

Lieven Vandekerckhove (red.)

W **M**ax Weber

DE PROTESTANTSE ETHIEK
EN DE GEEST VAN HET KAPITALISME

acco

MAX WEBER

SOCIALE WETENSCHAPPEN KLASSIEK
NR. 4

Onder leiding van
Lieven Vandekerckhove

redactiecomité

Karel Dobbelaere, Mark Elchardus, Frans Lammertijn,
Hendrik Van Geel, Jan Vranken

Deze uitgave verschijnt ook als:

Tijdschrift voor Sociologie

1990 (11), nr. 4

Lieven Vandekerckhove (red.)

Max Weber

De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme

gevolgd door

De protestantse sekten en de geest van het kapitalisme

Acco Leuven / Amersfoort

Sbo 93 63 695

Eerste druk: 1990

S 174

Gepubliceerd door Uitgeverij Acco

- in België: Tiensestraat 134-136, 3000 Leuven

- in Nederland: Koningin Wilhelminalaan 17 / Postbus 395, 3800 AJ Amersfoort

Omslagontwerp: Joris Pollers

Het boek *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme* is een herwerkte versie van een tekst die oorspronkelijk als artikel gepubliceerd werd in twee afleveringen van het *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (XX en XXI, respectievelijk 1904 en 1905). De herwerkte versie daarvan verscheen voor het eerst in Webers *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1920). De hier gepubliceerde synopsis is gebaseerd op deze laatste uitgave, zoals fotomechanisch gereproduceerd in 1986, enerzijds, en op de Engelse vertaling ervan door Talcott Parsons (*The protestant ethic and the spirit of capitalism*, Unwin Paperbacks, London, Sydney, 1985 [1930]), en de Franse vertaling ervan door Jacques Chavy (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'un autre essai*, Plon, Paris, 1960), anderzijds.

Het essay *De protestantse sekten en de geest van het kapitalisme* is een herwerkte versie van een artikel in de *Frankfurter Zeitung* (Paasnummer 1906), dat naderhand uitgebreider en onder de titel *Kirchen und Sekten* gepubliceerd werd in *Christlichen Welt*, 1906, pp. 558 vlgde, 577 vlgde. De hier gepubliceerde synopsis ervan is gebaseerd op de tekst die werd opgenomen in Webers *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* en op de Franse vertaling ervan door Jacques Chavy (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'un autre essai*, Plon, Paris, 1960), anderzijds.

© Oorspronkelijke uitgaven: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

© Synopsis: Acco (Academische Coöperatief c.v.), Leuven (België)

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form, by mimeograph, film or any other means without permission in writing from the publisher.

D/1990/0543/198

NUGI 652

ISBN 90-334-2372-3

INHOUD

Verantwoording	7
DE PROTESTANTSE ETHIEK EN DE GEEST VAN HET KAPITALISME	9
<i>Deel I: Het probleem</i>	11
Hoofdstuk I: Godsdienst en sociale stratifikatie	13
Hoofdstuk II: De 'geest' van het kapitalisme	16
Hoofdstuk III: De beroepsidee bij Luther. Doel van het onderzoek	24
<i>Deel II: De arbeidsethiek in het ascetisch protestantisme</i>	29
Hoofdstuk IV: De religieuze fundamente van het sekuliere ascetisme	31
A. Het calvinisme	32
B. Het piëtisme	41
C. Het methodisme	43
D. De baptistische sekten	45
Hoofdstuk V: Ascetisme en de geest van het kapitalisme	49
DE PROTESTANTSE SEKTE EN DE GEEST VAN HET KAPITALISME	61

VERANTWOORDING

Het initiatief om een bibliotheek op te zetten van belangrijke sociaal-wetenschappelijke teksten onder synoptische vorm, is erop gericht, sociale-wetenschappers en al wie geïnteresseerd is in een goed begrip van het gemeenschapsleven, beter vertrouwd te maken met de klassieke auteurs uit onze disciplines. Want hoewel de klassieken uitdrukkelijk behandeld worden aan de universiteiten, worden ze slechts beperkt gelezen door jonge intellectuelen; en eenmaal de opleiding achter de rug, is de uitdaging van zulke lectuur veelal te groot om er, zonder professionele druk, nog eens echt werk van te maken. Het is nu juist om de stap naar de lectuur van de klassieken te vergemakkelijken, dat we van een reeks klassieke teksten een synopsis publiceren. Dit wil zeggen dat we een aantal teksten, die een fundamenteel inzicht in de organisatie van de samenleving formuleren en die daarom een plaats innemen in de geschiedenis van de sociale wetenschappen of zulke plaats aan het verwerven zijn, binnen handbereik brengen door er een nederlandstalige adaptatie van te maken. Zulke adaptatie of synopsis is geen vertaling van het oorspronkelijk werk, maar een samenvattende reproductie. De adaptatie geeft op de eerste plaats een getrouwe weergave van de *gedachtengang* die in het oorspronkelijk werk ontwikkeld werd; het is daarvoor niet nodig dit werk integraal te vertalen. We volgen de redenering van het begin tot het einde door de auteur het essentiële van zijn verhaal nog eens te laten vertellen, maar dan onder verkorte vorm en in onze eigen taal.

Hoewel het dus de bedoeling is om bij het adapteren de oorspronkelijke tekst zo getrouw mogelijk te volgen, impliceert het samenvattend omzetten van deze tekst onvermijdelijk een zekere interpretatiemarge van de kant van de adaptor. Deze moet inderdaad van alinea tot alinea beslissen hoe hij zijn dubbele taak zal uitvoeren om enerzijds zo dicht mogelijk bij de tekst te blijven, die hij adapteert, en om er anderzijds slechts het essentiële van naar voor te brengen. Om deze reden zal geen enkele synopsis een letterlijke verwoording brengen — of beter: alléén maar een letterlijke verwoording — van het ideeëngoed zoals dit oorspronkelijk werd uitgedrukt, maar zal elke synopsis een continue en getrouwe samenvatting van dit ideeëngoed presenteren.

Lieven Vandekerckhove

DE PROTESTANTSE ETHIEK
EN DE GEEST VAN HET KAPITALISME

Deel I

HET PROBLEEM

Hoofdstuk I

GODSDIENST EN SOCIALE STRATIFIKATIE

Wanneer men de beroepsstatistieken bekijkt van een land waarin verschillende godsdiensten naast mekaar bestaan, stelt men met een merkwaardige regelmaat vast dat de bedrijfsleiders en de kapitaalhouders, maar ook de hoogst gekwalificeerde arbeidskrachten en het hoog opgeleide technisch en kommercieel personeel van de moderne ondernemingen voor het grootste deel protestanten zijn. Voor een deel kan — voor wat Duitsland betreft — de relatief sterkere participatie van de protestanten, zowel aan het kapitaalbezit als aan de directie- en de kaderfuncties van de grote moderne ondernemingen, historisch verklaard worden. Doordat immers de meest welvarende streken van Duitsland, en meer bepaald bijna alle rijke steden vanaf de 16e eeuw protestants werden, waren de protestanten dus economisch bevoordeligd; zij waren het die de middelen hadden om de voorposten in het economisch leven in te nemen: het kapitaal namelijk om te investeren enerzijds, en om de nodige opleiding te betalen anderzijds. In zoverre zou de gunstige economische positie van de protestanten geenszins dienen gezien te worden als een gevolg van hun religieuze affiliatie; omgekeerd zelfs, zou hun religieuze affiliatie eerder het gevolg zijn van hun welvarende economische situatie (zij, de welvarenden, bekeerden zich tot het protestantisme). De vraag is dan echter waarom de economisch meest ontwikkelde streken tegelijk ook zo open stonden voor een revolutie in de Kerk? Het antwoord is niet zo eenvoudig als men wel zou denken.

Zonder twijfel is de emancipatiedrang die zich op economisch gebied uitte in een afwijzing van de traditionele economische ordening één van de factoren die de neiging versterkten om ook de religieuze traditie op de helling te plaatsen en om zich af te zetten tegen het traditioneel kerkelijk gezag. Maar we mogen anderzijds niet vergeten dat de Reformatie geenszins de eliminatie inhield van de dominante invloed van de Kerk op het leven van elke dag; ze hield integendeel de erkenning in van een nieuwe, zeer strakke autoriteit, die alle domeinen van het leven penetreerde en uitermate zware en strenge leefregels oplegde. De autoriteit van het calvinisme zoals die tijdens de 16e eeuw in Genève en in Schotland en naderhand ook in andere streken van Europa woedde, zou óns vóórkomen als een absoluut onverdraaglijke kerkelijke controle over het individu. Welnu, hoe komt het dat de landen met de bloeiendste economie, en in die landen juist de oprukkende middenklassen, niet alleen geduldig de tirannie van het puritanisme hebben verdragen, maar die zelfs heldhaftig hebben verdedigd?

Dat het geërfd fortuin de protestanten in het moderne economisch leven bevoordelijkt, verklaart — zoals gezegd — misschien voor een deel hun geavanceerde economische posities. Maar er zijn andere factoren die geenszins te verklaren zijn in die termen. Bijvoorbeeld: het verschil in type van middelbaar onderwijs dat protestanten, respectievelijk katholieken aan hun kinderen geven. De katholieken sturen hun kinderen verhoudingsgewijs veel minder naar richtingen die voorbereiden op technische studies en op industriële en commerciële beroepen, en veel meer naar de (klassieke) humaniora dan de protestanten dit doen.

De betrekkelijk geringe participatie van de katholieken aan het hedendaagse zakenleven in Duitsland, is des te merkwaardiger omdat ze ingaat tegen de gewone vaststelling dat namelijk nationale of religieuze minderheden, als compensatie voor hun uitsluiting uit de invloedrijke politieke functies, hun ambities vooral via economische activiteit gaan waar maken (zie wat de Joden al tweeduizend jaar presteren). In Duitsland is daar niets van te merken. En zelfs wanneer de katholieken in Holland en in England vervolgd werden — of hooguit getolereerd — legden ze geen opvallende economische activiteit aan de dag. Daartegenover staat dat de protestanten economisch bijzonder hoog scoorden in eender welke historisch-politieke situatie, of ze nu een minderheidsgroep dan wel een meerderheidsgroep vormden. Dit betekent dus dat de oorsprong van deze houdingsverschillen tussen katholieken en protestanten niet alléén dient gezocht te worden in eksterne, okkasionele historisch-politieke omstandigheden, maar in het intrinsiek en permanent karakter van hun religieuze overtuigingen.

