltens auf die Wirtschaftsformen hervorhob, ist nur aus seiner intensiven Auseinandersetzung mit Marx zu verstehen. Die Beziehung selbst blieb unbestritten, auch wenn sie mit jedem Beitrag als direkt oder indirekt, geradlinig oder dialektisch anders formuliert wurde; die eigentliche Diskussion aber glich ein wenig dem bekannten Disput über die Henne und das Ei: hat die Reformation den kapitalistischen Geist hervorgebracht oder der kapitalistische Geist die Reformation? Nur die zweite Version, die den Protestantismus zum «subjektiven Überbau», zur «Ideologie» des Kapitalismus macht, war dem historischen Materialismus gemäß, der in den Händen mancher bürgerlicher Historiker weit vulgärer wurde, als er es bei Marx gewesen war. Die Reformation selbst erhielt so ihren Platz in einem ganz bestimmten Bild des historischen Ablaufs, das im Ganzen dem Marxschen Schema der Geschichte als Abfolge von Klassenkämpfen oder doch — wie bei Sombart oder Tawney — als Auf und Ab kämpfender sozialer Gruppen entsprach: in der Geschichte der Neuzeit, sinnreich aufgereiht am roten Faden des Machtaufstiegs des Bürgertums und des Niedergangs der feudalen Ordnungen, erschien nun die Reformation als die erste bürgerliche Revolution, und mit seiner Analyse der puritanischen Revolution im England des XVII. Jahrhunderts als zweiter bürgerlicher Revolution schlug Tawney kunstreich die Brücke zur dritten und größten, der Französischen Revolution des ausgehenden XVIII. Jahrhunderts.

Damit ist das zweite Stichwort gefallen, ein Zwilling des ersten und ebenso schillernd und verwirrend wie das Konzept des Kapitalismus: Bürgertum, Bourgeoisie, bürgerliches Bewußtsein — und sein womöglich noch ungreifbareres, hoffnungslos zu Tode strapaziertes Gegenkonzept des Feudalismus. In einer Geschichtsinterpretation, die den handelnden und denkenden historischen Menschen zum seiner Funktion kaum bewußten Instrument und Exponenten von Klassenkräften reduziert, sind die Reformatoren zu Wortführern des aufstrebenden Bürgertums geworden, des gleichen, das auch der Träger der kapitalistischen Entwicklung wurde. Und diese Voraussetzung ist für eine ganze Generation von Historikern zum selbstverständlichen, kaum mehr diskutierten, meist

sogar stillschweigend hingenommenen Erklärungsprinzip geworden, von dem bedenkenlos ausgegangen werden konnte, um von ihm aus den verworrenen Gang der Ereignisse und der geistigen und materiellen Entwicklungen wohlgeordnet darzustellen. So selbstverständlich, daß wir fast wieder ganz von vorn anfangen müssen, um die Geschichte der Reformationszeit und ihrer unendlich verästelten Auswirkungen aus diesem vorgefaßten, längst von der historischen Vulgärliteratur und den Lehrbüchern übernommenen Schema zu befreien.

Denn dieses Schema ist ganz einfach nicht wahr.

Greifen wir nochmals auf den Ausgangspunkt der ganzen Diskussion zurück. Am Anfang der Weberschen These steht ein eindeutiger Tatbestand — nicht der Reformationsgeschichte, sondern der vergangenen Jahrhundertwende. Ausgangspunkte der Weberschen These war eine Untersuchung des Soziologen Max Offenbacher über «die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten» im konfessionell gemischten, zu 60% katholischen Großherzogtum Baden, aus der sich ein überproportionaler Anteil der Protestanten an Kapitalbesitz, leitenden Stellungen, aber auch an Schulung, akademischen Berufen und qualifizierter Arbeiterschaft ergab. Es war eine der typischen Untersuchungen aus der Pionierzeit der deutschen Soziologie, so wie sie gleichzeitig von Offenbacher und andern über den unverhältnismäßig hohen Anteil der Juden an kaufmännischen und intellektuellen Berufen angestellt wurden oder wie sie Max Weber selbst einige Jahre zuvor über die «polnische Unterwanderung» der ostdeutschen Gebiete durchgeführt hatte — und die ganze Komplexität der Persönlichkeit Webers kommt darin zum Ausdruck, daß sein erster antikapitalistischer Zorn dem ostpreußischen Agrarkapitalismus galt, der das deutsche Volkstum im Osten gefährde und untergrabe; Untersuchungen, deren deutsche Gründlichkeit und Korrektheit untadelig bleibt, an deren völkisch-alldeutsche Problemstellungen und Schlußfolgerungen wir jedoch nur mit Unbehagen zurückdenken können.

Hier also war das Problem, und nun ging der Historiker auf die Suche nach den Ursachen; was lag näher, als die Ursachen des wirtschaftlichen Erfolgs des protestantischen Bevölkerungsteils in der protestantischen Lehre zu suchen? Halten wir gleich fest,

daß das Ergebnis der Offenbacherschen Untersuchung über das Land Baden zwar einseitig auf die wirtschaftliche Stellung der Konfessionsteile gerichtet war, aber sogar in diesem Rahmen nicht etwa ein einseitiges Überwiegen «kapitalistischer Tätigkeit», sondern eine allgemein größere Regsamkeit und höhere Qualifikation auf allen Gebieten, in Schulung, liberalen Berufen und Staatsdienst wie im Unternehmertum feststellte; eine Einseitigkeit, die in der statischen Erhebung erst als Tendenz der Fragestellung vorhanden war, wird also in der Weberschen Interpretation dadurch auf die Spitze getrieben, daß er überhaupt nur noch die unternehmerischen oder «kapitalistischen» Erfolge als Problem zur Kenntnis nimmt und alle Leistungen auf andern Gebieten stillschweigend ignoriert. Hier wurde bereits, in guten Treuen, doch schwerwiegend für den ganzen Fortgang der Diskussion, die Problemstellung verfälscht. Denn ähnliche Statistiken hätten natürlich für alle konfessionell gemischten Gebiete aufgestellt werden können und hätten, unabhängig von Wirtschaftsform und Wirtschaftsstufe, praktisch überall ähnliche Resultate gezeigt: denken wir an die Schweiz mit ihrem jahrhundertelangen Nebeneinander von — in moderner Terminologie — entwickelten und unterentwickelten Gebieten, deren Grenzlinien zum Teil in vorreformatorische Zeit zurückgehen, sich aber in der Folgezeit verblüffend genau mit den konfessionellen Grenzen deckten; gerade an diesem nächstliegenden Beispiel könnten wir auch bedenken, welche komplexe Wechselwirkungen hier ineinanderspielen. Noch frappanter ist das Ergebnis in einem Land wie Frankreich, wo eine winzige protestantische Minderheit seit dem 18. Jahrhundert eine Führerrolle in Wirtschaft und Finanz, doch nicht weniger im politischen und geistigen Leben spielt, die in geradezu groteskem Mißverhältnis zu ihrem zahlenmäßigen Anteil an der Bevölkerung steht, und dies keineswegs nur im modernen Sektor des Landes, den man den «kapitalistischen» nennen mag: gerade auch in den armen bäuerlichen Gebieten Südfrankreichs, die seit dem 16. Jahrhundert das Widerstandszentrum des politisch geschlagenen Calvinismus waren, sind die protestantischen Bauern ein Adel und eine Elite geblieben; so wie, unter ganz andern Machtverhältnissen, aber auch über deren Wechsel hinweg, im ländlichen, katholischen und

klerikalen Irland die kleine protestantische Minderheit die tätige Elite geblieben ist.

