



MARTINUS NIJHOFF - UITGEVER - 'S-GRAVENHAGE

Zooeven verscheen :

HANDBOEK VAN HET BESTUUR DER KATHOLIEKE KERK

DOOR

P. J. L. M. GOULMY

1931. X en 151 blz. 8vo. Prijs f 2.40; in linnen f 3.25

INHOUD: Voorwoord. - De Heilige Stoel. - De Kardinalen. - De Patriarchen, Primaten en Legati Nati. - De Metropolitanen, Aartsbisschoppen, Suffraganen, Bisschoppen, Abten en Prelaten „Nullius”. - Apostolische Vicarissen en Prefekten, Superioren van Missies. - Ordinarissen, Apostolische Administratoren, Apostolische Visitatoren, Hulpbisschoppen. - De Lagere Geestelijkheid. - Hoe worden Bisschoppen benoemd? - Hoe wordt de geestelijkheid opgeleid? - De Orden en Kerkelijke Congregaties. - De Kerkvergaderingen en Conferenties. - De H. Kerk en de Mogendheden. - Wereldlijke Titels van Kerkelijke Hoogwaardigheidsbekleeders. - De Romeinsche Curie. - De Heilige Congregaties. - De Rechtbanken. - De Bureaux of Secretariaten. - De Commissies. - De Pauselijke Familie of het Pauselijk Hof. - De Pauselijke Kapel. - De Palatijnsche Diensten en Administraties. - De Staat van de Stad van het Vaticaan. - De Hierarchie. - Het Bisdom Rome. - DE VIJF WERELDDEELEN: I. Afrika. - II. Amerika. 1. Noord-Amerika. - 2. Centraal- of Midden-Amerika. - A. Antillen - B. Vasteland. - 3. Zuid-Amerika. - 4. Amerika in totaal. - III. Australië of Oceanië. - IV. Azië. - V. Europa. 1. Katholieke landen. - 2. Mohammedaansche landen. - 3. Orthodoxe landen. - Protestantsche landen. - 5. Algemeen Totaal van Europa. - De Vijf Werelddeelen Totaal. - Ressorten van de Oostersche Kerken. - Aanhangsel. De Heilige Tijden der Kerk. - Feestdagen. - Onthoudings- en Vastendagen. - Bijlagen. - Register.

Uit het Voorwoord:

In de dag- en weekbladen, in boeken en tijdschriften wordt zonder ophouden geschreven over de Romeinsche Curie, het Pauselijk Hof, het Pauselijke Gouvernement en alles, wat er mede in meer of minder verwijderd verband staat. Ook nemen de grootsche katholieke plechtigheden in onze dagen meer en meer toe en bladen van allerlei kleur meenen er het hunne van te moeten zeggen. Een en ander vordert een groote kennis van het fijne raderwerk, hetwelk het bestuur der Heilige Roomsche Kerk ¹⁾ nu eenmaal is. Zeer dikwijls geeft men blijk, op de inrichting van dat bestuur volstrekt geen kijk te hebben.

Wij hebben ons voor oogen gesteld, een eenigszins beknopt werk te leveren, hetwelk kan dienst doen als handboek voor scholen en cursussen en als veilige gids voor al degenen, katholieken en andersdenkenden, die met deze stof te maken krijgen.

Wij hopen en vertrouwen, dat dit werk velen van groot nut zal wezen en hun een beter inzicht zal geven in de inrichting van het bestuur der Katholieke Kerk, welke de grootste eeredienst-organisatie is, welke op de wereld bestaat.

¹⁾ Dit is de officieele titel der Katholieke Kerk blijkens tal van plaatsen van het officieele „Annuario Pontificio”.

Mijnheer,

Gelieve te zenden door bemiddeling van :

.....**exx. GOULMY, Handboek van het bestuur
der Katholieke Kerk. f 2.40 ; in linnen f 3.25**

Hoogachtend,

Adres :

Naam :

**DIE WIRTSCHAFTSETHIK DER CALVINISTISCHEN
KIRCHE DER NIEDERLANDE 1565—1650.**

*Overdruk uit
Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis N. S. Deel XXIV Aft. 2.*

DIE WIRTSCHAFTSETHIK

DER

CALVINISTISCHEN KIRCHE
DER NIEDERLANDE 1565-1650

VON

ERNST BEINS

DR. PHIL.



S-GRAVENHAGE
MARTINUS NIJHOFF
1931

INHALTSÜBERSICHT

	Seite
Quellen- und Literaturnachweis.	I
<i>Einleitung</i> : Das Problem und die Aufgabe	I
<i>Hauptteil</i> :	
I. Allgemeine Charakterisierung	6
II. Darstellung.	14
§ 1. Die staatliche Wirtschaftspolitik und die Ethik. .	
a) Ihre Befugnisse	15
b) Ihre Grenzen	17
§ 2. Das wirtschaftliche Gebaren des Einzelnen und die Ethik	
a) Sinn und Aufgabe des Berufs.	
1) Die soziale Tendenz in der Berufsarbeit. .	28
2) Die individualistische Tendenz in der Be- rufsarbeit.	38
3) Reichtum und Berufsziel.	40
b) Die Berufspraxis und ihre Erfordernisse . . .	
1) Der Grad der anzubietenden Arbeitsinten- sität	42
2) Die Verwaltung und Verwendung des Arbeitsertrages	44
3) Die Achtung vor dem fremden Eigen- tum: die Lehre von dem rechtmässigen Kontrakte und Preise	47
(Die Kirche und die Monopole, S. 55; die Kirche und die Frage des Zins- nehmens, S. 62)	
<i>Schluss</i> : Zusammenfassung und Ausblick	71



QUELLEN- UND LITERATURNACHWEIS.

(NUR DIE HÄUFIGER ZITIERTEN SCHRIFTEN SIND HIER ANGEFÜHRT).

Handschriften:

- 1) Kerckenraadsprotokoll der gereformeerde Gemeente te Amsterdam. I—VI (1578—1629). Ms. im Archiv der niederländ.-ref. Kirche von Amsterdam.

Druckwerke:

- 1) Acta der partik. Synoden van Zuid-Holland. 1621—45. 2 Bde. Ed. W. P. C. Knuttel. Den Haag 1908/09. (Zitiert als Knuttel.)
- 2) Acta der prov. en part. Synoden gehouden in de noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572/1620. 5 Bde. Ed. Reitsma-Van Veen. Groningen 1892 ff. (Zitiert als Reitsma-Van Veen.)
- 3) Acta van de Nederlandsche Synoden der 16e eeuw. Ed. F. L. Rutgers. Utrecht 1889. (Zitiert als Rutgers.)
- 4) AMESIUS, G., Medulla Theologica. Ed. novissima. Amstelod. 1648. (I. Aufl. ca. 1620.)
- 5) DERS., De Conscientia et eius iure vel casibus. Ed. nova. Amstelod. 1670. (I. Aufl. 1632.)
- 6) AMSWER, D. VAN, Een christelijcke Tragedia. Die Coopman ofte dat Oordeel geheeten. 2. Aufl. Groningen 1613. (I. Aufl. 1592.)
- 7) BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Isaak Lemaire. Studien en Schetsen IV. Den Haag 1877.
- 8) BRANDT, G., Historie der Reformatie. I/II. Amst. 1671/74.
- 9) Brieven uit onderscheidene kerkel. Archieven. Ed. H. Qu. Janssen u. I. I. v. Toorenenbergen. Werken der Marnix-Vereeniging: III 2; (Emden u. Delft); III 4 (Delft); III 5 (Delft u. Köln). Utrecht 1877/82. (Zitiert als Brieven II, IV, V.)
- 10) CLOPPENBURGH, I., Christelijcke Onderwijsinge van Woeker, Interessen, Coop van Renten ende allerleye winste van Gelt met Gelt. Amsterd. 1637.
- 11) DANAËUS, L., Opuscula omnia. Genev. 1654.
 - a) Ethices Christianae libri tres.
 - b) Physice Christiana.
 - c) Orationis Dominicae Explicatio.
 - d) In D. Pauli Priorem epistolam ad Thimoteum commentarius.
- 12) FRUIN, R., Tien jaren uit den 80-jarigen oorlog. 1882.
- 13) GEESINK, W., De Ethiek in de Gereform. Theologie. Amst. 1897.
- 14) HEEL, C. I. v., De Geschillen over Banken van Leening . . . in Nederland. 1858.

Seitenangabe der Zitate nach der Paginierung dieser Gesamtausgabe.

QUELLEN- UND LITERATURNACHWEIS

- 15) HOOFT, C. P., *Memorien en Adviezen*. I/II. Utrecht 1871 u. 1925.
- 16) *Livre Synodal contenant les Articles résolus dans les synodes des Églises wallonnes des Pays-Bas*. I. 1563/1685. La Haye 1896.
- 17) MARNIX, PHIL. DE, *Werken*. Ed. Toorenenbergen. I. Den Haag 1871.
- 18) Ders., *Werken: Aanhangsel*. Haag 1878.
- 19) REES, O. v., *Geschiedenis der staathuishoudkunde in Nederland tot het einde der 18e eeuw*. 2 Bde. Utrecht 1865/68.
- 20) RIVETUS, A., *Operum Theologicorum*. I/II. Rotterdam. 1651.

a) <i>Exercitationes theol. et scholast.</i>	}	Seitenangabe der Zitate nach der Paginierung der Gesamtausgabe.
b) <i>Praelectiones pleniore in cap. XX. Exodi.</i>		
c) <i>Summae Controversiarum.</i>		
d) <i>Commentarius in Hoseam.</i>		
- 21) SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*. II 1. 2. Aufl. München 1917.
- 22) TAFFIN, J., *Vermaninghe tot liefde ende aelmoesse*. Haarlem 1591.
- 23) Ders., *Van de Merck-teecken en der Kinderen Gods*. Amst. 1590.
- 24) TEELLINCK, Max., *Grondighe Verklaringhe over de thien Gheboden*. Middelburgh 1639.
- 25) Ders., *Vrede-Predicatie*. Amst. 1648.
- 26) TEELLINCK, W., *Huysboek ofte eenvoudighe verclaringhe van de voornaemste vraegh-stucken des nederl. Catechism*. 2. Aufl. Middelburgh 1639 (1. Aufl. 1618.)
- 27) Ders., *Laetste Predicatie . . . vervattende een heylsaem onderrichtinghe voor alle Rijcke deses Werelts*. Amst. 1647. (Gehalten 1629.)
- 28) TRELCATIUS jr., L., *De brevitae vitae*. } in *Opuscula Theol. onmia*.
- 29) Ders., *Institutio*. } Amstelod. 1614.
- 30) UDEMANS, G., . . . 't geestelijck Roer van't Coopmans Schip dat is trouw bericht, hoe dat een Coopman en Coopvaerder hemselven dragen moet in syne handelinghe. 3. Aufl. Dordrecht 1655. (1. A. 1638).
- 31) VOETIUS, G., *Selectarum Disputationum Theol. pars III/IV*. Utrecht 1659/67.
- 32) Ders., *Politicae Ecclesiasticae pars I* 1, 2; III. Amstelod. 1663/76.
- 33) Vos, G. I., *Amstels kerkelijck Leven*. Amsterd. 1913.
- 34) WEBER, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Ges. Aufsätze z. Religionssoziologie. 2. Aufl. Tübingen 1922.
- 35) WESTERMAN, A., *Groote christelijcke Zeevaart in XXVI Predicatie*. Amst. 1635. (1. Aufl. 1611.)
- 36) WITTEWRONGEL, P., *Oeconomia christiana*. 2 Bde. Amst. 1656/61.
- 37) *Woordenboek, Nieuw Nederlandsch Biografisch*. Ed. Molhuysen, Blok. Leiden 1911 ff. (Von uns abgekürzt als N.N.B.W. zitiert.)

EINLEITUNG

DAS PROBLEM UND DIE AUFGABE

Vorliegende Arbeit gibt eine systematische Darstellung des Verhältnisses der niederländischen Kirche kalvinistisch-orthodoxer Observanz zu dem Wirtschaftsleben ihrer Zeit, wie es sich seit ihrer Gründung um 1565 bis etwa 1650 in der Theorie und Praxis sowohl gegenüber dessen Institutionen als auch dessen Trägern ausgebildet hat. Sie sucht damit die Voraussetzungen zu der vorurteilslosen und gerechten Betrachtung eines Problems zu erfüllen, dessen Lösung für die Geistes- und Wirtschaftsgeschichte von gleicher Wichtigkeit ist.

Es ist dies die Frage nach dem Zusammenhange von Protestantismus und dem „Geist des Kapitalismus“, die Max Weber in seinem berühmten, erstmalig 1904/05 veröffentlichten Aufsätze „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ aufgeworfen und im positiven Sinne beantwortet hat. Nach ihm haben von den Denominationen des Protestantismus der Calvinismus — weniger der genuine Genfer, als der, der sich im 17. Jahrhundert in den westeuropäischen Staaten entwickelte —, der Methodismus und die Sekten des Täuferturns einen Einfluss ausgeübt auf die Ausprägung dessen, was er als „Geist des Kapitalismus“, als eine Gesinnung bezeichnet, „welche berufsmässig, systematisch und rational legitimen Gewinn . . . erstrebt“. (S. 49). Durch das Zentraldogma dieser Religionsgruppen, das Dogma von der Prädestination, wären ihre Mitglieder vor die unerbittliche Frage, ob sie auserwählt oder verworfen seien, gedrängt worden; das einzige Mittel, um aus dieser marternden Ungewissheit erlöst zu werden, hätten sie in einem unbedingten Gehorsam gegenüber Gottes Willen erblickt, und sie hätten methodisch, unter ständiger Selbstkontrolle und in „innerweltlicher Askese“ versucht, ihre ganze Lebensführung an dieser Aufgabe zu orientieren und zu formen. Aus Gehorsam gegen Gottes Wort hätten sie sich dann auch vorbehaltlos und eifrigst ihrem weltlichen Berufe, dessen Ausübung Gott gebot, gewidmet. Plan-

mässiger Erwerb und das Durchbrechen der ihm entgegenstehenden Schranken des Traditionalismus, „asketischer Sparzwang“ und rastlose Arbeit wären die Konsequenzen dieser Hingabe gewesen. „Eine rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee“ sei so der konstitutive Bestandteil geworden, den der kapitalistische Geist dem asketischen Protestantismus zu verdanken gehabt habe.

Diese These erregte grosses Aufsehen — und nicht zu Unrecht. Stellte sie doch einen kühnen, glänzenden Versuch dar, die Unhaltbarkeit der materialistischen Geschichtsauffassung durch den Nachweis zu demonstrieren, dass am ökonomischen Geschehen nicht nur materielle, sondern auch geistig-religiöse Kräfte wesentlich mitgewirkt hatten; gab sie doch eine weitere Möglichkeit zu bestimmen, in welcher Epoche der Neuzeit die Geburtsstunde der modernen Kultur geschlagen hat!

Sie fand ihre Anwälte, aber sie rief auch namhafte Gegner auf den Plan. Allerdings bot sie manche Angriffsfläche. Zwar vermochte Weber es einwandfrei darzutun, dass die Ethik der englischen Puritaner in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts jene Lebensführung rechtfertigte, ihr entgegenstehende Hemmungen sittlich-religiöser Natur beseitigte, unter Umständen dem „Geist des Kapitalismus“ eine besondere Färbung verlieh und eine „adäquate Ethik des Kapitalismus“ wurde. Doch konnte er es in seinen geistreichen und subtilen Untersuchungen, in denen er nur bisweilen allzu gewaltsam vereinfachende Interpretationen komplexer Vorgänge durchzuführen scheint, nicht mehr als wahrscheinlich machen, dass sie das spezifische und notwendige Produkt protestantischer Askese gewesen ist. Aber lässt sich denn ein „Mehr“ überhaupt erreichen? Kann das geheimnisvolle Dunkel, das jedes innerliche Werden umgibt, von späteren Generationen und besonders bei dem kargen autobiographischen Material, das sie für diese Epoche vorfinden, ganz durchdrungen, kann überhaupt mit absoluter Evidenz bewiesen werden, dass der durch neue religiöse Glaubensvorstellungen bedingte, psychische Strukturwandel der nachreformatorischen Menschen tatsächlich eine Rationalisierung der Berufsarbeit im obigen Sinne zur Folge haben musste? Die negative Antwort, die wohl wird gegeben werden müssen, braucht nun nicht einem Verzicht auf die endgültige Klärung gleichzukommen; sie zeigt lediglich die Notwendigkeit auf, sich einer anderen Methode zu bedienen: statt auf einen direkten auf einen indirekten Beweis hin-

zuarbeiten, etwa das Problem einzukreisen und alle anderen Ausdeutungsmöglichkeiten des Faktums — das wir als bestehend voraussetzen — zu untersuchen, um so vielleicht die von Weber vorgenommene Interpretation als die einzig angängige zu erkennen.

Als eine ähnliche Hilfsoperation und somit als einen bescheidenen Beitrag zur Lösung der Frage wollen wir auch diese Schrift betrachtet wissen. Wir haben in ihr die wirtschaftsethischen Kundgebungen einer Kirche, die ihre orthodox-kalvinistische Haltung selbst bezeugte¹⁾ (auf der grossen Generalsynode von Dordrecht 1618/19), aus einem Zeitraum gesammelt, in dem ihr Heimatstaat einen unerhörten ökonomischen Aufschwung nahm, in wenigen Jahrzehnten aus einer Handelsmacht zweiten Ranges zu der ersten der Welt emporwuchs und dabei gewisse Formen des wirtschaftlichen Lebens entwickelte oder massgebend förderte — wie z. B. die Börse, das Aktien- und Buchhaltungswesen —, die ihn als Schrittmacher des modernen Erwerbslebens erscheinen lassen. Dürfen wir nun nicht vermuten, dass bei diesem Prozess der „kapitalistische Geist“ eine Rolle gespielt hat? Und ist diese Annahme statthaft — es scheint uns so, denn schon 1618 wird es z. B. an den holländischen Kaufleuten als eine Alltäglichkeit hervorgehoben, dass sie mit „orden regul“ nach ihrem Erwerb trachten²⁾ — dann müssen sich aus der Stellungnahme der Kirche, ihrer „doctores“ und Prädikanten zu dieser neuen Gesinnung nicht unwichtige Schlüsse ziehen lassen. Obwohl deren Entscheidungen nicht mehr so viel galten wie die der katholischen Geistlichen, so verfügten sie doch über Autorität und Mittel genug, um sich bei den Gläubigen Gehör und Gehorsam zu verschaffen. Es wäre daher ein gewichtiger Einwand gegen Weber, wenn sich ergeben sollte, dass sie gegen jene Gesinnung Front gemacht hätten. Diese würde dann schwerlich aus dem Boden des Religiösen haben erwachsen können; und ihre Ausbildung hätte sich dann nicht innerhalb, sondern ausserhalb der Sittlichkeit, zumindestens soweit die offizielle Kirche sie vertrat, vollziehen müssen. Andererseits wäre es ein Argument für ihn, wenn sich herausstellen

¹⁾ Nur die Vertreter dieser Richtung der reformierten Geistlichkeit lassen wir hier zu Worte kommen. Die sog. Arminianer vernachlässigen wir jedoch bewusst. Bei einer Untersuchung der Einflüsse der bis aufs äusserste getriebenen Lehre von der Gnadenwahl mussten sie, die sich ja gerade für eine freiere Auffassung einsetzten, von sekundärer Bedeutung sein. Auch ist von vornherein zu mutmassen, dass sich ihre literarische Produktion auf die Begründung und Verteidigung ihres abweichenden dogmatischen Standpunktes beschränkte und so für unsere Zwecke belanglos ist.

²⁾ W. Teellinck, Huysboek, 693.

sollte, dass die Kirche mit der neuen Wirtschaftsgesinnung sympathisierte und auf diese Weise anerkannte, dass sie sie als Geist von ihrem Geiste betrachtete oder vielleicht sogar als etwas nur ihre Angehörigen Auszeichnendes begrüßte.

Nicht ohne Schwierigkeiten liess sich — besonders für einen Nichttheologen und Nichtholländer — ihr Standpunkt fixieren. Es galt ja nicht die Ansichten eines einzelnen Theologen wiederzugeben, sondern die bestimmenden und allgemein herrschenden festzustellen. So musste es unser Bestreben sein, den Auslassungen möglichst vieler Kirchenmänner in ihren verschiedenen Funktionen als akademische Lehrer, als Mitglieder des die Sitten kontrollierenden Kirchenrates, als Prediger und geistliche Berater nachzuspüren. Wir haben die erste systematische kalvinistische Ethik eines Danaeus¹⁾, seine gelehrten Bibelkommentare, wie auch die seines Kollegen Rivetus²⁾ herangezogen; wir haben die asketische und Erbauungsliteratur von Taffin³⁾ über Amswer⁴⁾, Amesius⁵⁾, Wilhelm und Max. Teellinck⁶⁾ bis zu Udemans⁷⁾ und Wittewrongel⁸⁾

¹⁾ Lambertus Danaeus (1530/95). 1581/82 als Professor in Leyden. Er zählt zu den sog. Monarchomachen. Seine „Ethics Christianale. III“, zuerst 1577 erschienen, waren bahnbrechend für die kalvinistische Ethik. cf. Geesink, Ethiek, 22; ferner N. N.B.W. I, s.v.

²⁾ Andreas Rivetus (1572/1671) war gebürtiger Franzose. 1620/46 wirkte er in Leyden, dann bis zu seinem Tode als Rektor der Hochschule von Breda. cf. N.N.B.W. VII. s.v.

³⁾ Jean Taffin (1529/1602) war einer der eifrigsten Agitatoren für den Kalvinismus in den spanischen Niederlanden gewesen. Seit 1574 war er Hofprediger Wilhelms von Oranien, seit 1590 Prädikant der wallonisch-reformierten Gemeinde in Amsterdam. Er schrieb 1594 den ersten der reformierten asketischen Traktate. (Traité de l'amendement de vie). cf. Geesink Ethiek 24 u. van der Aaa, Nederlandsch Biografisch Woordenboek XVII s.v.

⁴⁾ Doede van Amswer (1546/1621) war ein westfriesischer Adliger, der sich sehr verdient machte um die Einführung des Protestantismus in Groningen und an der Kirchen- und Armenordnung dieser Provinz rege mitarbeitete. Dem Dogma nach war er allerdings gemässiger Calvinist. Seine für unsere Zwecke in Frage kommende Schrift „Een christelijke Tragedia“ ist im Stile der m.a. Moralität gehalten. cf. N.N.B.W. IV. s.v.

⁵⁾ William Amesius (1576/1633) kam aus England 1610 nach Holland, war auf der Dordrechter Synode 1618 einer der führenden Orthodoxen, seit 1622 Hochschullehrer an der Universität Franeker. (cf. N.N.B.W. II. s.v.) Mit ihm gelangte der puritanische Einfluss direkt in die reformierte Ethik. (cf. Geesink, 31). 1632 liess er „De conscientia“ erscheinen, ein Standardwerk der kalvinistischen Kasuistik, mit dem er „für die Niederlande die Gesetze und Form des präzisistischen Heiligungsstrebens begründete“ (K. Müller, Kirchengeschichte 3. Aufl. II, 2. 522), und das vielen auch ausländischen praktischen Theologen des 17. Jahrh. als nachahmenswertes Vorbild diente.

⁶⁾ Willem Teellinck (1579/1629) war seit 1613 Prädikant in Middelburg. Er war der erste Vertreter des niederländischen Pietismus; sein Sohn Max (1606—1653) war ebendort seit 1640 Seelsrger. cf. N.N.B.W. V. s.v.

⁷⁾ G. Udemans (1582/1645) von 1604 ab Prädiger in Middelburg. Als eifriger Kontramonstrant wurde er auf die Dordrechter Generalsynode deputiert. cf. v. d. Aa, XVIII. s.v.—

⁸⁾ Petrus Wittewrongel (1609/62) Seit 1638 als einer der Rechtsinnigsten Prädikant in Amsterdam. cf. N.N.B.W. IV. s.v.

Den Traktat des Prädikanten von Kampen Dan. Souterius „De officiis mercatorum“ (etwa 1620), den Sombart erwähnt (D. mod. Kap. II.1, 24) mussten wir unberücksichtigt lassen, da er uns weder von den deutschen noch holländischen Bibliotheken vermittelt werden konnte. Auch der sonst aufschlussreiche Katalog des „British Museum“ konnte ihn nicht nachweisen.

auszuwerten gesucht und gelegentlich auch auf Voetius¹⁾ zurückgegriffen. Wir haben sämtliche gedruckten Synodalakten sowohl der wallonisch- wie der niederländisch-reformierten Kirche einer sorgsam Durchsicht unterzogen und haben die mühsame Entzifferung der Hieroglyphen des nur handschriftlich vorliegenden Sitzungsprotokolls des Kirchenrats von Amsterdam für den Zeitraum von 1570/1630 nicht gescheut, um uns über das Verhalten dieses Gremiums der holländischen Handelsmetropole im Besonderen Klarheit zu verschaffen. Nicht versäumt ferner blieb das Studium der von Cloppenburg²⁾ im Auftrage der südholländischen Synode 1637 geschriebenen Abhandlung über Geldgeschäfte sowie die Lektüre der Briefwechsel einiger Geistlichen und des rechtgläubigen berühmten Führers des niederländischen Kleinadels im Befreiungskriege, Philippe Marnix de Ste. Adelgonde. Dass sich dieser Apparat noch ergänzte durch andere Quellenwerke, sowie durch einige zeitgenössische und moderne Darstellungen der Kirchen- und Profangeschichte, versteht sich.

Trotz alledem war eine reiche Ausbeute nicht der Lohn dieses Unternehmens. Vielmehr zeigten sich die Äusserungen unserer Gewährsmänner über gewisse Fragen als so dürftig und fragmentarisch, dass wir, statt sie kontrastieren zu können — wie wir ursprünglich gehofft hatten — sie kombinieren mussten, um überhaupt einen sinnvollen Zusammenhang in ihnen entdecken zu können. Aus vielen Splittern, gleichsam, waren wir gezwungen, ein einigermaßen anschauliches Mosaik zu bilden. Ob es uns gelungen ist, und ob wir der Gefahr entgangen sind, Artfremdes zusammenzufügen, sei nicht unseres Urteils.

Freiburg/Br.

Oktober 1930

¹⁾ Gisbertus Voetius (1589/1676) Anfangs Prädikant. Seit 1634 Professor der Theologie in Utrecht. In ihm erreichte die kalvinistische Ethik ihren Höhepunkt. cf. Geesink 51 und N.N.B.W. VII s.v.

²⁾ Johannes Cloppenburg (1592/1650) war Prädiger in verschiedenen holländischen Städten und seit 1641 Hochschulprofessor. Er hatte eine ausgesprochene Kampfnatur und gehörte — als Freund von Voetius — zu den Präzisen. cf. N.N.B.W. I s.v.

I. ALLGEMEINE CHARAKTERISIERUNG.

Die Abgrenzung der Sphären des geistlichen und des natürlichen Lebens, in welcher letzteren ja der gesamte Wirtschaftsprozess verläuft, und die Fixierung ihrer Kompetenzen sind wie für jede christliche, so auch für die kalvinistische Wirtschaftsethik von zentraler Bedeutung. Die diese bestimmende dogmatische Voraussetzung ist der Gottesbegriff. Gott ist der Allmächtige, dem alles untertan, der Allgütige, den alles preist: er ist der Urgrund jedes Seins; er schuf die Welt in ihrer ganzen Fülle. Als ein „Deus absconditus“ lenkt er sie nach seinen allen Kreaturen unerforschlichen Ratschlüssen. Doch hat er den Menschen kundgetan, wie sie der Idee der Schöpfung gemäss ihr irdisches Dasein führen können¹⁾.

In seinem Worte und in seinem Werke offenbart er sich ihnen: die Hl. Schrift und die Natur lehren sie ihre Pflichten und Rechte.

Denn die Natur, die tote sowenig wie die belebte, ist ein Werk des Bösen. „Nihil tamen malum a Deo factum est“ (Danaeus *Physice Christiana* 263). So musste auch ein angeklagter Prädikant auf der geldrischen Synode 1618 erklären, dass der Teufel über die materiellen Dinge keine Macht habe²⁾. Gott selbst hat die Natur geschaffen, damit sie ihn verherrliche³⁾. Die Gaben, die sie bietet, zurückzuweisen, den Möglichkeiten, die sie gewährt, sich zu verschliessen, hiesse ihn in seiner Ehre kränken und ihm Undankbarkeit bezeugen⁴⁾. Der Gebrauch von Gold, Edelsteinen und kostbaren Tüchern hat nichts Anstössiges an sich, so beruhigte eine Synode 1576 die allzu Gewissenhaften,⁵⁾ und die Auswirkung der natürlichen Kräfte des Menschen ist nicht nur statthaft, sondern geradezu geboten⁶⁾. „Man soll sein Licht nicht unter den Scheffel stellen und mit dem anvertrauten Pfunde wuchern“.