Welke elementen van deze religies zijn daarvoor dan verantwoordelijk? Voortgaande op een oppervlakkige beschouwing en op het populaire oordeel ter zake, zou men kunnen stellen dat de grotere 'wereldvreemdheid', de onthechting die door het katholicisme gepredikt wordt, de belangstelling van de katholieken weghield van het economisch leven, terwijl de sekularisatie van alle domeinen van het leven door het protestantisme bij de protestanten ruimte liet voor de meer materialistische bekommernis om via economische welvaart van het leven te genieten. Dit klopt nochtans niet met feiten, want het was helemaal géén joie de vivre die door de Engelse, Hollandse en Amerikaanse puriteinen werd nagestreefd, wel integendeel. Als men overigens naar het Franse protestantisme kijkt, dan ziet men dat er zelfs tot op de dag van vandaag een sobere en strenge levensstijl op nagehouden wordt, terwijl nochtans het protestantisme één van de belangrijkste vehikels is geweest van de ontwikkeling van de industrie en van het kapitalisme in Frankrijk. Omgekeerd vindt men dat juist de katholieken in Frankrijk de *bon vivants* zijn, tenminste in de lagere geledingen (de hogere geledingen zijn doodeenvoudig vijandig tegenover de godsdienst).

Nu werd wel niet in alle protestantse sekten zo'n uiterst scherpe zin voor zaken gekombineerd met een religieuze piëteit die het hele leven doordringt en domineert. Vooral het calvinisme bracht dit teweeg, ook in Duitsland; méér dan bijvoorbeeld het lutheranisme lijkt de 'gereformeerde' godsdienst (doorgaans een

konfessie van calvinistische of zwinglianistische signatuur, nu eens wat strenger dan weer wat gematigder) de ontwikkeling van de kapitalistische geest bevorderd te hebben, in Wuppertal en elders. Méér zelfs, sekten zoals de quakers in Amerika en de mennonieten in Nederland en in Duitsland, waarvan de onthechting al even spreekwoordelijk is geworden als hun rijkdom, koppelden juist een scherpe zin voor zaken aan een dóór en dóór religieus geregeld leven. Het is bekend dat de combinatie van een intense vroomheid met een diepe zin voor zaken een opvallend kenmerk is van het piëtisme¹.

We zijn dus geneigd om het ontluiken van de 'werkklust', de 'vooruitgangsgedachte' — of hoe men die ingesteldheid ook moge noemen — toe te schrijven aan het protestantisme. Geenszins mag — zoals helaas vrij vaak gebeurt — deze 'vooruitgang' begrepen worden als een binnenwerelds streven, analoog bijvoorbeeld aan wat de Verlichting ermee bedoelde. Het oude protestantisme van Luther, Calvijn, Knox, en andere Voets had weinig vandoen met wat men nu 'vooruitgang' noemt. Tegenover hele sferen van het moderne leven, die zelfs de meest ekstreme konfessioneel hedentendage niet meer zou willen ontberen, stond dit vroege protestantisme ronduit vijandig. Als er überhaupt enig innerlijk verband zou bestaan tussen bepaalde uitingen van de oud-protestantse geest en de moderne kapitalistische cultuur, dan moeten we dat zeker niet gaan zoeken in de zogezegd materialistische of dan toch anti-ascetische gerichtheid van die oud-protestantse geest, dan wel in de zuiver religieuze kenmerken ervan.

Onze opdracht bestaat er dan in, om datgene wat we in de haast onuitputtelijke diversiteit van historische gegevens nog maar vaag ontwaren, zo helder mogelijk te formuleren. We zullen daarvoor moeten doordringen tot de specifieke eigenschappen van, en ook tot de verschillen tussen de diverse religieuze universa waarin het kristendom zijn historische uitdrukking vond.

Voorafgaandelijk lijken enkele opmerkingen noodzakelijk: eerst en vooral over de specifieke aard van het verschijnsel waarvan we de historische verklaring zoeken; verder over de mogelijkheid van een dergelijke verklaring binnen de grenzen van ons onderzoek.

(1) Dat sluit niet uit dat het officiële piëtisme — net zoals ook andere religieuze strekkingen deden — zich naderhand verzette tegen bepaalde kenmerken van de voortschrijdende kapitalistische ontwikkeling, bijvoorbeeld tegen de overgang van huisnijverheid naar fabriekssysteem. Wat een religieuze strekking als ideaal nastreefde enerzijds en wat daarvan het effect geweest is op haar aanhangers anderzijds, zijn twee dingen die goed uit elkaar dienen gehouden te worden, zoals verder nog vaak zal blijken.

Hoofdstuk II

DE 'GEEST' VAN HET KAPITALISME

Wat dient men te verstaan onder de term: 'de geest' van het kapitalisme? Als er überhaupt een objekt bestaat dat zinvol kan worden aangeduid met die term, dan zal het slechts gaan om een kompleks van relaties die in de historische realiteit aanwezig zijn en die wij in één conceptueel geheel verenigen krachtens hun kulturele betekenis. Welnu, een dergelijk historisch concept kan niet a priori worden gedefinieerd maar dient te worden opgebouwd, vertrekkend van zijn componenten die één voor één uit de historische realiteit moeten gedistilleerd worden. Men kan dus het definitief concept niet aantreffen bij het begin, maar alleen op het eind van het onderzoek. Slechts in de loop van het onderzoek zal duidelijk worden wat we verstaan onder 'de geest' van het kapitalisme. We kunnen daarvan dus nu geen conceptuele definitie, maar ten hoogste een voorlopige en benaderende omschrijving geven. Een goede entrée daarvoor zijn enkele fragmenten uit het boek *Advice to a Young Tradesman* van Benjamin Franklin, anno 1748, dat precies die 'geest' uitstraalt waarover we het hier hebben:

Houd voor ogen dat tijd geld is. Wie tien shilling kan verdienen per dag, maar slechts een halve dag werkt en voor de rest gaat wandelen of op zijn kamer blijft, dient niet alleen de kost van zijn ontspanning of van zijn luiheid te verrekenen, maar dient in te zien dat hij naast die uitgave ook nog eens vijf shilling wegsnijdt door een halve dag niet te werken.

Houd voor ogen dat krediet geld is. Als iemand mij zijn geld in handen geeft, geeft hij mij ook de intrest of alles wat ik met zijn geld kan doen zolang ik het in bewaring heb (...).

Houd voor ogen dat geld van nature produktief en vruchtbaar is. Geld brengt geld voort, de opbrengst kan opnieuw opbrengen, enz. (...). Wie een zeug doodt, vernietigt er de afkomst van tot in de duizendste generatie. Wie een stuk van vijf shilling vermoordt (sic), vernietigt alles wat dit had kunnen voortbrengen: stapels ponden.

Houd het gezegde voor ogen: 'De goede betaler is de meester van andermans beurs'. Wie ervoor gekend is, stipt terug te betalen op het overeengekomen moment, kan op ieder moment en in alle omstandigheden geld krijgen dat zijn vrienden gespaard hebben (...).

Hoed er u voor, te denken dat alles wat u bezit, u ook toekomt, en te leven volgens deze gedachte (...). Om uzelf deze vergissing te besparen, houd een eeksaakte rekening bij van uw uitgaven en uw inkomsten.

Het eigene van deze 'filosofie van de vrekigheid' lijkt de idee te zijn dat het eenieders *plicht* is, zijn kapitaal te doen toenemen, als zijnde een doel op zichzelf. Hier wordt dus niet eenvoudig een rationaliteit uitgestippeld om door het leven te gaan, maar ook een moraliteit, een ethiek. De regels van deze boodschap overtreden, is dus niet alleen *onverstandig*, maar ook *onverantwoord*: een plichtsverzuim. En daarin ligt het essentiële van de zaak. Geld verdienen — véél geld verdienen — wordt beschouwd als een ethische norm, als het streefdoel van een goede en dus verantwoorde levenswijze. Het is in dié zin dat we spreken over 'de geest' van het *moderne* kapitalisme; want als het kapitalisme ooit heeft bestaan in China, in Indië, in Babylonië, in de oudheid en in de middeleeuwen, dan was in elk geval dit ethos er vreemd aan.

Alle morele richtlijnen van Franklin hebben een utilitaristisch kleurtje. De eerlijkheid is *nuttig*, want ze bezorgt ons kredietwaardigheid; en daarom juist is ze een deugd. Hetzelfde geldt voor de stiptheid, de toewijding, de soberheid, enz. Men zou daar zelfs logisch kunnen uit afleiden dat, indien de *schijn* van al die deugden dezelfde diensten zou kunnen bewijzen als die deugden zelf, het in de ogen van Franklin zou volstaan die schijn op te houden. Dit kan als je reinste hypokrisie overkomen, maar anderzijds moet men goed voor ogen houden dat deze ethiek geenszins in dienst stond van het eigen voordeel: maximalisering van de winst diende niet nagestreefd te worden om ervan te genieten, maar gold als een morele plicht; de winst is doel op zich en niet langer een middel om de materiële behoeften te bevredigen. Deze omkering van wat we zouden noemen de natuurlijke verhoudingen — omkering die vanuit een naïef standpunt absoluut irrationeel is — is net zo fundamenteel voor het kapitalisme als het vreemd is aan alle volkeren die de invloed van het kapitalisme niét ondergingen.

Vermits men in de moderne economische orde zijn inkomsten betreft van de uitoefening van een beroepsactiviteit, vindt de leefregel van Franklin zijn toepassing in de toespitsing van '*de plicht*' op de uitoefening van een beroep. Men vervult zijn plicht als men een beroep uitoefent, welk beroep dit ook weze. De sociale ethiek van onze kapitalistische maatschappij draait heel en al rond de notie '*beroepsplicht*'. En klinkt die notie ons maar al te bekend in de oren, het is toch geenszins vanzelfsprekend dat het individu zich verplicht dient te voelen tegenover zijn professionele activiteit — om het even waaruit ze bestaat en om het even of ze stoelt op de inzet van zijn persoonlijke krachten dan wel alléén van zijn materieel bezit (als kapitaal).