Hier ist zuerst eine Mahnung zur Vorsicht vor eiligen Schlußfolgerungen am Platz: es gibt zweifellos eine moralische, geistige *und* wirtschaftliche Rolle der dissidenten Minderheiten als Elite und irritierender Sauerteig, die als Konstante fast überall, unabhängig vom jeweiligen Bekenntnis dieser Minderheit, zu gelten scheint: *Opportet haereses esse!* Denken wir an die Juden in Mittel- und Osteuropa, an die religiösen Minderheiten im Vordern Orient und in Indien, deren Erfolge fürwahr nichts mit protestantischer Ethik zu tun haben und dennoch gewisse gemeinsame Züge aufweisen: es ist in jedem Fall die Antwort auf die Herausforderung rechtlicher oder sozialer Diskrimination, die zu höherer Leistung und Disziplin zwingt oder anspornt, wenn die inneren Voraussetzungen dazu gegeben sind. Daß die protestantische Lehre calvinscher Prägung dieser Leistung und Selbstdisziplin förderlicher war als die katholische, zeigt freilich das Gegenbeispiel der katholischen Minderheit Englands, deren äußere Schicksale und Existenzbedingungen fast genau die gleichen waren wie die der Protestanten in Frankreich, die aber nie eine irgendwie vergleichbare Rolle des wirkenden Sauerteigs in ihrem Lande gespielt hat. Gerade weil die protestantische Lehre das individuelle Verhalten des Gläubigen nicht unter die Sanktionen einer äußeren geistlichen Autorität, sondern unter die innere Sanktion des Gewissens stellt, hat sie ihn auch zur Existenz «im Feindesland», außerhalb jeder Obhut ausgerüstet; und daß sie damit jene Tugenden der Selbstverantwortung, Selbstkontrolle und geistigen Unabhängigkeit stärkte, die man mit einem törichtem Etikett als die bürgerlichen Tugenden zu bezeichnen beliebt, das haben auch die bittersten Feinde der Reformation den protestantischen Minderheiten bezeugt. Dazu kommt ein weiterer, geistes- und wirtschaftsgeschichtlich gleich bedeutungsschwerer Faktor: die protestantischen Minderheiten, gleich welchen sozialen Rangs, waren in vielen katholischen Ländern jahrhundertlang das lesekundige Bibelvolk — ein Volk der Schrift, wie die Juden — inmitten analphabetischer Massen. Doch wir sind nicht ausschließlich auf solche mikrosoziologische Vergleiche konfessioneller Gruppen innerhalb einzelner Länder ange-

wiesen, deren Befunde stets problematisch bleiben: die Diskrepanz der Verhaltensweisen und der «irdischen Aktivität» ergibt sich als dem bloßen Auge sichtbare Evidenz aus dem globalen, staatengeschichtlichen Nebeneinander etwa des protestantischen und des katholischen Teils der einst einheitlichen Niederlande, das heißt Hollands und Belgiens, deren radikal verschiedene Entwicklung nach 1600 sich keineswegs aus verschiedenen natürlichen oder historischen Vorbedingungen ableiten läßt; und in gewaltigem, kontinentalem Maßstab das Bild und Gegenbild des angelsächsischen und des lateinischen Amerikas, dieses Schulbeispiel der modernen Entwicklungs- und Unterentwicklungssoziologie...

Doch hier erhebt sich eine andere Frage, die seltsamerweise in dieser ganzen Diskussion kaum je angedeutet wurde. Die Reformation fällt mitten in eine gärende Zeit atemberaubender Entfaltung Europas auf allen Gebieten des Geistes, der Technik, der freien Persönlichkeit, der wirtschaftlichen und imperialen Expansion; auf keinem einzigen dieser Gebiete läßt sich nachweisen, daß die Reformation ein Neubeginn gewesen oder grundlegend Neues geschaffen hätte. Alle Beispiele, die für die Webersche These vorgebracht worden sind, beziehen sich auf das 18. und 19. Jahrhundert, zeitlich schon zu weit von der Reformation entfernt, als daß sich ein direkter und eindeutiger Zusammenhang mit diesem Ereignis nachweisen ließe, und alle sind eine Weiterführung dessen, was in Europa zu Ausgang des Mittelalters angelegt war. Im Gegenteil: gerade auf dem Gebiet der kapitalistischen Organisationsformen hat Europa jene Entwicklungs- und Strukturbhöhe, die es im 15. und frühen 16. Jahrhundert — im «Zeitalter der Fugger» — innerhalb der Katholizität erreicht hatte, während mehr als zwei Jahrhunderten nie mehr erreicht; gerade hier beginnt mit der Zeit um 1560 ein gewaltiger Rückschlag. War also eigentlich die Reformation die Bruchstelle, von der aus eine neue Entwicklung datiert? Oder war es nicht vielmehr die Gegenreformation, die überall da, wo sie siegte, als autoritäre und totale Reaktion gegen den häretischen Geist den weiteren Fortgang einer Entwicklung blockiert — oder ihren Wiederbeginn nach der geistigen und materiellen Katastrophe der Glaubenskriege verhindert — hat, die vorher nicht nur ganz Europa gemeinsam war,

sondern gerade in jenem Teil Europas seinen Mutterboden hatte, der nun im Bann der Gegenreformation in einen eigentlichen, intellektuellen noch mehr als wirtschaftlichen Todesschlaf verfiel, in dem nur noch die künstlerische Prachtentfaltung im Dienst von Thron und Altar großartig fortblühte? Man denke an die gewaltige *Translatio Imperii* der Wissenschaften von Italien nach England im 17. Jahrhundert oder an die verblüffende Abwesenheit des katholischen Deutschland im Wiederbeginn deutscher Philosophie und Dichtung seit dem 30jährigen Krieg; und als Ausnahme, welche die Regel bestätigt, die verwirrende Sonderrolle Frankreichs, das zwar seine längst der eigenen Krone unterworfenen katholische Staatskirche als Instrument der absoluten Monarchie bewahrte, das aber gerade die Gegenreformation — das Tridentinum, die Inquisition und die Kontrolle des Klerus über das gesamte Geistesleben — *nicht* übernahm, das auch unter seinen Allerchristlichsten Königen in den Entscheidungskämpfen des 17. Jahrhunderts im protestantischen Lager Europas stand und das trotz Ludwig XIV. und den Hugenottenverfolgungen viel stärker vom Calvinismus geprägt blieb, als seine äußere Geschichte ahnen läßt.