¹⁾ cf. Ames. *Medulla* 10.

²⁾ Reitsma-Van Veen IV 221.

³⁾ cf. Danaeus, *Physice Christ.* 254.

⁴⁾ cf. Ames. *De Conscientia* 411; Danaeus, *De Oratione Dominica* 601.

⁵⁾ *Livre Synodal* I 26.

⁶⁾ cf. Danaeus, *Eth.* 192.

Diese positive Einschätzung der *res naturales* erfährt keine Veränderung durch die Tatsache, dass sie für den Menschen nach dem Sündenfall viele sittliche Gefahrenmomente in sich bergen. Sie, die ihrem Prinzip nach gut sind¹⁾, werden unter seiner Verwaltung zu indifferenten, die ihm sowohl Segen wie Unheil bringen können. Doch diese Folgeerscheinungen, die selbstverständlich nicht übersehen wurden, dürfen zu keinen Konzessionen an die Schwäche des Menschen führen²⁾. Das Absolute hat sich nicht dem Menschen anzugleichen, sondern der Mensch hat sich auf das Absolute hin zu entwickeln. Individualethische Rücksichten treten damit in den Hintergrund. Der Christ ist zur Anteilnahme am natürlichen Leben gezwungen³⁾, durch das er zu seinem Gotte gelangen kann und muss. Ein unbefangenes Aufgehen in ihm ist indessen dem Gläubigen nach dem Fall Adams nicht mehr möglich. Er muss wachen und kämpfen, damit es ihm nicht zur Hemmung und zum Hindernis werde für seine Anwartschaft auf das himmlische Reich⁴⁾.

Denn hat auch Gott den Menschen in seiner Güte zum Herrn über die Erde eingesetzt⁵⁾, so hat er ihn doch nicht bevollmächtigt, in dieser Stellung nach seiner Willkür zu schalten und zu walten; er ist Statthalter Gottes und so an den Willen seines Auftraggebers gebunden⁶⁾. Das schlechthin Natürliche soll für ihn keinen Eigenwert haben; er soll es nur als eine Voraussetzung, als Mittel zum Zweck anerkennen und benutzen. Es ist Symbol für die Herrlichkeit des höchsten Wesens: „*Res omnes creatae naturali suo modo tendunt ad Deum . . . Tendunt autem ad Deum res naturales I. in eo quod declarant Dei gloriam II. quod occasionem nobis praebent Deum et cognoscendi et quaerendi III. quod sustentant vitam nostram, ut bene Deo vivamus*” (Ames., *Medulla* 35). Der Menschheit kann somit keine vollständige Autonomie in der Ordnung der irdischen Angelegenheiten und infolgedessen auch in der Gestaltung ihrer wirtschaftlichen Beziehungen zugestanden werden. Es gilt eine ihnen immanente Idee zu verwirklichen: eben durch Erfüllung transzendentaler Gebote „*ad maiorem Dei gloriam*” zu wirken.

¹⁾ cf. M. Teellinck, *Verklaringhe* 218.

²⁾ Voetius, *Polit. Eccl.* III. 879: „*Nam si propter τὸ per accidens metuendum aut consequitur malum . . . a bono per se abstinendum esset: utique nullum bonum animale, civile, spirituale capessendum esset: non conjugium, non cibus, non leges . . . non ulla bona opera etc. immo et ipse Christus non esset hominibus proponendus, quia semper aliquibus est lapis offensionis*”.

³⁾ cf. Rivetus, *Exercitationes* 157.

⁴⁾ cf. W. Teellinck, *Huysboek* 347.

⁵⁾ cf. Ames, *Medulla* 40; Marnix, *Werken* I. 524.

⁶⁾ cf. Taffin, *Vermaninghe*, 15.

Diese Forderungen sind nun durch die Normen des „ius divinum“, wie es in der Bibel und besonders im Dekalog niedergelegt ist, und durch die des „ius naturale“ näher und ausreichend bestimmt¹⁾.

Beide Rechtskategorien sind die für die wirtschaftsethischen Theorien unserer Zeit konstitutiven Elemente. Das und die Existenz dieses Dualismus liesse sich durch die Analyse vieler Ausführungen der Moralthologen erweisen. Aber die prinzipiellen Auslassungen von Voetius zur Begründung der von ihm vertretenen Zweiteilung der Theologie sind überzeugend genug²⁾. Er unterscheidet zwischen der „Theologia supernaturalis“ und der „Theologia naturalis“. Er definiert die erste als eine, „quam Christiani hauriunt ex solo Dei verbo“, die zweite als eine, „quam alieni a fide et destituti verbo Dei habere possunt ex lumine et ratione naturali; et quam Christiani habent aut habere possunt ex eodem lumine tamquam principio secundario et simul ex verbo Dei tamquam principio primario“. Wenn auch die auf der natürlichen Vernunft und dem natürlichen Rechtsempfinden sich aufbauende Theologie die letzten Dinge nicht zu erkennen vermag, so ist sie doch durchaus befugt und fähig, gültige Maßstäbe für das diesseitige Leben aufzustellen³⁾. Das „ius naturale“ oder wie es hier heisst, die „ratio naturalis“, kann somit als ein Ausgangspunkt der Wirtschaftsethik angesprochen werden. Daß das „ius divinum“ der andere ist, formuliert Voetius an dieser Stelle zwar nicht klar; aber er demonstrierte es 1636 bei der Eröffnungsfeier der Universität Utrecht, als er „die Hl. Schrift als die beste untrügliche Quelle aller Rechtswissenschaft, der Politik, Ethik und Ökonomik“ pries⁴⁾.

Die zwei Rechtsformen konkurrieren nicht miteinander. Das göttliche Recht hebt nicht nur nicht das natürliche auf, sondern es ergänzt es⁵⁾. Was also — so wird man schliessen dürfen — sich vor dem Forum des Vernunftrechtes legitimieren kann, ist eo ipso durch das göttliche Recht sanktioniert.

¹⁾ cf. Voet. Polit. Eccles. I, 1, 924.

²⁾ Ders., Disputationes Selectae III, 829, 839.

³⁾ Ibid. 839 „Non sufficit eius lumen ad salutem.: facit tamen . . . ad conservationem universi et ordinis alicuius inter homines“.

⁴⁾ cf. Goeters. D., Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche d. Niederlande bis zur Labadistischen Krise, 1909. 81.

⁵⁾ Ames. De conscientia 436; Das „ius naturale non tollitur, sed stabilitur, derigitur et perficitur per Christianae religionis instituta: quia religio Christiana non destruit sed perficit naturam“. Ähnlich Danaeus, Eth. 127.

Dieser optimistische Glaube, der an den der Aufklärung gemahnt, bekundete sich des öfteren; am sprechendsten wohl in einer Entscheidung der Kirchenversammlung des Distrikts Gorkum vom August 1578¹⁾. Die Versammlung kam zu einer Verurteilung des Handels mit dem Feinde, die sie hauptsächlich damit motivierte, dass dieser Handel stritte „met der natuire“. Sie drückte dann noch ihre Überzeugung aus, dass für dieses Verbot plädierende Bibelstellen zweifellos würden gefunden werden können; hält es jedoch nicht für nötig, die hl. Schrift daraufhin zu untersuchen²⁾.

Dieser Optimismus musste ferner das Bemühen zeitigen, Widersprüche zwischen wahrhaft christlicher Gesinnung und einem vernunftgemässen Handeln wegzudisputieren. So wurden die radikalen Forderungen der Wiedertäufer, die sie auf Grund einer Auslegung der Bergpredigt nicht ganz ohne Recht erheben konnten, als haltlose zurückgewiesen. Wittewrongel (*Oeconomia christiana* I 206) erblickte z.B. in dem Hinweis auf die natürliche Notwendigkeit der obrigkeitlichen Institutionen ein vollgültiges Gegenargument gegen deren Ablehnung durch die Baptisten, die sich auf das Neue Testament dabei beriefen³⁾.

Nur wo die Diskrepanz allzu gross und eindeutig schien, wurde dem „*ius divinum*“ rücksichtslos der Vorzug gegeben. „*Potius obediendum est Deo quam hominibus*“ (Danaeus, *Eth.* 129). Deshalb bekämpfte die Kirche die Toleranz, die die Alleinherrschaft des einzig wahren Gottes schmälerte, und mit aller Entschiedenheit den Wucher der Lombarden, der gewissen biblischen Vorschriften offensichtlich zuwiderlief.

Hieraus wird erkennbar, dass dem geoffenbarten Recht als dem umfassenderen gegenüber dem natürlichen eine Vorrangstellung vindiziert wurde. Wir deuteten es schon als eine Meinung der Theologen an, dass das letztere nicht Regeln für die gesamte religiös-sittliche Lebensführung zu liefern vermag. Den Zugang zu dem rein Religiösen kann es nicht erschliessen. Dieses ist aber das ausschliessliche Kriterium für die Gotteskindschaft und eine unbedingte Voraussetzung für die letzte Rechtfertigung des Christen vor dem Richterstuhl des Höchsten. Es muss die Quelle aller Akte mensch-

¹⁾ Reitsma-Van Veen II 306/08.

²⁾ Eine noch präzisere Formulierung desselben Standpunktes gibt Rivetus, *Praelectiones* 1425. Er diskutiert den Darlehensvertrag und behauptet dabei: „*Talis contractus fundamentum habet in aequitate naturali. Ergo lege Dei non est prohibitus*“.

³⁾ cf. auch Udemans, 412/13.

licher Gerechtigkeit sein¹⁾). Die Quelle allerdings nur und nicht ihr Ersatz²⁾). Keineswegs beweist die Legalität, die letzten Endes allen sogenannten bürgerlichen Tugenden zugrunde liegt, die Auserwähltheit, eher das Gegenteil³⁾). Ja, dass man sich an ihr genügen lasse, klagt Wittewrongel (I 288), erkläre das für seine Zeit charakteristische Fehlen echter Frömmigkeit.

Nach diesen Darlegungen erst ist das volle Verständnis der fraglichen Schriften der Moralisten möglich, und sind erst ihre scheinbar heterogenen Elemente unter einem Gesichtspunkte erfassbar. Wird man nicht einen polaren Gegensatz einwandfrei festzustellen glauben, wenn man etwa bei W. Teellinck liest, dass die Sorge um eine nutzbringende Anlage seines Vermögens Ausdruck sündhaften Hochmuts sei⁴⁾, dahingegen seinen Amtsbruder Udemans eine wohlüberlegte Kapitalanlage zur Pflicht und dafür Ratschläge machen sieht⁵⁾? Redet jener in seinen Traktaten nicht der Weltflucht das Wort, während dieser mit nicht unbedenklicher Ausführlichkeit sich der Erörterung profaner Angelegenheiten widmet? Doch würde man fehlgehen, wenn man aus diesen Unstimmigkeiten auf eine Verschiedenheit ihrer geistigen Position schliessen wollte. Im Grundsätzlichen sind sie sich einig. Sie haben dasselbe Ziel; aber sie gehen verschiedene Wege.

Es gab deren zwei, um die Erbsünde zu bekämpfen und um den Menschen in allen ihren diesseitigen Geschäften einen sittlichen Halt zu geben. Einmal konnte den Sittenpredigern das spezifisch Christliche im Brennpunkte ihres Interesses stehen: sie sahen es dann als ihre ausschliessliche Mission an, dieses ihrem Auditorium näher zu bringen. Um ihren Vortrag wirkungsvoller zu gestalten, kontrastierten sie nun das rein spirituelle Dasein mit dem erdegebundenen und hoben die Unzulänglichkeiten dieses und die Wonnen jenes eindringlichst hervor. So taten die mittelalterlichen Bußprediger, so tun auch von unseren Gewährsmännern die Seelsorger

¹⁾ Ames, Medulla 309: „Huius autem Iustitiae obligatio et Charitatis affectio . . . fluere ac derivari semper debet ex religione erga Deum“.

²⁾ Ibid. 311. „Opera Iustitiae possunt aliquando adesse, ubi vera religio deest; sed religione vera praesente, non possunt prorsus abesse“. cf. auch M. Teellinck, Verklaringhe 220.

³⁾ Wittewrongel, I 294. „ . . . Want de menschen die haar selven met een burgerlicker wandel te vreden houden, niet tegenstaende alle haere uysterlicke deughtsaemheyt, liggen noch in den staet der nature ende zijn zeer verre van den staet der genade. „Ähnl. W. Teellinck, Huysboek 52; Danaeus, Eth. 85.

⁴⁾ Laetste Praedication 43: Der Hochmut der Reichen bekunde sich u. a. in ihren Überlegungen“ hoe sy haer rijkdom sullen gaen aenleggen, om meer en meer daarmede te winnen wat sy soudon mogen versparen om dagelicks te boven te leggen“.

⁵⁾ Udemans, 311.

Taffin und W. Teellinck. Wenn ihnen beiden auch der göttliche Ursprung des Natürlichen Gewissheit ist, so ist es doch für sie irrelevant. Zwar unterlassen sie nicht, die Notwendigkeit der Erfüllung der innerweltlichen Pflichten zu lehren¹⁾, aber sie tun es nur generell und gehen lediglich dann näher auf sie ein, wenn es sich um die unmittelbar aus den göttlichen Vorschriften abzuleitenden, z.B. die der aufopfernden Nächstenliebe handelt. Oder aber sie beleuchten sie, um gegen ihre Überwertung polemisieren und zur betonteren Hingabe an die ausserweltlichen Pflichten aufrufen zu können. So wendet sich Teellinck mit der oben mitgeteilten Bemerkung auch nicht gegen eine zu beachtende Sorgfalt und Umsicht in der Verwaltung seines Besitzes — an anderer Stelle gibt er sie als christliche Tugenden aus²⁾ — sondern nur gegen ein Übermaß, das Hochmut insofern bezeugt, als sich darin ein grösseres Vertrauen auf die natürlichen als auf die übermenschlichen Kräfte verrät. Immerhin wird aber die Vermutung gehegt werden dürfen, dass sich bei Teellinck cum sociis, die das diesseitige Leben so sehr an die Peripherie ihrer Betrachtungen rückten, eher traditionelle Vorurteile erhalten haben, als bei den Vertretern einer zweiten Richtung, die es, wenn auch nicht zum Mittelpunkt, so doch zum Ausgangspunkt ihres ethischen Programms machten,

Sie — es sind besonders Amesius und Udemans — hatten mehr praktische Absichten. Sie wollten nicht nur eine echte religiöse Gesinnung wecken, sondern auch Anleitung geben, wie diese von den Menschen in den verschiedensten Lagen in die Tat umzusetzen war; sie bemühten sich ausser den „credenda“ auch die „facienda“ zu lehren. Dabei mussten besonders die Beziehungen des Individuums zu seinen Mitmenschen zur Sprache kommen. Hierfür lieferte ihnen die zweite Tafel des Dekalogs die Normen, während die erste für die Regelung des Verhältnisses Gott-Mensch die Basis war. Aber indem sie, von den Kardinal-Prinzipien der letzten 5 Gebote ausgehend, ein ethisches System schufen, verfahren sie nicht sehr originell. Galt als Quintessenz der zweiten Tafel die Forderung nach Gerechtigkeit, dass „par pari refertur“ (Ames. Medulla 308) und die Forderung nach Nächstenliebe, — was, wie sich im Verlaufe unserer Untersuchung ergeben wird in seinen Konsequenzen die Ausrichtung der wirtschaftlichen Tätigkeit auf die „salus publica“ vor-

¹⁾ cf. W. Teellinck. Huysboek, 199, 605, etc.

²⁾ Ders. Laetste Predicatie 149, 126/128.

schrieb —, so war das ein Thema, welches nicht nur von den Theologen, sondern eher und angelegentlicher noch von den Juristen und Staatsmännern diskutiert wurde. Diese sahen es gleichfalls als ihre Aufgabe an, Gerechtigkeit zu schaffen und das Wohl des Volkes zu fördern, darüber hinaus waren sie aber die Sachverständigeren und Kompetenteren. Das erkannte die Kirche an, indem sie der weltlichen Obrigkeit die Befugnis zugestand, die zur Erhaltung und Sicherung des Gemeinwesens notwendigen Verfügungen zu erlassen und indem sie die Gläubigen zum Gehorsam ihnen gegenüber verpflichtete, soweit sie nicht mit dem „ius divinum“ sichtlich kollidierten¹⁾. Damit begab sie sich im allgemeinen des Anspruches, für den Bereich des wirtschaftlichen Lebens, der durch weltliches Recht geordnet war, eigene allgemeingültige Anschauungen zu entwickeln, und sie denen der Magistrate entgegenzusetzen. Aber auch im übrigen liess sie es an Bereitwilligkeit, die sich vernunftrechtlich begründenden Lehren von Laien anzunehmen, nicht fehlen. So ging sie mit ihnen z.B. konform in der Beurteilung der Monopole und des Wuchers und fusste wie sie auch auf dem römischen Recht, was Cloppenburg ausdrücklich betont²⁾. Bei Udemans (187/88; 461/62) sind bei seinem Eintreten für die Freiheit der See Gedankengänge von Grotius unverkennbar; er kann sich auch mit gutem Gewissen auf Cicero als Autorität gelegentlich berufen (31). Daneben — und nicht selten, haben die kalvinistischen Sittenlehrer allerdings auf die patristische und scholastische Literatur zurückgegriffen, wofür sich viele Beispiele bringen liessen.

Wir müssen es uns versagen, ihre wirtschaftsethischen Theorien in die einzelnen Bestandteile zu zerlegen, um sie dann in den Details in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhang rücken und bestimmen zu können, was an ihnen spezifisch kalvinistisch ist. Immerhin, die Prognose glauben wir stellen zu dürfen, daß sie, weit entfernt davon, eine Ausnahmestellung einzunehmen, vielmehr im Wesentlichen eine Kompilation von Ideen bilden, die den gebildeten Europäern dieser Zeit Allgemeingut waren. Kann man dieser Annahme auf Grund der nun folgenden Darstellung beipflichten, so wird auch die Feststellung nicht überraschen, dass sich in dieser

¹⁾ Danaeus, Eth. 129 u. 98: „In iis autem quae pertinent ad politiam humanam et ad honestatem in ea conservandam hominum legibus etsi verbo Deo non sunt expressae et comprehensae, parere debemus . . . si modo Dei mandato illae non repugnent“.

²⁾ Christl. onderwijsinge: Dedikation.

Epoche neuentwickelnde volkswirtschaftliche Ansichten — wie etwa die über die berufliche Gliederung und über das Zinswesen — ihren Niederschlag in der kirchlichen Wirtschaftsethik gefunden haben. Da diese die älteren, autonom christlichen verdrängten und ersetzten — wie sich ferner beobachten lässt —, wird nun die Vermutung nicht allzu gewagt sein, dass die kalvinistischen Moraltheologen einer Säkularisierung der Wirtschaftsethik nicht nur nicht Widerstand, sondern sogar Vorschub geleistet haben.

Derart schufen sie ein System von sittlichen Vorschriften, dessen Kontakt mit der Sphäre des geistlich-religiösen Lebens eigentlich nur in der aus spekulativer Einsicht vollzogenen Gleichsetzung von göttlichem und natürlichem Recht bestand, und der so wenig notwendig und so lose war, dass er eines Tages — ohne irgendwelche bedeutenden Veränderungen zu bewirken — ganz aufgehoben werden konnte. In der von uns untersuchten Epoche ist allerdings diese Entwicklung noch nicht zum Abschluß gekommen; doch kündigt sie sich in vielem an und macht die christliche Sittenlehre schon zu einem Problem: sofern sie nämlich allen durch das Naturrecht sich legitimierenden Akten eine religiöse Weihe und den Charakter einer absoluten religiösen Pflicht zuerteilt.

II. DARSTELLUNG

Das Leitmotiv in den Erörterungen über die „*facienda*“ ist die Diskussion des „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, des Grundthemas der zweiten Tafel des Dekalogs. Dieser Satz schreibt vor allem Parität vor: man soll seinen Nächsten das an Rechten zugestehen, was man sich selbst zubilligt. Nur die Gesamtheit seiner Mitmenschen hat man mehr zu lieben als die eigene Persönlichkeit und seinen Nachbarn¹⁾. Die Verpflichtung, seinen Nächsten besser als sich selbst zu dienen, tritt erst dann ein, wenn dieser sich in äusserster Not befindet und auf Hilfe dringend angewiesen ist²⁾. Sie ist jedoch weniger bindend als die, Gerechtigkeit zu üben³⁾.

Dieselbe Forderung enthält notwendig das achte und zehnte Gebot, deren Ausdeutungen vorzüglich den Theologen Anlass geben, ihre Anschauungen über Geschäftsmoral zu entwickeln. Der Diebstahl und die Gier nach dem Besitze eines anderen wird in ihnen verboten. Stehlen heisst aber ungerecht handeln, das „*debitum officium praestandum*“ vorenthalten, — so meinen sie. Folglich belädt der Christ sich mit der Sünde des Diebstahls, wenn er dem Staate gegenüber seine Pflichten nicht erfüllt, wenn er sich selbst benachteiligt durch ein Brachliegenlassen seiner natürlichen und sittlichen Kräfte, und wenn er endlich das Eigentumsrecht des Mitmenschen irgendwie verletzt.

¹⁾ Ames. *Medulla* 313: „*Septimo, communitatem aut societatem integram magis diligendam esse quam quodvis eius membrum, quia maior est coniunctio partis cum toto, quam cum alia parte*“. Ferner: cf. Ames. *De consc.* 295.

²⁾ cf. Ames. *De consc.* 295.

³⁾ Ames. *Medulla* 317: „*Iustitiae officia sunt priora et strictioris obligationis, quam illa, quae sunt Charitatis*“.

§ I. STAATLICHE WIRTSCHAFTSPOLITIK UND ETHIK

a) Ihre Befugnisse

Alle rein menschliche Gemeinschaften und damit auch der Staat sind aus den natürlichen Bedürfnissen der Menschheit erwachsene Gebilde. Sie sind eine Art „profamilia“ (Ames. De consc. 426) und so von Gott gewollt und sanktioniert¹⁾. Jegliche menschliche Institution und Tätigkeit, die ihr Bestand erfordert und ihnen vorteilhaft ist, ist damit vollgültig legitimiert und gegen alle aus sittlichen Motiven erfolgenden Anwürfe gefeit²⁾.

Welche gewichtigen Einwendungen liessen sich z.B. gegen den Handel erheben, dessen Ausübung dem Gemeinwesen eine unumgängliche Notwendigkeit ist³⁾, und der am besten die finanzielle Kraft eines Landes zu steigern vermag?⁴⁾ Da sich keine finden, soll man ihn nicht herabsetzen, sondern verteidigen und fördern⁵⁾. Die schärfsten Invektiven sind am Platze gegen die, die es nicht tun. Udemans glaubt, es verantworten zu können, die Drahtzieher bei der Auseinandersetzung über die Rechtmässigkeit des Handels von Holland mit beiden Indien (dazu rechnet er besonders den Verfasser der Flugschrift „Rijpen Raet ende salige Resolutie“ s'Gravenhage 1635) als Landesverräter, als „gespaingioliseerde gesellen“ an den Pranger stellen zu dürfen (184/190). Kann man denn — so fragt er verwundert — den Niederländern es verdenken, dass sie ihre Kauffahrtschiffe armieren, um die Freiheit der Meere, die der Lebensnerv ihres Vaterlandes ist (461), vom Erbfeind zu erzwingen? Würde sie nicht Gott und spätere Generationen für die Unterlassung und damit bedingte Schädigung der Wirtschaft verdammen? (462)

¹⁾ Danaeus, Eth., 127: „... omnisque cognationis author sit dominus“. Ames. Medulla 320: „Quamvis autem societas politica a Deo sanciat aequae ac oeconomica...“ cf. auch ibid. 319.

²⁾ Hiermit ist eine Art Grundgesetz der kalvinistischen Wirtschaftsethik herauspräpariert. Aufschlussreich ist nun die Beobachtung, dass es durchaus den Anschauungen des profan denkenden Geschäftsmannes entsprach. Wie hätten sonst die Wortführer des Kaufmannsstandes in Frankreich es noch 1780 als Argument gegen die Sociallehren der katholischen Kirche verwenden können? (cf. B. Groethuysen, Entstehung d. bürgerlichen Welt- u. Lebensanschauung in Frankreich. II. 181. Halle 1930).

³⁾ Rivetus, Praelectiones 1433. „... commercia, mercimonia et negotiationes, quas ex humana vita tollere, esse Respubl. omnes et communitates abolere“. Ferner ders. Comment. in Hoseam 772.

⁴⁾ Udemans 11.

⁵⁾ Udemans 13: „alle vrome Patrioten... als oock de liefhebbers van de Goddelijke waarheydt“ haben „dese handelinghe te stijven met raet en daet ende voor al met hare ghebeden“.

Gleicherweise ist für die Rechtmässigkeit einer Berufsgattung die Staatsnotwendigkeit ausschlaggebend. Der Beruf eines Geldwechslers ist durchaus unanstössig — so heisst es in einem von Danaeus der allgemeinen Synode von Middelburg 1581 vorgelegten Gutachten, weil diese Geschäftsart — wie es etwas ungenau begründet wird — „natuurlijk es, ende de dingen, die natuerlijk sijn, die sijn ook den Christenen gheoorlofdt, want die sijn een deel, dienende tot behoudnisse der societeijt onder den menschen“ (Rutgers 455 ff). Ebenso verhält es sich mit dem Bankierberuf, wenn seine Ausübung im Interesse der Gesamtheit liegt und erfolgt (Ibid.) Udemanns formuliert es besonders klar, indem er, mit Cicero polemisierend, kurzerhand die Tätigkeit des Arbeiters und Tagelöhners für „eerlijk“ erklärt, da sie ja „nootsakelick“ ist, und die Handwerker in Schutz nimmt, „sonder dewelcke het menschelijke geselschap niet en can bestaen“ (6).

An die Spitze des Staates ist die weltliche Obrigkeit gestellt, die das göttliche Amt hat, für das sittliche und leibliche Wohl der Bürger mit äusseren Mitteln zu sorgen und sie zur Wahrung von Frieden und Ordnung anzuhalten. Nicht nur zu ihren Kompetenzen, sondern zu ihren Pflichten gehört es, geeignete Massnahmen zur Hebung des materiellen Wohles ihrer Untertanen zu ergreifen¹⁾. Sie ist die höchste unter allen menschlichen Gewalten²⁾, und so ist sie offenbar die letzte Autorität für alle Fragen ökonomischer Natur. Ist es einem Christen untersagt, — selbst wenn der Magistrat nicht einschreitet — Münzverschlechterungen vorzunehmen³⁾, der Staat darf im äussersten Notfall sie durchführen⁴⁾. Werden die Praktiken der Personen, die sich eine Monopolstellung zu verschaffen suchen, hart getadelt, die von den Generalstaaten privilegierten grossen Gesellschaften mit ihrem Monopol des Handels mit beiden Indien bleiben von jedem Vorwurf verschont oder werden sogar gepriesen.

Gott hat keine speziellen und eingehenden Vorschriften für die Regelung des Wirtschaftslebens erlassen⁵⁾. Ebensowenig ist die Geistlichkeit der Theorie nach eine rivalisierende Nebeninstanz: „quod ad concilia politica [et oeconomica], illa ordinario et ex vi muneris Theologis non conveniunt, nec otiose aut ambitiose iis in-

¹⁾ cf. M. Teellinck, Vrede-Predicatie 68.

²⁾ cf. Ames, De consc. 329.

³⁾ cf. Rutgers 98.

⁴⁾ cf. Cloppenburgh 12.

⁵⁾ Rivetus, Praelectiones, 1419: „... Deus res istas inferiores hominum potestati subiecit et dispositioni“. cf. auch Ames, Medulla 320.

gerere debent" (Voetius, Polit. Eccl. I, 1, 913). Selbst wenn der Geistliche über irgend einen Gegenstand eine bessere Meinung zu haben glaubt, soll er sie erst vortragen, nachdem ihn die weltliche Regierung darum ersucht hat (Ibid. 913/14).

b) Ihre Grenzen

Aber eine Rücksicht — neben der, sich nach den bestehenden Gesetzen zu richten — musste die weltliche Regierung doch nehmen, sollten ihre Verfügungen ihren christlichen Untertan in seinem Gewissen binden. Sie durfte nicht Gottes Majestät verletzen, d.h. nichts unternehmen, was der einzig wahren Religion und der Kirche Gottes zum Nachteil gereichen konnte¹⁾. Damit war von ihr die Unterordnung der wirtschaftlichen unter die religiösen Belange gefordert²⁾.

Die Kirche nun, die sich besonders berufen fühlte, für Gottes Ehre zu wirken, konnte sich ein Recht geben, die Staatsoberhäupter wie jeden anderen Christen auf die Erfüllung dieses absoluten Gebotes hinzuweisen; sie konnte bei ihnen vorstellig werden, daß sie geschähe und Verwahrung einlegen, falls sie unterblieb.