Zeker, deze visie is niet alléén onder het kapitalistisch gesternte verschenen (verder zullen we proberen op te klimmen tot de oorsprong ervan, die inderdaad teruggaat tot een tijd vóór de komst van het kapitalisme), en evenmin is het heden-tendage voor de continuïteit van het kapitalisme onontbeerlijk dat *iedereen* zich deze ethische grondregels eigen maakt. Het kapitalisme is gevestigd als een immense kosmos en geen enkel individu zal daar, als individu, wat aan veranderen. Wie zich in de markteconomie beweegt — patroon óf arbeider — en zich

niet schikt naar de regels van het kapitalisme (of het nu uit plichtsbef is of niet), valt doodeenvoudig binnen de kortste kere uit de boot. Het kapitalisme vormt en selekteert de economische subjekten (ondernemers en arbeiders) die het nodig heeft: alleen de aangepasten overleven, en de best aangepasten komen op de voorgrond. Maar opdat een bepaalde levenswijze (die zo goed is aangepast aan de vereisten van het kapitalisme) *kón* geselekteerd worden, d.w.z. andere levenswijzen *kón* gaan domineren, diende ze ergens ontstaan te zijn, en wel niet alleen bij geïsoleerde individuen doch belichaamd door hele groepen van mensen. Het is deze oorsprong die een verklaring behoeft.

Het historisch materialisme stelt voorop dat zulke ideeën de weerspiegeling zijn van de bestaande economische situatie. Doch wijzen we erop, primo, dat de 'geest van het kapitalisme' (zoals wij dat begrip verstaan) zonder twijfel was aan te treffen in het Massachussets van Benjamin Franklin alvorens de kapitalistische orde er zich ontwikkelde; secundo, dat het kapitalisme zich veel sterker ontwikkelde in New-England, dat om religieuze redenen was gesticht door predikanten en intellectuelen met de hulp van de kleine burgerij en van ambachtslui, dan in de naburige kolonies (de latere zuiderse staten van de U.S.A.) die juist door grote kapitalisten waren gesticht met de bedoeling er zaken te gaan doen. In ons geval is de kausale relatie dus tegenovergesteld aan wat het historisch materialisme zou vooropstellen.

Doch niet minder belangrijk in deze discussie is, dat de geest van het kapitalisme aanvankelijk met heel wat weerstand had af te rekenen, en dus geenszins die vanzelfsprekende superstructuur was die spontaan als een bloem op de infrastrukturele bodem openbloeide. De geest van het kapitalisme heeft moeten vechten om zich op te leggen. En nogmaals, met 'de geest van het kapitalisme' wordt geenszins een grenzeloze hebzucht bedoeld, die immers van alle tijden is (en die overigens in menig geval de ontwikkeling van het kapitalisme vertraagde, laat staan daarmee kan geassocieerd worden). Degenen die zich zonder skrupules overleveren aan de *auri sacra fames*, de geld- en bezitsdrang, staan in geen enkel opzicht model voor de moderne geest van het kapitalisme, te zien namelijk als kultuurverschijnsel. Overigens kon zulke tomeloze hebzucht in menig geval zelfs gestalte krijgen in volkomen harmonie met de prekapitalistische tradities, waartegen het kapitalisme zich juist zo hardnekkig diende af te zetten. De kapitalistische geest als een *ethisch geïnspireerde* keuze voor de rationele aanwending van kapitaal in een permanente onderneming en de rationele organisatie van de arbeid, heeft moeten opboksen tegen een traditionalistische ingesteldheid die we voorlopig best met enkele voorbeelden toelichten.

Wat is dat traditionalisme dat voor de ontwikkeling van het kapitalisme zo hinderlijk was? Beginnen we onderaan, bij de arbeiders. Stukloon is één van de technische middelen die de moderne ondernemer gebruikt om een maximaal rendement te bekomen van 'zijn' werknemers. Doch het blijkt dat de opvoering van de vergoeding per prestatie (per 'stuk') vaak een *verlaging* van het arbeidsrendement met zich bracht i.p.v. de verwachte *verhoging*. De arbeiders, beter

betaald per stuk, verkozen immers in menig geval een geringere inspanning te leveren voor eenzelfde inkomen, dan een grotere inspanning voor een supplementaire vergoeding. Dit illustreert wat hier met traditionalisme bedoeld wordt. De mens verlangt niet van nature altijd maar méér te verdienen; hij wenst alleen maar te leven zoals hij dat gewoon is, en zoveel geld te verdienen als hij daarvoor nodig heeft. Overal waar het kapitalisme het erop aanlegde, de produktiviteit van de arbeid op te voeren, door de intensiteit ervan op te drijven, is het op de obstinate weerstand gebotst van dit leidmotief van de prekapitalistische economie. Een kapitalistische economie eist méér dan alleen maar de wens om op de gemakkelijkste manier een gegeven salaris te verwerven. De arbeid dient er verricht te worden alsof het een doel op zich was, als een 'roeping', een 'beroep'. Welnu, zó is de mens niet van nature ingesteld; die houding moet hem via een lang opvoedingsproces worden bijgebracht.

Traditionalisme ook aan de kant van de ondernemers. Ten exemplarische titel kan de botsing ideaaltypisch als volgt worden geschetst. In de tekstielsector van het vasteland was tot op het eind van de 19e eeuw het leven van de industrieel, die werk verschafte aan een aantal arbeiders bij hen thuis, vrij aangenaam. De buitenmensen kwamen hun geweven stukken (waarvoor zij de grondstof, het vlas, in menig geval ook zelf geproduceerd hadden) bij hem afgeven, waarvoor hen dan, na minutieuze keuring van de kwaliteit van hun werk, de overeengekomen prijs werd betaald. De klanten van de industrieel waren op hun beurt voortverkopers voor afgelegen markten; zij kochten bij hem omdat ze er traditioneel de kwaliteit vonden die ze zochten. Ze namen genoegen met wat de voorraad bood, tenzij ze vooraf specifieke bestellingen gedaan hadden. Met klantenbezoek moest de ondernemer zich niet veel inlaten; de meeste transakties werden schriftelijk afgehandeld, in toenemende mate op basis van toezending van stalen. De ondernemer werkte met mate (vijf à zes uren per dag) en verdiende ook met mate (genoeg om behoorlijk te leven en om een appeltje voor de dorst bijeen te sparen). Over het algemeen onderhielden de konkurrenten goede relaties met elkaar, akkoord als ze waren over de essentiële principes van de operaties.

In ieder opzicht hebben we hier een kapitalistische organisatievorm: de ondernemer oefende een zuiver kommerciële aktiviteit uit; de aanwending van kapitalen was onontbeerlijk; en de boekhouding was rationeel. Maar in feite was de *geest* die de ondernemer animeerde, zeer traditionalistisch: een traditionele levenswijze, een traditionele winstmarge, een traditionele hoeveelheid arbeid, een traditionele bedrijfsvoering en een traditioneel relatiepatroon met de arbeiders en met de (traditionele) klantenkring, een traditionele manier om die klantenkring uit te breiden. Traditie beheerste het bedrijf en lag — zo kan men wel zeggen — aan de basis van het 'ethos' van die groep van ondernemers.

Plots is echter aan dat rustig leventje een eind gekomen. En wel zonder dat daarom de *vorm* van de bedrijfsorganisatie diende te veranderen (zoals bijvoorbeeld de centralisatie van de arbeid in een fabriek, of de mechanisering van het we-

ven). Integendeel, wat er gebeurd was, was vaak niet méér dan dit: een jonge man uit een ondernemersfamilie was op een heel andere manier zaken gaan doen dan men tot dan toe gewoon geweest was. Hij was zélf naar het platteland getrokken om er zorgvuldig de wevers uit te kiezen die hij wilde tewerkstellen, had hen afhankelijker gemaakt van hem, de controle van hun produkten verscherpt, en hen in feite van boeren tot arbeiders gemaakt. Anderzijds veranderde hij ook zijn verkoopmethoden door zoveel mogelijk direkt de verbruikers te benaderen. Hij trok dus de kleinhandel naar zich toe, zocht zelf de klanten, bezocht deze jaarlijks, en vooral, paste de kwaliteit van zijn produkten aan aan de smaak en de behoeften van zijn afnemers. Tegelijk handelde hij naar het principe: lagere prijzen, méér zaken. Het normale gevolg van zo'n rationaliseringsproces liet niet op zich wachten: wie hem niet navolgde, werd de bodem van de markt ingeboord. Het idyllisch leventje stortte in mekaar onder de eerste slagen van de konkurrentie. Aanzienlijke fortuinen werden opgebouwd; ze werden echter niet tegen een bepaalde intrest 'geplaatst', doch terug in de zaak geïnvesteerd. De oude, komfortabele levenswijze moest wijken voor de harde soberheid van enkelen. De geest van het kapitalisme was in aktie getreden.

De intrede van deze mentaliteit is maar zelden een vreedzaam gebeuren geweest. De innovators werden door de band gewantrouwd, gehaat zelfs, en lokten in ieder geval de hoogste verontwaardiging uit. Het moeten sterke karakters geweest zijn, uitzonderlijke persoonlijkheden, die zó stroomopwaarts konden varen. De ethische kwaliteiten waarover ze moeten beschikt hebben, zijn weliswaar niet deze die traditioneel hoog in het vaandel geschreven stonden; maar ze zijn er niet minder sterk om. En inderdaad, onder de mensen die men aan de wieg van deze beslissende wending ziet staan, bevonden zich — op enkele uitzonderingen na — geen spekulanten, geen avonturiers zoals men er doorheen de ganse economische geschiedenis vindt, zelfs niet eens grote financierders. Het waren integendeel mensen die door de zware leerschool van het leven getraind waren, die berekend optraden maar tegelijk ook vermetel waren, sober leefden, zeker waren van hun stuk, principieel en toegewijd aan hun taak, en die — bovenal — bereid waren om oneindig veel méér te werken dan traditioneel van de ondernemer gevergd werd.