Es war vielleicht der phantastischste Irrtum dieser in Inzucht und Kurzsichtigkeit verfallenen Diskussion über die geschichtliche Rolle des Protestantismus, daß sie die andere Seite des Problems, die geschichtliche Rolle der Gegenreformation — die ja auch eine Reformation und auf ihre Weise das Ende der einstigen Katholizität war — ganz einfach übersehen hat, als wäre nicht das plötzliche Abbrechen einer Aufstiegslinie ein noch größeres Problem als ihr Fortgang. Alle Grundlagen der Neuzeit, Kapital, Reichtum, höchste Gewerbe- und Kunstentwicklung der Zeit, Weltmacht, Welthandel und Seefahrt waren im Zeitalter der Reformation nahezu Alleinbesitz des katholischen und katholisch gebliebenen Europas; Italien war das unvergleichliche Zentrum der materiellen wie der geistigen Kultur, Spanien und Portugal besaßen das Monopol der Kolonisation und Ausbeutung beider Indien, des gewaltigsten Unternehmungsfeldes und der größten Reichtumsquelle der beginnenden Neuzeit; alle materiellen und technischen Voraussetzungen dessen, was wir den Aufstieg der modernen Wirtschaft und Gesellschaft nennen, waren *hier* und nicht in den ärmlichen

protestantischen Randgebieten Nord- und Nordwesteuropas vorhanden; ein Jahrhundert später war all dies versteinert oder abgestorben. Man mag bei einem katholischen Geistesgeschichtler wie Friedrich Heer nachlesen, welch schauerlicher Bruch die Gegenreformation in der Kulturgeschichte Europas war, welch tödlichen Schatten sie mit ihrem Gefolge von Inquisition und Ketzengerichten über die Länder legte, in denen sie siegte — ein Bann, aus dem diese Hälfte des Kontinents erst zwei Jahrhunderte später, unter der Wirkung des antiklerikalen aufgeklärten Absolutismus oder auch erst im Gefolge der Revolutionskriege, wieder zu erwachen begann. In *einem* Teil Europas wurde damals für zwei Jahrhunderte ein intellektuelles Ferment mit Stumpf und Stiel ausgerottet, das am Vorabend der Reformation in ganz Europa wirksam gewesen war, und damit jenes Existenzminimum einer freien Gesellschaft, ohne das weder geistige noch industrielle Pioniere, weder wissenschaftliche Forschung noch wirtschaftliche Entfaltung möglich waren, ausgetilgt. Hier liegt ein historischer Tatbestand vor, den man zur Karikatur verfälscht, wenn man ihn aus der Maulwurfsperspektive auf ein wirtschaftliches Phänomen reduziert; und selbst in dieser Perspektive wäre das Problem vielleicht das gewesen, daß die Reformation im freien Teil der Niederlande *erlaubt* hat, das große Erbe gewerblicher und kaufmännischer Leistung weiterzuführen und zu mehren, das im spanischen Teil der Niederlande unterging, nicht aber, daß sie es hervorgebracht hat; denn Ruhm und Glanz Amsterdams ist nichts anderes, als was zuvor Ruhm und Glanz Antwerpens gewesen war. Es ist gewiß eine legitime Aufgabe, aus diesem komplexen und doch so eindeutigen Gesamtbild eine einzelne Entwicklungslinie — die Ausbildung der modernen Markt- und Wettbewerbswirtschaft in Nordwesteuropa — als Gebiet der Spezialforschung herauszulösen; mit meiner Geschichte der «Banque protestante en France» habe ich an einem Sonderfall nichts anderes versucht. Doch zu glauben, damit das Wesen der Reformation und ihrer Auswirkungen erfaßt zu haben, ein Bankhauptbuch oder eine Firmenbilanz zu schwenken und zu sagen: dies ist die Quintessenz der Predigt Calvins — das ist schlechthin Unfug, und der Wirtschaftshistoriker hat dagegen nicht weniger zu protestieren als der Theologe.

Daß die Soziologen und Sozialhistoriker, die diese Diskussion führten, keine Theologen waren, ist ihnen kaum zum Vorwurf zu machen; daß sie von der reformatorischen Lehre nur bruchstückhafte und von der Gegenreformation anscheinend gar keine Kenntnis hatten, oder daß sie nicht zu wissen schienen, wie ähnlich das Problem der Gnadenwahl — theologische Formulierung des unauflösbaren Problems von Vorbestimmung und Freiheit — in der protestantischen und der katholischen Theologie gestellt wurde, und sich deshalb begeistert in recht dilettantische Psychoanalysen der Calvinschen Prädestinationslehre als Lehre von der Rechtfertigung durch den Erfolg stürzten, ist freilich schlimm genug. Doch vielleicht verhängnisvoller war die Fahrlässigkeit und Kritiklosigkeit, mit der das sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Belegmaterial dieser Thesen zusammengewürfelt wurde; wobei wir uns freilich erinnern müssen, daß die Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Neuzeit erst seit kurzem den Kinderschuhen zu entwachsen beginnt. Ein guter Teil der geistreichsten Thesen in diesem Disput fällt ganz einfach deshalb dahin, weil ihre Autoren — wobei leider auch große Namen wie Sombart und Tawney nicht auszunehmen sind — weder vom kanonischen Wirtschaftsrecht noch von den einfachsten Grundmechanismen des damaligen Bankwesens, des Wechselrechts und des Zahlungsverkehrs irgendeine genaue Kenntnis hatten und beispielsweise mit der nie überprüften Vorstellung arbeiteten, die Tätigkeit der Bankiers des 17. oder 18. Jahrhunderts habe darin bestanden, Geld auf Zinsen zu leihen — womit dann freilich alles einfach schien: Aha, Calvin hat den Zins erlaubt, daher der Kapitalismus... Es ist hier nicht der Ort zu bankgeschichtlichen Erörterungen, die sehr weit in die unheimliche Komplexität der Geldwirtschaft jener Zeit führen würden; es genügt die Feststellung, daß die protestantischen Bankiers, deren Schlüsselstellung im europäischen Wirtschaftsleben zu Ende des 18. Jahrhunderts die Phantasie so vieler Historiker beschäftigt hat, keineswegs Geldleiher waren, sondern die spezialisierten Vermittler des internationalen und sogar interlokalen Zahlungsverkehrs, und daß ihre Tätigkeit sich technisch und materiell in keiner Weise von der ihrer katholischen Kollegen unterschied: das kanonische Zinsverbot spielte dabei nicht die