Ja, von diesem Standpunkte aus durfte sie es sogar als ihre Aufgabe sehen, aktiven Anteil an der Politik zu nehmen. Solange es im Kampfe mit Spanien um Sein oder Nichtsein ging, bedeutete jeder Misserfolg der holländischen Waffen, jedes Versagen der Diplomatie, überhaupt jeglicher Machtanwachs des Feindes eine den kirchlichen noch mehr als den staatlichen Organismus bedrohende Gefahr. Die Geschehnisse von Kirche und Staat waren in jenen kampferfüllten Jahren so unauflöslich miteinander verbunden, dass der Geistliche aus kirchenpolitischen Gründen sich für diesen mitverantwortlich fühlen musste.

Dieses Verantwortungsgefühl spricht z.B. aus dem Briefe des Utrechter, später Amsterdamer Prädikanten Helmichius vom Januar 1587 an einen Kollegen in Delft³⁾. Und es beseelte offenbar auch den Führer der Amsterdamer Geistlichen, den Präzisen Plancius (1552/1622), der wohl als einer der wichtigsten Vorkämpfer für

¹⁾ cf. Ames. De consc. 330.

²⁾ Udemans 371: „Want de Religie moet niet getempert worden naar de Politie, maer de Politie naer de Religie“.

³⁾ Brieven IV 68: „Wij en verstaen oock niet dat de Predikanten in allen dingen, oock die politijck sijn, ende 't gemeene welvaren betreffen . . . siende blind moeten sijn . . . ; 't gemeene welvaren der Republijcke brengt gemeenlick mede het welvaren van de Kercke“.

Hollands wirtschaftliche und koloniale Weltgeltung angesprochen werden kann. Seit 1593 agitierte er dafür, Spanien-Portugal in seinen ostindischen Besitzungen anzugreifen. Er befürwortete den Plan des Grosskaufmanns Moucheron, durch die zu entdeckende nordöstliche Durchfahrt einen neuen gefahrloseren Seeweg nach Indien zu erschliessen und veranlasste 1596, dass eine staatliche Belohnung dem ausgesetzt wurde, der sie erzwingen würde¹⁾. Er war es, der 1594 zuerst den Plan zu einer Fahrt nach Ostindien um Afrika entwarf und für seine Realisierung wesentliche Vorarbeiten leistete, indem er als einer der namhaftesten Geographen seiner Zeit den Schiffern in einer Kirche nautischen Unterricht erteilte und ihnen für die Ausrüstung ihrer Fahrzeuge Anweisungen gab. Unter seinem Patronate wurde die erste mit Ostindien handeltreibende Compagnie geschlossen, deren Vereinigung mit den später gegründeten zu der „Ostindischen Compagnie“ (O.J.C.) er 1602 zustande brachte, um eine unheilvolle Konkurrenz und Kräftezersplitterung auszuschalten²⁾. Endlich war er es auch, der 1607 mit Usse-*linx* die Errichtung der „Westindischen Compagnie“ (W.J.C.) versuchte, und der die Interessen der holländischen Walfischfangunternehmungen gegen die Ansprüche Englands auf Monopolstellung in diesem Gewerbe in einem Pamphlet: „Een tractat tegen de preten-*tie van Engeland dat het het monopolie inzake de walvischvangst had*“³⁾ verteidigte. Wie mancher Bischof im Mittelalter mit dem Schwerte in der Hand gegen die Ungläubigen focht, so gleichsam schmiedete sich *Plancius* in den Handelsgesellschaften die Waffe, mit der er gegen die Feinde Christi und für eine Ausbreitung des Reiches Gottes im fernen Osten kämpfen konnte.

Dagegen scheint jene Seelsorger in Südholland und Seeland, die 1587 von der Kanzel herab gegen die Warenausfuhr nach spanischen Ländern eiferten, weniger die direkte Rücksicht auf das Schicksal des Staates geleitet zu haben. Da sie so die Provinzialstaaten, die den Export gestattet hatten, diskreditierten, wurden sie von ihnen, die über dieses Vorgehen sehr ungehalten waren, zur Rechenschaft gezogen. Ganz von ihrer guten Sache überzeugt, verteidigten sich die Geistlichen von *Middelburg* kurz und bündig: jede Lieferung an den Feind ist schädlich, infolgedessen unsittlich, und sie hätten gegen unmoralische Handlungen einzuschreiten. Dieser lakonischen

¹⁾ cf. *Blok*, Geschichte der Niederlande III 554. Gotha 1907.

²⁾ cf. *Biographie nationale de Belgique*. XVII s.v.

³⁾ *N.N.B.W.* IV s.v.

Antwort hatten sie nichts hinzuzufügen, selbst nachdem sie die Gegenargumente, in denen die Aufhebung der Blockade als ein Mittel, Schlimmeres vom Heimatlande abzuwenden, bezeichnet wurde, vernommen hatten¹⁾. Auch in der südholländischen Stadt Bommel wurde dieselbe Entschuldigung von den Prädikanten für nicht stichhaltig erachtet. Die Konferenz der Geistlichkeit des Distrikts Gorkum, zu dem Bommel gehörte, schloss sich dieser Meinung an und motivierte sie folgendermassen: der Handel mit dem Feinde sei naturwidrig — denn das Naturrecht lehre, dass man den Gegner nicht unterstützen dürfe —, ferner sei er in seinen Folgen für die Religion verhängnisvoll²⁾. Darum sei er den Christen zu untersagen. Selbst die südholländische Synode vom August 1587, auf der die Angelegenheit zur Sprache kam, hielt diese Einwendung für zu schwerwiegend, um die Eigenmächtigkeit der Prediger missbilligen zu können. Indessen war sie unschlüssig. Sie wollte mit den General- und Provinzialstaaten Rücksprache nehmen und sich bis dahin ihre endgültige Stellungnahme vorbehalten³⁾.

Aber dieser Fall von unverhohlener und rigoroser Kritik an wirtschaftspolitischen Massnahmen der Obrigkeit und von Entfesselung einer Protestbewegung unter den breiten Massen steht isoliert dar. Schärfte doch die Synode der wallonischen Gemeinden 1565 in Antwerpen den Gläubigen, die viel eher Veranlassung zur Sabotage gehabt hätten, ein, dass die Erlasse des Königs und der Stadtmagistrate strikt zu befolgen seien, auch soweit sie sich auf den Exporthandel bezögen⁴⁾. Die ebendort 1579 gefasste Resolution über den Handel mit dem Feinde verrät soviel Mässigung, dass von ihr aus das radikale Hervortreten im Jahre 1587 nicht verständlich wird⁵⁾. Gleichfalls berichtet die Überlieferung aus späterer Zeit nicht wieder, dass die Kirche um Fragen volkswirtschaftlicher Zweckmässigkeit willen — und das war letzten Endes die nach der Zulässigkeit des Handelsverkehrs mit dem Feindlande — ihre Zurückhaltung aufgegeben hätte. So liegt die Vermutung nahe, dass sie auch nicht

¹⁾ cf. Brieven V: Brief des Middelburger Geistlichen Seu v. Mai 1587.

²⁾ Reitsma-Van Veen, II, 307.

³⁾ Ibid. 308.

⁴⁾ Livre Synodal I 12: „... L'autorité des ordonnances du Roy et Magistrats doit estre gardée inviolablement tant au transport des marchandises en pais étrangers comme en toutes autres choses". Diese Ermahnung ist allerdings nicht unbedingt beweiskräftig. Vermutlich bezog sie sich auf ein durch drohende Hungersnot bewirktes Getreideausfuhrverbot (cf. Fel. Rachfahl, Wilhelm v. Oranien, II 523). Doch, da ihr evtl. auch prinzipielle und allgemeine Bedeutung zukommt, sei sie in diesem Zusammenhang angeführt.

⁵⁾ Ibid. 69: „... on ne peut en saine conscience conseiller de . . . mener vivres volontairement et munitions de guerre à l'ennemi".

die Geistlichen 1587 auf den Plan gerufen haben, dass die *causa movens* anderswo zu suchen ist.

Sie wird erkennbar durch eine Betrachtung der innerpolitischen Konstellation der Niederlande in jenem Jahre. Hier standen sich zwei Machtgruppen gegenüber. Die eine wurde gebildet durch die Staaten Hollands und Seelands und unterstützt durch die Grosskaufleute und Industriellen; die andere hatte als ihren Führer den von Elisabeth ernannten Generalstatthalter Leicester und fand ihre Anhänger im Kleinbürgertum und unter den kalvinistischen Geistlichen, die von dem Frömmigkeit heuchelnden Engländer eher Hilfe zum Aufbau der „Kercke Gods“ erwarteten als von dem libertinistischen Patriziat. Ein Hauptgravamen der Gegner Leicesters nun war sein uneingeschränktes Verbot des Handels mit den Spaniern vom Jahre 1586, dem durch Verhängung drakonischer Strafen Wirksamkeit zu schaffen versucht war¹⁾. Während einer Abwesenheit des Statthalters hoben die Staaten sein Mandat auf und erliesen ein neues im Januar 1587, das den Wünschen des Handelsstandes mehr Rechnung trug. Das war zweifellos das Signal für die anglophilen Prediger, ihrem Protektor beizuspringen. Sie wollten den Schlag gegen seine Autorität parieren, indem sie ihre Pfarrkinder aufforderten, den Leicesterschen Erlass als allein bindend zu betrachten, den der Provinzialregierungen zu ignorieren und von seinen Vergünstigungen keinen Gebrauch zu machen. Vorwiegend aus rein kirchenpolitischen Gründen hatte sonach diese national-ökonomische Frage für einen Teil der Theologen ihre Bedeutung gewonnen; sie musste sie wieder verlieren, sobald Leicester abgedankt hatte. Sie fand denn auch später, trotzdem der bekämpfte Mißstand fortbestehen blieb, keine Erwähnung mehr auf kirchlichen Versammlungen. Während die katholische Kirche es auch weiterhin untersagte, Lebensmittel, Kleider und Waffen den auf-rührerischen Ketzern zuzuführen²⁾, erklärte sich die kalvinistische desinteressiert und überliess der Obrigkeit allein die Regelung des Exporthandels, der entsprechend der Christ sich verhalten sollte³⁾.

Im allgemeinen hielten sich die Theologen von jedem Versuche, einen praktisch wirksamen Einfluss auf die Wirtschaft zu gewinnen, zurück; sie beschränkten sich darauf, ihrem Aufstreben Sympathie entgegenzubringen und sie dadurch zu bekunden, dass sie ihren

¹⁾ cf. Blok, *Geschichte der Niederlande*, III, bes. 420/25.

²⁾ cf. B. Janssonius, *Geschiedenis d. Oud-R. K. Kerk in Nederland 74/75*. 1870.

³⁾ cf. Udemans 28.

moralischen Kredit durch Widerlegung der ihr ungünstigen Vorurteile zu stärken sich bemühten. Wie sehr lobt z.B. Udemans und wie wenig weiss er zu tadeln! Augenscheinlich stützte sich dieses Wohlwollen auf die Einsicht, dass eine günstige wirtschaftliche Entwicklung in doppelter Hinsicht der Kirche und der Religion zugute kommen musste: einmal durch Stärkung der äusseren Widerstandskraft gegen die sie mit Vernichtung bedrohenden katholischen Mächte und dann durch Erschliessung unermesslicher Gebiete für die kalvinistische Mission. Dieses mag auch einer der Gründe gewesen sein, warum die Kirche nicht als Ankläger jener Unmenschlichkeiten des General-Gouverneurs von Ostindien Coen auftrat, der durch Kontraktbruch provozierte Malayen niedermetzeln oder deportieren liess, und der, um die Preise für Gewürze hochzuhalten, nicht davor zurückscheute, 1621 durch Vernichtung aller Muskatbäume eines Bezirkes eine gewaltsame Restriktion der Pfefferernte durchzuführen und dadurch die Eingeborenen in Elend und Armut zu stürzen¹⁾. Es erklärt neben anderen vielleicht auch den Mangel an Radikalität, der auffällt an ihrem Eintreten für die Forderungen, deren Anwalt sie par excellence war: eben der, dass Gott in seiner Ehre nicht gekränkt werden dürfe.

Als Verstoss dagegen erschien der Orthodoxie vor allem die Toleranz, d.h. die Gewährung von Religionsfreiheit an Nicht-Kalvinisten. Prinzipiell war sie ihr erbitterter Bestreiter und dann selbst, wenn sie durch materielle Vorteile kompensiert wurde²⁾. Wie fanatisch bekämpften nicht die Amsterdamer Prediger Geldorp und Bogermann 1601 die Gewichtigkeit des Einwands, dass, da die Unterdrückung ketzerischen Gottesdienstes Handel und Industrie in Mitleidenschaft zöge, Duldsamkeit geboten sei! Das wäre doch vollendeter grauenvoller Fetischismus und hiesse den Gott der Wirtschaft anbeten! Ja, sollte auch alles darüber zu Grunde gehen, so wäre das doch besser, als wenn man sündigte gegen das erste Gebot und damit allen Mammon in seinen Besitz bekäme³⁾.

In der Praxis aber spiegelte sich dieses leidenschaftliche Pathos

¹⁾ cf. van Rees, Staatshuishoudkunde II 234 ff.

²⁾ cf. Udemans 342.

³⁾ Vorrede zu ihrer niederl. Übersetzung v. Bezas Schrift: „De haereticis a civili magistratu puniendis“. Stelle bei Brandt, Reformatie II 13: „Maer alwaer dat men bij uitvoering van soo heerlijk werk en de gehorsamheit van Godts Geboden alle neering verloor, des neem, nochtans waer 't beter weinig te besitten met een goede en geruste consciencie, dan te hebben landen en steden vol neering met een knagende worm en bewendt gemoedt. Is 't niet een droevig ding dat men nu neering door vrijheit van ketterijen . . . sal zoeken? Moet nu de Satan ons in plaets von Godt gewin toestuuren?“ ferner cf. Brandt ibid, 150. wo er von einem Gebet berichtet, das ähnliche Tendenzen zeigt.

nur bei der Ordnung interner Angelegenheiten und da besonders in dem grossen Kampfe wieder, den die offizielle Kirche gegen die die Wahrheit des Prädestinationsdogmas leugnenden Arminianer eröffnete und 1618/19 als „ecclesia triumphans“ mit ihrer Exkommunizierung beendete. Gegenüber den politischen und wirtschaftlichen Organisationen beliess sie es bei Vorstellungen.

Nur selten erhob sie Einwände gegen die Leitung der O.J.C. Das erste Abkommen, das 1602 den Bandanesen gegen Meistbegünstigung freie Religionsübung zugestand¹⁾, forderte ihren Protest nicht heraus. Erst 1614 sah sie sich veranlasst, zum ersten und anscheinend auch zum einzigen Male ihr Veto einzulegen: der Amsterdamer Kirchenrat beschloss am 6. III. 1614 dem Vorstand der Compagnie, den sog. „bewindhebers“ das Verderbliche des Kontraktes klarzumachen, den ihr Admiral Matelief (aus Opportunitätsgründen, um krieglerische Auseinandersetzungen zu vermeiden) mit den mohamedanischen Ternatanen eingegangen sei. Er soll ihnen versprochen haben, dass ihre Bekehrung zum Christentum nicht versucht werden würde²⁾. Über den Erfolg der Beschwerde verlautet nichts. Doch wird er zweifellos nicht so gross gewesen sein, dass sich dadurch Wiederholungen erübrigt hätten. Dachte doch die O.J.C. nicht daran — wenn sie auch die Missionstätigkeit finanzierte — andere als rein kaufmännische Gesichtspunkte bei ihren Unternehmungen walten zu lassen³⁾; und nicht grundlos wird Voetius um die Jahrhundertmitte seine resignierte Klage erhoben haben, dass infolge des Gegenwirkens säkularer Gewalten die kalvinistische Mission nicht dieselben Früchte wie die katholische hätte tragen können⁴⁾.

In Brasilien, dem Herrschaftsbereich der W.J.C. hingegen intervenierte sie häufiger und erfolgreicher gegen die Duldung gottesdienstlicher Akte von Andersgläubigen. Zuerst 1624. Als Gerüchte gingen, dass die W.J.C. mit Portugiesen verhandele, die als Bedingung ihrer Rückkehr in die eroberte brasilianische Stadt St. Salvador, das heutige Bahia, „oeffeninge van haer paepsche afgodde-ryen“ verlangt hätten, schickte das Amsterdamer Konsistorium am 28. XI. 1624 Deputierte an die Verwaltung, damit aus weltlichen Rücksichten „geen besluyt gemaect werde strydende tegen de woorde Gods“; diese konnten bald darauf berichten, dass die Unterhand-

¹⁾ cf. Motley, Rise of the Dutch Republic, IV 109, 1869.

²⁾ Kerckenraadsprotokoll IV.

³⁾ cf. van Rees I 224.

⁴⁾ Voetius, Polit. Eccl. III, 304; so bes: „Quod subinde Mercuriales contractus cum infidelibus istic gentium ineantur, qui conversioni non parum obsunt“.

lungen ergebnislos abgebrochen worden seien.¹⁾ Immerhin war, seit sich die holländische Macht in Brasilien stabilisiert hatte (1630), den Katholiken und den zahlreichen Juden faktisch die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten erschwert, falls nicht gar unmöglich gemacht durch die lebhafteste Agitation der calvinistischen Zeloten trotz eines 1634 erlassenen Toleranzediktes²⁾. Ein Wandel wurde erst geschaffen unter der Residentschaft des freisinnigeren Grafen Johann Moritz von Nassau (1637—44). Er bewies den Anträgen des Kirchenrats gegenüber ein recht geringes Entgegenkommen und garantierte allen seinen Untertanen Religionsfreiheit. Aber ebenso wenig wie in Ostindien liess die Geistlichkeit es hier zu einem Konflikt kommen. Genoss die O.I.C. trotz ihrer laxen Behandlung der konfessionellen Frage nach wie vor ihre Gunst in hohem Masse, so trug der brasilianische Klerus sie auch dem Statthalter nicht nach; vielmehr gab er bei und fügte sich seinem Willen anstandslos. Seit 1642 präsentierte er nicht mehr seine Forderungen, die — an sich mässig — nicht etwa auf ein volles Verbot des katholischen und jüdischen Gottesdienstes, sondern nur auf seine Beschränkung, sowie auf eine Aufhebung der päpstlichen Oberherrlichkeit über die brasilianischen Katholiken ausgingen. Nach dem Rücktritt des Gouverneurs begann er sich freilich wieder sehr zu rühren. Die Unduldsamkeit, die er an den Tag legte, hatte verhängnisvolle politische Wirkungen. Sie drängte die areformierten einflussreichen Schichten der Bevölkerung in das Lager der Feinde Niederlands und trug so nicht unerheblich zur unfreiwilligen, 1654 erfolgten Preisgabe dieser Kolonie bei.

Nach alledem wird behauptet werden können, dass die Kirche für die Intoleranz sich nicht mit der Geschlossenheit und Energie eingesetzt hat, die eine wirksame Beschränkung der Autonomie des Staates hätte zur Folge haben können.

Nur die freie Religionsübung wollte sie den Ketzern und Ungläubigen versagen, nicht aber ihre bürgerliche Gleichberechtigung antasten. Wenn die Exkommunikation bürgerliche Infamierung nach sich ziehe, meint Voetius, so sei das keine notwendige Folge, sondern ein Zufall, für den die Kirche nicht verantwortlich zu machen sei³⁾. Die Pflege wirtschaftlicher Beziehungen zu den Gott-

¹⁾ Kerckenraadsprot. V.

²⁾ cf. hierzu und zum folgenden: H. Wätjen, Das holländische Kolonialreich in Brasilien 215—38. Gotha 1921.

³⁾ cf. Voetius, Pol. Eccl. III 878.

losen ist statthaft, solange sie nicht „tot nadeel van de ware Religie of de Justitie“ gereicht. Der Staat wie die Einzelperson darf unter diesen Vorbehalten mit den Heiden Handels- oder Gesellschafterverträge abschliessen¹⁾. Allerdings soll man sich im geschäftlichen Umgang mit ihnen auf ein Minimum beschränken²⁾. So riet eine Antwerpener Synode 1565 den Calvinisten, bei ihren Geschäften Kirchenmitglieder und besonders die Armen unter ihnen zu bevorzugen³⁾; dasselbe empfahl die nordfriesische Synode 1592, ohne jedoch dazu verpflichten zu wollen⁴⁾. Auch in Südholland legte man 1606 nahe, eine Arbeitsgemeinschaft mit einem Exkommunizierten zu kündigen; doch sollte hier gleichfalls keine Pression ausgeübt werden⁵⁾. Einmal scheint jedoch der radikale Versuch gemacht, die Ketzer durch wirtschaftlichen Boykott zu bekämpfen. Zumindest sah sich deswegen Wilhelm von Oranien 1578 zu einem sehr scharfen Schreiben an den Magistrat von Middelburg gezwungen. Streng befahl er ihm darin, den Wiedertäufern die Ausübung ihres Berufes nicht zu erschweren, sondern ihnen zu gestatten, dass sie künftighin ihre Laden offen halten und in ihrem Gewerbe ungehindert arbeiten dürften⁶⁾. Inwieweit die Geistlichkeit zu diesem Vorgehen angeregt hatte, kann nicht ermittelt werden; wenn auch nicht zu beweisen, so ist aber doch sehr zu vermuten, dass die Ratsherren von Middelburg, das als Hochburg des orthodoxen Calvinismus galt, sich nicht ohne Fühlungnahme mit ihr, die hoch bei ihnen in Ansehen stand⁷⁾, zu derartigen Massnahmen verstanden hatten.

Weiterhin machte die Kirche von ihrem Einspruchsrecht in der Frage des Sklavenhandels Gebrauch. Die Legitimität der Sklaverei an sich wurde ebensowenig wie von Aristoteles in Zweifel gezogen. Durch den Sündenfall habe sich — so argumentierte Udemans (314/18) — die gesamte Menschheit die Freiheit verwirkt, die sie vorher besessen hätte. Nur den Christen sei die geistige Freiheit durch den Kreuzestod Jesu, die physische durch einen Gnadenakt der christlichen Kaiser vor tausend Jahren gewährleistet. Darum darf der Gläubige mit gutem Gewissen Heiden als Sklaven halten, sofern sie durch einen rechtmässigen Krieg oder um einen angemessenen

¹⁾ cf. Udemans, 323, 338, 384/85.

²⁾ cf. Danaeus, Eth. 107.

³⁾ Livre Synodal I 11.

⁴⁾ Reitsma-Van Veen VI 68.

⁵⁾ Ibid. III 176.

⁶⁾ cf. Brandt, Reformatie I 609/10.

⁷⁾ Brieven V 277: Brief des Predikanten Seu vom April 1590.

nen Kaufpreis in seinen Besitz übergegangen sind. Doch ist er gehalten, sie human zu behandeln, ihre Lage zu verbessern und nicht zu verschlechtern, und in allem sich so zu benehmen, wie es ihrer Bekehrung förderlich ist. Sind sie christianisiert, so werden sie allen anderen Frommen ebenbürtig; es besteht dann ein moralischer Zwang, sie in die Gemeinschaft der Gläubigen aufzunehmen und ihnen dieselbe Vorzugsstellung einzuräumen, die die übrigen Mitglieder innehaben.

Nicht immer werden diesem Ersuchen die politischen und wirtschaftlichen Instanzen mit einer solchen Bereitwilligkeit entsprechen haben wie die Staaten von Seeland, die 1596 auf Antrag von Middelburg beschlossen, 100 christliche, aus Afrika eingeführte Sklaven nicht verkaufen zu lassen, sondern sie „in heure vrije liberteyt“ zu stellen¹⁾. Seitdem (seit 1641) die W.J.C. den Sklavenhandel in grossem Stil betrieb — den Udemans einige Jahre vorher zu verdammen scheint, wenn er den von den Spaniern durchgeführten als höchst unzulässig erklärte (319) —, der zu einer ihrer gewinnbringendsten Unternehmungen wurde²⁾, mussten sich naturgemäss die Fälle häufen, wo die kirchlichen Ratschläge ausser acht gelassen wurden. Forderten die daraus resultierenden Mißstände den streng kalvinistischen, genialen Projektenmacher Usselincx zum flammenden Protest heraus³⁾, so sah die Geistlichkeit — trotz unbeugsamen Festhalten an ihren Prinzipien — sich doch nicht veranlasst, nachdrücklicher vorzugehen. „Avec toute douceur et déference“ riefen die Synoden der wallonischen Kirche von 1657 und 1658⁴⁾ der Verwaltung der westindischen Insel St. Martin ihre Pflichten ins Gedächtnis zurück. Besonders brandmarkten sie den Verkauf getaufter Sklaven an Juden und Katholiken, der sie der Gefahr der Konversion im höchsten Masse aussetze. Wenn man sie nicht freilassen wolle, so solle man doch zumindest „ce commerce odieux“ einstellen. Wirtschaftliche Notlage, mit der sich die Vermahnte auf die erste Beschwerde hin zu entschuldigen suchte, wurde nicht als Milderungsgrund anerkannt. Da auch in einer Eingabe der brasilianischen Geistlichkeit vom 5. I. 1638, die auf ein Verbot der Sonntagsarbeit, der Trennung von Eheleuten beim Verkauf und auf geeignete Massnahmen zur Bekämpfung der unter den Sklaven

¹⁾ De Jonge, Opkomst van het Nederlandsche gezag in Oost-Indië. I. 39. 1862.

²⁾ van Rees I 197/98.

³⁾ cf. sein Traktat „Memorie“ 1644 bei v. Rees II, 480.

⁴⁾ Livre Synodal I, 545, 555.

grassierenden Unsittlichkeit drängte¹⁾, keine schärferen Töne angeschlagen wurden, so bleibt auch hier der Eindruck, dass die Kirche sich für die Verwirklichung ihrer Postulate nicht allzu tatkräftig verwandt hat.

Mit ungleich grösserem Eifer drängte sie aber die Obrigkeit, Verordnungen für die Heilighaltung des Sonntags zu treffen oder getroffene strenger durchzuführen. Zu zahlreich sind hierfür die Belege, als dass nicht ein allgemeiner Hinweis auf die Akten der kirchlichen Versammlungen genügte. Ein bemerkenswerter Unterschied ist jedoch hervorzuheben. Während in den Entscheidungen bis etwa 1610 die Regierung nur ersucht wurde, weltliches Tun während der Dauer des Gottesdienstes zu untersagen, brachten die späteren den Wunsch nach absolutem Arbeitsverbot am ganzen Sonntag zum Ausdruck. Diese Radikalisierung ist auf englisch-puritanische Lehren zurückzuführen, die eine grössere Präzision in der Befolgung des vierten Gebotes zur Vorschrift machten und in den Niederlanden die ältere, von den Reformatoren vertretene Anschauung, wonach der Christ durch die ihm gewährte „plena libertas“ ausserhalb des Gottesdienstes über seine Zeit frei verfügen könne²⁾, abzulösen begannen, und seit der Dordrechter Generalsynode den Theologen viel Stoff zu heftigen Polemiken boten³⁾. Wollte der Amsterdamer Kirchenrat z.B. zwischen den Tuchscherergesellen, die sich 1584 über die von ihnen verlangte Sonntagsarbeit beschwerdeführend an ihn gewandt hatten, und ihren Meistern auf der Basis vermitteln, dass jene ihre Klage zurückziehen und diese ein Entgegenkommen zeigen sollten, soweit „die noot en gelegentheit kan lyden“ (Kerckenraadsprotokoll I), so liess er 1624 in der gleichen Situation die Einwendungen der Arbeitgeber, die betonten, dass nur in vier Wintermonaten von den Lakenbereitern Sonntagsarbeit verlangt würde, dass diese dringend notwendig sei, wolle man nicht die Tuche, die infolge der jahreszeitgemässen Feuchtigkeit einer intensiveren Pflege bedürften, verderben lassen, den Ruin des Gewerbes und Arbeitslosigkeit herbeiführen, vollkommen unberücksichtigt. „Achnemende op het bevel Godes, nopende die Heylinge van den Sabbath“ will er die Sache der Doleanten vor den Stadtmagistrat bringen und sie dort vertreten⁴⁾. Dieselbe

¹⁾ Wätjen, Holl. Kolon. Reich i. Bras. 223.

²⁾ cf. Danaeus Eth. 117.

³⁾ cf. H. H. Kuyper, De Post acta van de nationale Synode van Dordrecht. 180/83. Amst. 1899.

⁴⁾ Kerckenraadsprotokoll V.

Wandlung zu erhöhter Unnachgiebigkeit vermag eine weitere Kontrastierung gut zu illustrieren. 1608 gestand die Groninger Provinzialsynode den „armen schräggesellen“ noch das Recht zu, am Sonntagnachmittag ihr Handwerk auszuüben³⁾; einige Jahre später (etwa 1614) glossierte der libertinistische Amsterdamer Bürgermeister C. P. Hooft entrüstet die auf Betreiben der Prädikanten in Nordholland von lokalen Obrigkeiten auf dem Lande erlassenen Verfügungen, wonach selbst bei durch Regen drohendem Verderb des Heus sein Einfahren am Sonntag nicht gestattet war, als „tegen de nature en alle redelijckheydt“⁴⁾. Doch das nützte wenig. 1626 erklärte auch eine südholländische Synode den Transport des Kornes vom Felde bei den gleichen Witterungsverhältnissen für unzulässig⁵⁾.