We zijn geneigd te denken dat deze persoonlijke kwaliteiten niet het minst in verband staan met enig ethisch principe, laat staan met enige religieuze opvatting, tenzij natuurlijk in een zuiver negatief verband. En dat geldt allicht voor de hedendaagse kapitalist: deze staat onverschillig, om niet te zeggen vijandig tegenover de Kerk. De gedachte aan de vrome verveling van het Paradijs heeft weinig aantrekkelijks voor zijn aktieve natuur; in zijn ogen leidt de godsdienst de mens alleen maar af van het werk. Als men de hedendaagse kapitalistische ondernemer zou vragen wat dan de zin is van zijn rusteloos streven, dan zou hij — bijaldien hij *iets* zou weten te zeggen — vaak beweren dat hij dat allemaal voor zijn kinderen en kleinkinderen doet. Maar nóg vaker zou hij zeggen dat business 'een deel van zijn leven' geworden is. Dat is inderdaad de enig mogelijke motivering. Hoe irrationeel is zulke levensbeschouwing vanuit het oogpunt

van het persoonlijk geluk: dat de mens namelijk leeft voor zijn business, in plaats van omgekeerd.

Natuurlijk, het streven naar macht en erkenning speelt een rol. Eenmaal in de verbeelding van een hele bevolking het aureool van het 'groot zijn' in zuiver kwantitatieve termen bedacht is (zoals in de Verenigde Staten), oefent de romantiek van de cijfers inderdaad een onweerstaanbare aantrekkingskracht uit. Maar opgelet: het zijn over het algemeen niet de echte leiders in het zakenleven, en in het bijzonder niet de permanent succesvolle ondernemers die zich daardoor laten drijven. Het ideaaltype³ van de kapitalistische ondernemer is juist niét uit op vertoon en vertier, op verzilvering van zijn macht. Hij zit, integendeel, verveeld met de uiterlijke tekens van de maatschappelijke erkenning die hem te beurt valt. Zijn levenswijze is vaak gekenmerkt door een zekere ascetische neiging (we zullen inderdaad de historische betekenis van dit belangrijk feit moeten onderzoeken). Het is niet uitzonderlijk, maar juist de algemene regel dat hij een bescheidenheid aan de dag legt die veel eerlijker is dan de gereserveerdheid die bijvoorbeeld door Franklin wordt aangepraat. Ideaaltypisch haalt de kapitalistische ondernemer niets uit zijn materiële welvaart voor zichzelf, tenzij de irrationele bevrediging van het besef 'zijn job goed gedaan te hebben'.

Welnu, het is juist dit dat voor de prekapitalistische mens zo onbegrijpelijk en mysterieus is, zo onwaardig ook. Het kapitalistisch concept van rijkdom, als doel op zich, heeft op weinig begrip kunnen rekenen van de gemeenschap waarin het geïntroduceerd werd. Integendeel, de idee dat een mens de rijkdom tot levensdoel gaat maken, konden de tijdgenoten alleen maar zien als het produkt van een pervers instinkt, de *auri sacra fames*. De dominante morele doktrine verwierp de 'geest' van de kapitalistische bezitsdrang als *turpitude*, of, op zijn minst althans, weigerde er in elk geval een positieve morele waarde aan toe te kennen. Een morele kijk zoals die van Benjamin Franklin was gewoon ondenkbaar: dat was maar de visie van de kapitalisten zelf. Zolang dezen dan gehecht bleven aan de tradities van de Kerk, gold hun levenswerk ten hoogste als moreel onverschillig, als te tolereren; doch omdat het gevaar bestendig aanwezig was om in konflikt te komen met het woekerverbod van de Kerk, was dit werk een bestendig gevaar voor het zieleheil. Men ziet trouwens hoe bij het overlijden van rijke burgers vaak grote sommen geld aan religieuze instellingen werden geschonken, als 'gewetensgeld' dat voor de economische activiteit een zekere compensatie moest vormen; of hoe zelfs geld werd teruggegeven aan vroegere *debiteuren*, in de gedachte dat dit hen namelijk ten onrechte door *usura* (woeker) was ontnomen.

(2) Dit betekent hier enkel het type van ondernemer dat we tot object van studie maken, en niet ergens een empirisch doorsnee-type.

Welnu, hoe is deze activiteit, die in het beste geval door de moraal werd getoleerd, kunnen een *beroep* worden in de zin zoals Benjamin Franklin dit omschreef? Hoe komt het dat in het meest kapitalistisch centrum van die tijd, het Florence van de 14e en 15e eeuw (geld- en kapitaalmarkt van alle politieke grootmachten), de kapitalistische mentaliteit moreel niet te rechtvaardigen was, terwijl zij in het onontgonnen Pennsylvanië van de 18e eeuw, waar nauwelijks een spoor te vinden was van enige grote industriële onderneming, en waar het zakenleven dreigde te degenereren tot ruilhandel om de eenvoudige reden dat er geen geld te vinden was, als de essentie zelf gold van de morele plicht? Zeggen dat de mentaliteit er telkens de weerspiegeling van de materiële kondities was in de ideële superstructuur, is dus patente nonsens. Welk *ideeëngoed* heeft het mogelijk gemaakt dat dit soort activiteit — het najagen van winst — tot een *roeping* uitgroeide (een beroep) waartoe het individu zich moreel verplicht voelde? Het is tenslotte dit ideeëngoed dat voor het gedrag van de 'nieuwe' ondernemer de ethische grondslag en dus de rechtvaardiging bood.

Sombart beschouwde het economisch rationalisme als hét kenmerk bij uitstek van het modern economisch leven. En dat is juist, als daarmee bedoeld wordt dat de produktiviteit van de arbeid in de moderne economie onafhankelijk gemaakt werd van de natuurlijke, organische beperkingen van de mens. Dit rationalisatieproces op het terrein van de techniek en van de economische organisatie bepaalt nu in hoge mate de 'idealen' van de moderne, burgerlijke samenleving. Werken in dienst van een rationele organisatie van de materiële behoeftenbevrediging van de mensheid, heeft de eksponenten van de kapitalistische geest altijd al voor ogen gestaan als één van de belangrijkste doelstellingen van hun levenswerk (net zoals ook de trots om aan zoveel mensen werk te verschaffen, om aan de economische vooruitgang van hun streek te hebben meegewerkt, enz., even zovele elementen van bevrediging zijn die moderne zakenmensen in hun bedrijvigheid vinden). Verder ligt de rationalisering van de kapitalistische economie natuurlijk ook in het feit dat economisch sukses op de eerste plaats stelde op rigoureuze berekening, en niet op traditioneel beschermde privileges (zoals het geval was bij een korporatistische organisatie van de arbeid in de gilden) of op het exploiteren van politieke opportuniteiten en het irrationeel spekuleren (zoals het geval is bij elke vorm van avonturierskapitalisme).

De ontwikkeling van de kapitalistische geest lijkt dus noch min noch meer één aspekt te zijn van een omvattender proces, de ontwikkeling namelijk van een grotere rationalisering van het leven in zijn geheel. Dit is echter een te simpele visie op de historische werkelijkheid. Probleem is namelijk dat het rationalisme geenszins op zulke *parallele* wijze de diverse domeinen van het leven doortrokken heeft. De rationalisering van het privaatrecht, bijvoorbeeld, zoals die vorm kreeg in de conceptuele vereenvoudiging en in de herschikking van de rechtsmaterie, is tot een hoogtepunt gekomen in het laat-klassieke Romeins recht. Welnu, terwijl de renaissance van het Romeins recht zich in de katholieke landen van heel Zuid-Europa blijvend kon doorzetten, bleef ze in andere landen, waar zich nochtans de hoogste graad van *economische* rationaliteit ontwikkelde, fel

achterop (dit was in het bijzonder het geval in Engeland, waar ze op de onoverkomelijke macht van de grote juristengilden is gebotst). Er is dus niet zoiets als één alomvattend rationaliseringsproces.

Daarenboven is het begrip 'rationaliteit' een vlag die vele ladingen dekt. Al te vaak vergeet men dat het leven vanuit fundamenteel verschillende uitgangspunten en in zeer uiteenlopende richtingen gerationaliseerd kan worden. Het zal juist onze opdracht zijn om na te gaan welke specifieke vorm van rationeel denken aanleiding heeft gegeven tot de idee dat de mens een beroep moet uitoefenen en zich in dat beroep onverdroten aan de arbeid moet wijden — een idee die, zoals al gezegd, vanuit het standpunt van het zuiver eudaemonistisch eigenbelang zeer *irrationeel* is, doch niettemin van onze kapitalistische cultuur één van de meest kenmerkende elementen is. Ons interesseert met name de oorsprong van juist dit irrationeel element dat in deze beroepsopvatting (zoals in ieder begrip van 'beroep') gelegen is.

Hoofdstuk III

DE BEROEPSIDEE BIJ LUTHER. DOEL VAN HET ONDERZOEK

Het is duidelijk dat het woord 'beroep' (*Beruf*, en duidelijker nog het Engelse *calling*) op zijn minst een religieuze konnotatie suggereert, namelijk deze van een door God opgelegde taak. Inderdaad, oorspronkelijk werd het woord 'beroep' enkel in de kontekst van een kerkelijke benoeming gebruikt (zowel in het Middelhoogduits plus in het Middellaagduits als in het Middelnederlands) verwijzend namelijk naar het 'beroep' dat de bisschop deed op iemand voor de vervulling van het kerkelijk ambt, waartoe de betrokkene dan ook heette 'geroepen' te zijn. In zijn huidige profane betekenis, verwijzend naar een welomschreven arbeid als levenstaak, verscheen het woord 'beroep' in geen enkele taal, waarin het woordje nu vóórkomt, vooraleer Luther de bijbel had vertaald. In zijn huidige betekenis werd het inderdaad voor het eerst gebruikt door Luther, in zijn vertaling namelijk van het boek *Ecclesiasticus* XI, 20-21 van Jezus Sirach. Luther gebruikte hier de term 'beroep' waar de tekst van Jezus Sirach handelt over de profane arbeid. Voordien werd in de Duitse bijbels het woord 'werk' gebruikt in deze passage, zoals trouwens ook in volgende moderne Nederlandse vertaling van de Katholieke Bijbelstichting:

Houd u aan uw verplichtingen en blijf erbij en ga voort met uw werk tot oud zijt; vergaap u niet aan wat de zondaar doet; vertrouw op de Heer en volhard in uw werk, want voor de Heer is het een kleinigheid een arme eensklaps rijk te maken.

Het is duidelijk dat Luthers taalgebruik niet zo zeer de geest van het oorspronkelijk geschrift weerspiegelt, maar wel de geest van de vertaler ervan. Zeer snel is dan de nieuwe betekenis van de term 'beroep' in het profane taalgebruik van alle protestantse volkeren binnengeslopen.