geringste Rolle, weil es auf diesem Gebiet überhaupt nie Anwendung gefunden hatte. Daß im 17. Jahrhundert holländische, englische und besonders erfolgreich hugenottische Bankiers an die Stelle der bisher allmächtigen italienischen und oberdeutschen traten, hängt viel weniger mit einer neuen Banktechnik als mit der fortschreitenden Verschiebung der Handelszentren nach Nordwesteuropa zusammen; und was insbesondere die Hugenotten betrifft, war es viel weniger die Lehre Calvins als ihr Gruppenschicksal, ihre Zugehörigkeit zu einer über ganz Europa und Amerika versprengten Flüchtlingsgemeinde, was sie zur «internationalen Korrespondenz», das heißt *unter anderem* zur Banktätigkeit, «prädestinierte», die ihrem Wesen nach eben internationale Korrespondenz war: das ist nicht mehr ein Kapitel der Religions- oder Konfessionsgeschichte, sondern der sehr neuen Wissenschaft der historischen Gruppensoziologie. Denn als soziologisches Problem existiert die «protestantische Hochfinanz» (eine Benennung, die selbst schon historischer Dilettantismus übelster Sorte ist) nur in katholischen Ländern, eigentlich nur in Frankreich; es ist der Skandal der erfolgreichen Minderheit, der Aufmerksamkeit und Zorn der Mehrheit erregt.

Doch das sind untaugliche und anachronistische Kronzeugen einer unhaltbaren These. Die Reformation als Ideologie des aufstrebenden Kapitalismus? Fragen wir doch den erstbesten Mittelschüler nach den Namen großer Vertreter des Handels-, Manufaktur- und Bankkapitalismus der Reformationszeit; jeder kennt sie: die Medici und die Fugger. Die Medizäer, die Bankiers der römischen Kurie gewesen und inzwischen selbst Päpste geworden waren: es ist der Sohn Lorenzo des Prächtigen, Leo X., dem Luther gegenüberstand; und Jakob Fugger, die festeste Stütze von Kaiser und Papst im Kampf gegen die Reformation, Bankier der Kurie für ganz Mittel-, Nord- und Osteuropa, der — nach dem Wort eines venezianischen Gesandten — mit Bischofswürden und Abteien Handel trieb «wie mit Melonen und Pfeffernüssen», der die für sein Geschäft wichtigen Bischofssitze Deutschlands, Polens und Ungarns mit seinen Neffen und denen seiner Geschäftspartner besetzte, die Finanzgeschäfte der Kirche, das Eintreiben der Servitien, Annaten, Dispense, Kreuzzugs- und Peterspfennige und

den Handel mit dem ewigen Seelenheil im modernsten Stil einer Welthandelsfirma leitete und den Gnadenschatz der Heiligen schließlich in eigener Regie als unbegrenzt vermehrbares Papiergeld mit metaphysischer Golddeckung in Umlauf setzte. Der unmittelbare Anlaß der Reformationsbewegung wenigstens ist historisch eindeutig klar und läßt sich nicht weginterpretieren: Luthers Revolte gegen Rom war eine Revolte gegen die Korruption der Kirche und zugleich ein Aufruhr gegen die großen Kapitalmächte seiner Zeit, die ihre festeste Stütze und ihre fetteste Weide im Stuhl Petri gefunden hatten. Die Reformation, so weit sie sich auf die Ordnung *dieser* Welt bezog, war *auch* und sehr ausdrücklich ein Aufruhr gegen den Mammon und den Kult des Goldenen Kalbes — modern ausgedrückt: der Ausbruch einer seit langem schwelenden, alle Volksschichten erfassenden antikapitalistischen Bewegung. An jenem gleichen Reichstag zu Worms, vor dem Luther in die Schranken trat, war das zweite Haupttraktandum die von allen Seiten geforderte Reichsgesetzgebung gegen Handelsmonopole, Kartellgesellschaften, Aufkauf und Wucher, gegen all jene Praktiken, für die das Fuggersche Handels- und Bankhaus repräsentativ war; wenn wir so sagen dürfen: die erste Antitrustgesetzgebung der Geschichte, die dann am Veto Karls V. scheiterte — des Kaisers, der, wie ihm Jakob Fugger mit dürren Worten in Erinnerung rief, seine Kaiserwahl den vom Fuggerschen Bankhaus vorgestreckten und noch nicht zurückbezahlten Bestechungsgeldern verdankte. Man lese Luthers und Huttens Brandreden gegen die Monopole und Kapitalgesellschaften, gegen die Wechsler, die ihre Tische im Tempel errichtet haben, gegen die Wucherer, die der Witwen Häuser fressen: hier sind, erstmals im abendländischen Christentum, Geist und Sprache der alttestamentarischen Propheten wieder auferstanden, denen das göttliche Gebot der Gerechtigkeit nicht eine Jenseitsverheißung, sondern eine in dieser Welt gestellte Forderung ist.

Dieses Wiederauftauchen der alttestamentarisch-prophetischen Tradition, die in der römischen Kirche während eines Jahrtausends so völlig unter dem heidenchristlich-römisch-imperialen Erbe verschüttet worden war, im christlichen Bewußtsein der Reformationszeit ist ein geistesgeschichtliches Ereignis von umfassender,