In diesen Forderungen auf Sonntagsruhe, auf Intoleranz und auf eine würdigere Behandlung der Christensklaven, die als aus dem „ius divinum“ abgeleitet, absolute Geltung beanspruchten, erschöpft sich im wesentlichen alles, womit die kalvinistischen Sittenlehrer in unserer Epoche die Selbständigkeit der Wirtschaftspolitik aller Obrigkeiten zu beschränken sich veranlasst sahen. Es sei denn, dass man hierzu noch rechnen wollte das Verlangen nach Verbot der privaten Pfandleihanstalten (= Lombarden) und nach Ausschluss ihrer Inhaber aus der bürgerlichen Gesellschaft, das verschiedentlich gestellt wurde. Da jedoch angenommen wurde, dass die Regierungsorgane sie nur als ein „malum necessarium“ duldeten und sich trotz der ihnen erteilten Konzessionen nicht schützend hinter sie stellen würden, war bis etwa 1650, wo man eines anderen belehrt wurde, die Frontstellung der Geistlichkeit weniger gegen den Staat als gegen die inkriminierten Individuen genommen. So wird die Haltung der Kirche in dieser Frage besser in einem anderen Zusammenhange zu schildern sein. Die kirchlichen Reservate nun zielen weder durch ihren Umfang noch durch die Art ihrer Wahrnehmung auf eine fühlbare Beeinträchtigung der staatlichen Autonomie in der Sphäre des ökonomischen Lebens. Der Christ kann demnach die Erfüllung der von den zuständigen weltlichen Instanzen gemachten Vorschriften im allgemeinen als eine sittliche Handlung werten, die das Gebot der Nächstenliebe von ihm fordert.

¹⁾ Reitsma-Van Veen VII 154.

²⁾ Hooft, *Memorien* II 262.

³⁾ Knuttel I 182.

§ 2. DAS WIRTSCHAFTLICHE GEBAREN DES EINZELNEN UND DIE
ETHIK

a) Sinn und Aufgabe des Berufes

1) *Die soziale Tendenz der Berufsarbeit.*

Aber die Forderung der zweiten Tafel des Dekalogs reduziert sich nicht auf den Gehorsam gegenüber den erlassenen bürgerlichen Gesetzen. Der Gläubige darf nicht wähnen, dass das, was das „ius civile“ ungestraft lässt, ohne weiteres — als vor dem Gewissen zu verantworten — ausgeübt werden dürfe. Schreitet die irdische Justiz nicht gegen die Aneignung von Strandgut ein: sie ist nichtsdestoweniger anstößig¹⁾. Unternimmt sie nichts gegen die Lombarden und Piraten, so folgt daraus keineswegs, „dat wy alsulcken handel met een goede conscientie kunnen drijven“ (Udemans 587). Sein ganzes diesseitiges Schaffen soll der Christ am Wohle des Nächsten und der Gemeinschaft orientieren. Unter diesem Gesichtspunkte wird ihm auch die treue Berufserfüllung Pflicht.

Jeder soziale Organismus ist ein kunstvoller Mechanismus, zu dessen Funktionieren die vorschrittmässige Bewegung aller Teile unerlässliche Voraussetzung ist. Versagt keines seinen Dienst, so entsteht eine „soete harmonie“ und Ordnung auf Erden, die Gott, der ein Feind des Chaos ist, wohlgefällig sind²⁾. Indem der Bürger seinen Beruf ausübt und die durch ihn bestimmten Arbeiten gut und willig verrichtet, trägt er zum Gedeihen der Gesamtheit bei und setzt damit seine Nächstenliebe in die Tat um³⁾.

So darf der Fromme keine Ausnahmestellung für sich beanspruchen. Er hat denselben innerweltlichen Pflichten nachzukommen wie der Gottlose⁴⁾, der dafür dank der „communis gratia“ das gleiche Vermögen besitzt wie er⁵⁾. Wenn von den Theologen des Christen irdisches Schaffen als „vocatio“ bezeichnet wird, so bedeutet das, dass es „quasi nutu Dei“ approbiert sei, nicht aber, dass der Herr

¹⁾ cf. Ames. De consc. 386/88.

²⁾ cf. Westerman 2; Udemans 413, 520.

³⁾ Udemans 520: „Want het lichaem Christi is soo t'samen gevoeght . . . door alle de toegevoeghte leden dat de werkinge van elck lidt een yder naer syne mate, het lichaem moet doen wassen tot sijns selfs opbouwinge in der liefden“.

⁴⁾ Ames. Medulla 309: . . . unde omnes illi, qui officium suum negligunt erga homines, Deum honorare negantur, sed potius contemnere“.

⁵⁾ cf. Westerman 247. Nach ihm sind die Qualitäten für Berufserfüllung: „wel gaven des H. Geestes en moeten daervoor erkend worden . . . en behooren ook wel aengeleyd te worden ter Eeren Gods en voordeel der menschen: maer sy syn gemeen so wel den Godlosen als den Vroomen“.

den Christen mit einem Spezialauftrag ausgestattet habe¹⁾. Die Schrift liefert für die Richtigkeit einer solchen Annahme keine Anhaltspunkte; auch die Worte des Apostels Paulus im ersten Korintherbriefe 7. 20. stützen sie nicht²⁾. Umso zwingender ist für den Frommen die Berufsarbeit, als sie ja nicht nur durch soziale Rücksichten und so mediate durch Gott, sondern auch direkt von diesem als Strafe für den Sündenfall und gleichfalls durch das Naturgesetz verordnet ist³⁾.

Wer immer sich dieser Forderung entzieht, verdient unter anderem den Vorwurf, ein Schmarotzer und ein Dieb am gemeinen Besten zu sein⁴⁾. Selbst dem Reichen ist dieser Tadel nicht zu ersparen, wenn er die Hände in den Schoss legt⁵⁾. Zwar schädigt er dadurch nicht unmittelbar seine Volksgenossen, aber er vernachlässigt seine irdische Aufgabe, die darin besteht, einen Beruf zu haben und ihn als Instrument der Nächstenliebe zu benutzen⁶⁾. Ist er auch nicht gehalten, seinen ehemaligen Beruf, sobald er zu Wohlstand gelangt ist, weiter auszuüben, so muss er sich doch einen neuen Wirkungskreis suchen und sich dem Staate, der Kirche oder der Armenfürsorge zur Verfügung stellen, wofern er als gottergeben gelten will⁷⁾.

Diesem Verdammungsurteil des Nichtstuns entsprach die Haltung der Kirche in der Praxis. Da die Bestrafung der Bettler zum Aufgabenkreis der weltlichen Obrigkeit gehörte⁸⁾, beschränkte sie sich im wesentlichen darauf, diese auf ihre Pflichten hinzuweisen. Dass noch keine einheitlichen durchgreifenden Verordnungen gegen Bettelei und Müßiggang in den nördlichen Niederlanden neu ausgefertigt seien⁹⁾, beklagte der Prädikant Corput in einem Briefe aus

¹⁾ Ames, *Medulla* 340: „... hoc ita tamen non debet accipi quasi aequae separarentur a Deo homines vulgares ad suas occupationes, sicut homo fidelis ad bene vivendum“.

²⁾ cf. *ibid.* 340/41.

³⁾ cf. Udemans 121, wo das Verächtnis des Berufs, also der Müßiggang, als streitend nicht allein „tegen de nature maer oock tegen de H. Schriftuere ende de order van goede Politie“ verurteilt wird.

⁴⁾ cf. *ibid.*; ferner Rivetus *Exercitationes* 157: „... quis enim iniustior est eo qui alieno parta labore consumens ipse nihil operae et emolumenti affert humanae societati?“ cf. auch derselbe, *Praelectiones* 1416.

⁵⁾ cf. Udemans 124.

⁶⁾ cf. Danaeus, *Eth.* 158: „... desides et ignavi homines, qui quamquam de suo vivunt, tamen sunt fures“.

⁷⁾ Rivetus, *Exercitationes* 157: „Nulli boni vivunt absque labore quantumvis divites sint, Republicae consulunt, laborant ut prosint aliis et ita nunquam non sunt occupati“. cf. Westerman 488.

⁸⁾ cf. Voetius, *Polit. Eccl.* I, 1, 939.

⁹⁾ Oder aber früher erlassene als noch bindend erklärt seien-hätte hinzugefügt werden können. Befehl doch Margarethe von Parma, die Statthalterin der noch vereinigten Niederlande am 27. I. 1561, Galeeren zu bauen und auf ihnen „alle lediggangers, bedelaars . . .“ unterzubringen. (*W. te Water*“, *Kort verhaal der Reformatie van Zeeland in de 16. eeuw* 28. Middeburg 1766).

dem Jahre 1580 auf das Heftigste¹⁾. Auf eine straffe Handhabung der schliesslich getroffenen Abwehrmassregeln, für die eine nordholländische Synode 1601 dankte²⁾, drängten verschiedene Synodaleingaben an die Regierung³⁾. Die Errichtung von Zucht- und Arbeitshäusern galt als gottwohlgefällig, wurde durch Legate frommer Personen gefördert⁴⁾ und von Udemans (125) begrüsst. Doch auch kirchliche Strafen blieben nicht aus. Ihre Höhe hing davon ab, ob der Grund des Bettelns in Arbeitsscheu oder in unverschuldeter Not zu suchen war. Im ersten Falle erfolgte Ausschluss vom Abendmahl⁵⁾, im zweiten Falle ein Verweis⁶⁾, oder eine andere Disziplinierung, die geeignet war, dem Unwesen zu steuern⁷⁾. Unterstützt wurden von den Diakonen nur die zur zweiten Kategorie zu zählenden Kirchenmitglieder⁸⁾: grösstenteils politische Flüchtlinge und Arbeitsunfähige, da sich jedem Gesunden durch die seit etwa 1600 bestehende Hochkonjunktur, Gelegenheit sich sein Brot zu verdienen, genügend bot⁹⁾. Um die zugezogenen Bedürftigen nach ihrer Würdigkeit für den Empfang von Armengeldern klassifizieren zu können, wurde der Attestzwang eingeführt. Nur die, die von ihrer Heimatgemeinde ein Attest beibrachten, erhielten Hilfe. Den notorischen Bettlern aber wurde ein solches verweigert¹⁰⁾. Die Müssiggänger, die weder bettelten, noch die Armenfürsorge in Anspruch nahmen, wurden indessen nicht mit Kirchenstrafen belegt; auch staatliche Gesetze konnten wirksam verständlicher Weise nicht gegen sie mobilisiert werden. Vielleicht lag aber auch keine Veranlassung zum energischen Einschreiten gegen ein träges Rentnertum vor. Konnte man von einer wahren Bettlerplage reden¹¹⁾, so gab es nur wenige, die ausschliesslich von ihrem Gelde lebten¹²⁾.

Natürlich findet nicht jede Betätigungsart kirchliche Anerkennung und Befürwortung. Es genügt nicht, dass man arbeitet: es

¹⁾ Brieven II 139.

²⁾ Reitsma-Van Veen, I 300.

³⁾ 1597: Reitsma-Van Veen, I, 232; 1598: Ibid III, 320, 1611: Ibid. VI, 202; 1618: Ibid. VII, 323.

⁴⁾ cf. Brieven IV 146.

⁵⁾ Livre Synodal I, 127, 195.

⁶⁾ Ibid. I, 127.

⁷⁾ Ibid. I, 377.

⁸⁾ Auch den Privaten wurde nahegelegt, nur diesen milde Gaben darzureichen. cf. Rivetus, Praelectiones 1416. Die übrigen aber sollten sie leer ausgehen und ruhig Hunger leiden lassen. cf. Cloppenburgh 44/58.

⁹⁾ cf. W. Teellinck, Predicatie 79.

¹⁰⁾ Kerckenraadsprotokoll III: am 8.VII.1610.

¹¹⁾ cf. O. Pringsheim, Beiträge z. wirtsch. Entwicklungsgeschichte d. Nederl. im 17. u. 18. Jahrh. 61. 1890.

¹²⁾ cf. van Rees I 359.

ist nötig, daß die Arbeit einen sinnvollen Bezug hat. Dieser ist hergestellt, wenn sie harmoniert mit Gottes Willen und abzielt auf den Nutzen der Allgemeinheit¹⁾. Die Realisierbarkeit des „*aliis inseruiendo Deum glorificare*“ ist das Kriterium für die Rechtmässigkeit eines Berufs²⁾. Jener aber, der sich damit nicht in Einklang bringen lässt, ist infam. So sind es die Berufe, in denen der Träger aus der Ausnutzung der Not anderer sein Gewerbe macht, wie es besonders der Wucherer tut, ferner die, in denen den Lastern der Mitmenschen Vorschub geleistet und aus ihnen Vorteil gezogen wird, wie es geschieht durch Bordellinhaber und Kabarettbesitzer, die die Unsittlichkeit fördern und durch die Schenkwirte, die zur Unmässigkeit verführen. Auch die Schauspieler, professionellen Tänzer und Gaukler liegen nicht einer ehrbaren Beschäftigung ob, weil sie aus dem Spiel eine Arbeit machen³⁾, weil sie die Zuschauer verderben und selber impotent werden „*ad seria et gravia officia christianorum*“⁴⁾. Fernerhin ist das Piratenhandwerk anrücklich, soweit man es ausübt als Privatperson; allerdings ist es nicht zu beanstanden, sobald man es in einem legitimen Kriege als staatlicher Funktionär betreibt⁵⁾. Gleicherweise erscheint der Beruf des Bankiers — also desjenigen, dessen Arbeit ausschliesslich in der Tätigkeit von Geldgeschäften besteht — nicht als makelfrei, selbst wenn dabei die gesetzlich limitierte Zinstaxe nicht überschritten wird und auch jeder andere Missbrauch unterbleibt⁶⁾. Falls hingegen seine Ausübung im Interesse der Gesamtheit liegt, fehlt jeder Grund zum Tadeln⁷⁾.

Von den Trägern dieser Berufe wurden die Wucherer und ihre

¹⁾ Ames. *Medulla*. 340: „*Neque satis est ut quis operetur, nisi etiam operetur quod bonum est. . . . id est occupationem illam vitae sequatur quae cum voluntate Dei et hominum utilitate consentit*“.

²⁾ Ames. *De consc.* 409. Eine andere, wenn auch dem Sinn nach gleiche Definition gibt Ames. *ibid.* 490. Eine Beschäftigung ist ehrbar, wenn sie in der Bibel als solche bezeichnet ist oder wenn sie sich aus dem dort Gebilligten durch Analogieschluss ableiten lässt und sich ausrichtet auf das „*quod licitum est in se, utile generi humano et famae bonae*“.

³⁾ Ames. *ibid.* 410: „*. . . . dum laboris remissionem convertunt in laborem*“.

⁴⁾ *ibid.*

⁵⁾ Udemans 585: „*Ende derhalven en können wy geensins prysen alsulcke Gasten die buyten den ordinären Eedt van de Soldaten geen ander werk en doen dan op Vrybuyt uyt te lopen*“.

⁶⁾ Cloppenburgh 18: „*. . . . dat is seker, dat het niet eerlijck en t'eenemal schadelijck is voor 't gemeyne welvaren, dat yederman hem ghemackelijc daer toe setten soude om sonder ongemack en buyten gevaer van winckelneeringhe oft coopmanschap oft landtbouwerie allee met uytleeuinge van syn Gelt op so veele winste als hy bedinghen conde hem selven te verrijcken*“.

Mit fast denselben Worten verurteilte auch Calvin das Bankiergewerbe (*Corpus Reformatorum XXXI. 148*). cf. ferner *ibid.* 170, sowie Voetius, *Res Iudicata* 1657, wo ein allgemeiner gegen alle die, die aus dem Geldverleih „*hun beroep of neering maken*“ gerichteter Vorwurf speziell auf die Lombarden bezogen wird. Diese Stelle ist abgedruckt bei Van Heel, *Geschillen* 23.

⁷⁾ cf. Danaeus bei Rutgers 255 ff.

Gehilfen, die Kabarethalter¹⁾, die Inhaber von Tanzlokalen²⁾, die Berufstänzer³⁾ und Piraten⁴⁾ mit Suspension vom Abendmahl bestraft; die Wirte und besonders die unter ihnen, die „ergerlycke Herbergen“ leiteten, mussten sich des öfteren Vorhaltungen von dem Kirchenrat machen lassen⁵⁾; auch drängten Eingaben an die Regierung darauf, ihnen und den Bordellbesitzern das Handwerk zu legen⁶⁾. Gegen die übrigen wurde anscheinend nicht mit kirchlichen Disziplinierungen eingeschritten.

Die Legitimität des Berufes, dessen soziale Notwendigkeit und Nützlichkeit aufzuzeigen ist, bedarf keines weiteren Beweises. Daß er eine mehr oder minder grosse Ursache für sittliche Verderbnis des Ausübenden werden kann, muss bei seiner Wertung irrelevant bleiben. Der moralische Defekt ist nicht eine zwingende Folge. Udemans lässt es sich sehr angelegen sein darauf hinzuweisen, als er gegen Cicero, der in seinem „Liber officiorum“ Kap. 58 als ein notwendiges Attribut des Handwerks sklavische Gesinnung und als das des Kleinhandels Betrugerei hingestellt hatte, diese beiden Berufe verteidigte: Unterwürfigkeit sei leichter bei den Höflingen zu finden; Betrugereien liessen sich eher die Grosskaufleute zu schulden kommen; viele Beispiele könnten von ihm angeführt werden, die die Unhaltbarkeit so generell vorgetragener Beschuldigungen demonstrierten (6/8). Es muss unterschieden werden zwischen dem Beruf und seinen individualethischen Konsequenzen⁷⁾. Letztere vermögen — wie schon gesagt — die absolute Gültigkeit der aufgestellten Berufsforderung nicht zu erschüttern und werden in der Regel von den Moraltheologen bei deren Erörterung ausser acht gelassen. So besonders von Udemans. Gewiss weiss er, dass der Handel grosse sittliche Gefahren in sich birgt (8); doch weit davon entfernt, deswegen von seiner Ausübung abzuschrecken, rät er vielmehr den Eltern, ihre Kinder den Kaufmannsberuf erlernen zu lassen (113). An anderer Stelle betont er ausdrücklich, sich nur prinzipiell mit dem Indienhandel auseinandersetzen zu wollen und die Verfehlungen der ihn Betreibenden, die er als nur allzu häufig nicht leugnet (299), unberücksichtigt sein lassen zu wollen. Vermittels dieser Ab-

¹⁾ Livre Synodal I 14, 383.

²⁾ Ibid.

³⁾ Rutgers 273; Voetius, Disput. select. IV. 347/48.

⁴⁾ Livre Synodal I 145; Voet., Pol. eccl. I 1,777; Vos 6.

⁵⁾ cf. z.B. Kerckenraadsprotokoll II: 19. IV. 1590; 6. XII. 1590—24. I. 1591.

⁶⁾ ibid. I: 8. X. 1580; Reitsma-Van Veen VI 184.

⁷⁾ Rivetus, Praelectiones 1433: „quia distinguenda sunt a vitiis hominum officium, neque etiam publicanorum odiosius officium absolute prohibendum est“.

straktion gelangt er dazu, den Handel für rechtmässig zu erklären (219), und seine Ausübung zur unbedingten Pflicht zu machen (307/09), wobei es Sache des Einzelnen ist, sich ein unbeflecktes Gewissen zu bewahren (185).

Nur einer der Ethiker erhebt seine warnende Stimme vor einem Berufe, der die sittliche Integrität des Trägers gefährden könnte. Rivetus empfiehlt, wenn irgend möglich sich seinen Lebensunterhalt auf andere Weise zu erwerben als durch Geldverleih, den er unter den üblichen Vorbehalten im übrigen gestattet, weil diese Art des Erwerbs — und dadurch stellt er sich in einen bezeichnenden Gegensatz zu Cloppenburg und Genossen (vgl. oben), die ihn aus sozialen Erwägungen verwarfen — leicht die „tranquillitas animae suae“ gefährden könnte¹). Auch dem Kaufmannsberufe gegenüber ist er von tiefem Misstrauen erfüllt; nur recht ungern scheint er sich zu einer Approbation herbeizulassen, durch die eine sehr abfällige Kritik aber kaum kompensiert werden kann²). So ist die Vermutung nicht abzuweisen, dass bei ihm die individualethischen Rücksichten ausschlaggebender sind und zu einer Differenzierung in der Bewertung der Berufe Veranlassung geben. Umso näher liegt diese Vermutung, als er die Vorzüge der Landwirtschaft stark herausstreicht: Sie sei der sündenfreiste aller Berufe und daher werde, wie das Beispiel Jakobs lehre, Gott keinen so segnen wie gerade ihn³).

Sobald jedoch bei der Einschätzung des Berufes von den menschlichen Schwächen abstrahiert wurde — wie es alle ausser Rivetus tun, der auch hierin wie in seiner Stellung zur Wucherfrage den Vorwurf zu verdienen scheint, sich allzueng an scholastische Denkbilder angeschlossen zu haben⁴) — und der soziale Nutzen als alleiniger Maßstab gesetzt wurde, mussten diese Nuancierungen verschwinden. Keineswegs will Danaeus der Landwirtschaft einen Vorrang zuerkennen; er sieht sich eher genötigt, ihr ein verlorenes Ansehen wieder zu gewinnen und den anderen Betätigungen in ihrer Geltung nebenzuordnen⁵). Auch Udemans bemüht sich darzutun,

¹) Rivetus, *Summae controversiarum* 468.

²) Ders. *Praelectiones* 1433: „sunt insuper frequentia negotiatorum vitia et negotiatio nimis implicat animum curis secularibus et a spiritualibus avocatur“.

³) Ders. *Exercitationes* 513: „... Ex nullis artibus maiorem sperari posse proventum quam ex innocentissimis illis quas primi homines coluerunt, agricultura et pastoritia, quae rusticae vitae pars non est minima“.

⁴) cf. Knüttel I 501.

⁵) cf. Danaeus, *Eth.* 114.

dass kein Beruf den Primat über den anderen beanspruchen könne. Er versucht den Hofdienst und die Beamtentätigkeit ihres Nimbus zu berauben¹⁾. Ihm ist der Beruf des Landmanns nicht der, in dem man am gottwohlgefälligsten wirken könne: der reich gewordene Kaufmann braucht nicht, um fortan ohne Tadel leben zu können, sich von seinen Geschäften auf das Land zurückzuziehen und Ackerbau zu treiben; wenn er nur einigermaßen besonnen operiert „behoeft hij geheel sijnen stijl en beroeping niet te verandere“, dewijle hy in sijne beroeping sonder perijckel van ziele of lichaam kan continueren“, und weil sonst — und das ist ein äusserst charakteristischer Zusatz — durch Kapitalmangel der gesamte Handel leicht stocken könnte (8). Er setzt sich ferner für eine Rehabilitierung des Kaufmannsstandes, der Arbeiterschaft und der Handwerker ein (6/9), welche letztere „by ons uit eene sotte trotsigheydt byna zyn gekomen in verachtinge“ (124), und er lobt die holländischen Matrosen, die von allen Nationen als kluge und erfahrene Seeleute geachtet würden (66). Dass er von den drei Hauptberufsgattungen: der Landwirtschaft, dem Handwerk und dem Handel keine höher als die andere eingeschätzt wissen will, tritt ganz klar in der an die Eltern gerichteten Aufforderung, ihre Söhne eine von ihnen erlernen zu lassen, hervor, wobei für die Wahl allein die geistigen Fähigkeiten und finanziellen Mittel bestimmend erscheinen (13).

Ebenso ist in der Regel der geistliche Beruf als nicht über die übrigen erhaben gedacht. Nur Marnix und sein geistlicher Berater, der Prädikant van der Heyden sowie Rivetus rücken ihn an die erste Stelle und greifen damit auf das mittelalterliche Wertschema zurück²⁾. Während Rivetus den Geistlichen „procul negotiis“ halten will wegen der Würde seiner besonderen Mission, und damit er sich mit dem gemeinen Irdischen möglichst wenig beschmutze³⁾, verboten die anderen doctores und die Kirchenversammlungen ihm weltliche Nebenbeschäftigung im Grunde nur, weil dadurch die eigentliche seelsorgerische Tätigkeit, die den ganzen Mann in Anspruch nehmen sollte, zu kurz kommen und der Gemeinde ein

¹⁾ Udemans 5: „Alle menschen en kunnen niet op Officien leven, sy en zyn oock den geluckighste niet“. Allerdings will er nicht bestreiten, dass die Beamten dem Staate bessere Dienste leisten können als jeder andere (487).

²⁾ Marnix, Werken: Aanhangsel 30

³⁾ Rivetus, Praelect. 1433.

Ärgernis gegeben werden könnte¹⁾: also nicht deswegen, weil er auf diese Weise nicht sein Seelenheil sich sichern könnte, sondern vielmehr, weil die Idee des geistlichen Berufes die grösste Kräftekonzentrierung und eine sonst leicht illusorisch werdende Überparteilichkeit über alle Interessentencliquen heischt.

Dieser so radikal von allen kreatürlichen Rücksichten abstrahierende und sich ausschliesslich am sozialen Nutzen orientierende Berufsbegriff musste — wenn aus ihm folgerichtig Schlüsse gezogen wurden — zu einer teilweisen Relativierung der ethischen Postulate Anlass geben. Da neben der Förderung des geistlichen Wohls — wofür sich absolute Normen aufstellen liessen — die des materiellen Ziel des irdischen Schaffens sein sollte, letzteres aber je nach der politischen und wirtschaftlichen Konstellation und den sich ausbildenden ökonomischen Theorien unter stets neuen Gesichtspunkten gesehen werden konnte, mussten auch die Moralisten, soweit sie überhaupt für diesen Bereich Regeln gaben, den natürlichen Veränderungen Rechnung tragen. Sie mussten traditionelle Vorurteile preisgeben und die Forderungen der Gegenwart in ihr Programm aufnehmen.

Dass dieser Prozess der Zersetzung überlebter und der Bildung zeitgemässer Ideale für die Berufsarbeit sich auch faktisch vollzog, dafür liefert u. a. die Stellung der Sittenlehrer zu dem Problem der beruflichen Gliederung Anhaltspunkte. Darf der Christ einen einmal ergriffenen Beruf aufgeben und einen neuen ausüben, ist die Frage, die eine Gruppe der Geistlichen mit ‚Nein‘ eine andere aber offenbar mit ‚Ja‘ beantwortete.

So erklärte 1565 die wallonisch-reformierte Kirche es für unstatthaft „d'exercer autre vocation que la sienne outre l'ordonnance du

¹⁾ cf. Danaeus, In D. Pauli Priorem epistolam, 468, der sich allerdings nicht ganz eindeutig ausdrückt; ferner Voetius, Pol. eccl. II 723; Reitsma-Van Veen, II, 327; III, 11, 42; Livre Synodal I 420, 423, 461; Knuttel I 138. Westerman ist sich offenbar noch nicht ganz schlüssig, welcher Ansicht er beipflichten soll. Er referiert lediglich die ältere Auffassung, ohne zu ihr selbst Stellung zu nehmen: Er meint, dass jeder Beruf seine Mühsal habe und dass die „die men dickmaels meendt de Goddelijkste en eerlijkste te zijn gelijk van Predikanten en Overheden hebben wel de grootste“ (15). — Dass dieses Verbot, durch welches man sich teilweise auf den Standpunkt Karls V. stellte, der den flandrischen Klerikern es untersagte, „koophandel te drijven, om winst te doen, ofte eenige landen in pacht oft huir te nemen“ (nach Brandt, Reformatie I, 102) am Platze war, beweisen die verschiedenen Proteste aus Laienkreisen. So beschloss am 9. XI. 1615 die med. Fakultät von Leyden, bei den Staaten eine Beschwerde einzureichen über den den Ärzten von manchen Predigern bereiteten unlauteren Wettbewerb (cf. Nederl. Archief voor Kerk. Geschiedenis VIII. 1848 S. 56); so ging 1618 der Schulze von Hasselt gegen den Ortsgeistlichen vor, der sich durch „eijgenbatigh coopen ende verkoopen“ schuldig gemacht hatte (Reitsma-Van Veen V 324/26) und verhöhnte 1663 ein Anonymus in einer Flugschrift unwillig das Gebaren der ostindischen Missionare, die eifrig Handel trieben und es dabei mit den gerissensten Kaufleuten aufnehmen könnten. (cf. v. Rees II, 249 Anm. 1).