Deze nieuwe betekenis van het woord 'beroep' beantwoordt aan een nieuwe idee; ze is een produkt van de Reformatie. Weliswaar zien we al sedert de middeleeuwen (en zelfs in het laat-hellenistisch tijdperk) de eerste elementen verschijnen van zulke positieve waardering van de dagelijkse aktiviteit. Maar de gedachte dat de vervulling van de plicht in een wereldlijk beroep de hoogste vorm is die de morele aktiviteit van het individu kon aannemen, was absoluut nieuw. Onvermijdelijk krijgt de dagelijkse aktiviteit aldus een religieuze dimensie. Het begrip 'beroep' draagt immers ook in zijn nieuwe betekenis die konnotatie van 'roeping': om God te behagen dient men niet de moraal van het sekuliere leven

te willen overtreffen via een monastieke ascese, doch dient men de wereldse taken uit te voeren zoals men die aantreft op de plaats die men in de maatschappij inneemt.

Tot die gedachte is Luther gekomen in de loop van zijn eerste decennium als hervormer. Aanvankelijk dacht hij — volledig in de lijn van de heersende middeleeuwse traditie zoals die bijvoorbeeld door Thomas van Aquino werd vertegenwoordigd — dat de sekuliere taken tot de orde van de schepselen behoorde: de arbeid vormt alleen de onmisbare, natuurlijke basis voor het geloofsleven, en is op zichzelf moreel neutraal, zoals bijvoorbeeld het eten en het drinken dit ook zijn; gaandeweg kwam hij er dan toe, de beroepstaak te beschouwen als uiting van naastenliefde: de arbeidsverdeling verplicht immers iedereen om voor de anderen te werken. Later verdween dan deze (in wezen scholastieke) rechtvaardiging en zag hij in de vervulling van de wereldse plichten de enige levenswijze die God kon behagen. Vermits hij in de vervulling van die plichten de wil van God zag, stelde hij dat alle gewettigde beroepen voor God dezelfde waarde hadden.

Dat deze morele rechtvaardiging van het profane beroepsleven één van de belangrijkste resultaten was van de Reformatie, en vooral van Luthers deel daarin, staat buiten kijf. Maar wat precies de praktische implicaties geweest zijn van deze realisatie van het protestantisme, wordt over het algemeen maar vaag aangevoeld, eerder dan klaar en duidelijk ingezien.

Het effect van de Reformatie als zodanig was alleen dat de morele ondersteuning en de religieuze sanktionering van de beroepsmatig georganiseerde profane arbeid enorm toenam in vergelijking met de katholieke attitude. Hoe de 'beroeps'-idee, waarin deze gewijzigde houding tot uitdrukking kwam, dan verder ontwikkelde, hing af van de religieuze evolutie die naderhand in de diverse protestantse Kerken plaatsgreep. Het gezag van de bijbel begunstigde over het algemeen een traditionalistische interpretatie. En traditionalistisch is de visie van Luther ook te noemen, ook al evolueerde die visie enigermate.

Zoals gezegd, beschouwde Luther in de eerste jaren van zijn hervormingsactiviteit het beroepsleven als van de natuurlijke orde. Hij gaf blijk van een soort eschatologische onverschilligheid tegenover de beroepsactiviteit — een houding die we ook in het Nieuwe Testament, en vooral bij St. Paulus³, aantreffen: vermits alles wacht op de terugkeer van de Heer, kan iedereen maar beter op de plaats blijven waartoe de Heer hem geroepen heeft, en er rustig voortwerken

(3) I Kor. VII, 17: 'Voor het overige moet ieder blijven leven zó als de Heer het voor hem beschikt heeft en zó als God hem heeft geroepen. Zo schrijf ik het in alle gemeenten voor'.
I. Kor. VII, 21: 'Zijt gij als slaaf geroepen, laat het u niet verdrieten, en zelfs als gij vrij kunt worden, blijf dan toch liever slaaf'.

om niet ten laste van zijn broeders te vallen; voor het overige zal het toch allemaal niet zo lang meer duren. Het nastreven van een groter materieel voordeel dan wat men strikt genomen nodig heeft, wijst alleen maar op de afwezigheid van de goddelijke genade; en vermits zulk voordeel alleen ten koste van anderen kan verworven worden, is het absoluut verwerpelijk.

Naderhand is Luther steeds meer de objektieve historische orde, waarin God het individu plaatst, als de direkte manifestatie van Gods wil gaan beschouwen. Dit betekent dat zijn economisch traditionalisme (iedereen schikt zich in het beroep waarin God hem geplaatst heeft en houdt zijn wereldse aspiraties binnen de grenzen die deze positie hem oplegt) niet langer de implicatie was van een zekere onverschilligheid, maar de uitdrukking van zijn toenemend geloof in de goddelijke voorzienigheid: de mens moet zijn (beroeps)taak uitvoeren die hem door de voorzienigheid werd toegewezen. Onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan God betekent in dit perspectief dus: onvoorwaardelijke aanvaarding van de gegeven situatie.

De notie 'beroep' bleef dus bij Luther traditionalistisch: de mens moet zijn werk aanvaarden als door God opgelegd, en er zich naar schikken. Weliswaar werd hier dus komaf gemaakt met de onderschikking van de sekuliere taken aan de ascetische opdrachten, maar gehoorzaamheid aan de oversten en onderwerping aan de gegeven bestaansvoorwaarden bleven de boodschap. Welnu, deze beroeps-idee is maar weinig relevant voor wat wij zoeken. Dat wil niet zeggen dat Luthers reorganisatie van het godsdienstig leven geen implicaties zou gehad hebben voor wat hier het object van studie is; wel integendeel. Doch duidelijk is dat ieder zulke impact in elk geval niet rechtstreeks is voortgevloeid uit Luthers houding tegenover de wereldse activiteit. Allicht is die impact ook niet zo gemakkelijk te grijpen als deze die andere uitdrukkingsvormen van het protestantisme gehad hebben. Het lijkt daarom aangewezen om eerst eens te kijken naar deze vormen van het protestantisme waarin de relatie tussen de dagelijkse *praxis* en de spiritualiteit gemakkelijker te bepalen is dan in het lutheranisme. Welnu, al bij een eerste oogopslag valt op dat de relatie die het *calvinisme* en de *protestantse sekten* tekenen tussen het godsdienstig leven en de wereldse activiteit, helemaal anders gekoncipieerd is dan bij Luther (en ook anders dan in de katholieke Kerk). We zullen daarom in ons onderzoek naar het verband tussen de ethiek van de oude protestanten en de ontwikkeling van de kapitalistische mentaliteit vertrekken bij Calvijn, het calvinisme en de andere puriteinse sekten.

Men mag daar geenszins uit afleiden dat wij er ons aan verwachten, te zien dat één van de grondleggers of vertegenwoordigers van deze religieuze bewegingen de opwekking van wat wij de 'geest van het kapitalisme' noemen, tot doel van zijn levenwerk zou gemaakt hebben. We geloven zelfs niet dat één van hen ooit een positieve ethische waarde heeft toegekend aan het nastreven van materiële welvaart als doel op zich. Laat het eens en voor goed gezegd zijn: geen enkele van de hervormers (zoals Meno, Fox, Wesley) was in eerste instantie begaan met een programma van morele hervorming; géén van hen was erop uit, kringen

van 'hoogstaand zedelijk leven' te stichten, of een humanitaire hervormingsbeweging op gang te brengen, of welk kultureel ideaal dan ook te propageren. Wat hen bekommerde, was het zieleheil van de gelovige. Hun ethische bedoelingen, de praktische manifestaties van hun doktrines, waren in dié zorg verankerd en waren alleen de gevolgen van hun zuiver religieuze motieven. We moeten er ons aan verwachten dat de effecten van de Reformatie op de cultuur grotendeels onvoorziene, niet gewilde implicaties waren van het werk van de hervormers — implicaties die vaak ver af lagen van wat ze zich hadden voorgenomen te bereiken, om niet te zeggen: daarmee in tegenstelling waren.

Onze studie kan ons dus enigermate doen inzien hoe 'ideeën' werkzame historische krachten worden. We zijn geenszins uit op de evaluatie van de ideeën van de Reformatie, noch in maatschappelijk noch in religieus perspectief. We zullen voortdurend bezig zijn met aspecten van de Reformatie die voor de religieus geëngageerde niet essentieel, ja zelfs oppervlakkig zijn. Want we willen alleen onderzoeken welke rol de religieuze factoren — onder de vele historische factoren — hebben gespeeld in de genese van onze moderne cultuur, zo specifiek gericht op deze 'ondermaanse' wereld. De vraag die wij ons stellen, is: welke kenmerken van deze cultuur zijn toe te schrijven aan de invloed van de Reformatie als historische oorzaak? Anderzijds is er geen sprake van, de 'geest van het kapitalisme' alleen als het resultaat van zulke invloed te beschouwen, laat staan het kapitalisme als economisch systeem het produkt te noemen van deze Reformatie. Het feit alleen dat belangrijke *formele* aspecten van de kapitalistische bedrijfsvoering aanzienlijk ouder zijn dan de Reformatie, volstaat om zulke stelling tegen te spreken. Onze enige zorg is, te bepalen in welke mate religieuze invloeden kwalitatief hebben bijgedragen tot de vorming van de kapitalistische geest, en kwantitatief hebben bijgedragen tot de expansie ervan over de wereld; te bepalen, m.a.w., welke de konkrete aspecten zijn van de kapitalistische beschaving die uit deze religieuze factoren zijn voortgevloeid.

*Deel II***DE ARBEIDSETHIEK
IN HET ASCETISCH PROTESTANTISME**

Hoofdstuk IV

DE RELIGIEUZE FUNDAMENTEN VAN HET SEKULIERE ASCETISME

Historisch zijn er vier belangrijke bronnen te onderkennen van het ascetisch protestantisme: 1. het calvinisme (onder de vorm die het aannam in de belangrijkste Westeuropese streken die er de invloed van ondergingen, vooral in de loop van de 17e eeuw); 2. het piëtisme; 3. het methodisme; 4. de baptistische sekten. Géén van deze bewegingen is ooit volledig los komen te staan van de andere, en géén van deze is ook ooit strikt van de niet-ascetische Kerken van de Reformatie gescheiden geraakt⁴. Op verschillende wijzen agglomereerden deze bewegingen, en de dogmatische verschillen ertussen raakten niet zelden uitgevlakt in de meest gevarieerde kombinaties, wat dan anderzijds de konfessionele eenheid sterk in de weg stond. Doch niet alleen op het dogmatische vlak deden zich zulke osmotische ontwikkelingen voor. We stellen vast dat zich zelfs op *uiteenlopende* dogmatische stellingnames *gelijklopende* ethische maximes konden enten; de morele gedragskodes die ons interesseren, vinden we terug bij de aanhangers van de meest diverse sekten, of ze nu uit de vier zojuist genoemde bewegingen voortkwamen, dan wel uit één of andere combinatie van deze.