alle Gebiete des privaten und öffentlichen Lebens, ja die tiefsten Strukturen der Sprache ergreifender Bedeutung: die Grundakzente, die aus jahrhundertelangem Umgang mit der Volksbibel im Englischen und Deutschen nachklingen — und die auch im Französischen des 16. und 17. Jahrhunderts mächtig mitklangen, ehe die autoritäre Sprachregelung der Zeit Ludwigs XIV. sie ausrottete —, sind den romanischen und slawischen Sprachen so fremd, daß alle Übersetzungskunst ihnen etwa Shakespeare oder Milton nicht mundgerecht machen kann. Wir wissen, daß den französischen Hugenotten und den englischen und schottischen Puritanern der Kampfzeit das Alte Testament näher stand und sie unmittelbarer inspirierte als das Neue; wir sehen es aus den fremdartigen altjüdischen Namen, auf die sie ihre Söhne und Töchter taufte, aus den Psalmen und Prophetenstellen, die ihre Briefe, Predigten und Manifeste wie berauschender Wein durchtränken, aus der selbstverständlichen Interpretation ihrer eigenen Zeit mit den leidenschaftlichen Gestalten und Bildern der Geschichte Israels, ob sie gegen den Glaubensfeind die Flüche der Propheten schleudern, über den Papst als Baalspriester oder Nebukadnezar, die Königin der Bartholomäusnacht als Isabel, den König Karl I. als Rehoboam den Zorn Gottes beschwören, ob sie in Verfolgung und Verbannung wehklagend an den Wassern Babylons sitzen oder nach gewonnener Schlacht, wie Cromwell nach Marston Moor, einen Siegespsalm Davids anstimmen. «Ich hasse eure Feste, und eure Festversammlungen mag ich nicht riechen! Schaffe von mir hinweg den Lärm deiner Gesänge! Das Spiel deiner Harfen mag ich nicht hören! Aber es ströme das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach!» — dieser Zornesausbruch des Propheten Amos faßt den ganzen Geist der Reformation zusammen. All das war nicht literarische Allegorie, sondern eifernder Ernst; die Soziallehren Zwinglis und Calvins, aber auch die revolutionäre Haltung der Hugenotten, der Niederländer und der Puritaner sind von alttestamentarischem Geist gänzlich erfüllt; in den Büchern Israels fanden sie ihre Vorbilder, die gemeinen Leute und Viehhirten, die von Angesicht zu Angesicht mit ihrem Gott redeten und haderten, die Richter, Propheten und Volksführer, die gegen ungerechte Fürsten und falsche Priester aufstanden und für die

nicht Frömmigkeit allein, sondern Gerechtigkeit und Heiligung *dieser* Welt der Auftrag der Kinder Gottes war. Es bedarf keiner subtilen Interpretationen der calvinischen Gnadenwahl und keiner Psychoanalyse der protestantischen Vereinsamung, wie es im Gefolge Max Webers so viel geübt wurde, um das calvinistisch-puritanische Selbstgefühl des erwählten Volkes zu verstehen: es entsprang spontan dieser Identifizierung mit dem historischen Volk Gottes der alten Bücher, die ihre tägliche Lektüre und geistige Nahrung waren; *sie* ist es mehr als jede theologische Unterscheidungslehre, die aus dem Calvinismus ein anderes Christentum machte, als das römische es war. Und mit dieser Identifizierung ist ein Stück jenes altjüdischen prophetischen Geistes, der nicht auf Jenseits und Innerlichkeit, sondern auf Recht und Gerechtigkeit in dieser Welt gerichtet war, machtvoll in die Neuzeit auferstanden, ein Ferment politischen Wollens und Handelns, das seinen Stempel allen Kämpfen um Verfassungs- und Rechtsstaat der modernen Welt aufgeprägt hat.

Und es ist nicht wahr, daß diese Revolution eine bürgerliche oder städtische Klassenbewegung war; das ganze Zeugnis der Geschichte widerlegt diese im Nachhinein aus der Gegenwart rückwärts konstruierte Behauptung. Wenn die Reformationsbewegung in Deutschland wie in Frankreich große Teile aller Volksschichten, darunter auch des gebildeten städtischen Bürger- und Beamtentums ergriff, so wissen wir doch, daß sie noch viel breiter und elementarer die Bauernschaft und, in politischer Hinsicht weit gewichtiger, den Adel mit sich riß; in Frankreich stützte sich die katholische Liga im Kampf gegen die Reformation bezeichnenderweise gerade auf die hauptstädtische Masse. Und eine in den letzten Jahren in England recht leidenschaftlich durchgeführte Neuüberprüfung der puritanischen Revolution hat die Geschichtsinterpretation Richard Tawneys und seiner Schüler, die diese in der Cromwellschen Republik gipfelnde Bewegung als bürgerliche Revolution darstellten, unbarmherzig in Trümmer gelegt: das städtische, handel- und gewerbetreibende Bürgertum hat in diesem Riesenkampf um Freiheit der Person, Unabhängigkeit der Justiz und Kontrollgewalt des Parlaments keine irgendwie nennenswerte Rolle gespielt und keinen seiner Führer geliefert; die Tawneysche Analyse

der «Sozialrevolution des 17. Jahrhunderts» hat sich sogar in ihren scheinbar nüchternen Daten als unhaltbar erwiesen, und die ganze Konstruktion beruhte zuletzt auf dem höchst willkürlichen Kunstgriff, dem englischen Landadel, der Gentry der Cromwell-Zeit, einen im Gegensatz zum Hofadel «bürgerlich-kapitalistischen Geist» zuzuschreiben — ein Verfahren, mit dem ungefähr jede klare historische Gegebenheit nach Bedarf und Belieben ins Gegenteil umgedeutet werden könnte.

Hüten wir uns überhaupt, so leichthin zu sagen: Die Reformation war dies oder das — eine bürgerliche, eine feudale, eine proletarische, eine nationalstaatliche oder staatskirchliche Revolution, wie es gerade in unser Schema paßt. Sie war alles das und darüber hinaus eine alles erfassende Zeitwende. Was die Reformation war und sein wollte, läßt sich nicht nach rückwärts aus dem ablesen, was dann aus den protestantischen und reformierten Einzelkirchen und Sekten wurde: diese sind das *Ergebnis ihres Scheiterns* als einer zunächst die ganze abendländische Christenheit umfassenden geistigen Bewegung, ihres Scheiterns als Versuch, die *eine* christliche Kirche in ihrer Ganzheit zu re-formieren, nach der Reinheit des Worts neu aufzurichten. Über die Notwendigkeit und Dringlichkeit dieser Reform, wenn nicht über das einzelne ihrer Formen, hatte am Vorabend der Reformation eine Übereinstimmung der intellektuellen und moralischen, geistlichen wie weltlichen Eliten aller Nationen und Stände bestanden. Daß diese Reform der *einen* Kirche dann im schauerlichen Kampf der Reformation und Gegenreformation in Einzelreformationen zersplitterte und die Einheit der westlichen Christenheit daran zerbrach, mit diesem Skandal hat sich fast zwei Jahrhunderte lang auf beiden Seiten niemand abgefunden: noch die Leidenschaft der Konfessionskriege und der gegenseitigen Verfolgungen zeugt von dieser erbitterten Weigerung, die Trennung als vollzogen hinzunehmen. In diesem gewaltigen Drama von einheitlich gewollter Kirchenreform und tatsächlich erfolgter Kirchenspaltung laufen viele Fäden zusammen und wieder auseinander, und es ist grober Unfug, es auf eine einheitliche Entwicklungslinie reduzieren zu wollen. Die erste und grundlegende Unterscheidung, die zum Verständnis der Reformation in ihrer Wirklichkeit als historisches Ereignis getroffen werden muß, ist die

zwischen der *religiösen*, auf Dogma und innere Kirchenverfassung zielenden Reform, in der alle Reformbestrebungen und ketzerischen Bewegungen seit dem Mittelalter, aber auch alle Auseinandersetzungen zwischen konziliarer und päpstlicher Autorität zusammenlaufen, und der *kirchenpolitischen* Entwicklung anderseits, in der ebenfalls alte, doch ganz anders gerichtete Entwicklungslinien weiterlaufen: die große Auseinandersetzung zwischen weltlich-fürstlicher und geistlich-klerikaler Macht, die im Investiturstreit, im Triumph des französischen Königtums über die päpstliche Macht unter Philipp dem Schönen und im großen Schisma des 14. Jahrhunderts ihre Höhepunkte erreicht hatte, die aber in allen katholischen Ländern bis in neueste Zeit weitergegangen ist.