Magistrat et les droits du lieu" (Livre Synodal I 12); so stellte Westerman denen, die aus weltlichen Gründen ihren Beruf mit einem anderen tauschten, die Strafe Gottes in Aussicht (1,253); W. Teellinck drohte für denselben Fall himmlische Vergeltung an¹). Für seinen Sohn Maximilian war es eine Vorschrift des 8. Gebotes „trou te zijn in sijnen dienste . . . sonder van beroepinghe te veranderen ten ware u God riep . . . of het ghemeyne beste of de Kercke" (Verklaringhe 140); er berief sich dabei auf eine Stelle im ersten Korintherbriefe 7. 20, und er führte alle Unordnung und Entzweiung der Menschen auf ein entgegengesetztes Handeln zurück²), wie es auch Amswer tat³). Nicht ganz eindeutig ist der Charakter eines Spruches zu bestimmen, den der Amsterdamer Kirchenrat am 22. XII. 1588 fällte⁴). Weil ein Brauer Bier ohne Heranziehung der dazu allein privilegierten Träger ausgebracht hatte, wurde er zur Verantwortung gezogen. Ob das harte Urteil, das auf einstweilige Suspension vom Abendmahl lautete, erlassen wurde, weil er einen Eid brach, oder weil er sich die Ausübung eines fremden Berufes anmasste, ist aus seiner Diktion nicht zu ermitteln.

Diesem entschiedenen Verbot des Übergriffs in einen fremden Beruf, soweit nicht Gott, Kirche oder Staat ihn gestatteten, liegt augenscheinlich eine Auffassung zugrunde, nach der eine durchgreifende berufsständische Gliederung als eine wichtige Voraussetzung für ein reibungsloses Zusammenleben der Menschen erscheint, indem sie jedem Individuum Arbeitsmöglichkeit und einen auskömmlichen Unterhalt zu verbürgen imstande ist. Deshalb kann jeder Verstoss gegen sie als geeignet die Grundlagen der Gemeinschaft zu erschüttern, und Verwirrung zu stiften, sowie als eine Beschränkung der Erwerbchancen des Nächsten und somit als eine Art Diebstahl gebrandmarkt werden. Mit dieser Ansicht, die allerdings nur hypothetisch zu erschliessen ist, für die aber doch grosse Wahrscheinlichkeit spricht, bewegen sich die obengenannten Theologen im Bannkreise der städtischen Verhältnisse des Spät-Mittelalters und des 16. Jahrhunderts mit ihrer Organisation in Gilden und Zünfte,

¹) W. Teellinck, Huysboek 638.

²) M. Teellinck, Vrede-Predicatie 75.

³) Christelijcke Tragedia. Y 1 verso: „Soo heeft een yeghelijck in sijnen standt/ zijn bevolen ampt ende beroep troulijck waer te nemen/ op dat also niemant buyten zijn beroep trede in eene anderen werck/ daruyt Onordeninghe mochte comen".

⁴) Kerckenraadsprotokoll I.

ihrer strengen Reglementierung der Produktion und Ausschaltung der Konkurrenz.

Die Auflösung dieser Ordnung, die im Zeitalter des Frühkapitalismus einsetzte¹⁾, scheint nun auf die Stellungnahme der zweiten Gruppe, als deren Repräsentanten Amesius, Udemans und Voetius auftreten, nicht ohne Einfluss gewesen zu sein, wiewohl auch in diesem Falle für die Existenz des Zusammenhanges ein exakter Wahrheitsbeweis nicht angetreten werden kann. Äusserte sich Amesius zum Thema auch nicht positiv, so grub er doch Teellinck c.s. das Wasser ab, indem er den Nachweis brachte, dass nach göttlichem Recht der Berufswechsel erlaubt sei. Der Passus im ersten Korintherbrief 7. 20, auf den diese sich gern und häufig beriefen, lehre keineswegs, dass ein jeder in seinem Berufe bleiben müsse²⁾. Udemans Einstellung ist durch zwei Auslassungen charakterisiert, die, wenn auch gleichfalls nicht bewusst polemisch gehalten, einen gegensätzlichen Standpunkt doch klar bezeugen. Frappierend kommt dieser in der ersten Bemerkung zum Ausdruck. Während Westerman (253) es geisselte, daß Handwerker, Studenten, Tagediebe auf See gingen, hob er es als einen besonderen Vorzug der Ost- und Westindienfahrt hervor, dass sie „einen bequamen toevlucht voor allerlei mannen, die in noode en schulden steeken“, böte (222); wollte jener (ibid.) gerade verbieten, dass aus Gründen der Profitlichkeit der eigene Beruf mit dem des Seemans vertauscht würde, so sah dieser keinen Grund, den Dienst auf Schiff oder in den Kolonien nur darum für unzulässig zu erklären, weil der Ausübende ihn als Mittel benutzen wollte, um wieder zu Vermögen zu kommen. Der negative Befund an einer anderen Stelle liefert einen weiteren Beweis dafür, dass Udemans die Bewegungsfreiheit des Einzelnen durch Untersagen des Berufswechsels nicht beschränken wollte. In einem Zusammenhange, in dem er — wenn irgendwo — ein etwaiges Verbot hätte erwähnen und darauf verpflichten müssen, nämlich als er die Zulässigkeit der Auswanderung erörterte (116/ 120),

¹⁾ cf. Sombart, Mod. Kap. II, 1085; sowie W. v. Ravensteijn, Onderzoekingen over de econom. en soc. ontwikkeling v. Amsterdam gedurende de 16. en het eerste kwart der 17 eeuw. 163/64. Amst. 1906. Letzterer konstatiert, dass in Amsterdam nach 1600 neu begründete Gewerbe nicht mehr korporativ zusammengeschlossen wurden.

²⁾ Ames. Medulla 341: „... neque eo in loco praecipit [i.e. Paulus] ut maneat quisque in eo statu in quo fuit vocatus: servo enim permittit ad libertatem adspirare vers. 21 sed docet tantum liberi et servi nullam esse differentiam respectu Christi et vocationis Christianae vers 22“.

schwieg er davon¹⁾). Da nun, der Gesamttendenz seines Werkes nach zu urteilen, nicht anzunehmen ist, dass er der Emanzipation des Einzelnen auf Kosten seiner sozialen Verpflichtungen das Wort redete, wird man schliessen dürfen, dass er in einer Durchbrechung der Berufsschranken keine Schädigung der Allgemeinheit erblickte. Ebensowenig wird es Voetius tun, dessen Standpunkt noch klarer zu erkennen ist. Er stellte die Wahl des ehrbaren Berufs und seinen Tausch mit einem anderen dem Individuum frei, indem er als das dabei allein entscheidende Prinzip den Privatnutzen angab²⁾).

Aus diesen Theorien über das Wesen des Berufs und besonders aus ihrer Anpassung an gegebene Verhältnisse ist — wie auch aus dem Verhalten gegenüber der staatlichen Gesetzgebung — erkenntlich, dass die Sittenlehrer darauf verzichteten, den sich durch das Naturrecht ausweisenden Werten im Bereich des wirtschaftlichen Lebens andere entgegenzusetzen, dass sie sich damit begnügen, diese als mit dem göttlichen Gebot der Nächstenliebe harmonierend auszudeuten und sie für absolut verbindlich zu erklären.

2) *Die individualistische Tendenz der Berufsarbeit.*

So kann es nicht erstaunen, dass wie unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinnutzens die Berufserfüllung auch unter dem des individuellen zu einer unausweichbaren Pflicht wird. Doch als der primitivere und selbstverständlichere tritt dieser Gesichtspunkt etwas in den Hintergrund und erscheint als der geringwertigere von

¹⁾ Die Gegnerschaft gegen die Freizügigkeit ist keine absolute. Wie Udemans, so wollte auch schon die nordholländische Synode vom 22. VI. 1598 sie zugestehen, wenn der Grund zum Platzwechsel äusserste materielle Not war, die man am anderen Ort zu beheben Aussicht hatte (Reitsma-Veen I 259). Ihre Einschränkung scheint eher durch praktische als grundsätzliche Motive bewirkt zu sein. Zum mindesten waren erstere für jenen Synodalbeschluss, der auf einen Antrag Amsterdams erfolgte, massgebend. Durch starken Zuzug von Auswärtigen, die Arbeit suchten, und die, wenn sie sie nicht fanden und ihr Gut verzehrt hatten, der Armenpflege zur Last fallen mussten, sahen sich die Diakonien vor Aufgaben gestellt, denen sie infolge fehlender Mittel nicht gewachsen waren. Besonders Amsterdam lockte um die Jahrhundertwende viele in der oft trügerischen Hoffnung, sich dort eine neue und bessere Existenz gründen zu können. Hier war die Diakonie z. B. 1604 so überlastet, dass sie sich ausserstande fühlte, die Zugezogenen zu unterstützen; sie musste sie ihrem Schicksal überlassen (cf. Brieven IV 210/12). Wollte sie das nicht geschehen oder ihren Etat in Unordnung bringen lassen oder gar die einheimischen Armen benachteiligen, so blieb nichts anderes übrig, als die Glaubensbrüder zur Sesshaftigkeit zu ermahnen und sie evtl. durch Attestverweigerung abzuschrecken. (cf. ferner Reitsma-Veen I 300—303, 420).

²⁾ Voetius, Pol. eccl. I 1 947. „Quaenam autem ratio acquirendi et peculium suum, si quod sit, augendi potissimum amplectendi sit, cuique secundum rerum statum et circumstantiis prudenter iudicandum est“

beiden¹⁾). Derjenige, der seiner Alltagsarbeit nicht oder nicht eifrig nachgeht, fügt sich selbst Unrecht zu²⁾; er bestiehlt sich³⁾). In doppelter Hinsicht versündigt er sich gegen sich selbst. Einmal, weil er durch Faulenzen sein Seelenheil gefährdet, denn die „otiositas est mater nugarum, noverca virtutum“ (Danaeus, Eth. 158), und weil er durch die Nichtausschaltung materieller Sorgen sich für eine reine und hingebende Gottesverehrung unfähig macht⁴⁾). Dann, weil er sich in seiner vitalen Existenz schädigt, und die Möglichkeiten, die sie bietet, unausgenutzt lässt. Diese Auswertung zu seinen persönlichen Zwecken ist nicht nur toleriert, sondern diktatorisch befohlen. Die natürlichen Fähigkeiten und Dinge sind geschaffen, um vom Menschen benutzt zu werden. „Deus et natura nihil faciunt frustra“ (Voetius, Disput. sel. IV. 407). Sie unproduktiv sein zu lassen, heisst sich gleicherweise gegen das Naturgebot und den göttlichen Willen auflehnen; es verdient den Vorwurf der Undankbarkeit und Unwürdigkeit, der auch gegen das Mönchtum zu richten ist⁶⁾).

Der Erwerb von Mitteln, um die natürlichen durch Gott sanktionierten Triebe der Selbsterhaltung, der Liebe zu Weib und Kind befriedigen zu können, weist dem Beruf sein zweites Ziel zu. Göttliches, natürliches und menschliches Recht erkennen ihn als ein solches an⁶⁾) und statuieren ihn nicht nur als Pflicht, sondern sie erklären darüber hinaus die Voraussetzung dazu, die Bereitstellung einer passenden Arbeitsmöglichkeit, zu einer Art unumstösslichen Menschenrechts. Das wird man jedenfalls aus einer Bemerkung von Udemans herauslesen dürfen. Kann er anderes im Sinne haben, wenn er als zweites von den acht für die Notwendigkeit des Indienhandels sprechenden Argumenten das hinstellte, dass dieser allein den zahlreichen Matrosen, die ihrer Anlage und Erziehung nach zu keiner anderen Tätigkeit als den Seemannsdienst geeignet seien, Unterhalt und Beschäftigung gewähre?⁷⁾

¹⁾ Das wird z.B. klar an der formelhaften Sinngebung des Berufs, wie sie sich bei Amesius u.a. findet: „Gloria Dei, utilitas publica et privata . . . ex honesta functione quaeri possunt ac debent“ (De consc. 409).

²⁾ cf. L. Trelocatius jr., De brevitae vitae. 483.

³⁾ M. Teellinck, Verklaringhe 134, 140.

⁴⁾ cf. Ibid. 218.

⁵⁾ cf. Danaeus, Eth. 192; Ames. De consc. 411; Amser Akt V 3.

⁶⁾ cf. Voetius, Pol. eccl. I, 1. 947.

⁷⁾ Udemans 222; cf. ferner 187: es gilt . . . „volgens alle menschlicken wetten ende het recht van alle volckeren . . . dat een yeder mach soecken eene eerlijke handelinghe om hemselven te geneeren“.

3) *Reichtum und Berufsziel.*

Die Prinzipien der Nächstenliebe und der Bedarfsdeckung bestimmen den Christen die Aufgabe seiner wirtschaftlichen Tätigkeit; sie sollen ihm einzig und allein als Impulse dienen.

Nicht um reich, um eines Höchstmasses sinnlicher Genüsse teilhaftig zu werden oder seiner Eitelkeit und seinem Machthunger fröhnen zu können, soll der Gläubige sein Werk verrichten. Was frommt ihm denn der Überfluss an irdischen Gütern? Weder kann er darin einen auszeichnenden Akt göttlicher Gnade, noch ein subjektives Verdienst erblicken.

Der Reichtum repräsentiert nicht den Wert, der für die christliche Betrachtung am wichtigsten ist: den sittlichen. Er gehört zu der Klasse der „adiaphora“, jener Dinge, die von den Menschen in Gebrauch genommen, ihnen entweder zum Glück oder zum Verhängnis werden können. Nur insofern ihm — als gottgeschaffen — die Tendenz zum Guten innewohnt, und insofern die Möglichkeit gegeben ist, dieses zu realisieren, kann er Bedeutung gewinnen und als eine Segnung Gottes angesprochen werden, wohingegen sein Fehlen, die Armut, eine Strafe ist¹⁾. Entscheidende Voraussetzung für die Würdigung des Reichtums als Beweis göttlicher Huld ist somit die religiös-sittliche Haltung des Eigentümers.

Aus dem blossen Faktum des Reichwerdens kann der Mensch nicht auf seine himmlische Prädestination schliessen. Wie wollte er das begründen? Ein grosser Besitz stellt alles andere als eine Anweisung auf einen Platz im Himmel dar²⁾. Verheisst die Bibel doch auch den Kindern Gottes nicht Wohlstand, sondern nur das Lebensnotwendige und das ewige Heil³⁾; und lehrte doch Christus, dass sie auf dieser Welt nur seelische Schätze sich erwerben sollten und ihren vollen Lohn erst im Jenseits empfangen würden⁴⁾. Auch die tägliche Erfahrung beweist ja hinlänglich, dass der Herr von seinem Besitz sowohl den Gerechten wie Ungerechten mitteilt, und dass — wie Udemans sich drastisch ausdrückt (104) — die Gottlosen gewöhnlich die fetteste Suppe auf dieser Erde zum Auslöffeln hätten.

Will der Christ sich zukünftiger Seligkeit versichern, so muss er

¹⁾ cf. Ames. De consc. 413/14; Udemans 22.

²⁾ Wittewrongel, II 352: Gott gibt Besitz nicht, „om dardoer in den Himmel te geraaken; maer op dat wy te gemackelycker door de wereld mochten komen“. cf. W. Teellinck, Predicatie 17.

³⁾ cf. Rivetus, Commentarius in Hoseam 567.

⁴⁾ cf. Taffin, Merkteekenen 122/123.

vor allem seine religiösen und ethischen Kräfte entwickeln. Das ist wichtiger als alles irdische Tun, als alle geschäftlichen Erfolge¹⁾. Allein der Gläubige, der die letzten moralischen Maßstäbe kennt, darf den Reichtum als eine Gabe des Himmels werten. Erst wenn er sich im Gnadenstande weiss, kann er in jedem Vermögenszuwachs das Walten einer ihm gütigen Vorsehung erblicken; erst wenn sie sich als das auserwählte Volk fühlen, das all seinen Ruhm nur darin sucht, zu Gottes Ehre zu wirken, können die Holländer aus dem Erfolg ihrer kommerziellen Unternehmungen folgern, dass Gott sie auf diese Weise beglücken will und dürfen sie hoffen, weiterhin von ihm beschenkt zu werden²⁾. Aber wer zu den Heiligen zählen will, muss auch den allgemeinen Normen christlicher Sittlichkeit gehorchen. Diesen widerspricht nun die Absicht reich zu werden.

Das Streben nach Reichtum zeugt von sträflichem Leichtsinne, von mangelndem Gottvertrauen und von fluchwürdiger Überheblichkeit. Der Überfluss an materiellen Gütern setzt seinen Besitzer sittlichen Gefahren aus, die zu paralysieren zwar nicht grundsätzlich unmöglich ist, aber doch nur in den seltensten Fällen gelingt. Selbstherrlichkeit und Trotz des Individuums gegen Gott und Schicksalsfügung, Verweltlichung und Verweichlichung sind häufige sündhafte Folgeerscheinungen, die das Bibelwort, dass ein Reicher schwerlich in den Himmel komme, wahr machen und einen Verzicht auf den Vorsatz bewirken sollten³⁾. „Divitiae non sunt absolute expetendae“⁴⁾. Mit aller Bestimmtheit müsse das gesagt werden, da den Zeitgenossen die Nichtaufgabe eines überbetonten Gewinnstrebens eher als ein Verdienst, denn als sittlicher Defekt erscheine⁵⁾.

Gibt man es nicht preis aus Besorgnis, sich und die Seinen nicht durch die Welt bringen zu können, so heisse das, Gottes Güte und Allmacht in Zweifel ziehen. Wo immer die Alternative gestellt ist: Erwerb oder Tugend, solle man sich für diese entscheiden. Der Herr wird seine Diener nicht verlassen und sie speisen, wie er die Vögel

¹⁾ W. Teelinck, Huysboek 418: „De goederen des werelts en zijn de middelen niet daermede dat men Christum can angrijpen tot sijne gerechticheyt, . . . of ghy noch so seer overtreffet alle andere in u stil en bedrijf in u ambacht ofte conste“ so trägt es doch nicht zur Rechtfertigung bei; allein der Glaube ermöglicht sie.

²⁾ Dahingehend die Äusserung des Amsterdamer Predigers J. Lemaire bei Vos 185: Die Grösse Amsterdams wäre „Gods segen op de oefening en bescherminge der zuivere religie, die dus, wilde men aardschen voorspoed, boven alles bevordert moest worden“.

³⁾ cf. Ames. De consc. 414; Udemans 21.

⁴⁾ Ames. *ibid.*

⁵⁾ Danaeus, In D. Pauli Priorem Epistolam 540: „Est vero eo magis necessaria haec exhortatio quod commune, vile et pene nullum vitium habetur inter homines avaritia: imo vero laudatur nomine diligentiae . . . industriae et prudentiae“. cf. auch W. Teelinck, Predicationen 28/29.

auf dem Felde speist. Ohne Zögern solle darum der Reformierte seine Existenzgrundlage aufgeben, Haus und Hof verlassen und auswandern, entgegnete Marnix 1589 den kleingläubigen Flamen, die in den spanisch gebliebenen Niederlanden sich in der einzig würdigen Verehrung ihres Gottes gehindert sahen¹⁾. In der Bevorzugung der Erwerbsrücksichten bei jener Wahl, die der Christ ständig zu vollziehen hat, verrate sich Misstrauen gegen die göttlichen Verheissungen. Für Danaeus ist so der Schluss zulässig, dass zwischen diesem und dem Begehren irdischer Schätze ein proportionales Verhältnis besteht²⁾.

Ferner ist das Bemühen zu grossem Besitz zu kommen, zu perhorrescieren, weil damit vom Menschen ein Recht usurpiert wird, das auszuüben dem höchsten Wesen allein zusteht. Nur diesem liegt es ob zu bestimmen, ob menschliche Pläne — mögen sie noch so durchdacht und zielberechnet sein — von Erfolg begleitet sein werden oder nicht. Daher sei es Hochmut und eine Kränkung der Souveränität Gottes, wenn der Geschäftsmann allein um des vorteilhaften Resultates willen seine Unternehmung einleitet³⁾. Statt dessen solle er den Antrieb zu ihnen nur in dem Wunsche haben, seine Pflichten erfüllen zu können. Den Ausgang aber solle er Gott anbefehlen. Höchstens dürfe er sie ausführen in der Hoffnung, sich damit seine Lebensunterhaltskosten verdienen zu können. Denn dann will er nur etwas, von dem er von vornherein überzeugt sein kann, dass der Herr es ihm gewähren wird. Trotzdem ist er aber gehalten, sein täglich Brot demütig vom Himmel zu erlehen und sich mit dem zufriedenen zu geben, was ihm von da zuteil wird⁴⁾. Liegt doch das Glück des Menschen nicht im Zusammenraffen von materiellem Gut, sondern darin, dass er arbeitet und mit „middel-maticheyt“ sich genügen lässt⁵⁾.

b) Die Berufspraxis und ihre Erfordernisse

1) *Der Grad der aufzubietenden Arbeitsintensität.*

Preisen die Moralisten als Ideal für das Verhältnis des Christen zu den irdischen Dingen die Genügsamkeit, so lehren sie auch ein

¹⁾ Marnix, Werken I 522/27.

²⁾ Danaeus, Orationis Dominicae Explicatio 596: „Quo maior igitur est in eo [= Deo] nostra diffidentia quo maius nostrum et vehementius rerum terrenarum desiderium“.

³⁾ cf. Danaeus ibid. 600; Marnix, Werken I 522/27.

⁴⁾ cf. Danaeus ibid. 595.

⁵⁾ Taffin, Vermaninghe 48; cf. ferner Ames, De consc. 450; W. Teellinck, Huysboek 673; M. Teellinck, Verklaringhe 140; Udemans 5 u.a.

Masshalten im Arbeitstempo. Wenn von ihnen zu der Frage der Zulässigkeit übernormaler Arbeitsleistungen und intensivster Hingabe an die beruflichen Aufgaben Stellung genommen wird — es kommt allerdings nicht allzu oft vor —, erfolgt sie stets im ablehnenden Sinne. Diese fordern darum grösste Bedenken heraus, weil sie durchaus nicht religiösen Motiven entspringen — wie ihre Apologeten meinen —, sondern ihren Ursprung allein in der Habsucht finden¹⁾. Jede Erwerbsart, die alle Kräfte der Persönlichkeit absorbiert, scheint verpönt²⁾. Damit ist es gleichzeitig das Erschliessen neuer Gewinnchancen unter demselben Einsatz. Ununterbrochene und angestrengteste Arbeit kann nicht den Lebensinhalt des Christen bilden. Wäre doch dann jedes andere Geschöpf auf Erden besser gestellt als er!³⁾ Diese Fron hat ihm die Vorsehung nicht auferlegt. Vielmehr hat sie ihm die Entscheidung über Dauer und Intensität der Arbeit anheimgegeben unter der Bedingung, dass er seine seelischen und körperlichen Kräfte nicht in ihr erschöpfe⁴⁾. Dieses Selbstbestimmungsrecht kann jedoch nur der Unabhängige in Anspruch nehmen; derjenige aber, der im Untergebenenverhältnis steht, hat die durch seine Vorgesetzten erfolgte Arbeitszeitregelung

¹⁾ cf. Danaeus, In D. Pauli Epistolam Priorem 540; besonders aber W. Teellinck, Predicationen 28/29, wo er seine Leser ironisch aufruft: „siet ghy wel dat ghy al uwe krachten al uwen tijd daer omtrent [in dem Streben nach irdischem Besitz] moett besteden, wilt ghy Gods bevel naerkomen. En daroem soeckt jaeght na de aertsche goederen“. Dann fügt er aber hinzu: „Hiermede betoovert den(!) Duyvel veel menschen“. Ferner cf. *ibid.* 19, 32; im Huysboek 605 unterscheidet er scharf zwischen einem Bemühen um weltliche und einem um rein spirituelle Dinge. Das erstere hat nichts Verdienstvolles. Den Übereifer, den die „lieden deses werelts“ dabei an den Tag legen, indem sie „soo besichlijck daer henen woele . . . ende niet rusten tot dat sy haer voornemen uytgevoert hebben“, schätzt er recht gering ein. Eine ähnliche Kontrastierung und Beurteilung findet sich bei Amswer, Christ. Tragedia: Comm. 8 v.

²⁾ M. Teellinck, Verklaringhe 133: Diebstahl an sich selbst ist es, zu Vermögen kommen zu wollen „hemselves onthoudende . . . sijn gheoorlofde ruste en vermaek“. cf. ferner Wittewrongel II 328.

³⁾ L. Trelcatius, De brevitae vitae 483: „Sed si vivere est bona . . . huius mundi possidere et ut eas acquiramus, perpetuo quam diu in hoc mundo simus, laborare, conditio avium . . . multo melior est conditione hominis“.

⁴⁾ Danaeus, Eth. 116 stellt die Frage, „utrum per totos sex dies integros et continuos indefesse atque incessanter laborare . . . quemque pro sua arte et vocatione oporteat“ und beantwortet sie folgendermassen: „Etsi laborandum est praecise tamen non definit Dominus quot per quamque hebdomadem diebus sit operandum. Neque sunt haec verba praeeptiva (sex diebus operaberis) sed concessiva. Recreandus est hominis animus neque ultra vires laborandum sed quantum inexhaustis naturae viribus licet . . . Liberam agendi operandique vel cessandi potestatem relinquit, modo ne inertis simus aut officiculo cuiquam“. Einer anderen Ansicht huldigt allerdings Taffin (Vermaninghe 48). Er hält das „sex diebus operaberis“ nicht für konzessivisch sondern imperativisch und legt demgemäss einen Verstoß dagegen als Ungehorsam gegen das göttliche Gebot aus. Welche Auffassung die herrschende war, lässt sich aus Mangel an Vergleichsmaterial nicht eruieren. Es ist nur zu mutmassen, dass die des Universitätsdozenten die modernere und herrschende wurde.

als bindend zu betrachten, soweit sie nicht Sonntags- und Nachtarbeit von ihm verlangt¹⁾).

Welches sind nun aber die Eigenschaften, die unter Vermeidung der Extreme — der Nachlässigkeit und der Überanspannung — der Christ bei seiner Berufsarbeit zu entwickeln hat²⁾. Unerlässliche Vorbedingung sind Berufskennnisse; mit Freude, Unternehmungsgeist und eifrigem Fleisse muss er seiner Beschäftigung nachgehen; seinen eigenen Vorteil soll er mehr im Auge haben als den eines anderen; klug und geschickt soll er jegliche sich bietende Verdienstmöglichkeit ausnutzen und mit grösster Sorgfalt und Umsicht über das Erworbene verfügen. Ist es doch letzten Endes Gott, der die günstige Konjunktur schafft und gestattet, dass aus einer Tätigkeit Profit gezogen wird; und tut er es doch nur, damit der Fromme diesen dem von dem Spender bestimmten Zwecken dienstbar macht! Es liegt nicht bei dem Menschen, diese göttliche Willenskundgebung zu ignorieren, indem er vorteilhafte Gelegenheiten nicht oder nicht genügend ausnutzt, indem er den Gewinn verschmährt oder durch Unbesonnenheit und Verschwendung sich wieder auflösen lässt. „Nam cum illa sint Dei dona, sunt reverenter accipienda, legitimique illis utendum est“³⁾. Der, der ihn zurückweist, entzieht sich seiner Aufgabe und belädt sich mit einer Schuld. So ist die freiwillige Armut der Mönche alles andere als eine Tugend; sie ist eine „insania damnanda“⁴⁾.

2) *Die Verwaltung und Verwendung des Arbeitsertrages.*

Ebenso lässt es der an Gehorsam fehlen, der durch eigene Unachtsamkeit finanzielle Einbussen erleidet. Als ein „furtum ex negligentia“ ist das verantwortungslose Wirtschaften mit seinem Besitz streng zu verurteilen⁵⁾. Nicht als Eigentümer kann der Mensch sich ja betrachten; er ist nur ein Verwalter des Gutes, das ihm der Herr der Welt, dem er für jede Unregelmässigkeit Rechenschaft abzulegen hat, anvertraute⁶⁾. Haushälterisch muss er damit umgehen, sich seine Erhaltung, soweit sie „moderate“ und seine Vermehrung,

¹⁾ cf. Wittewrongel, I 210, 230; M. Teellinck, Verklaringhe 131.

²⁾ Zum Folgenden cf. besonders Ames. de consc. 410/11; ferner Rivetus, Praelect. 1418; Taffin, Vermaninghe 48; W. Teellinck, Huysboek 673, 693; M. Teellinck, Verklaringhe 134, 139/40 und Udemans 520, 543.

³⁾ Danaeus, Orat. Dominic. Explic. 601.

⁴⁾ Ames. De consc. 412.

⁵⁾ Rivetus, Praelect. 1418; ähnlich M. Teellinck, Verklaringhe 133/34.