Men kan zich afvragen of het niet beter zou zijn, voorbij te gaan aan de dogmatische fundamenten zowel als aan de ethische theorie, en alleen de morele praxis te onderzoeken, voor zover deze natuurlijk kan worden vastgesteld. Het antwoord is negatief. Want hoewel de dogmatische wortels van de ascetische moraal mettertijd aan belang zijn gaan inboeten, heeft de oorspronkelijke dogmatische voedingsbodem aanzienlijke sporen nagelaten in de latere niet-dogmatische ethiek; en daarenboven kan alleen de kennis van deze oorspronkelijke ideeën ons de band doen begrijpen tussen deze ascetische moraal en de voorstelling die men zich van het hiernamaals maakte, en die de tijdgenoten sterk beïnvloedde.

(4) Zo bijvoorbeeld was het er — binnen de Staatskerk van Engeland — de grondleggers van het methodisme niet om te doen een nieuwe Kerk te stichten, dan wel een ascetisch réveil los te werken. Slechts in de loop van zijn eigen ontwikkeling, meer bepaald na de opgang ervan in Amerika, ging de beweging zich van de gevestigde Kerk afscheiden. Het piëtisme was een afsplitsing van de calvinistische beweging in Engeland en Holland, en bleef min of meer verbonden met de calvinistische orthodoxie tot het op het eind van de 17e eeuw geabsorbeerd werd in het lutheranisme. Hoewel de dogmatische aanpassing niet helemaal bevredigend was, bleef het piëtisme een beweging binnen de lutherse Kerk.

We willen onderzoeken hoe deze beeldvorming de gelovige *psychologisch* motiveerde tot een bepaalde gedragswijze. We zullen daarom in eerste instantie de dogmatiek van deze vier bewegingen schetsen. Omdat het niet mogelijk is, precieze grenzen te trekken in de historische realiteit, kunnen we enkel verhopende de specifieke werking van deze religieuze ideeën te achterhalen via de verkenning ervan in hun meest systematische vormen. We schetsen deze ideeën dus ideaal-typisch, als een constructie die zelden of nooit concreet in de historische realiteit is aan te treffen.

A. Het calvinisme

Het geloof waaromtrent in de meest ontwikkelde landen van de 16e en 17e eeuw (de Nederlanden, Engeland en Frankrijk) het meest strijd werd geleverd, was het calvinisme. We zullen onze blik daarom eerst op deze strekking van het protestantisme richten.

Het meest kenmerkende calvinistische dogma is ongetwijfeld de leer van de predestinatie. Is het misschien niet het meest essentiële dogma van de hervorming, het is zeker het meest 'werkzame' geweest in cultuur-historisch opzicht⁵. Een goede voorstelling van deze leer geeft ons de gezagvolle 'Westminster Confession' van 1647:

Door goddelijk dekreet en voor de manifestatie van zijn glorie, zijn déze mensen voorbestemd tot het eeuwig leven, géne tot de eeuwige dood. (...) Degenen die voorbestemd zijn tot het leven, heeft God uitverkoren al vóór hij de wereld schiep, overeenkomstig zijn ten eeuwigen dage onveranderlijk plan en overeenkomstig ook zijn intieme wil en zijn welbehagen. Hij heeft hen uitverkoren (...) buiten iedere voorafgaandelijke kennis van hun geloof of van hun goede werken (...)

Het heeft God behaagd om de rest van het mensdom (...) opzij te schuiven en het om zijn zonden voor te bestemmen tot de schande en de toorn.

Ons interesseert niet de evaluatie van dit dogma, maar de historische betekenis ervan. We zullen echter beginnen met een korte toelichting van de oorsprong van die leer en van de inkorporatie ervan in de calvinistische theologie. Twee wegen konden tot deze doktrine leiden: vooreerst — zoals bij Luther — het religieuze bevrijdingsgevoelen; daarnaast — zoals bij Calvijn — de redenering.

De volheid van de religieuze ervaring bracht Luther tot de overtuiging dat zijn staat van genade in niets van hemzelf afhankelijk was, doch enkel het werk kon

(5) We bestuderen hier verder niet de persoonlijke opvattingen van Calvijn, maar het calvinisme, zoals het er daarenboven uitzag op het eind van de 16e en in de 17e eeuw in de uitgestrekte gebieden waar het dominant was, en waar terzelfdertijd ook de kapitalistische cultuur het meest ontwikkeld was.

zijn van een macht die buiten hem stond. Het is een gevoelen dat het kristendom altijd maar weer opnieuw heeft weten te inspireren sedert Augustinus: het gevoelen van de ontlading van het zondebesef is dan zo overweldigend dat de gene die het ervaart, onmogelijk kan geloven daar zelf iets toe bijgedragen te hebben. Op het hoogtepunt van zijn religieuze creativiteit, namelijk wanneer hij in staat was om zijn *Vrijheid van een kristen mens* te schrijven, geloofde Luther vast dat Gods geheim dekreet de enige en de ultieme bron was van zijn staat van genade. Dat standpunt heeft hij nooit formeel opgegeven. Doch naarmate hij méér met de verantwoordelijkheden van kerkleider gekonfronteerd werd, kreeg het steeds minder zijn aandacht en is hij steeds méér een politiek realistische houding gaan aannemen⁶.

Voor Calvijn daarentegen heeft de predestinatieleer een steeds *toenemend* belang gekregen via de theologische discussies die hij voerde met zijn tegenstanders; het is zelfs maar na zijn dood dat dit dogma een echt centrale plaats heeft gekregen in de calvinistische leer, namelijk in de verhitte discussies waaraan de synodes van Dordrecht en Westminster een einde probeerden te stellen. In tegenstelling tot wat Luther deed, baseerde Calvijn dit 'decretum horribile' niet op de religieuze ervaring; het was voor hem *logisch noodzakelijk*. Vermits God niet bestaat terwille van de mens, maar omgekeerd de mens bestaat terwille van God, gaat het niet op, om ónze normen inzake rechtvaardigheid toe te passen op de soevereine dekreten van God; dit zou zelfs een belediging betekenen voor God, want hij is aan geen enkele wet onderworpen — Hij is absoluut vrij. Op geen enkele wijze aan of door de wereld gebonden, stijgt hij daar volkomen boven uit. Beweren dat de levenswijze van de mens — zijn verdienste of zijn schuld — diens lot zou meebepalen, zou inhouden dat men de goddelijke dekreten, die absoluut vrij zijn en die eeuwig zijn, veranderlijk acht door toedoen van de mens. Welnu, voor zulke gedachte is er in het calvinistisch Godsbegrip geen plaats. Dit concept transformeert immers de 'Vader die in de hemelen is', de Vader van het Nieuwe Testament (dit is de Vader die menselijk is en begripvol, en die zich verheugt om de zondaar die tot inkeer komt) in een transcendent wezen, dat aan elk menselijk begripen is onttrokken en dat ieders lot voor eeuwig en altijd heeft vastgelegd. Het is net zo onmogelijk dat zij, aan wie Hij de genade schonk, deze verliezen, als dat zij, aan wie Hij ze onthield, die zouden winnen.

Onmenselijk als ze is, kon deze doktrine niet anders dan bij elke gelovige een ongehoorde innerlijke eenzaamheid teweeg brengen: in de belangrijkste aangelegenheid van zijn leven — zijn eeuwig heil — zag de mens van de Reformatie zich gedwongen om zich helemaal alléén op weg te begeven, zijn lot tegemoet

(6) De waarheid is dat zowel Luther als Calvijn fundamenteel in een tweevoudige God geloofden: de geopenbaarde, genadige en goede Vader van het Nieuwe Testament, en daarachter de *Deus absconditus* als een arbitraire despoot. Bij Luther heeft de God van het Nieuwe Testament de bovenhand behouden, terwijl bij Calvijn de idee van een transcendentale God het won.

dat altijd al was vastgelegd geweest. Niets en niemand konden hem daarbij ter hulp komen: geen prediker, geen sakramenten, ook de Kerk niet, en zelfs God zélf niet⁷. Deze absolute ontkenning van de heilswerking van de Kerk en van de sakramenten (niet zo konsekwent ontwikkeld in het lutheranisme) vormde het radikale, beslissende verschilpunt met de Katholieke Kerk.

Dit groot historisch proces in de ontwikkeling van de godsdiensten, namelijk de *onttovering* van de wereld, d.i. de verwerping van alle magische middelen om het heil te verwerven als superstitie en zonde, is hier tot zijn logische konklusie gekomen. De authentieke puritein ging zelfs zó ver, dat hij zijn verwanten buiten elk religieus ceremonieel om begroef, om zelfs niet de indruk te verwekken dat hij enig krediet verleende aan de heilswerking van magisch-sakramentele praktijken.

De gereformeerde kon zich op niets of niemand beroepen; hij stond heel en al alleen. Tot op de dag van vandaag is de cultuur van de volkeren met een puriteins verleden doortrokken van dit pessimistisch individualisme. Zo werd bijvoorbeeld in de Engelse puriteinse literatuur opvallend veel gewaarschuwd tegen elk vertrouwen in de medemens. Zelfs een beminnelijk iemand als Baxter raadde het diepste wantrouwen aan tegenover de beste vriend; en Bailey stelde rond uit dat men niemand mocht vertrouwen en dat compromitterende dingen maar beter aan niemand verteld werden: alleen God zal de vertrouwensman zijn. Overal waar het calvinisme zich ontplooië, leidde deze houding tot de verdwijning van de private biecht. Dit was een uiterst belangrijk gebeuren omdat de verdwijning van de biechtpraktijk ook de verdwijning inhield van de mogelijkheid om regelmatig zijn schuld bewustzijn af te reageren; en daarvan is dan een psychologische stimulans uitgegaan voor de ontwikkeling van de puriteinse ethiek. We komen daar verder op terug.