Hier trennen sich auch die Wege der Reformationen. Der großartige religiöse Impuls des Luthertums wurde auf lange hinaus verschüttet und im Innersten gebrochen durch die Unterwerfung unter landesfürstliche Kirchenpolitik und Kirchenhoheit; kirchlich, politisch und auch wirtschaftlich war die Reformation in Norddeutschland, in den skandinavischen Ländern und in ihrem ersten Akt auch im England Heinrichs VIII. ein Raubzug der Fürsten und des Adels auf die Kirchengüter und Pfründen, in Skandinavien zunächst ohne jede vorhergehende religiös-reformatorische Bewegung, die erst nach vollzogener landesherrlicher Konfiskation der Kirche in Gang gebracht wurde; ein Raubzug, unnötig zu sagen, nicht des Bürgertums, sondern des Hofs und des Adels. Erst die folgenden Wellen der schottischen und puritanischen Revolution brachten im Kampf gegen anglikanische Staatskirche und Krone nach der nur kirchenpolitischen auch die religiöse Reformation zum Siege. Die weltgeschichtliche Bedeutung des Calvinismus ist gerade, daß in ihm, von kirchenpolitischen Rücksichten und landesherrlichen Usurpationen fast unbelastet, der religiös-reformatorische Impuls in seiner Reinheit zum Zuge kam; daß es den Calvinisten vorbehalten war, durch die Reformation nicht einfach ihren Kirchenherrn und ihren Klerus zu wechseln, sondern fortan «keinen Herrn außer Christus» über ihre Gemeinde mehr anzuerkennen.

Calvin, der einzige Systematiker unter den Reformatoren, bereits der kampffähigsten zweiten Generation zugehörig, Zeitge-

nosse und Gegenspieler des Ignatius von Loyola und der sich organisierenden Gegenreformation, geistiger und politischer Führer der gegen die Staatsgewalt kämpfenden reformierten Minderheiten ganz Europas von Ungarn und Polen bis Schottland, ist der Revolutionär unter den Reformatoren, und bei ihm kommt erst ganz und elementar diese alttestamentarisch-prophetische Leidenschaft zum Durchbruch, Wort und Handeln, Lehre und praktisches Leben, Glauben und Politik in Übereinstimmung zu bringen. Er hat den nur vor Gott und dem eigenen Gewissen verantwortlichen, das heißt den freien und selbstverantwortlichen Menschen calvinistisch-puritanischen Typus geschmiedet und die selbstverantwortliche calvinistische Gemeinde geschaffen, die sich keiner menschlichen Autorität beugt und für die die Trennung vom Staat immer da selbstverständlich ist, wo nicht, wie im alten Genf oder in den Puritanersiedlungen Neuenglands, Gemeinde und Staat selbst identisch sind. Von Genf, dem Jerusalem des neuen Gottesvolks, ist im wahrsten Sinn eine Weltrevolution ausgegangen: was dem so wenig romtreuen französischen Absolutismus die Calvinisten, diese fleißigen und nützlichen Untertanen, so unerträglich machte, war nicht ihre Religion, sondern das, was die französischen Intendanten und Gouverneure mit Recht ihren «unverbesserlich republikanischen Geist» nannten. Und dieser freie, sich selbst und seinem eigenen Gewissen verantwortliche und — im Gegensatz zur lutherischen Innerlichkeit — in der Welt aktive Mensch ist weit über den Bereich der calvinistischen Diaspora und weit über die Epoche ursprünglicher Glaubensintensität hinaus ein Sauerteig der abendländischen Welt geworden, der aktivste Träger jener Entwicklung zur modernen westlichen Gesellschaft, von der das, was in unserem Thesenstreit moderner Kapitalismus heißt, nur ein Aspekt ist. Die Gefahren und Irrwege dieser Freiheit kennen wir, und auch die Abstiege der Selbstverantwortlichkeit in Selbstgerechtigkeit und Herzensverhärtung und die schauerliche Nüchternheit, die den Protestantismus auszeichnen kann; in der großen Diskussion, die Weber auslöste, kam viel protestantische Selbstkritik zum Ausdruck — ja sie war vielleicht das Grundelement jener ganzen Debatte über ein halbes Jahrhundert hinweg, das an der Zukunft der freien Gesellschaft und des freien Individuums verzweifelte.

Doch wie immer wir die Gefahren dieser vom Geist der Calvinischen Reformation ausgehenden Befreiung des selbstverantwortlichen Menschen beurteilen, ob wir sie als Segen oder — wie schon einmal in der Romantik im Angesicht der Französischen Revolution — als Fluch betrachten: hier auf jeden Fall, in der Befreiung des Menschen aus geistiger Untertänigkeit und Menschenfurcht, liegt die wahre und tiefe Beziehung zwischen Calvinismus und moderner Wirtschaftsgesellschaft, die gleiche wie zwischen calvinisch-rationaler Religiosität und positiver Wissenschaft, die gleiche wie zwischen calvinischer Gemeinde und moderner Demokratie. Alles andere ist Beiwerk. Denn daß all dies unzertrennlich zusammengehört, das wenigstens wissen wir heute wieder besser, als es Karl Marx und als es noch die Gesellschaftskritiker des Anfangs unseres Jahrhunderts wußten, denen die politischen und geistigen Voraussetzungen der modernen Wirtschaftsgesellschaft so selbstverständlich schienen, daß sie aufgehört hatten, darüber nachzudenken.