⁶⁾ cf. Taffin, Vermaninghe 15.

soweit sie „ratio legitima“ geschehen kann, angelegen sein lassen¹⁾. Bei kaufmännischen Geschäften sei grösste Vorsicht geboten! Ohne ausreichende Sicherheit Geld zu verleihen, für irgend einen unsicheren Kantonisten eine Bürgschaft zu übernehmen, ist Pflichtvergessenheit²⁾. Alle Operationen, durch die man sein Vermögen verlieren könnte, oder bei denen Zufälligkeiten über Gewinn oder Verlust entscheiden, sind zu vermeiden³⁾. Um einem vollständigen Ruin bei dem Zusammenbruch eines Unternehmens zu entgehen, ist dem Kapitalisten zu raten, sein Geld nie in einer Firma zu investieren, sondern es auf verschiedene zu verteilen⁴⁾. Ohne in Geiz zu verfallen, soll man sich doch von allen Ausgaben für unnütze und unzweckmässige Dinge zurückhalten⁵⁾. Für üppige Prassereien und Schwelgereien, für prunkvolle Feste, kostbare Kleidung und palastartige Häuser, besonders, darf er keine Aufwendungen machen, will er sich nicht vor den Kirchenrat zitiert sehen wie der schwerreiche Amsterdamer Kaufmann Coymans, der „doer de extraordinaire pracht gepleegt omtrent de bruyloft van den Dochter . . . groote ergernisse gegeven“ hat und sich zur „niedericheyt“ vermahren lassen muss⁶⁾, oder durch Predigten von der Kanzel⁷⁾ und durch fast aufreizend wirkende Angriffe eines Udemans betroffen fühlen (48/49).

Wenn diese Vorschriften der Sittenlehrer die Entwicklung einer Geschäftsmoral, die sich durch Sparsamkeit, Solidität und massvollen, doch konsequenten Gelderwerb kennzeichnet, auch nicht begründeten⁸⁾, so begünstigten sie sie doch offensichtlich. Aber gegen

¹⁾ Danaeus, In D. Pauli Priorem Epistolam 541; Orationis Dom. Explicatio 601: „Frugi enim nos esse oportet, ut neque Dei bonis per luxum abutamur quamvis terrenis: neque ea spernamus, profundamus aut temere perdamus, cum Dominus dat eorum copiam: sed colligenda sunt et condenda“.

²⁾ cf. Cloppenburgh 33/43; M. Teellinck, Verklaringhe 134.

³⁾ cf. Udemans 8, 22, 311; M. Teellinck, Verklaringhe 134.

⁴⁾ Udemans 21 gibt diesen sicher sehr zweckmässigen Rat, der aber als von einem Theologen erteilt zuerst recht befremdlich wirkt und nur durch vorstehende Ableitung verständlich werden kann.

⁵⁾ Danaeus *ibid.* 599: „Unde misera est illa avarorum parsimonia, . . . qui suis rebus uti formidant, ne cumulus videlicet et acervus decrescat, vel quasi iis uti sobrie sit peccatum“. Ferner Ames. De. consc. 414/15.

⁶⁾ Kerckenraadsprotokoll VI: 24. v. I. 1627.

⁷⁾ cf. Vos 321.

⁸⁾ Das erscheint darum nicht als wahrscheinlich, weil schon vor der möglichen Rezeption kalvinistischer Lebensregeln 1588 die grosse Sparsamkeit der nordholländischen Bevölkerung, die diese als die beste Einnahmequelle betrachtete, von einem Beobachter hervorgehoben wurde (Hadrian Junius, Batavia, 222. 1588); ferner, weil Amsterdams Altbürgermeister Hoof 1617 von dem unbedingten Kredit, den seine religiös liberalen Landsleute in früheren Zeiten in den Ostseestädten gehabt hätten, rühmend sprechen (Memorien 1 178/79), der konservative katholische Dichter Spiegel sich nach der guten alten Zeit sehnen kann, der die Masslosigkeit im Verdienen noch fremd war (cf. Fruin, Tien jaren, 232/33), und Udemans (462) endlich an die Devise früherer Generationen: „Ghesint . . . te bewaren . . . besigh om te winnen“ erinnern darf.

sich auch grundsätzlich zu dem Standpunkt bekennen¹⁾, den die Vertreter der ersten Gruppe haben, und den der Amsterdamer Prediger Trigland einfach und präzise so formulierte: „Gebruyckt het [= das Geld] den en neemt er uw nooddruft van en geeft de rest aan de armen“²⁾, so sind beide doch offenbar in der Beurteilung dessen, was unter „nooddruft“ zu verstehen ist, weitherziger⁶⁾. Nicht nur billigen sie dem Christen das Recht zu, von seinem Einkommen soviel für sich zu gebrauchen, wie zur Bestreitung der unmittelbaren natürlichen Bedürfnisse erforderlich ist, sondern sie gestatten ihm für die Regel, darüber hinaus das für sich zu behalten, was er zu einer standesgemässen Lebensführung, zur Sicherung seines Besitzes — also auch seines Geschäftsvermögens — und für einen massvollen ehrbaren Zeitvertreib benötigt⁴⁾. Gegen die Schaffung eines Reservefonds zu wettern, sehen sie keinen Grund: man solle ihm nicht den gesamten Gewinn zuführen, meint Udemans nur (38). Wieviel nun aber den Notleidenden abzutreten sei, unterlassen sie, genauer zu fixieren. Der Christ wolle reichlich, seinem Vermögen und Gewinn proportional, auf jeden Fall aber mehr geben, als er für seine Vergnügungen verbraucht, und im Zweifelsfalle sich nach den Gaben der Frömmsten unter den Gleichbegüterten richten!⁵⁾

3) *Die Achtung vor dem fremden Eigentum: Die Lehre von dem rechtmässigen Kontrakte und Preise.*

Eine weitere Reihe von Pflichten regelt im christlichen Sinne die wirtschaftlichen Beziehungen des Rechtgläubigen zu seinem Mitmenschen als Einzelperson. In diesem Bereich gilt es weniger, dem Nächsten direkt zu nützen, als ihm nicht zu schaden⁶⁾. Da hier die Kardinalpflicht, aus der alle weiteren abzuleiten sind, die eines unbedingten Respekts vor fremdem Eigentume ist, so reduziert sich das Gebot der Nächstenliebe darauf, keinem seinen rechtmässig erworbenen Besitz zu neiden oder streitig zu machen⁷⁾. Ein entgegen-

¹⁾ cf. Udemans 33.

²⁾ Stelle bei Vos 321.

³⁾ Das durften sie vielleicht darum sein, weil die Not der wahrhaft Armen durch grosse Opfer der Besitzenden, zu denen diese aber in den Zeiten der politischen und wirtschaftlichen Depressionen vor 1600 nicht imstande gewesen waren, später einigermassen gelindert war. cf. A. v. Manen, Armenpflege in Amsterdam, 50, 101. Leiden 1913; Fruin, 10 jaren S. 233: „de Hollandsche milddadigheit was even beroemd als de Hollandsche winzucht“.

⁴⁾ cf. Ames, De consc. 416; Udemans 33.

⁵⁾ cf. Ames, *ibid.*; Udemans *ibid.*

⁶⁾ cf. Trelcatius, *Institutio* 269.

⁷⁾ cf. Cloppenburgh, 67; Rivetus, *Praelectiones* 1418.

ihre fast unausbleibliche Folge, die Ansammlung grosser Kapitalien in der Hand eines Einzelnen, schaffen sie ein Gegengewicht, das allerdings im Laufe der Zeit an Schwere zu verlieren scheint. Sie erlauben ihm eine Geld-Thesaurierung nicht eher, bis er die Ansprüche befriedigt hat, die die Nächstenliebe und die Verpflichtungen gegenüber sich selbst und seine Familie an ihn stellen. Dieses sind die Voraussetzungen, unter denen allein ihm Gott ja den Gewinn hat zukommen lassen¹⁾.

Besonders dringlich machen sie die Erfüllung der Bedingung, seinen Mitmenschen mit dem Erworbenen Gutes zu tun: sei es durch Almosen an einen unterstützungswürdigen Armen oder durch Zuwendungen an den geldbedürftigen Staat²⁾. Indes ist nur eine Gruppe unter den Moralisten radikal genug zu behaupten, dass es vor der Erfüllung dieser Verpflichtung kein Privateigentum geben könne, und den Liebeskommunismus der Urchristen als ein nachzuahmendes Vorbild zu predigen³⁾. Das ganze Vermögen, soweit es nicht zur Deckung des Existenzminimums benötigt wird, ist nach ihnen für die Zwecke der Caritas wieder flüssig zu machen. Seine Erhaltung zur Realisierung anderer Pläne halten sie im allgemeinen für unchristlich⁴⁾, und wollen sie auf das Unumgänglichste beschränken. Der Wunsch, seinen Kindern ein möglichst grosses Erbe hinterlassen zu können oder sich einen finanziellen Rückhalt für alle Eventualitäten zu verschaffen, darf die Wohltätigkeit nicht behindern⁵⁾.

Demgegenüber fordern Danaeus, Rivetus, Amesius und Udemans nicht zur Gütergemeinschaft auf. Vielmehr halten sie das Eigentum für sacrosankt — wovon später noch zu sprechen sein wird — und weisen die Einwendungen, die unter Berufung auf die Urchristen und den Kirchenvater Ambrosius erfolgen, zurück⁶⁾. Die Bestimmungen, die Amesius und Udemans über die Verwendung des Arbeitsertrages treffen, sind vager und weniger rigoros. Wenn sie

¹⁾ cf. Danaeus, *Orationis Dominicae Explicatio* 601.

²⁾ cf. Udemans 33.

³⁾ Marnix, *Werken. Aanhangsel* 8. Brief vom 21. III. 1570: „... derhalven moeten wy nae het exempel der Apostelen alle dingen gemeyne hebben, ymmers angaende het gebruyck, so vele als de onderhoudinge belanget . . .“ cf. ferner W. Teellinck, *Huysboeck* 386/87: „Ten lesten soo hebben oock . . . de ware leden der Gemeynthe Christi gemeynschap onderlinge met malcanderen in allen de goederen.“ Jeder müsse sie verwerten“ ten goede van de gantsche Gemeynthe . . .“

⁴⁾ cf. Taffin, *Vermaninghe* 16: Gott schenkt Reichtümer, „niet om de selve te verquisten oft op te sluyten maer om dat sy [= die Reichen] zijne dienaren soudon zijn in't voeden der nootdruftigen“; ähnlich *ibid.* 21; W. Teellinck, *Predicatie* 115.

⁵⁾ cf. Taffin, *ibid.* 36/38; W. Teellinck, *ibid.* 126/28.

⁶⁾ cf. Rivetus, *Praelectiones* 1417/19; Danaeus, *Eth.* 154.

gesetztes Handeln ist verdammungswürdig und kann sich mit Berechtigung niemals als religiös motivieren. Denn ist auch die Institution des Privateigentums lediglich eine Schöpfung des „jus civile“ und des „jus gentium“, so lässt sie sich doch — wiewohl nur indirekt — auf die höchste Rechtsnorm, das natürliche und göttliche Recht zurückführen. Die Gründe, die dazu bestimmt hatten, jene Einrichtung zu treffen und zu schützen: die Vermehrung der Menschheit, die Ungleichheit in den geistigen und körperlichen Fähigkeiten, die Notwendigkeit, Friede und Ordnung aufrecht zu erhalten, sind gewichtig genug, um auch vor dem Forum des Naturrechts voll und ganz anerkannt zu werden¹⁾. „Deum accusare velle“ heisst es daher, wenn einer die Idee des Kommunismus vertritt, oder gar sich etwas von dem aneignet, das ein anderer mit gutem Recht besitzt.

Einen vollgültigen Rechtstitel auf sein Vermögen hat derjenige, welcher es sich auf ehrliche Weise durch seine Arbeit verdient hat oder in seinen Genuss durch Erbschaft, Schenkung oder durch eine andere kontraktliche Vereinbarung gesetzt worden ist; er hat ihn selbst dann und ist zu einer Restitution vor seinem Gewissen nicht verpflichtet, wenn ihm das bürgerliche Recht den Besitztitel wegen Verletzung gewisser Formalitäten bei der Uebereignung abspricht. Auf andere Weise kann er ihn sich nicht erwerben. Ein tatsächlicher Besitz fremden Guts gibt kein Eigentumsrecht: Beschlagnahme von an der Küste angeschwemmten Waren kommt einem Raub gleich.

Ein legitimer Kontrakt und damit auch der Kauf- und Mietvertrag hat zwei wichtige Voraussetzungen²⁾. Einmal muss das, worüber accordiert wird, vom sittlich-religiösen Standpunkt aus zulässig sein: Die Basis des Kontraktes muss ein volles Verfügungsrecht der Kontrahenten über das Vereinbarte bilden; seine Tendenz darf nichts Sündhaftes sein. So ist eine Verabredung über einen beabsichtigten Mord, ein Lieferungsvertrag von Waren“ die geennutticheyt . . . maer enckel schade by haer hebben“, wie unsittlichen Gemälden und ketzerischen Büchern höchst verwerflich³⁾.

Die zweite Voraussetzung bildet das freie und rückhaltslose Einverständnis mit den Vertragspunkten und der feste Wille, sie zu erfüllen. Diese Bedingung ist die praktisch bedeutsamere. Da ihr

¹⁾ cf. Hierzu wie zum folgenden: Ames, De consc. 384—88.

²⁾ cf. Hierzu und zu folgendem: ibid. 388—97.

³⁾ cf. Wittewrongel II 604.

Kinder, Schwachsinnige und Verschwender wegen mangelnden intellektuellen oder moralischen Fähigkeiten nicht entsprechen können, nimmt sie ihnen das Recht, eine bindende Uebereinkunft zu treffen. Sie schliesst aus jede Nötigung, jeden offenen oder verdeckten Betrug, jede Säumigkeit im Nachkommen eingegangener Verpflichtungen, überhaupt jeglichen Versuch, den Partner zu benachteiligen. Denn wer würde freiwillig, ohne vergewaltigt oder getäuscht zu sein, Verluste erleiden wollen? Seinem Wesen nach soll der Kontrakt das Wohl beider Parteien fördern; Leistung und Gegenleistung muss in ihm ausbalanciert sein¹⁾.

Bei einem Handelsvertrage müssen so alle jene Finten in Fortfall kommen, die eine Uebervorteilung des Partners bezwecken. Zu üblich und zahlreich seien sie, — klagt Wittewrongel bitter (II 616) — als dass er sie alle namhaft machen könne. Unehrenhaft ist es z.B., einen Kauf oder Verkauf zu tätigen in der sicheren Erwartung einer bevorstehenden Preis-Hausse oder Baisse und so dem anderen Schaden zuzufügen. Mit grösster Wahrheitsliebe soll der Lieferant über die Beschaffenheit und Herkunft seiner Ware dem Abnehmer Aufklärung geben; ohne gefragt zu werden und unumwunden muss er über ihre Qualität Auskunft erteilen und dabei selbst ihre Mängel nicht verheimlichen. Es liegt eine unzureichende Entschuldigung darin, zu sagen: Der Käufer sieht die Ware und ist nur allein für den Kauf verantwortlich. Betrüge ich ihn nicht und erfülle ich die von ihm gestellten Bedingungen, so ist mir nichts vorzuwerfen. „Want daer des koopers oordeel is, hoe kan daer des verkoopers bedroch wesen?“²⁾

Deshalb auch besteht eine Gewissenspflicht, einen im übrigen einwandfreien Kontrakt zu annullieren, wenn infolge einer veränderten Sachlage oder Einsicht der eine Kontrahent, die Erfüllung als für sich schädlich erkennend, es wünschen sollte, und wenn der andere dadurch keine Einbussen erleidet. Ergibt sich, dass der Vertrag auf einem Irrtum beruht, dass die „res promissa fiat inutilis, illicita vel impossibilis“, oder haben sich die Verhältnisse so gewandelt, dass anzunehmen ist, dass er unter den neuen Umständen nicht geschlossen worden wäre, so ist der vorvertragliche Zustand wiederherzustellen. Zu einer solchen Kassierung ist indes beiderseitige Einwilligung unbedingt erforderlich. Nur bei Einwirken

¹⁾ cf. Rivetus, Praelectiones 1425.

²⁾ Udemans 31.

höherer Gewalt bedarf es keiner Einstimmigkeit, um ihn aufheben zu können; es sei denn, dass diese Möglichkeit gleichfalls in ihm berücksichtigt worden ist.

Mit aller Sorgfalt muss der Gläubige darnach trachten, die eingegangenen Verpflichtungen zu erfüllen. Er belädt sich mit einer schweren Schuld, wenn der dabei angewandte Eifer nicht dem durchschnittlichen, mit einer „*culpa levis et levissima*“, wenn er nicht dem von den „*homines diligentes et diligentissimi*“ eingesetzten entspricht. Im ersten Fall verstösst er gegen die jeden Vertrag erst ermöglichende „*bona fides*“, was einem Betrug gleichkommt und so zum Schadenersatz zwingt. In den beiden anderen Fällen hat er nur jeweils nach der Art des Kontraktes und den Bestimmungen des bürgerlichen Rechtes für den entstandenen Schaden aufzukommen.

Diesen Lehren hat die Kirche mit grosser Regsamkeit versucht, Nachdruck zu verschaffen. Wo immer ihre Mitglieder vereinbarte Gegenleistungen vorenthielten, wo sie Arbeitslöhne willkürlich senkten¹⁾, ihre Gläubiger nachlässig oder gar nicht befriedigten, verhängte sie ihre Strafen. Besonders schritt sie gegen säumige und renitente Zahler, sowie gegen Bankerotteure ein. Die Sitzungsberichte der Kirchenräte von Utrecht²⁾ und Amsterdam sind gefüllt mit darauf bezugnehmenden Eintragungen. Von den etwa 55 Verfehlungen gegen die Geschäftsmoral, die in einem halben Jahrhundert vor dem Amsterdamer Konsistorium zur Sprache kamen, waren mehr als ein Viertel Konkursvergehen. Um so eher sah letzteres sich zu einem scharfen Vorgehen veranlasst, als auch einige seiner Mitglieder sich schuldig gemacht und so den Antiklerikalen berechtigte Ursache gegeben hatten zu Angriffen und Schmähungen der calvinistischen Kirche. Die bissigen Aeusserungen von Hooft aus dem Jahre 1611 über die Discrepanz zwischen Sittlichkeit und Geschäftsgebahren der Orthodoxen scheinen nicht ganz unbegründet gewesen zu sein. Er warf ihnen unter anderm vor: „... behalve noch sulcke mennichte van beveysnde banckerotten dye onder enen goeden schijn van heylicheyt ende van goeden, vrome eerlicke luyden soveel goede menschen om 't haere hebben gebracht“³⁾. Von den neun Personen, die kirchliche Aemter inne gehabt und nach

¹⁾ cf. z.B. Kerkerdaads-Protokollen der Nederduitsche Vluchtelingen-Kerk te Londen 1560—63. Hrsg. v. A. A. v. Schelven. S. 276. Amst. 1921.

²⁾ cf. H. C. Duker, Voetius III. S. 136 Anm. 1. Haag 1915.

³⁾ Hooft, Memorien II 231.

Hooft falliert hatten, waren zum mindesten vier deswegen lt. Protokoll diszipliniert worden¹⁾. Immer wieder und besonders wohl in den Krisenjahren der Wirtschaft beschäftigte sich das Konsistorium mit der Frage nach wirksamen Massregeln und ging auch Classis und Synode um ihren Rat an²⁾. Diese überliessen nun im allgemeinen die Art des Vorgehens der Gemeinde; selbst für den Fall, dass der Bankerotteur ein Kirchenratsmitglied war, gab die nordholländische Synode 1603 keine eindeutige verbindliche Erklärung ab, während allerdings die Synode der wallonischen Kirche 1586 das für eine Unmöglichkeit hielt³⁾. Nur ermahnten sie, eine Unterscheidung zwischen betrügerischem und schuldlos entstandenem Bankrott zu treffen⁴⁾ und den letzteren straffrei zu lassen, wie sie auch empfahlen, nicht die Suspension vom Abendmahl zu verfügen, wenn der Schuldner sich aufrichtig mit allen Kräften unter grössten persönlichen Entbehrungen um die Befriedigung seiner Gläubiger bemühte⁵⁾; auch sollte diesem ein Abzugsattest nicht verweigert werden⁶⁾. Je nach den Begleitumständen verfuhr nun der Amsterdamer Kirchenrat. Er ordnete an, die Namen der Sünder der Gemeinde bekannt zu geben, sobald die Verfehlung ruchbar wurde; er bestimmte sie, sich bis zur Klärung der Angelegenheit des Abendmahles zu enthalten und liess sie wieder zu, nachdem sie einen Akkord mit ihren Kreditoren geschlossen hatten und nachdem sie der Gemeinde unter Namensnennung als bussfertig vorgestellt worden waren, oder ihre Unschuld sich erwiesen hatte. Und er zitierte vor sein Tribunal diejenigen, die trotz der eingegangenen Verpflichtungen es an Fleiss oder Sparsamkeit als der nötigen Voraussetzung für die Zurückzahlung ihrer Schulden fehlen liessen, um sie zu ermahnen.

Die Idee des Kontraktes wirkt sich ferner auf die Preisbildung bei allen kaufmännischen Geschäften aus⁷⁾. Selbstverständlich kann der Verkäufer einen Anspruch auf Entschädigung für die geopfert Zeit, aufgewandten Ueberlegungen und entstandenen Unkosten bei der Beschaffung seiner Waren erheben; auch für alle anderen ihm dabei erwachsenen Unannehmlichkeiten darf er eine

¹⁾ Kerckenraadsprot. I: 30.IV.1583, 23.VIII.84, 11.IV.85, 2. V. 85; III: 2. VIII. 1607.

²⁾ Reitsma-Van Veen I 273; Protokoll 21.XI.1600; 12.IV.1605 dazu Reitsma-Van Veen 1. 380; Prot. III 21.VIII.1608; 19.VIII.1610; Prot. IV 23. XI.12; 8.VIII.18 dazu Reitsma-Van Veen II 23/24; Prot. V. 2.XII.21; 23.I.25.

³⁾ Livre Synodal I 125.

⁴⁾ Reitsma-Van Veen III 93.

⁵⁾ ibid. II 23/24.

⁶⁾ Livre Syn. I 14.

⁷⁾ cf. dazu besonders Amesius, De consc. 397—400.

aequivalente Vergütung verlangen. Fordert doch die „*aequitas naturalis, ut venditor qui est dominus rei suae, servet se indemnem!*“ Aber nicht sämtliche Spesen ist er einzukalkulieren berechtigt. Die aus seinem Verschulden, aus unzweckmässigem Handeln resultierenden Mehrkosten darf er nicht auf den Abnehmer abwälzen, sondern muss er selber tragen¹⁾. Auch steht sein Recht auf einen Reingewinn ausser Zweifel, da die Erzielung eines solchen ja durchaus als eine der beiden Aufgaben der Berufsarbeit legalisiert ist. Dieses Recht hat der Käufer anzuerkennen, indem er Versuche, den Preis zu drücken, unterlässt²⁾. Die Frage ist nur, wie hoch der Verdienst und damit der Verkaufspreis sein darf, damit er als ein „*justum pretium*“ angesprochen werden kann. Sie muss gestellt werden, weil die herrschende Maxime „*vile velle emere et caro vendere*“ als unsittlich abzulehnen ist.

Drei Instanzen sind es, die über die Angemessenheit des Preises entscheiden, und deren Limitierungen verbindlich für jeden Christen sind.

Einmal ist die weltliche Obrigkeit dazu befugt. Sie pflegt allerdings im allgemeinen nur die Höchstpreise für Lebensmittel festzusetzen³⁾.

Die zweite Instanz ist die „*vox populi*“, die sich entweder durch das *Votum* objektiv urteilender Vertrauensmänner („*homines prudentes et boni*“) oder durch die unbeeinflusste Kauflust des Publikums verkündet. Zeigt dieses sich willig, zu einem geforderten Preise Gegenstände zu erstehen, so liegt darin ein zureichender Beweis für die Billigkeit der Forderung: „*iustum esse pretium, si res tanti vendatur, quanti vendi potest: vel rem omnem venalem tanti valere, quanti potest vendi: id est quanti vendi potest communiter, non ex affectione aut utilitate huius aut illius hominis singularis*“⁴⁾. So ist die Aufnahmefähigkeit des Marktes ein Krite-

¹⁾ Ames., *De consc.* 399: „*hinc fallaces sunt illae regulae, quibus negotiatores solent iustificare semetipsos in pretio maiore pro mercibus exigendo quod scil. tanti emerunt merces illas, quod tantas expensas fecerunt in illis procurandis. Contingere enim potest ut negotiator vilius vendat quam emeret et tamen inique vendat, vel quia stulte emit, vel quia postea mutata est talium mercium aestimatio*“.

²⁾ cf. Udemans 31.

³⁾ So begnügt sich Amesius zu konstatieren. Aehnlich äussert sich auch Wittewrongel II 605, wohingegen Rivetus, *Praelectiones* 1433 es der Regierung unter Hinweis auf den von Plato in „*De Legibus XI*“ gegebenen Rat als ihre Aufgabe nahe legt, die Preise für alle lebensnotwendigen Artikel im Kleinverkauf auf ihre Höhe zu kontrollieren.

⁴⁾ Ames., *De consc.* 398; ähnlich Wittewrongel II 605. Sombart (*D. mod.* Kap. II 1. S. 42) hält diesen Grundsatz für ein epochemachendes *Novum* in der Entwicklung der Theorien vom gerechten Preise. Er wäht ihn zuerst formuliert in Butlers *Hudibras*, der 1636 erschien, wo er in seiner englischen kürzeren Fassung lautet: „*What is worth in*

rium des „iustum pretium“, und kann das Angleichen des Preises an die durch das Verhältnis von Angebot und Nachfrage bewirkte Preisstellung nichts Anrühiges an sich haben. Wenn infolge allzu gesteigerter Wareneinfuhr ein Ueberangebot eintritt, und die Preise sinken, oder wenn sie bei einer Knappheit anziehen, so ist weder dem, der billig kauft noch dem, der teuer verkauft, der Vorwurf der Ungerechtigkeit zu machen. Denn, so argumentiert Amesius etwas spitzfindig, der Käufer leistet dem Lieferanten nur einen Dienst, wenn er ihm die Waren abnimmt, mit denen dieser sonst vielleicht sitzen bleiben würde, und die ihm unter Umständen wenig oder lediglich bei einem ermäßigten Preise nützlich sind, oder gar, die er allein deswegen übernimmt, um dem Besitzer zu helfen. Für diesen Dienst gebühre ihm eine Vergeltung, die in einem Preisnachlass zu bestehen habe. Aus den gleichen Gründen rechtfertige es sich auch, wenn bei Versteigerungen oder öffentlichen Verkäufen Gegenstände unter ihrem wahren Werte erworben werden. Andererseits liegt bei Warenmangel die Tätigkeit eines Kaufes nicht so sehr im Interesse des Händlers als in dem des Abnehmers. Für eine Lieferung müsse letzterer sich billigerweise erkenntlich zeigen und mehr zahlen, besonders dann, wenn er den zögernden Eigentümer dazu gedrängt hat.

Wofern von genannten beiden kompetenten Stellen keine Normen gesetzt werden oder werden können — wie wohl für Seltenheiten oder Luxusartikel — ist das Urteil von Sachverständigen (= homines intelligentes) massgebend.

Die Höhe des zulässigen Reinverdienstes bleibt somit unfixiert. Sie kann variieren je nach der Entscheidung genannter Autoritäten und besonders je nach der Marktlage. Der Verkäufer darf also mit gutem Gewissen Konjunkturgewinn einstreichen; er läuft allerdings auch Gefahr, bei einer ungünstigen Preisbewegung Verluste zu erleiden. Aber liegt darin nicht etwas Unchristliches, wird damit nicht die Voraussetzung eines rechtlichen Kontraktes aufgehoben? Heisst es nicht, sich auf Kosten seines Mitmenschen bereichern, wenn lediglich infolge eines geringen Angebotes der Kaufmann grössere Einnahmen erzielt, so seinen Vorteil hat, während der Konsument dadurch erhöhte Ausgaben hat und sich geschädigt fühlen

anything, but so much money, as it will bring“. Amesius führt ihn aber schon 1632 an und weist darauf hin, dass das „ius civile“ und die Geschäftspraxis (= mores hominum) ihm bereits Geltung verschafft hätten.

kann, oder wenn umgekehrt bei einem Massenangebot der Gewinn des Händlers in demselben Masse sinkt, wie der des Abnehmers steigt? In der Tat hier ist die Achillesferse der ganzen Wertlehre; hier in den Lehren der calvinistischen Sittenlehrer offenbart sich derselbe innere Widerspruch, der den Preistheorien aller ihrer Zeitgenossen — einen Grotius nicht ausgenommen — innewohnt¹⁾. Allerdings erkennt Amesius im Gegensatz zu Wittewrongel diesen Widerspruch (399); er sucht ihn auch zu beseitigen, indem er hervorhebt, dass Warenüberfluss oder Mangel an sich nicht als Grund vor dem Gewissen genüge, um vorteilhaft kaufen oder verkaufen zu dürfen, sondern dass die Ueberzeugung, dem Partner Gutes zu erweisen, hinzutreten müsse. Aber er vermag ihn doch nicht ganz zu lösen. Ist so auch eine gesinnungsgemässe Einheit mit den Hauptprinzipien christlicher Sittlichkeit hergestellt, faktisch und rein objektiv bleibt das Unrecht doch bestehen, dass bei demselben Geschäft der eine Teil einen Profit der andere ein Defizit hat. Diesem Unrecht braucht der Einzelne sich nicht entgegenzustemmen, indem er an dem Schaden des Nächsten zu partizipieren sich bereit erklärt. Denn dann würde er selber Verlust erleiden und sein Recht „ut servet se indemnem“ nicht wahrnehmen. So entzieht sich offenbar die Preisregulierung teilweise der Ordnung nach den Masstäben christlicher Sittlichkeit.