Anderzijds kan niet over het hoofd worden gezien dat deze onthechting van de wereld, deze tendens om het individu innerlijk van al te nauwe verbondenheden te bevrijden, niettemin samenging met een onbetwistbare suprematie van het calvinisme inzake sociale organisatie, en dit op verre na niet alleen op het vlak van de kerkelijke organisatie. Hoe kon dat? Twee factoren lijken in de pas te hebben gelopen om de hoge sociaal-organisatorische kwaliteit van de calvinistische gemeenschappen te verzekeren: een dogmatische en een psychologische faktor.

De sociaal-organisatorische superioriteit van de calvinistische gemeenschappen kan vooreerst beschouwd worden als het gevolg van de specifieke vorm die de kristelijke naastenliefde in het calvinisme aannam (moést aannemen), niet spijs

(7) Want Christus is maar gestorven om de uitverkorenen te redden, niet om de hele mensheid te redden van de val. En overigens was de zending van Christus geen noodzaak voor God. Wel behoort het, al evenzeer als de uitverkiezing of de verdoemenis zélf, tot Gods eeuwig en onveranderlijk plan dat Christus terwille van de uitverkorenen de marteldood moest sterven.

het innerlijke isolement waarin het geloof het individu plaatste, maar juist onder druk van zulke onthechting. Vermits de gelovige op de wereld was om bij te dragen tot de verheerlijking van God door te doen wat God geboden had, en vermits God wilde dat het maatschappelijk leven efficiënt georganiseerd werd konform aan zijn gebod, diende de calvinist zich toe te leggen op zijn sociale activiteit — waaronder vooral zijn beroepsactiviteit — precies ter verheerlijking van God: *in majorem Dei gloriam*. En vermits persoonlijke en emotionele banden met de evennaaste geweerd dienden te worden, ontwikkelde het calvinisme een begrip van naastenliefde dat de individuele energie op een zuiver onpersoonlijke sociale activiteit richtte, in dienst namelijk van de rationele organisatie van de gemeenschap. Naastenliefde betekende voor het calvinisme op de eerste plaats de nauwgezette vervulling van de beroepstaken. Zulke naastenliefde stond dus niet primair in dienst van de naaste — aan wie men zich immers niet mocht gaan hechten — maar in dienst van God. De sociale activiteit van de calvinist in de wereld was enkel activiteit in *majorem Dei gloriam*. Arbeid in dienst van het gemeenschappelijk belang was een eerbetuiging aan God en was derhalve ook gewild door God.

Màar: deze oriëntatie op de gemeenschap via de vervulling van de beroepsactiviteit was een dogmatische implicatie van het calvinisme, en het spreekt vanzelf dat een dogma uit zichzelf niet die psychologische kracht kon putten die nodig was om de calvinisten daadwerkelijk tot zo'n superieure maatschappelijke organisatie te brengen. Naast het dogmatisch gevolg was de buitengewone sociale organisatie van de calvinistische gemeenschappen óók, en misschien vooral, het praktisch psychologisch gevolg van de calvinistische leer, meer bepaald van de predestinatieleer.

Eén prangende vraag rees meteen voor elke individuele gelovige uit de predestinatieleer op: behoor ik tot de uitverkorenen? Hoewel dat voor Calvin zelf geen probleem was (hij had niet de minste twijfel over zijn staat van genade, en stelde — voor wat de anderen betreft — dat men zich maar moest neerleggen bij Gods beslissing en verder enkel een onwankelbaar vertrouwen moest hebben in Christus), vormde de *certitudo salutis* (de herkenbaarheid van de staat van genade) voor zijn volgelingen, zeker voor de grote massa van gelovigen, een probleem van eerste rang. Overal waar de predestinatieleer werd voorgehouden, drong zich de vraag op, of er criteria bestonden om met zekerheid uit te maken of men tot de *electi* behoorde. Vooral in de pastorale praktijk stelde dit probleem zich pertinent. En voor zover de predestinatieleer er al niet minder orthodox geïnterpreteerd werd (om niet te zeggen opgegeven werd), lijkt deze situatie twee types van pastorale reacties te hebben voortgebracht, twee met elkaar verbonden types van pastorale adviezen:

1. Het werd als een plicht opgelegd zichzelf als uitverkoren te beschouwen. Onvoldoende zelfvertrouwen wees volgens dit advies op onvoldoende geloof en dus op een onvoldoende werkzaamheid van de genade.
2. Om tot dit zelfvertrouwen te komen, werd de onverpoosde arbeid in de uitoefening van een beroep als het beste middel aangeraden. Dit — en *enkel* dit —

kon de religieuze twijfel wegnemen en zekerheid verschaffen over de staat van genade.

Dat de wereldlijke beroepsactiviteit kon beschouwd worden als het geëigende middel om de religieuze onrust te verdrijven en om de *certitudo salutis* te verschaffen, was mogelijk op grond van de specifieke manier waarop het calvinisme de godservaring omschreef. De eigenheid van de gereformeerde religieuze beleving — een religieus sentiment dat duidelijk verschillend was van bijvoorbeeld het lutherse — komt het best tot uiting in de leer van de 'rechtvaardiging door het geloof'.

De hoogste religieuze ervaring waartoe de lutheraan kon komen — zoals deze ervaring in de loop van de 17e eeuw gedefinieerd raakte — was de *unio mystica*, de mistieke eenwording met God: het gevoelen door God geabsorbeerd te zijn, van het goddelijke vervuld te zijn. Dit is uiteraard een passieve beleving en natuurlijk heel en al innerlijk. Het mysticisme kent per definitie geen waarde toe aan de uiterlijke activiteit. Daarenboven verbond het lutheranisme nog eens een diep onwaardigheidsgevoelen aan het besef van de zondigheid, wat de gelovige bestendig tot eenvoud en bescheidenheid moest aanzetten.

Vanaf het begin heeft anderzijds de Hervormde Kerk gestalte gegeven aan een religieus beleven dat fel kontrasteerde met de zuiver innerlijke piëteit van het lutheranisme. Dat het goddelijke effectief penetreert in de menselijke ziel, was volgens het calvinisme niet mogelijk omwille van de absolute transcendentie van God: *finitum non est capax infiniti*. Gemeenschap met God was volgens het calvinisme maar mogelijk, en kon door de uitverkorenen ook maar worden ervaren, voor zover God zelf in hen werkzaam was, en voor zover zij zich van hun instrumentaliteit voor Gods aktie bewust waren. Hun aktie sproot dus voort uit hun geloof, dat zélf door de goddelijke genade bewerkstelligd was en dat op zijn beurt zichzelf rechtvaardigde door de objektieve resultaten ervan, d.w.z. door de kwaliteit van hun aktie. In plaats van tot de mystiek, voerde déze godservaring de calvinisten dus tot de ascetische aktie: ze overtuigden zichzelf van hun staat van genade — van hun uitverkiezing — door zichzelf als instrument van de goddelijke wil te beschouwen. De gereformeerde wilde net zo goed als de lutheraan *sola fide* zalig worden. Maar omdat zelfs al voor Calvijn alle zuivere gevoelens en stemmingen bedrieglijk waren, kon de gereformeerde zijn *certitudo salutis* enkel met zekerheid baseren op zijn geloof *indien* dit geloof zichzelf ook in objektieve resultaten waar maakte. Het ware geloof was dus: het vruchtbaar geloof, *fides efficax*, d.w.z. een geloof dat tot een levenswijze leidde die bijdroeg tot de verheerlijking van God. En alléén dát geloof vormde de onbetwistbare grondslag en dus rechtvaardiging voor de *certitudo salutis*. De gereformeerde kon dus het ware geloof en *derhalve* zijn zaligheid herkennen aan de objektieve resultaten van dit geloof.

Inderdaad, alleen de uitverkorene bezat het *fides efficax*, en alléén hij was dus krachtens zijn wedergeboorte (*regeneratio*) en de daaruit voortvloeiende heiliging van heel zijn leven (*sanctificatio*) in staat om God te verheerlijken met wer-

kelijk (en niet alleen maar schijnbaar) goede werken. Ervan overtuigd dat zijn handelwijze — tenminste in haar essentie en in haar konstant ideaal — berustte op een kracht die werkzaam was in hem ter verheerlijking van God, en dat zijn handelwijze dus niet alleen gewild, maar vooral tot stand gebracht werd door God, bereikte hij zijn hoogste aspiratie: de zekerheid van de genade. De goede werken waren weliswaar geen middel om de genade te verwerven, maar ze waren wel onmisbaar als teken van de uitverkiezing. Een permanente uitdaging was dit voor een geweten dat op ieder ogenblik voor het alternatief geplaatst was: uitverkoren of verdoemd? En dat brengt ons bij een belangrijk punt in ons onderzoek.

De praktische konsekwenties van deze houding voor het dagelijks leven van de doorsneekristen van de Hervormde Kerk, waren aanzienlijk. Er is allicht geen enkele godsdienst geweest die zó zeer het morele handelen valorizeerde waartoe haar dogmatiek aanleiding gaf, als het calvinisme⁸. Vergelijken we — ideaaltypisch — het normale katholieke gedragspatroon met het calvinistische, dan worden de praktische implicaties van dit 'heil door de werken'⁹ snel duidelijk. De doorsneekatholiek uit de middeleeuwen leefde, vanuit moreel standpunt, om zo te zeggen 'van dag tot dag'. Vóór alles vervulde hij zijn traditionele plichten. Maar voor de rest vormden zijn 'goede werken' niet per se een coherent ensemble; in elk geval waren ze niet noodzakelijk op een rationele manier gesystematiseerd tot een levenswijze. Hij deed al eens een inspanning als compensatie voor zijn zonden, hetzij onder pastorale invloed, hetzij om er zich — naar het eind toe van zijn leven — een toegangsticketje voor de hemel mee te kopen. Maar al bij al bleven het geïsoleerde inspanningen. Natuurlijk, centraal in de katholieke moraal stond de *intentie*, en iedere handeling — *goed of slecht al naargelang de intentie* — debiteerde of krediteerde de rekening van degene die de handeling verrichtte. De Katholieke Kerk realiceerde zich maar al te goed dat de mens een vat vol tegenstrijdigheden is en derhalve niet eenvoudig te evalueren is. Zij eiste ook wel dat de gelovige zijn leven radikaal veranderde, maar langs een andere kant verzwakte ze deze eis voor de massa der gelovigen door middel van één van haar meest efficiënte machts- en opvoedingsinstrumenten: het sakrament van de biecht.