All dies sind eigentlich alte und sattsam bekannte Dinge, und vielleicht gleicht dieser Beitrag mehr einem puritanischen *gunpowder sermon* als einem wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Diskussionsvotum. Doch gerade das sattsam Bekannte war in Gefahr geraten, vergessen zu werden. Es hat ein halbes Jahrhundert lang für den Historiker als naiv und altmodisch gegolten, so einfache Dinge als Tatsache hinzunehmen wie dieses, daß die Reformation dem Skandal der Kirche entsprang und daß es den Reformatoren um das Wort Gottes ging; es war modern, besser zu wissen, was die Beweggründe und Absichten der historisch Handelnden waren, als sie selbst es zu wissen glaubten; mochten sie glauben, für die Wahrheit oder für das Recht oder für die Freiheit, wie sie sie verstanden, zu kämpfen, der am historischen Materialismus geschulte Soziologe sagte ihnen auf den Kopf zu, daß sie Klasseninteressen vertraten, und was sie selbst sagten und taten, spielte dabei keine Rolle: Ignatius von Loyola war ein Exponent des Feudalismus und Calvin ein Exponent des Bürgertums. Es handelt sich nicht darum, nun wieder hinter den historischen Materialismus zurückzugehen und auf die Erforschung der materiellen Geschichte zu verzichten, auf die er die Historiker so nach-

drücklich gestoßen hat; es geht darum, die unerträgliche Vermengung aller Kategorien und den Schematismus des primitiven Klassenkonzepts zu überwinden und vor allem auch das wieder zu wissen, was die angeblich so naiven liberalen Historiker vor hundert Jahren schon wußten, weil es mit bloßen Augen zu sehen ist: daß das große Drama der Geschichte doch etwas anderes ist als ein Drama wirtschaftlicher Interessen- und Gruppenkonflikte.

* * *

Erst wenn diese Gesamtperspektive wieder gewonnen ist, kann auch die Diskussion über «Calvinismus und Kapitalismus» an ihren legitimen, durchaus zweitrangigen Ort gerückt und in ihren Ergebnissen gewürdigt werden. Mit den darin vorgebrachten Einzelthesen habe ich mich im Vor- und Schlußwort meiner «Banque protestante en France» ausführlich auseinandergesetzt; es ist hier nicht möglich, diese Erörterungen zu wiederholen, die nur im Zusammenhang der konkreten wirtschaftsgeschichtlichen Analyse der Gefahr falscher Verallgemeinerungen und Vereinfachungen entgehen können. Nur *ein* wesentlicher Punkt kann hier noch in aller Kürze hervorgehoben werden. Was als Soziallehre Calvins bezeichnet wird, ist in keinem geschlossenen Lehrgebäude zu finden, sondern nur aus weit verstreuten Äußerungen in seinen Predigten und Kommentaren herauszulesen, und es ist nie etwas anderes als Bibelkommentar — doch Bibelkommentar im steten Blick auf die Existenznöte und moralischen Probleme der verstreuten calvinistischen Gemeinden und seiner belagerten Stadt Genf, deren verantwortlicher Führer und Ratgeber er war; und auch hier bot der Rückgriff auf die Heilige Schrift die Möglichkeit einer radikal kritischen Überprüfung der traditionellen Schulmeinungen. Nicht bei Luther, eher schon beim Staatsmann und Politiker Zwingli, umwälzend aber erst bei dem juristisch und humanistisch geschulten, systematischen Denker Calvin vollzieht sich der große Bruch mit der mittelalterlichen Soziallehre der katholischen Kirche.

Die katholische Scholastik, die in ihren Wirtschafts- und Soziallehren in starrer Wort- und Autoritätsgläubigkeit völlig auf Aristoteles fußte, hat dogmatisch stets an der Naturalwirtschaft als

der «natürlichen» und damit gottgewollten Wirtschaft festgehalten — an der patriarchalischen, autarken gutsherrlichen Haushaltungswirtschaft, die bei Aristoteles die Ökonomie schlechthin ist, im Gegensatz zur Markt- und Tauschwirtschaft, die er als Chrematistik, als Geld- oder Erwerbswirtschaft bezeichnet und verurteilt. Im Grunde hat die ganze Diskussion um Calvinismus und Kapitalismus wenig anderes gemeint: das Wort Kapitalismus steht für die Chremastik, und das ungenannte, idealisierte Gegenbild ist die patriarchalische, «natürliche» Gutswirtschaft mit ihrer «natürlichen» hierarchischen Ordnung von Herr und Knecht, Eigentümer und Leibeigenen, Monarch und Untertanen, die das Gesellschaftsbild des Mittelalters war. Diese scholastische Wirtschafts- und Soziallehre und das von ihr geschaffene kanonische Recht war seit dem Hochmittelalter der Wirklichkeit nirgends mehr gewachsen; es war den Doctores der Scholastik und des kanonischen Rechts nie möglich, den Handel, die städtische Erwerbs- und Marktwirtschaft, den Geld- und Wechselverkehr, kurz irgendeines der bewegenden Elemente der neuen, nichtfeudalen Wirtschaftsentwicklung organisch in ihre Lehre einzugliedern; das Resultat war jene bis ins 18. Jahrhundert fortvegetierende Spätscholastik, in der kein Wort mehr seinen geraden Sinn hatte und in der sich Spitzfindigkeit und *docta ignorantia* den Rang streitig machten; dogmatisch wurde eisern an der Verurteilung jeder gewinnbringenden Tätigkeit festgehalten und das Barmherzigkeitsgebot — *mutuum date nihil inde sperantes*: gebet, ohne etwas wiederzuerwarten — unentwegt auf Markt und Kauf, Preis und Lohn, Überseehandel und Kapitalverkehr angewandt; was praktisch nichts anderes bedeuten konnte, als daß eben das ganze nichtagrarische Wirtschaftsleben ein unchristliches Leben in Sünde war und, weil das Barmherzigkeitsgebot sich nun einmal nicht als Marktordnung anwenden ließ, in ohnmächtiger Abdankung der Sünde überlassen wurde. Praktisch war diese Abdankung längst erfolgt, und die Traktate der Kirchenlehrer über Handel, Wechselrecht, Lohn und Preis waren lang vor der Reformation zur leeren Kasuistik geworden, in denen es nur noch Ausnahmen, aber keine Regel mehr gab; und die folgerichtige Praxis war das intellektuelle, moralische und rechtliche Chaos, in dem eben alles erlaubt war, weil alles ohnehin