Nach Sombart²⁾ sind zwei Werttheorien auseinander zu halten: die ethische und die naturgesetzliche. Thomas von Aquin bildete die erstere aus, die zur herrschenden im M.A. wurde. Er vertrat die Anschauung, dass die Preisbildung vom menschlichen Willen abhängig gemacht werden und daher nach dem Grundsatz der Parität erfolgen könne und müsse; folgerichtig lehnte er die Identität zwischen Marktpreis und „iustum pretium“ ab³⁾. Die zweite Theorie fand ihren Niederschlag im römischen Recht und bestimmte das Wirtschaftsleben der Antike und der modernen Zeit seit dem 18. Jahrhundert. Sie legt dar, dass als preisgestaltender Faktor ausschliesslich das Verhältnis zwischen Angebot und Nachfrage wirke, dass es ein Unding sei, einen anderen ihm zu koordinieren, und dass die Uebereinkunft zweier Geschäftsleute ausreiche, um einen der Marktlage entsprechenden Preis als den angemessenen betrachten zu kön-

¹⁾ cf. Sombart, D. mod. Kap. II 1, S. 43.

²⁾ Sombart D. mod. Kap. II 1, S. 40.

³⁾ cf. K. Diehl, Theoretische Nationalökonomie. III 137—39. Iena 1927

nen. Unsere Gewährsmänner nun kombinieren diese beiden Lehren. Sie erkennen den Marktwert als ein moralisch einwandfreies, preisbildendes Prinzip neben den uebrigen an, ohne jedoch die thomistische Forderung nach Gleichheit von Leistung und Gegenleistung preiszugeben; sie schaffen derart jenes Zwittergebilde, das für das 16/17. Jahrhundert so charakteristisch ist und es" — das Zeitalter des Frühkapitalismus — wieder einmal als ein ausgesprochenes Uebergangszeitalter kennzeichnet"¹).

Als Hauptverstöße gegen diese Bestimmungen brandmarken sie besonders die Monopole und den Geldwucher.

Die Abneigung gegen die *Monopolgesellschaften* hatten sie gemein mit den grossen Theologen des Reformationszeitalters und den massgebenden Vertretern der öffentlichen Meinung²). Selbst ein so liberal gesinnter Mann wie Oldenbarneveld war ihr Gegner³). Wie diese unterschieden auch sie zwischen den privaten Monopolgesellschaften und solchen, die vom Staate geschaffen oder privilegiert waren.

Nur ersteren galt der Kampf als Organisationen, deren offenkundiges Ziel es war, durch gewisse Praktiken, wie Ausschalten der Konkurrenz, Zurückhalten oder Aufkauf von Waren und Geld den Preis auf einer Höhe zu halten, durch die ihr Vorteil, jedoch nicht der der Käufer verbürgt war. Aber dieser Kampf scheint seinen Ausdruck mehr in der Literatur als in der Praxis gefunden zu haben. Sehr scharf und erregt äusserten sich unsere Gottergelehrten in ihren Schriften gegen diese Preisringe. Für Rivetus sind sie der Gipfel der Habsucht⁴), für Amesius ein Diebstahl an der Allgemeinheit⁵); Udemans (26) klagt, dass das römische Recht mit seinem Verbot der Monopole vernachlässigt würde und verpflichtet jeden Kaufmann und Industriellen auf die Regel „dat niemand sijnen brooder en verdrucke", und Wittewrongel (II 617) entlädt seinen Unmut: „Zijnder niet vele gierige grijp-vogels, die seer schadelicke monopolien anstellen, jae veele Koorenbyters, die selfs den dieren tijdt door schaersheyt van het gewas wel weten waer te nemen ende geerne haere solders ende packhuysen soo lange gesloten houden tot dat sy haere waren buyten alle schreef hebben obgejaeght? Geen

¹) Sombart, *ibid.* 41.

²) cf. Van Rees, I 298.

³) cf. Bakhuizen, Lemaire 239—42

⁴) Rivetus, *Praelectiones* 1433.

⁵) Ames. *Medulla* 342/43.

werk daer van maakende, dat sy het arme volck ende de gemeyne man oyt suypen?" Wie M. Teellinck) geisselte auch er die Versuche der Monopolinhaber, durch Unterbieten oder durch Erschütterung ihres Kredites die Aussenseiter unschädlich zu machen. Hingegen von Verhängung kirchlicher Disziplinarstrafen melden die Protokolle der Synoden nichts und die des Amsterdamer Kirchenrates nur zwei Fälle aus den 90er Jahren des 16. Jahrhunderts. Am 15. II. 1590 zogen sich zwei Pfarrkinder einen ernsthaften Verweis zu, weil sie „haer hebben vergrepen omme haer benefens anderen te verbinden int incoopen van enige [Waren]''²⁾). In gleicher Weise wurde am 30. XII. 1599³⁾ gegen einige ehemalige Direktoren einer mit Ostindien handeltreibenden Gesellschaft vorgegangen, die wahrscheinlich als Privatleute Pfeffer in hohen Quantitäten aufgekauft und dadurch einen grossen „skandael" hervorgerufen hatten. Für die Beurteilung dieses Geschäftes im einzelnen hielt der Rat sich aber nicht für zuständig „achterlatende een verclaringhe vant recht oft onrecht van prinzipale sake als wesende politijk", doch fühlte er sich veranlasst, mit besonderer Entschiedenheit einzuschreiten, um den Vorwurf des Einverständnisses mit den Schuldigen zu entkräften.

Die Frage nach den Gründen für die geübte Nachsicht kann nur mit einem „non liquet" beantwortet werden. Hielt man die obrigkeitlichen Massnahmen gegen die Monopolisten für ausreichend, oder wollte man, nachdem sie einmal ergriffen worden waren, Schritte unterlassen, die von missgünstig Gesinnten als Kompetenzüberschreitungen und als Versuche zu einer Konkurrenz der weltlichen Gerichtsbarkeit ausgelegt werden konnten?⁴⁾ Aber die Abwehr von seiten der Behörden war ohne Erfolg und nicht tatkräftig genug⁵⁾; und die Kirche scheute keineswegs davor zurück, Delikte zu ahnden, die der Staat ungestraft liess — wie die Exkommunizierung der privilegierten Lombarden beweist —, oder auf weltliche Strafen geistliche folgen zu lassen, um jenen auf diese Weise mehr Nachdruck zu verleihen, wofür sich zahlreiche Beispiele aus dem Amsterdamer Protokoll beibringen liessen! Oder waren jene Vergehen so selten unter den Calvinisten, dass keine Veranlassung zum Ein-

¹⁾ M. Teellinck, Verclaringhe 131.

²⁾ Kerckenraadsprot. II.

³⁾ Kerckenraadsprot. III.

⁴⁾ Der oben zitierte Spruch des Kirchenrats lässt dies als Grund vermuten.

⁵⁾ cf. Udemans 26.

schreiten gegeben war? Sie müssen im Gegenteil an der Tagesordnung gewesen sein, wenn Wittewrongel vertrauenswürdig ist¹⁾. Oder wagte man, gegen die Mächtigen, die die Monopolisten grösstenteils waren oder wurden, nicht aggressiv zu werden? Aber auch dieser Verdacht ist unhaltbar. So kategorisch lehnte Voetius eine unterschiedliche Behandlung der Standespersonen und der gewöhnlichen Bürger ab,²⁾ so wenig Entgegenkommen bewiesen zu wiederholten Malen die Geistlichen Amsterdams den Prominenten der Stadt wie dem Bürgermeister Cant, dem früheren Generalgouverneur von Ostindien Coen u.a., dass ihnen Liebedienerei oder Parteilichkeit in jener Epoche zu allerletzt wird vorgeworfen werden dürfen. Gibt es weitere diskutabile Deutungsmöglichkeiten dieses energielosen Verhaltens? Kaum — und so müssen wir uns mit der einfachen Aufzeigung der Tatsache bescheiden.

Die vom Staat anerkannten und protegierten grossen Handelsgesellschaften: die O.I.C. und W.I.C. genossen hingegen im allgemeinen eine diametral entgegengesetzte Einschätzung, obwohl sie das Monopol des Handels mit den Kolonien besaßen, das sie gegen alle Frondeure und gegen die ausländische Konkurrenz zu behaupten wussten, und obwohl der Zweck ihrer Gründung die Erzielung möglichst hoher Preise für die Importartikel war³⁾. Diese Vorzugsbehandlung erfuhren sie vermutlich, weil die obrigkeitliche Konzessionierung — ob mit Recht oder Unrecht sei dahin gestellt — als eine Garantie gegen Übervorteilung der Verbraucherschaft und für die Festsetzung eines angemessenen Preises angesehen wurde. Nicht nur tolerierte die Geistlichkeit sie, sie pries sie sogar als wirksamste Waffe gegen Unglauben und für das Wohl der Allgemeinheit. Sie galten ihr als gottwohlgefällige Institutionen, für deren Bestand der Gläubige, wenn er nicht aktiv und durch Geldeinlagen imstande war, sie zu unterstützen, beten sollte⁴⁾. Das war für Udemans zu einer so unerschütterlichen Ueberzeugung geworden, dass er es als „een teeken van kleyne couragie jae van ongeloovigheydt“

¹⁾ Wittewrongel II 606.

²⁾ cf. Duker, Voetius II 245: Es hiesse „de religie een wassen neuse maecken; item de persoonen aensien“.

³⁾ cf. Sombart, D. mod. Kap. II 1 S. 206.

⁴⁾ cf. W. Teellinck: „Niet ieder kan ter zee varen of duizenden wegleggen om de eene of andere Compagnie te helpen, maer den naam des Heeren aanroepen kunnen alle ware Christenen“. (Stelle bei W. I. M. Engelberts, W. Teellinck 189. Amst. 1898.) Westerman lässt in einem vom ihm verfassten Gebet den Seemann Gott danken nach seiner Ankunft am Ziel: „alwaer wy onsen rechtvaerdigen handel en trafycque tot welvaren van de overtreffelicke Oost en West-Indise Zeevaart en tot voordeel van ons Vaderland aenstellen sullen“. (522)

rügen konnte, wenn Aktionäre ihren Besitz beim Eintreffen ungünstiger Nachrichten zu Schleuderpreisen abstiessen, während er es als Leichtfertigkeit verurteilte, wenn sie bei guten Aussichten ihr ganzes eigenes und womöglich auch noch geliehenes Geld in Aktien der Compagnien anlegten und so deren Wert in die Höhe jagten¹⁾. Er war überhaupt der wahre Apostel der Gesellschaften. Er forderte den Staat auf, ihnen die erteilten Privilegien zu lassen (311); er riet zur Versöhnlichkeit anlässlich der zwischen dem Vorstand und den Aktionären entstandenen Konflikte (307—09) und stellte sich so gegen ihre sämtlichen inländischen Gegner, die entweder als Anhänger des Freihandels gegen eine Oktroy-Verlängerung protestierten, oder die als unzufriedene „participanten“ energisch für eine Verwaltungsreform agitierten.

So weit exponierte sich in ihrer Parteinahme die offizielle Kirche freilich nicht. Wie aus den Synodalakten ersichtlich, warb sie nie für die Compagnien als rein irdische Institutionen; vielmehr trat sie zu ihnen nur so weit in Beziehungen, als es die Christianisierung der heidnischen Länder notwendig machte. So legte die seeländische Provinzial-Synode 1620 es den Seelsorgern nicht nahe, ihre Pfarrkinder in den Predigten zur Annahme einer Tätigkeit in den Ueberseeländern aufzufordern, um die säculare Macht der O.I.C. zu stärken, sondern damit die Erfolge der Missionare durch die Freveltaten von in ihrem Dienste stehenden, gottlosen Gesellen nicht wieder zunichte würden, und damit „door den goeden wandel van onse natie aldaer de leere der waerheijt verciert ende de ongheloovighe heijdenen te beter Christo mochten gewonnen worden“²⁾. Ebenso wurde in den vorgeschriebenen Gebeten der Segen Gottes nicht herabgefleht über die O.I.C., sondern „over den dienst des hl. evangeliï aldaer“³⁾. Alle Verhandlungen, die die Kirche mit ihr führte, sollten allein der Ausdehnung des Reiches Christi dienen, und fast alle Spannungen, die durchaus nicht fehlten, entstanden, weil sie zu der Erreichung dieses Zieles nicht die für wünschenswert gehaltene Un-

¹⁾ Udemans 311: „Beyde dese extremen en sijn niet te prijsen, maer seer te straffen“ so schliesst der Passus, in dem die einzige uns bekannte Erwähnung der Börsenspekulation zu sehen ist. Man besitzt darin aber nicht eine prinzipielle Stellungnahme; die Wendung gegen die Spekulation erfolgt, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nur weil diese den beiden Compagnien nachteilig ist und den Einzelnen die Verantwortung für sein eigenes Vermögen oder das ihm anvertraute anderer vergessen lässt. So wie der Einwand formuliert ist, macht er nicht wahrscheinlich, dass Udemans die wahren Absichten der Börsenmanöver durchschaut hat.

²⁾ Reitsma-van Veen V 159—61.

³⁾ *ibid.*

terstützung fand, und weil die O.I.C. die von dem Klerus beanspruchte Autonomie in der Regelung aller kirchlichen Angelegenheiten nicht anerkannte und bekämpfte¹⁾. Die Frage nach der sittlichen Rechtmässigkeit der Unternehmungsform spielte jedoch in alle diese Auseinandersetzungen nicht hinein.

Ebensowenig wurde sie bei dem Vorstoss der Amsterdamer Prädikanten Laurentius und Smoutius einer grundsätzlichen Kritik unterstellt, wenn dieser auch Sympathie mit den Compagnien vermessen lässt und einen scharfen Tadel an dem Geiste der Geschäftsführung bekundete. Im Juli des Jahres 1627 hatten genannte Geistliche von der Kanzel herab anscheinend sehr temperamentvoll vorgetragene Anklagen gegen die grossen Handelsgesellschaften gerichtet. Die „bewindhebers“ der O.I.C. beschwerten sich darüber am 29. VII. 27 beim Kirchenrat. Dieser desavouierte die Beiden jedoch nicht, sondern trat hinter sie mit der Begründung, dass es keinen triftigen Anlass gäbe sich zu entrüsten: Die Missbräuche, welche eine grosse Unzufriedenheit besonders unter den Witwen und Waisen erzeugt hätten, und gegen die die beiden Prediger aufgetreten wären, beständen ja in der Tat. Auch wäre nicht die O.I.C. speziell oder einzelne ihrer Direktoren sondern allgemein alle Compagnien wegen ihrer Profitgier getadelt worden. Bei dieser Entscheidung blieb das Konsistorium. Es machte auch keine weiteren Zugeständnisse, als eine Woche später, am 5. VIII., einige Delegierte dieser Gesellschaft nochmals betonten, dass die Predigten die ehrenrührige Beschuldigung enthalten hätten, dass ihre Vorstandsmitglieder Unregelmässigkeiten in ihrem Amte begangen hätten. Dann aber scheint die O.I.C. doch zu Kreuze gekrochen zu sein. Sie ersuchte ihren guten Ruf, der sehr gelitten hätte, wiederherzustellen, indem sie gleichzeitig gelobte, die beanstandeten Mängel so weit wie möglich zu beheben²⁾. Brutale Eigensucht, Rücksichtslosigkeit und Lieblosigkeit gegen Witwen und Waisen lieferten so die konkrete Unterlage zu dem kirchlichen Angriff. Nicht aber der Monopolcharakter scheint zu dem Protest herausgefordert zu haben; einem Proteste, der in seiner Schroffheit verglichen mit dem sonst den Compagnien bezeugten Wohlwollen überrascht,

¹⁾ cf. Reitsma-Van Veen II 24 u. 72; Knuttel I 169, 282; II 48. Kerckenraadsprot. III: 29.X. 1609; IV: 6.III.14, 27.IX.18; V: 28.XI.24, 5.XII.24. In dem Kampfe unterlag die Kirche. „De geschiedenis der hervormden kerk in Indie mag in letterlijken zin den bijtitel voeren onder de Compagnie“. (L. Knappert Geschiedenis der nederl. herv. kerk gedurende de 16 en 17 eeuw. I 223. 1911.)

²⁾ cf. hierzu und zu vorausgehendem: Kerckenraadsprot. VI.

der aber seine Erklärung in der lokalen kirchenpolitischen Lage finden dürfte. In jenem Jahre hatte sich in dem Rat der Stadt, der sogen. „vroedschap“, eine liberale Mehrheit gebildet, die naturgemäss nicht kirchenfreundlich orientiert war und Eingriffe in die bestehende Kirchenverfassung vorzunehmen plante. Um sich dagegen zu wehren, hatte sich die Geistlichkeit vermutlich der zu dem Magistrat in Opposition stehenden, ehemaligen kontra-remonstrantischen Partei und ihrem kaltgestellten Führer R. Pauw angeschlossen. Indem sie gegen die O.I.C. und die W.I.C. auftrat, traf sie gleichzeitig die städtische Regierung, deren Mitglieder die Majorität im Vorstand beider Unternehmungen besaßen¹⁾. So mag dieser Zwischenfall ein Vorpostengefecht jenes Kampfes gewesen sein, der 1628/29 in Amsterdam zwischen Staat und Kirche offen ausbrach. Fand der Konflikt 1627 — nach den Eintragungen im Kirchenrats-Protokoll zu urteilen — nicht eine beide Teile befriedigende Beilegung, so kann die erzwungene Aufnahme von Regierungsdeputierten in das Konsistorium und die 1630 erfolgende Amtsentsetzung des Heißsporns Smoutius als sein Ende gelten.

Zweimal waren allerdings in der holländischen Handelsmetropole von kirchlicher Seite Schritte unternommen worden, die geeignet waren, die Monopolstellung der O.I.C. zu untergraben. Jedoch hat es den Anschein, als ob auch in diesen beiden Fällen nicht prinzipielle Gegnerschaft gegen das Monopol der Grund gewesen ist.

Am wenigsten wird man diese bei Plancius, ihrem Mitbegründer, vermuten dürfen, wenn er mit seinen Ratschlägen ihren mächtigsten und gefährlichsten Widersacher Isaak Lemaire, bei seinen Verhandlungen mit dem Gesandten Heinrichs IV. in Den Haag 1609 zwecks Gründung einer französischen O.I.C. unterstützte²⁾. War der Bourbone auch zum Katholizismus übergetreten, so war er doch der Protektor der französischen Glaubensbrüder geblieben und war vor allen Dingen der Antipode von Habsburg-Spanien, sowie der Freund der Niederländer. Ihm nützen, hiess nicht der protestantischen Sache schaden, sondern eher sie fördern. Plancius, dem gebürtigen Flamen, galt Holland vielleicht nicht als Vaterland, dessen Gedeihen sein Hauptwunsch sein musste, sondern er sah seine Heimat überall da, wo Gott auf die rechte Art verehrt, oder

¹⁾ cf. I. E. Elias, *De Vroedschap van Amsterdam*. I. Einleitg. S. 69, 78—80. Haarlem 1903.

²⁾ cf. Bakhuizen, *Lemaire* 259; Vos 101.

der katholische Erzfeind bekämpft wurde. So konnte er die Entstehung französischer Handelsgesellschaften begünstigen, selbst wenn diese den holländischen Abbruch tun würden¹⁾. Auch stand er Zeit seines Lebens in hohem Ansehen bei dem Amsterdamschen Handelspatriziat, was kaum möglich gewesen wäre, wenn er planmässig gegen die O.I.C. intriguiert hätte.

Offene und eindeutige Obstruction hatte aber wohl sein Amtsbruder Johs. Lemaire geübt, als er seinen mysteriösen, uns nicht erhaltenen Brief an einen gewissen Marcelis²⁾ nach Ostindien schrieb, der den Bewindhebern Grund zu einer auf Landesverrat lautenden Anklage bei dem Magistrat im April/Mai 1620 gab. Auch der Kirchenrat hatte sich mit diesem Vorfall zu beschäftigen, Er hörte am 2. IV. 20³⁾ die Verantwortung von Lemaire, in der er zugestand, dass sein Schreiben zweideutig gewesen sei, dass er zwar unvorsichtig und für einen Geistlichen unziemlich gehandelt habe, aber dass er damit nur ein Gutes habe erreichen wollen. Er vernahm auch am 14. V. 20 die Meinung der Direktoren: „dat den brief dobbelsinnich ende bedriegelijck geschreven was, streckende nit tot eere Godts, hoevel D. Le mairius sulcks seyt, maer tot schade van het vaderlandt ende verhinderinge van d'oost indische Compagnie . . .“ Er erklärte sich am selben Tage für unzuständig, da die Sache schon der Obrigkeit zur Entscheidung vorgelegt war und ausserstande den Angeklagten „voorder . . . te vermaenen, dan sy nu allreede gedaen hebben“. Am 4. VI. 20 beschloss er, die Bürgermeister zu ersuchen, der O.I.C. und dem Beschuldigten einen Kompromiss vorzuschlagen, wozu sie sich — wie am 18. VI. 20 berichtet werden konnte — bereit gezeigt hatten, und womit sie scheinbar Erfolg hatten, denn fernerhin geschieht der Affaire keine Erwähnung mehr. Das teilweise Schuldbekennnis von Lemaire nun, und die Ueberzeugung des keineswegs antiorthodoxen Pensionaris Pauw von seiner Schuld⁴⁾ beweisen mit einiger Sicherheit, dass er sich in der Tat in jenem verfänglichen Schriftstücke sehr blossgestellt haben

¹⁾ Bei Realisierung eines zweiten Projekts, das Lemaire entwickelte, nämlich durch die zu entdeckende nordöstliche Passage, neue Gebiete für den französischen Handel zu erschliessen, brauchte diese Folge ja nicht notwendig einzutreten. Plancius wusste auch von diesem Plan und approbierte ihn. (Bakhuizen 262.)

²⁾ Es handelt sich wahrscheinlich um Gabriel Marcelis, den Sohn eines Amsterdamer Kaufmanns, der später mit seinem Bruder in Dänemark sich niederliess und dort grosses Ansehen erwarb. (cf. Dansk Biografisk Haandleksikon. Ed. Dahl-Engelstoft II 1923.) Mehr liess sich über ihn nicht ermitteln.

³⁾ hierzu und zu folgendem cf. Kerckenraadsprot. IV.

⁴⁾ cf. ibid. 30.IV.20.

muss. Ueber diese Feststellung hinaus erlaubt das Material, das sich in den Kirchenbucheintragungen erschöpft, nur Vermutungen über Motive und Tendenzen des Briefes, von denen die, dass er durch das Interesse seines Bruders Isaak diktiert war, am meisten für sich hat. Schon die Ankläger scheinen diesen Verdacht gehabt zu haben, als sie den Verfasser am 14. V. 20 zur Preisgabe der Namen der Hintermänner zu bewegen suchten; auch der Historiograph der Amsterdamschen calvinistischen Kirche huldigt derselben Ansicht¹⁾. Ein weiteres Moment, das ihn in dieser Richtung belasten kann, fügt sich hinzu. Seinen Zeitgenossen war es auffällig, dass er mit den Aktien der O.I.C spekulierte²⁾. Hatte er sich etwa auch an dem Börsenfeldzug Isaaks gegen die O.I.C., den dieser 1608 einleitete, und durch den mittels einer ausgedehnten Baisse-Spekulation der Kredit der Compagnie gefährlich erschüttert wurde, beteiligt?³⁾ Falls er als Parteigänger seines Bruders gegen die Gesellschaft auftrat, so waren dafür Familienrücksichten und gewiss keine aus sittlichen Beweggründen folgende Gegnerschaft zu der Compagnie als einer monopolistischen Organisation ausschlaggebend gewesen. Lehnte doch auch Isaak die Monopolisierung des Ostindienhandels nicht grundsätzlich sondern nur darum ab, weil ihm als Anhänger einer extensiven Kolonialpolitik die von der O.I.C. geübte Beschränkung ihres Handels auf Ostindien als nicht gewinnbringend genug erschien⁴⁾.

Nur die Forderung übermässig hoher *Zinsen*, nicht das Zinsnehmen schlechthin betrachteten unsere Moralthologen als verdammungswürdige Uebertretungen ihrer Vorschriften für das „iustum pretium“⁵⁾. Denn das Geld hilft seinem Besitzer bei zweckentsprechender Anlage zu einer Vermehrung seines Wohlstandes; verborgt er es zinslos, so begibt er sich seines Vorteils, was töricht und vom moralischen Standpunkte aus unnötig, ja unzulässig ist. Fussen doch die Scholastiker, die zinsfreies Darlehen von den Christen verlangen, auf irrigen Voraussetzungen! In weitschweifiger und nicht sehr geschickter Polemik versuchte Cloppenburg (S. 5—12, 23—33), das zu beweisen. Mit Unrecht unterstellte er ihnen die Ansicht, dass das Geld zu nichts mehr dienen könne, als die schwer-

¹⁾ Vos 205.

²⁾ N. N. B. W. VII s.v.

³⁾ cf. Bakhuizen 278—83.

⁴⁾ cf. Handwörterbuch der Staats-Wissenschaften. III. A. VI. 953.

⁵⁾ cf. zum folgenden besonders Cloppenburg, Onderwijsinge, S. 1—90; ferner Ames. De consc. 400—405; Wittewrongel, 609—13.

fälligeren Art der Bezahlung in Naturalien zu ersetzen, und dass es unproduktiv sei. Er focht gegen einen Popanz, denn Thomas von Aquin hatte nur behaupten wollen, dass das Geld seinem Prinzip nach, aber nicht faktisch unfruchtbar sei. Dazu gab ihm seine Unterscheidung der Handelsobjekte in Verbrauchs- und Nutzungsgüter Anlass¹⁾. Das Geld rechnete er nun zu den Verbrauchsgütern, bei denen der Besitz mit Nutzungsrecht notwendig zusammen gegeben werden muss und nicht zu den Nutzungsgütern, bei denen die Nutzniessung allein abgetreten werden kann. Somit schloss für Thomas der Besitz einer geliehenen Summe ihren Gebrauch ohne weiteres ein, und war das Zinsnehmen „die ungerechte Aneignung eines Mehrwerts“. Im Augenblick, wo der Gläubiger sein Darlehen zurückbezahlt erhielt, erlosch jeder weitere Anspruch. Aber konnte er nicht mit Recht erwarten, an dem Gewinn, den der Debitor mit seinem Gelde erzielte, beteiligt zu werden? Nein, denn das Geld an sich ist steril; schafft es Werte—welche Möglichkeit Thomas natürlich nicht bestritt—so nur durch die Arbeit des Schuldners, dem infolgedessen auch ihr ganzer, ungeteilter Ertrag zufallen muss. Lediglich, wenn der Kreditor einen Teil der Arbeit übernahm, entweder als aktiver oder passiver Teilhaber, der an dem Risiko mittrug, durfte er eine Entschädigung verlangen. Also konnte in Wahrheit nicht ein verschiedenes Urteil über die Produktivität des Geldes der Controverspunkt zwischen der Scholastik und dem Calvinismus werden²⁾; die Frage nach der Zulässigkeit des Zinsnehmens hing vielmehr davon ab, ob man die thomistische Klassifizierung anerkennen oder ablehnen wollte.

Die niederländischen Calvinisten verwarfen sie als unsinnig, indem sie ihren inneren Widerspruch aufzeigten. War es nicht eine ungeheuerliche Zumutung, von dem Kapitalisten zu fordern, dass er sein Geld ohne Aussicht auf Ertrag vergebe, während er mit ihm beim Kauf von Mietshäusern oder Ländereien: also nach seiner Umwandlung von einem Verbrauchs- in ein Nutzungsgut grosse Geschäfte machen konnte? Wo der Uebergang von der einen Kategorie zu der zweiten so leicht und mühelos zu vollziehen war, konnte ihre Trennung nichts weiter als Haarspalterei und Heuchelei sein. Das Geld gehörte vielmehr zu der Gruppe der Nutzungsgüter, und der

¹⁾ cf. I. Hässle, D. Arbeitsethos der Kirche nach Thomas v. A. u. Leo XIII. 62 ff. Freiburg 1923.

²⁾ Der wissenschaftlich geschultere Amesius ging darin durchaus mit Thomas conform. cf. De consc. 402.

Mietkontrakt war normalerweise die Basis für alle Leihgeschäfte. Der Besitzer überlässt für eine gewisse Zeit das Verfügungsrecht über sein Geld einer anderen Person, die ihm dafür einen Zins zu entrichten verpflichtet ist. Damit wird das Gesetz der Parität, das allen Verträgen zugrunde liegen sollte, keineswegs preisgegeben. Im Gegenteil, Thomas hatte es eher verletzt durch seine Forderung nach einer nur formalen Gleichheit, der genügt war, wenn ein Darlehen in gleicher Höhe zurückgezahlt wurde; eine reale Gleichheit war jedoch erst dann hergestellt, wenn der Profit, den der Schuldner mit dem geliehenen Geld erzielt hatte, teilweise zum Ausgleich des Schadens verwandt wurde, den der Gläubiger erlitt, indem er es nicht selber nutzbringend anlegte. Eine Voraussetzung ist allerdings, dass jener tatsächlich verdient und dieser verloren hat. Ist das nicht der Fall, hat etwa der Debitor, schon bei dem ersten Umsatz Verlust, so braucht er nur die Hauptsumme zurückerstat-ten¹⁾. Opfert der Vermögende mit dem Ausleihen keine eigene Gewinnchance — ein zu seltenes Vorkommnis, als dass es eingehender erörtert werden müsste —, so darf er Zinsen sich nicht ausbedingen²⁾. Unter andern Umständen besteht indes zwischen Geschäftsleuten stets die Verpflichtung zum Zinsnehmen und -geben. Den Kreditör muss sein Verantwortungsbewusstsein für das ihm von Gott anvertraute Gut bestimmen, sich seinen Vorteil nicht entgehen zu lassen³⁾. Es ist seine Aufgabe, sich beim Verborgen — wenn auch unter Vermeidung aller Härten und Pedanterien — Garantien sowohl für die Rückgabe des Kapitals wie auch für die Zahlung der Zinsen zu verschaffen⁴⁾. Er darf sein Darlehen vor dem ausgemachten Termin abberufen, wenn der Schuldner leichtsinnig handelt und eine spätere Rückgabe ihm als gefährdet erscheint. Allerdings nur bei dieser Sachlage ist er dazu befugt. Bei ordnungsgemässen Verhalten des Entleihers fehlt ihm jeder rechtliche Grund zur Kündigung; auch drohender eigener Schaden kann als solcher nicht gelten.

¹⁾ cf. Cloppenburgh 23 ff.; Ames. De consc. 404.

²⁾ cf. Cloppenburgh 43.

³⁾ Aus dem gleichen Grunde muss jeder Besitzende es auch als geboten erachten, sein Geld zinstragend anzulegen: „Sulcks dat syn gelt te laten ledigh liggen een versuym is van syn eygen voordeel, t'welck wy anders sonder de Rechveerdicheyt . . . te quetsen door het uytseten van het selve daeruyt souden hebben kunnen trekken“. Diese Ermahnung Witte-wrongels (II 613) war reichlich überflüssig. Nach Usselinckx (bei C. Ligtenberg, Usselinckx, Utrecht 1915 S. 167) pflegte kein Niederländer sein Geld in den Strumpf zu stecken. Edelmann wie Bürger, Bauer wie Dienstbote legten es lukrativ an.

⁴⁾ Dementsprechend verfuhr auch die Kirche mit ihrem Vermögen. Sie investierte es in Hypotheken oder sonst zinsbringend. Sie sah darauf, dass es sichergestellt wurde und den höchsten zulässigen Gewinn abwarf. (cf. Livre Synodal I 165, 187, 195, 210 etc.; Reitsma-Van Veen VII 322, 362; VIII 205, 220).

Dem Debitor muss sein Gerechtigkeitsgefühl befehlen, Zinsen zu zahlen. Geradezu als Raub und Freibeuterei ist es anzusprechen, wenn dieser, um reich zu werden, Geld gratis entleiht; ein Akt der Dankbarkeit, von dem niemand dispensiert werden kann, aber ist es, den Gläubiger für sein Entgegenkommen zu entschädigen. Nur, wenn es seine Lebensverhältnisse und seine Geschäftsinteressen unumgänglich machen, nicht um Ausschweifungen oder sonst Unrechtmässiges begehren zu können, soll er die Güte seines reicheren Mitmenschen in Anspruch nehmen¹⁾. Er hat die eingegangenen Verpflichtungen mit grösster Gewissenhaftigkeit zu erfüllen. Pünktlich muss er die Zahlungstermine einhalten und gleichwertige Rückzahlung leisten; für den Fall, dass eine Geldentwertung inzwischen stattgefunden hat, muss er allein den Schaden tragen²⁾. Auch der Konkurs spricht davon nicht frei. Ob schuldig oder unschuldig insolvent, sei es des Christen aufrichtiges Bestreben, seine Gläubiger, wenn sie ihm freiwillig nichts nachlassen, vollkommen zu befriedigen.

Diese Regeln haben indes nur Gültigkeit, wenn der Kapitalkräftige es mit einem zwar geldbedürftigen, doch nicht besitzlosen Mitmenschen zu tun hat. Sie sind aufgehoben, falls ihn ein ehrlicher, unterstützungswürdiger Armer um ein Darlehen angeht. Dann und nur dann gewinnt die biblische Vorschrift: „Mutuum date, nihil inde sperantes!“ Kraft. Bereitwilligst und ohne Bedenken ist dem Notleidenden Geld vorzustrecken, und ist auch gegebenenfalls der ganze Schuldposten, nicht nur die Zinsforderung zu streichen. Ihm mit dem Entbehrlichen durch Almosen oder zinsloses Darlehen zu helfen, ist eine Liebespflicht, die durch keine Rücksicht auf das eigene Interesse behindert werden darf³⁾.

Im Gegensatz zum Güterverkehr ist im Geldverkehr der Maximal-

¹⁾ cf. Wittewrongel II 610.

²⁾ cf. *ibid.* 609.

³⁾ Die Stellung Calvins im 16. Jahrhundert ist im wesentlichen dieselbe wie die seiner Anhänger im 17.: Vom Debitor, der geliehen hat, um sich geschäftliche Vorteile zu verschaffen, darf ein mässiger Zins gefordert werden, jedoch von dem, der es tun musste zur Fristung seiner nackten Existenz, ist es strikt untersagt. Ein Unterschied besteht nur insofern, als Calvin das Zinsnehmen in ersterem Falle für *zulässig* aber nicht für *notwendig* hält, wie es z. B. Cloppenburg tut. Trotzdem wird aber von einer eigentlichen Entwicklung der Zins-theorie innerhalb des Calvinismus bis 1650 nicht gesprochen werden können. Sie war auch nicht möglich, solange man an der unbedingten Autorität der Bibel festhielt. Calvins Regeln bedeuteten schon das äusserste an Zugeständnissen, das der Praxis gemacht werden konnte. Wohl konnte das Zinsverbot, das die hl. Schrift klar formulierte, als nur für bestimmte Verhältnisse geltend eingeengt werden; aber es ganz zu leugnen musste geradezu als eine Art Ketzerei erscheinen. Selbst Grotius konnte sich dazu nicht verstehen. Erst nach scharfen und langen Auseinandersetzungen gaben die Reformierten ihren Widerstand auf gegen die Lehre des religiös lauen Salmasius, der seit 1640 als erster eine Aufhebung der biblischen Beschränkung des Zinsnehmens befürwortete und das volle Eigentumsrecht des Individuums über seinen Geldbesitz proklamierte. (cf. K. Holl, Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche. Festgabe Karl Müller. Tübingen 1922.)

wert der Gewinnquote allen Konjunkturschwankungen entzogen. Angebot und Nachfrage können höchstens indirekt, insoweit sie nämlich auf die staatliche Festsetzung des Zinsfußes von Einfluss sind, zur Geltung kommen. Die von der Obrigkeit vorgenommene Normierung ist in der Regel nicht zu beanstanden und verbindlich; doch wird der Gläubiger ermahnt, weniger, als ihm gestattet ist, zu verlangen, um jede Möglichkeit einer Ueberforderung auszuschalten¹⁾. Gibt es keine staatlichen Höchstpreise, so sind die durch Justinian festgesetzten massgebend: 12% Zinsen nur im Ausnahmefall bei erhöhtem Risiko, wie es etwa bei einem Seetransport der Schuldsomme eintritt; sonst 8 % unter Kaufleuten und Handwerkern; 6 % unter den übrigen Bürgern und 4 % von „Bouwlieden“ und für die Darlehen hochgestellter Persönlichkeiten. Auf diese Sätze scheint Cloppenburgh sogar die Magistrate verpflichtet zu wollen, wenn er ihnen unter Hinweis auf die gemeinsamen römisch-rechtlichen Grundlagen seiner Ausführungen und der weltlichen Regierungstätigkeit es nahe legt, gegen jeden offenen oder verkappeten Wucher: also gegen jede Uebertretung der Zinstaxe des römischen Rechtes energisch vorzugehen²⁾. Dahingegen gibt ihnen Danaeus eine absolute Vollmacht³⁾. Ferner dürfen die gesamten Zinsen nicht höher als das Kapital anlaufen; somit kann die totale Schuldsomme niemals das doppelte Kapital überschreiten. Zinseszins zu nehmen ist untersagt; er braucht indes nicht zurückgewiesen zu werden, wenn ein vermögender Debitor sich freiwillig zu seiner Zahlung bereit erklärt. Eine höhere Geldrente kann auf rechtmässige Weise nur in einem Falle erlangt werden, dann nämlich, wenn der Kapitalist als passiver Teilhaber an einem Unternehmen mitarbeitend, auch das Geschäftsrisiko trägt und deshalb Anspruch auf eine dem Gewinn proportionale Entschädigung erheben kann. Diese Form der lukrativen Geldanlage, die die Scholastik als die einzig statthafte ansah, ist jedoch nicht die ideale, und das besonders nicht für den tätigen Gesellschafter. Grössere Abhängigkeit von seinem Compagnon, Auseinandersetzungen mit ihm über die Bilanz und Verdächtigungen seiner Redlichkeit und Tüchtigkeit sind Folgen, denen er entgeht, wenn er sich durch geliehenes Geld Selbstständigkeit verschafft und nur an die Zahlung von Zinsen gebunden ist⁴⁾.

¹⁾ cf. Ames. De consc. 404.

²⁾ cf. Cloppenburgh, Dedication. ferner S. 18—23, 85—89.

³⁾ cf. Rutgers 455 ff.

⁴⁾ cf. auch Wittewrongel II 612.

Da der Geldpreis infolge Kapitalüberflusses in Holland eine sinkende Tendenz hatte (1668 machte es Schwierigkeiten, Geld zu $2\frac{1}{2}\%$ unterzubringen), boten sich kaum Möglichkeiten, jene approbierte obere Preisgrenze zu durchbrechen. Demgemäss hatte die Kirche auch wenig Anlass, Uebertretungen im normalen Geldverkehr zu ahnden¹⁾. Mit um so grösserer Kraft konnte sie sich so gegen die Art des Wuchers wenden, die von den sog. Lombarden ausgeübt wurde²⁾. Diese liehen gegen Pfänder Geld zu einem Zinssatze aus, der in den Provinzen Holland und Seeland um 1570 40 %, seit 1575 $32\frac{1}{3}\%$ und seit 1594 22 % betrug. Da ihre Kundschaft grösstenteils sich aus den Angehörigen der ärmeren und ärmsten Schichten der Bevölkerung zusammensetzte — die der oberen hatten mehr Kredit und konnten sich so leicht billiger Geld beschaffen —, war ihr Tun in doppelter Hinsicht verabscheuungswürdig. Die härtesten Massnahmen gegen sie, die unerhört hohe Zinsen forderten und — was schwerer wog — sie den Besitzlosen abpressten, denen nach Christi Gebot ein zinsloses Darlehen zu gewähren war, schienen am Platze und wurden auch ausgeführt. Sie waren prinzipiell aus der Gemeinschaft der Christen ausgeschlossen; die Teilnahme am Abendmahl war ihnen untersagt; der Umgang mit ihnen wurde den Frommen abgeraten; selbst ihr Fungieren als Taufzeuge galt als nicht sehr wünschenswert³⁾. Ihre Ehefrauen hatten, um nicht gleichfalls von dem kirchlichen Bannstrahl getroffen zu werden, vor den Geistlichen zu erklären, dass sie den Beruf ihres Gatten missbilligten, ihn nicht dabei unterstützten und sich bemühen wollten, ihn zur Aufgabe desselben zu überreden⁴⁾. Ihren Bräuten wurde nahegelegt, die Verlobung aufzuheben. Taten sie es nicht, so mussten sie öffentlich ihre Schuld bekennen und Busse tun⁵⁾. Ihre Kinder, schliesslich, wurden aufgefordert, auf ihr Erbe zu verzichten⁶⁾. Die Angestellten der Lombarden, soweit sie in der Leihbank beschäftigt wurden, erlitten dasselbe Schicksal wie ihre Herren, auch wenn sie nur ein normales Gehalt empfangen⁷⁾. Nicht besser daran waren die, welche die Lombardbetriebe finan-

¹⁾ Der einzige in den Synodalakten registrierte Fall bei Knuttel I 151.

²⁾ dazu cf. besonders: Cloppenburgh 74—89; Voetius, Disput. sel. IV 555—89; C. I. v. Heel, De Geschillen; H. I. Westerling, Uit de Geschiedenis van de Banken van Leening in Nederland. De Economist, S. 593 ff. Haag 1914.

³⁾ cf. Reitsma-Veen III 155, IV 92, 97.

⁴⁾ cf. Rutgers 427.

⁵⁾ cf. Reitsma-Veen III 252, VI 37.

⁶⁾ cf. Knuttel I 217.

⁷⁾ cf. Rutgers 427; Reitsma-Veen V 246; Livre Synodal I 200.

zierten. Sie wurden gleichfalls nicht geschont, wenn sie selber sich nur $6\frac{1}{4}\%$ ausbezahlen liessen¹⁾. Sogar eine Regierungsintervention vermochte sie nicht zu schützen. Als 1606 in Den Haag die Namen einiger angesehenen Persönlichkeiten bekannt wurden, die sich an derartigen unlauteren Geldgeschäften beteiligt hatten, verfügten die Staaten von Holland, dass sie deswegen nicht an den Pranger gestellt werden dürften²⁾. Dadurch liess die Kirche sich nicht einschüchtern. Die südholländische Synode des Jahres 1607 beschloss erneut, mit den Uebeltätern gemäss der Kirchenordnung in gewohnter Weise zu verfahren³⁾. Dabei hatte es jedoch nicht sein Bewenden. Auch auf die weltlichen Behörden suchte die Geistlichkeit, einen Druck auszuüben und sie zu veranlassen, den Lombarden das Handwerk zu legen. Verschiedentlich gingen den Landtagen der Provinzen oder den Stadtmagistraten von den Synoden gestellte Anträge zu, mit den Wucherern abgeschlossene Verträge nicht zu erneuern, sie aus dem Lande zu verweisen und ihre Anstalten zu beseitigen⁴⁾. Diese Vorstellungen blieben indes ohne den gewünschten Erfolg; die kirchliche Opposition erreichte als Ergebnis nur, dass der Zinsfuss herabgesetzt wurde, und städtische Pfandhäuser eingerichtet wurden⁵⁾.

Dieses letztere Zugeständnis war allerdings ein Danaergeschenk. Es rief in seinen Konsequenzen jene Lockerung und Auflösung der geschlossenen Front der Orthodoxen gegen die Lombarden hervor, die seit etwa 1635 zu beobachten ist und ganz deutlich in den Jahren 1650—60 in Erscheinung tritt. In den städtischen Leihanstalten (es gab deren sieben, von denen die älteste die 1614 in Amsterdam gegründete war) wurde auf Pfänder Geld billiger als sonst üblich ausgeliehen⁶⁾. Sie wurden von Munizipalbeamten verwaltet. Ihnen verwehrt nun der zuständige Kirchenrat die Teilnahme am Abendmahl nicht⁷⁾. Das war eine recht folgenschwere Massnahme, denn damit erkannte er der Obrigkeit es als ihr Recht zu, auch darüber zu bestimmen, ob und wieviel den Armen an Zinsen abgenommen werden durfte. Nachdem er so die Unbedingtheit des neutestamentlichen Gebots „Mutuum date, nihil inde

¹⁾ cf. Knuttel I 19, 217, II 30.

²⁾ cf. Westerling 698.

³⁾ cf. Reitsma-Veen III 272.

⁴⁾ cf. *ibid.*: 1596-V 236; 1617-VI 241. Knuttel: 1621-I 19; 1637-II 178.

⁵⁾ cf. Westerling 702.

⁶⁾ In Amsterdam auf grosse Pfänder zu 8 %, auf kleine zu 16 %.

⁷⁾ cf. Van Heel 59.

sperantes" verleugnet hatte, konnte er mit Fug und Recht die Inhaber der übrigen Leihbanken vom Abendmahl nicht mehr abhalten. Bedurften doch auch sie einer Konzessionierung durch die Obrigkeit, und konnten daher die ausbedungenen Zinsen als von ihr festgesetzt betrachtet werden! Wenn sie 22 % statt 16 % forderten, so durfte ihnen daraus kein Strick gedreht werden. Ihr Ausgabenkonto war ja durch die enormen Pachtgebühren und sonstigen städtischen Abgaben bedeutend höher belastet als das der kommunalen Pfandhäuser. Warum — so fragten die Geistlichen der Classis Leyden - Niederrhein 1658 und optierten damit gegen Ende der literarischen Fehde, die in zahllosen Schriften ausgetragen worden war, für die Lombarden —, warum ist es den „Bankhoudende Magistraten ende haere Tafeldienars" gestattet, zum Abendmahl zu gehen, und warum macht man den „Bankverpachtende Magistraten met haerer geauthoriseerde Pachters en Dienars" Schwierigkeiten? „Wat Reden ter werelt kander bedacht werden", um es diesen zu untersagen¹⁾? Vollends gar als eine Resolution der Provinzialstände von Holland vom 30. III. 1658 zeigte, dass der Staat jenen Unterschied nicht anerkannte, dass er sich die Zinsfestsetzung in allen Fällen als sein ausschliessliches Recht vorbehielt und den Betrieb der privaten wie auch städtischen Pfandhäuser nicht „als neeringe van onrechtveerdige woecker, maer als middelmatige handelingen" betrachtet wissen wollte²⁾, war bei einer zahlenmässig nicht geringen Gruppe von Theologen die Sache der Lombarden zu ihren Gunsten entschieden. Ein Jahr später (1659) schloss sich ihr in einem offiziellen Synodalbeschluss die gesamte wallonisch-reformierte Kirche an: „... puisque le Magistrat souverain se réserve l'autorité de déterminer ce que les banquiers [i.e. die Lombarden] doivent tirer: ... que telles personnes peuvent estre admises [à la St. Cène] pourveu que leurs banques soient réglées par nos vénérables supérieurs et que d'ailleurs il n'y ait rien à redire auxdites personnes au regard de leur croyance et de leurs moeurs"³⁾.

Demgegenüber zeigte sich ein anderer Teil der Geistlichkeit, dessen Wortführer vor allem Voetius war, zu keinen Zugeständnissen bereit. Nach wie vor verfügte er die Exkommunizierung der Lombarden, falls sie sich nicht zu zinslosen Darlehen an die Armen

¹⁾ cf. *ibid.*

²⁾ Abgedruckt *ibid.* 82/83.

³⁾ *Livre Synodal I* 574.

herbeiliessen. Als in Utrecht, das Voetius zu dem niederländischen Genf zu machen suchte, der Magistrat 1641—43 eine Reform der Leihbank erwog und die theologische Fakultät der dortigen Universität um Rat anging, bekam er folgende Vorschläge: den Mindestbemittelten sei Geld gratis vorzustrecken; unentbehrliche Gegenstände wie Arbeitswerkzeuge und Kleider dürften nie als Sicherheit verlangt und bei dem Pfänderverkauf müsse der erzielte Ueberschuss den früheren Besitzern ausbezahlt werden. Da sie nicht berücksichtigt wurden, wurde der Kampf fanatisch fortgesetzt; er nahm schliesslich solche Formen an, dass der Rat der Stadt 1644 den Theologen eine grössere Mässigung anbefehlen musste¹⁾. Die Zulassung der Lombarden zum Abendmahl konnte er jedoch nicht erlangen.

Die Haltung dieser kirchlichen Partei nun beschwor einen Gewissenskonflikt herauf. Mit Recht wurde 1634 einer Synode die Frage vorgelegt, warum die Magistratsmitglieder nicht dieselbe Strafe treffe wie die von ihnen authorisierten Lombarden²⁾. Dieses Dilemmas wurde man solange Herr, als man sich zu überzeugen verstand, dass die Stadtoberhäupter jene Wucherer nicht patronisierten, sondern nur „*nolens volens*“ duldeten. Daher erklärt sich auch der Eifer, mit dem Cloppenburgh (74—89) und Voetius sich die Gültigkeit dieser Unterscheidung zu beweisen suchten³⁾. Nachdem aber sie und ihre Gesinnungsgenossen diese Unterscheidung als unhaltbar hatten aufgeben müssen, konnte ihre Weigerung zu versöhnlicheren Massnahmen nicht ohne Einfluss auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat bleiben. Natürlich wagten sie es nicht, den Ratsherren das Abendmahl vorzuenthalten; aber indem sie deren Schützlinge nicht zuliessen, brandmarkten sie ihre Haltung gleichfalls als amoralisch. Das musste, solange noch die Daseinsberechtigung des Staates als abhängig von seiner Stellung zum „*summum bonum*“ gesehen wurde, — wenn auch wider Willen der Theologen — eine Einbusse der staatlichen Autorität im Gefolge haben und barg die Möglichkeit starker Spannungen in sich. Wie sich aber nun die Beziehungen zwischen Kirche und Staat gestalteten, das festzustellen müssen wir uns versagen, da es aus dem Rahmen dieser Monographie fällt.

¹⁾ cf. Duker, Voetius II 275—82; Van Heel 71—72, 80—81.

²⁾ cf. Knuttel II 30.

³⁾ Voetius an Schock 1642: „Laet vry Salmasius hemel en aerde onder een vermenghen, noyt sal hy konnen uytmaeken, dat de Nederlantsche magistraten de lombaert-tafels ingestelt hebben. Ons is aen de decisie van dese hypothetische questie veel gelegen“. Stelle bei Duker, Voetius II 285 Anm. 2.

SCHLUSS

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Es bleibt uns nun noch die Aufgabe, das Fazit zu ziehen, wofür besonders die Partien über den Beruf, über Arbeitsziel - und Art in Betracht kommen.

Für den Calvinisten besteht die uneingeschränkte Verpflichtung zu stetiger fleissiger Arbeit. Rastlose Arbeit wird aber nicht von ihm verlangt; statt gutgeheissen, wird sie vielmehr als eine „nimia sollicitudo“ beargwöhnt. Dagegen ist die Erwerbspflicht sehr bedingt. Der Beruf ist zu handhaben in erster Linie als ein Instrument der Nächstenliebe und dann erst als eines zur Erzielung von Privatprofit. Dessen zulässige Höhe ist jedoch nicht unfixiert. Sie wird bestimmt durch das Mass des Lebensnotwendigen, wozu auch mässige Ausgaben für die finanzielle Sicherstellung der Familie, für gewisse Bequemlichkeiten und ehrbare Vergnügungen zu rechnen sind. Das Bedarfsdeckungsprinzip bietet somit dem Erwerbsstreben des Gläubigen Halt. Ein weiter dringendes Wünschen und Wollen ist verfehmt, nicht nur weil es eine sittliche Gefahrenquelle bildet, sondern auch, weil es Misstrauen und Anmassung gegen die göttliche Vorsehung bedeutet; da es so keine „psychischen Prämien“ verheisst, muss es an einem kirchlich-religiösen Stimulans zur Preisgabe einer traditionalistischen Wirtschaftsführung fehlen.

So können wir, trotzdem ständige Aufmerksamkeit gegenüber sich bietenden Verdienstmöglichkeiten und deren Ausnutzung, Verantwortungsbewusstsein und Vorsicht in der Verwaltung seines Besitzes dem Christen eingeschärft werden, die Wirtschaftsethik der niederländischen calvinistischen Kirche nur als eine recht unvollkommene Ethik des Kapitalismus ansprechen. Ob die gesamte berufliche Tätigkeit sich an dem Gesichtspunkt der Rentabilität konsequent zu orientieren hat oder nur solange es zu tun braucht, als zum Erwerb eines mässigen Vermögens oder zu seiner Erhaltung nötig ist, ob ein unbegrenzt hoher, wenn auch legitimer Gewinn beabsichtigt, oder ob er lediglich akzessorisch und nur darum nicht mit Gleichgültigkeit zu betrachten ist, weil er ein Geschenk Gottes darstellt, das sind feine, doch entscheidende Unterschiede. Diese als solche scharf hervorzuheben versäumte die Kirche aber nicht. Wenn der Laie sie überhaupt wahrnehmen

und nicht verwischen wollte, konnten sie der Ausbildung der kapitalistischen Gesinnung nicht zugute kommen.

Daher vermag das Resultat unserer Arbeit die These Webers nicht zu stützen; es rechtfertigt im Gegenteil Bedenken, die wir — allerdings mit den in der Einleitung erwähnten Vorbehalten — hier geltend machen müssen. Nach allem muss es fraglich erscheinen, ob der asketische Protestantismus — zum mindesten der Calvinismus — an der Entstehung des „Geistes des Kapitalismus“ einen wesentlichen und praktisch wirksamen Anteil gehabt hat.

Erst nach der von uns behandelten Epoche, nach 1650, hat die calvinistische Ethik eine Entwicklung genommen, die sie zu einer adäquaten des Kapitalismus machte. Dass jene Metamorphose, die sie in England erlebte — wie der englische Gelehrte Tawney kürzlich überzeugend nachwies¹⁾ —, in ähnlicher Form auch in Holland stattgefunden hat, ist bei der engen geistigen Zusammenarbeit der Geistlichen dieser beiden Länder in jenem Zeitraum mehr als wahrscheinlich. Auch hier wird mutmasslich, wenn auch vielleicht weniger betont, um die Jahrhundertwende der Erwerb von Reichtum durch planmässige Berufsarbeit als ein moralisch verdienstvoller Akt bewertet worden sein.

Diese Wandlung braucht nicht zu überraschen. Sie bedeutete nur einen Schritt weiter auf dem einmal eingeschlagenen Wege! Wir haben im Laufe dieser Untersuchung den Eindruck gewinnen können, dass die niederländischen Theologen sich gegenüber den Schöpfungen des naturhaften Lebens im allgemeinen nachgiebig und rezeptiv verhielten; als ohnmächtig würden wir ihre Einstellung charakterisieren dürfen, wenn sie sie nicht mit ihrer Annahme von der Harmonie des göttlichen und natürlichen Rechts zu verantworten gewusst hätten. Je selbstbewusster nun die menschliche Vernunft wurde, je mehr sie die naturgegebenen Verhältnisse zu durchdringen und zu beherrschen lernte, desto geringer musste ihre Widerstandskraft und desto grösser ihre Abhängigkeit von letzten Endes religiös neutralen Ideen werden. Auch an unserem Objekt lässt sich somit demonstrieren, was für den gesamten Protestantismus gilt: nämlich dass „er unter die stärkste Einwirkung der allgemeinen Kultur geraten ist“²⁾. Sollten

¹⁾ cf. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*. S. 239—53. London 1926.

²⁾ Iak. Burckhardt, *Histor. Fragmente* 286. Stuttgart 1929.

sich nun die Sittenlehrer dem Merkantilismus, der nationalökonomischen Theorie, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zur herrschenden und die Wirtschaftspolitik aller westeuropäischen Staaten bestimmenden wurde, verschlossen haben? Sollte die Ueberzeugung der Volkswirtschaftler, dass die materielle Wohlfahrt des Gemeinwesens stark abhängig von der Menge der in ihm befindlichen Geldvorräte sei, auf ihre Lehren ohne Rückwirkung gewesen sein? Ist das „Nein“, das wir nach allem glauben aussprechen zu dürfen, gerechtfertigt, so konnten sie auch, ohne ihren Prinzipien untreu werden zu müssen, eine neue Auffassung von dem Ziel des Berufs entwickeln: das Streben nach Reichtum an Geld, das im sozialen Interesse geboten schien, durften sie von seinem ihm von altersher anhaftenden Makel befreien und als eine zentrale Aufgabe der innerweltlichen Tätigkeit des Christen setzen.

In wieweit nun aber diese Sanktion die Expansion des „kapitalistischen Geistes“ begünstigte, ob sie verursachte, dass dieser Geist das Kennzeichen ganzer Bevölkerungsklassen wurde, und ob er sich nur unter den Reformierten ausbreiten konnte, weil hier allein die psychischen Voraussetzungen für seine Rezeption gegeben waren — das sind Fragen, die wir lediglich aufwerfen, deren Beantwortung aber einem endgültigen Urteil über die Bedeutung des Calvinismus für die Entstehung der modernen Wirtschaftsgesinnung vorauszugehen hätte.