Sünde war, und in dem all die Blasphemien des Banco del Santo Spirito und der Fuggerschen Ablassinflation mit dem Gnadenschatz der Heiligen als Deckungskapital ungehindert blühten. Doch für einen Theologen schien es schlechthin unmöglich, ein neuer Sündenfall, die Unanwendbarkeit des Barmherzigkeitsgebots als Volkswirtschaftsreglement, Tarifordnung oder Obligationenrecht einzugestehen; in diesem Punkt war auch Luther noch Scholastiker. Calvins Bruch mit diesem scholastischen Lehrgebäude war in erster Linie ein schmerzhafter Akt intellektueller Redlichkeit und Klarheit, im Einklang mit dem Wahrheitsimpuls der Reformation, Lehre und Leben, Wort und Tat wieder in Übereinstimmung zu bringen. Wie schmerzhaft dieser Schritt war, sehen wir daran, wie Calvin voll Skrupeln und Furcht vor den Folgen seine Überlegungen über Zins und Kredit nicht in öffentlicher Verkündung, sondern nur im vertrauten Briefwechsel auszusprechen wagte; doch auf seine Autorität konnten sich die Genfer Behörden acht Jahre nach seinem Tod berufen, als der Strom französischer Glaubensflüchtlinge nach der Bartholomäusnacht die kleine Stadt mit Menschen füllte, die aller Habe beraubt, doch keine Bettler waren, sondern tüchtige und stolze Menschen, und die nicht nach Almosen verlangten, sondern nach einem mit Zins und Zinseszins rückzahlbaren Anfangskredit zum Wiederaufbau ihrer Existenz: hier hatte sich in der Not der Zeit der klassische Schulfall für die wirtschaftliche und zugleich ethische Rechtfertigung des Produktivkredits und für die klare Unterscheidung zwischen Zins und Wucher ergeben. Denn, weil gerade dieser Punkt immer wieder, und meist in unsäglicher Verworrenheit, durch die Diskussion spukt, muß hier immerhin gesagt werden, daß die Toleranz der katholischen Kirche gegenüber dem Wucher, nicht eine stillschweigende, sondern eine offizielle und ausdrückliche Toleranz, seit Jahrhunderten grenzenlos gewesen war, und daß gerade auch in Genf nicht Calvin den Wucher erlaubt hat, sondern anderthalb Jahrhunderte vor Calvin der bischöfliche Stadtherr Adhémar Fabri in seinem berühmten Privileg für die Genfer Messen, in dem jedermann, der diese Messen besuchte, Mann oder Frau, Kleriker oder Laie, das Recht zu unbeschränktem Wucher (usura) und bischöflicher Schutz gegen jede diesbezügliche Klage oder Belästi-

gung zugesichert wird. Calvin hat in Genf nicht den Wucher eingeführt, er hat den Wucher abgeschafft, indem er endlich die klare Unterscheidung zwischen dem Zins für produktiv angelegtes Kapital und dem fremde Not ausbeutenden parasitären Wucher vollzog und den ersten unter strengen Reglementen zuließ, den zweiten unter Verbot und Verfolgung stellte; und jeder Wirtschaftshistoriker weiß, daß in den Jahrhunderten bis zur Französischen Revolution, die endgültig auch im katholischen Europa den Bann des kanonischen Rechts brach, der Unterschied zwischen protestantischen und katholischen Ländern Europas nicht der war, daß in den ersten auf Zinsen und in den andern zinsfrei geliehen wurde, sondern daß in den ersten die Billigkeit des anerkannten, öffentlich geregelten und präzise definierten Kapitalzinses ein wesentlicher Faktor des wirtschaftlichen Aufschwungs war, während in den Ländern kanonischen Rechts der Wucherzins für Kapitaldarlehen eines der Haupthindernisse der wirtschaftlichen Entfaltung blieb.

Es wäre ein gewaltiges Thema, die volle, keineswegs nur wirtschaftliche, sondern auch intellektuelle Tragweite dieses Bruchs mit der scholastischen Tradition darzustellen; mit der rationalen Legitimierung der Kapital- und Zinsrechnung, die erst den Koeffizienten Zeit in die Wirtschaftsrechnung einführt, ist rationales Wirtschaftsdenken überhaupt erst möglich geworden. Doch, einfacher und in Calvinscher Formulierung gesagt: erst die Unterscheidung zwischen dem Gebiet des privaten, freiwilligen, dem christlichen Gewissen anheimgestellten Verhaltens gegenüber menschlichem Elend und Unglück, für das das Barmherzigkeitsgebot der Bergpredigt gilt, und dem Gebiet der wirtschaftlichen Erwerbstätigkeit, für das das irdische, in positivem Recht und Gesetz festzulegende Gebot der Redlichkeit, Rechtmäßigkeit und Billigkeit gilt — *la loi d'équité*, wie Calvin sagt —, erst diese Unterscheidung hat es möglich gemacht, die *condition humaine*, die materielle Existenzsorge des Menschen, aus dem generellen und unterschiedslosen Fluch der Sündigkeit zu erlösen, der dann einfach das Diesseits der Sünde überläßt, und stattdessen an diese Welt, in welcher der Mensch zu leben und zu handeln hat, die einfache Forderung nach Verwirklichung des Rechts und der menschenmög-

lichen Gerechtigkeit zu stellen. Umfassender noch hat sich im protestantischen Arbeitsethos dieser Bruch mit dem ganzen Welt- und Gesellschaftsbild der Scholastik vollzogen, die den Miserabilismus und Pauperismus als ewiges, gottgewolltes Übel der sündigen Welt hinnahm und gegenüber dem unausdenkbaren Massenelend der mittelalterlichen Menschheit nichts anderes kannte als die ewige, resignierte Gebärde des almosenheischenden Bettlers und des almosenspendenden Reichen; es ist ein neues, kaltes und scharfes Licht, ohne verklärenden Heiligkeitsglanz des Bettlerdaseins, in dem etwa der Zwinglianer und erst recht der Calvinist sein Leben führen lernte, nicht im demütigen Hinnehmen des Elends als Lohn der Sünde, sondern in der Charakterschule der disziplinierten Arbeit, in der Aktivität des freien und stolzen Menschen, der nicht Mitleid und Gnade fordert, sondern Arbeit und Recht selbstverantwortlicher Lebensführung. Und auch hier müßte zu diesem neuen Menschenbild wieder sein Schatten gestellt werden, das Bild der utilitaristischen Sozialmoral mancher puritanischer Gesellschaftstypen, für die das Haus des Vaters nicht mehr viele Wohnungen hatte, sondern nur noch ein einziges Arbeitshaus war. Daß die Überwindung des Pauperismus über diese Fron möglich wurde und auf keinem andern Weg möglich war, daß diese Härte der sozialen Disziplin gegen sich und andere die Schule der freien Gesellschaft wurde, das mag unser Urteil über sie dämpfen; doch gewiß hat zutiefst das Erschauern über diese innere Härte, das uns noch heute beim Studium der calvinschen Reformation überläuft, den Grundton all der Thesen über «Calvinismus und Kapitalismus» gebildet, und die scheinbar so sachliche wirtschafts- und sozialgeschichtliche Fragestellung war oft genug nur der dürftige Vorwand eifernder Urteile über die reformatorische Glaubenslehre selbst.