(8) Het calvinisme biedt één van de vele voorbeelden uit de godsdienstgeschiedenis, van de relatie die er bestaat tussen de logische en psychologische implicaties van bepaalde religieuze opvattingen enerzijds, en het praktisch religieus gedrag anderzijds. De logische konsekwentie van de predestinatie zou vanzelfsprekend een zuiver fatalistische houding moeten zijn. Het psychologisch effect is nochtans juist het tegenovergestelde geweest, en dit omdat de idee van 'bewijs' geïntroduceerd werd. De calvinisten wilden voor zichzelf het bewijs dat ze tot de uitverkorenen behoorden. Praktische belangen keerden aldus de fatalistische konsekwenties om waaraan men zich logischerwijze had mogen verwachten (en die zich overigens, spijs alles, bij gelegenheid ook feitelijk hebben voorgedaan).

(9) Vaak wordt inderdaad gezegd dat de calvinist zijn eigen zaligheid 'schept', namelijk door zijn goede werken. Korrekter is het, te stellen dat hij zelf aldus de *zekerheid* van die zaligheid schept.

Het katholicisme was in de onttovering van de wereld — de eliminatie van de magie als techniek van het heil — niet zo ver gegaan als het puritanisme. De katholieke kon zich verlaten op de absolutie van zijn Kerk om zijn eigen imperfectie te compenseren. De priester was een tovenaer die het wonder van de transsubstantiatie verrichtte en die de sleutel van de hemel in handen had. Door de sacramenten toe te dienen, legde hij boete op, deelde hij de hoop op de genade uit, de zekerheid van de vergiffenis, en maakte hij aldus de ontlading mogelijk van die monstrueuze spanning waartoe de calvinist veroordeeld was. Voor de calvinist was er geen enkele uitweg, geen enkele mildering. Géén amikale en menselijke vertroosting. Hij kon ook niét hopen — zoals de katholieke en zelfs ook de lutheraan konden doen — om zijn momenten van zwakte en onoplettendheid te compenseren met een verscherping van zijn goede wil. De God van het calvinisme vorderde immers geen geïsoleerde goede werken, maar een leven dat ononderbroken en systematisch op de goede werken gericht was. Geen sprake hier dus van dat katholieke ‘va-et-vient’ — weliswaar zo menselijk — tussen zonde, berouw, penitentie en absolutie, om dan opnieuw in de zonde te vervallen, berouw te betonen, penitentie te doen en de absolutie te verkrijgen. Geen sprake ook van een eindafrekening, waarin het goede, dat hij verricht had, desgevallend nog voor een batig saldo kon zorgen. De God van het calvinisme eiste één rechte lijn. Alléén een radikale en methodische¹⁰ transformatie van het *gehele* leven — op ieder moment en in iedere handeling — kon de effecten van de genade bewijzen; kon bewijzen dat de mens aan de *status naturae* was onttrokken en geplaatst in de *status gratiae*. Het leven van de ‘heilige’ was uitsluitend gericht op een transcendent doel: het heil. Om die reden was dit leven totaal *gerationaliseerd*: één enkel doel mocht er richting aan geven, en dat was de vermeerdering, op aarde, van Gods glorie. Nooit heeft het voorschrift *omnia in majorem Dei gloriam* zo ernstig geklonken. Enkel een leven dat konstant op dit doel bedacht was, kon de *status naturae* overstijgen. Descartes’ *cogito ergo sum* werd voor de puriteinen een *ethisch* geïnterpreteerde leidraad. Deze rationalisering (de bestendig dwingende gedachte dat iedere akt van dit perspectief zijn betekenis moest betrekken en dus als het ware moest ‘gewogen’ worden) heeft aan de piëteit van de gereformeerden haar specifiek ascetische trekken gegeven. Tegelijk lag hier zowel een spirituele verwantschap met, als een tegenstelling tot het katholicisme.

Ook het katholicisme heeft immers een ascetisme ontwikkeld dat eveneens — althans in het middeleeuwse westen — een volkomen rationeel karakter heeft aangenomen, namelijk in het monnikenwezen. Het ascetisme is er namelijk eveneens een methode geworden van rationeel gedrag, die de monnik moest toelaten

(10) Het is niet toevallig dat de naam ‘methodisten’ verbonden blijft aan de adepten van het laatste grote réveil van het puritanisme in de 18e eeuw (net zoals trouwens de naam ‘precisisten’ verbonden blijft aan hun spirituele voorgangers van de 17e eeuw, die met ‘precisie’ de voorschriften van de Bijbel volgden).

zijn *status naturae* te overstijgen via een permanente zelfbeheersing en een permanent onderzoek van de ethische betekenis van zijn handelen. Dit maakte van de monnik objectief een dienstknecht van het koninkrijk Gods, terwijl het hem tegelijk de subjektieve zekerheid van zijn zieleheil verschafte. Welnu, het ascetisme van de puriteinen die 'in de wereld' ageerden, was een voortzetting van het ascetisme van de monniken, die 'buiten de wereld' leefden. Het hoogste praktische ideaal van de puriteinen lag in dezelfde actieve zelfbeheersing waartoe de regels van de middeleeuwse kloosterorden de monniken verplichtten. Het rationeel kristelijk ascetisme en de methodische inrichting van het leven werden door de Reformatie buiten de kloostermuren gebracht in dienst van het actieve leven 'in de wereld'.

En daarin ligt dan anderzijds het verschil tussen het calvinistisch ascetisme en het middeleeuwse ascetisme: het calvinistisch ascetisme ontplooidde zich 'in de wereld'. Dit betekent nu niet dat de katholieke Kerk het methodisch leven enkel tot de kloosterzellen beperkte. De franciscaanse derde orde — bijvoorbeeld — is, als lekenorganisatie, een belangrijke poging geweest (en bijlange niet de enige) om het ascetisme te doen dóórdringen in het dagelijks leven van de leek. Maar, een invloedrijk boek als *Imitatio Christi* toont aan dat het gedrag, dat erin werd aangeprezen, toch als iets hogers beschouwd werd dan de minimale moraliteit die voor het leven van elke dag vereist was, en dat de moraliteit-voor-elke-dag toch niet gemeten werd aan de hoge normen die de puriteinen zich hierin oplegden. Daarenboven waren bepaalde praktijken van de katholieke Kerk, met name vooral het schenken van aflaten, allesbehalve van aard om een ascetische levenswijze te bevorderen. Daarom trouwens werd ten tijde van de Reformatie de praktijk van de aflaten niet slechts als een marginaal misbruik beschouwd, maar als hét fundamentele kwaad van de Kerk.

Het belangrijkste is echter dat degene die in de katholieke Kerk een methodisch-religieus leven leidde, weliswaar bij uitstek de monnik was, maar dan ook: *alléén maar de monnik was*. Hoe méér het ascetisme het individu in de greep kreeg, hoe méér het dit individu ook uit de wereld wegtrok; het echt heilige leven bestond juist uit de overstijging van de wereldse moraal. Voor de Hervormers echter diende de kristen voortaan zijn hele leven lang een monnik te zijn: het ascetisme diende niet te vluchten uit het dagelijks leven van de leken; wel integendeel. De spirituele en sobere naturen, die voorheen de beste vertegenwoordigers van het monnikenwezen hadden geleverd, moesten hun ascetische idealen voortaan maar in de schoot van het sekuliere beroepsleven nastreven.

Het komt het calvinisme toe, hieraan iets positiefs te hebben toegevoegd: de idee namelijk dat het noodzakelijk is, *zijn geloof te bewijzen* in het profane beroepsleven. Dit heeft grote groepen religieuze naturen positief gemotiveerd voor het ascetisme. Het calvinisme, dat zijn ethiek baseerde op de predestinatieleer, verving de spirituele aristocratie die zich boven de wereld verheven hield (de monniken), door een spirituele aristocratie die in de wereld stond: de van alle eeuwigheid door God uitverkoren heiligen. Alle sociale sentimenten raakten door-

drongen van het besef van de kloof die er bestond tussen deze uitverkorenen en de rest van de mensheid, die van alle eeuwigheid al verdoemd was. De uitverkorenen — per definitie heiligen — koppelden aan het besef van hun genade een houding van hoogmoed en misprijzen tegenover degenen die zij als de vijanden van God beschouwden. Dit soort van gevoelens kon zelfs zó intens worden, dat het soms resulteerde in de vorming van sekten. Dit was het geval wanneer — zoals in de 17e eeuwse beweging der independenten — de overtuiging veld won dat de aanwezigheid, in de kerk, van een niet-wedergeborene, of de bediening van de sacramenten aan (erger nog: door) zo iemand, een belediging was voor God; of wanneer — zoals bij de calvinistische baptisten — als gevolg van de leer van het 'bewijs', de donatistische conceptie van de Kerk terug opdook (een 'zuivere' Kerk, voorbehouden aan degenen die zich in staat van genade bevonden en dus toegelaten werden tot de sacramenten).

De methodische organisatie of systematizing van het ethisch gedrag, die het calvinisme gemeen heeft met het katholieke monnikenwezen, kreeg bij de puriteinen zichtbaar gestalte in de manier waarop de 'preciese' puriteinse kristen doorlopend zijn staat van genade controleerde, namelijk via het bijhouden van religieuze dagboeken, waarin namelijk een soort morele boekhouding geregistreerd werd. De gelovige bekende er zijn zonden in op, zijn verleidingen, zijn vooruitgang ook op de weg van de genade. Nu was dit gebruik op verre na geen monopolie van de calvinisten; vooral onder invloed van de Jezuiten is het ook tot de moderne katholieke devotie gaan behoren, bijzonder in Frankrijk. Maar het perspectief waarin dit gebeurde, verschilde: voor de katholieken moest dit dagboek een voorbereiding zijn op de biecht, een middel ook om de 'geestelijke leider' de volledige controle te verschaffen over zijn vertrouweling (meestal vertrouweling), terwijl de hervormde dit dagboek vooral invulde om zichzelf voortdurend 'de pols te meten'. Het bijhouden van een morele boekhouding vormde voor de calvinist een uniek middel om het eeuwige dekreet inzake zijn heil of zijn verdoemenis te kennen.

Tot nog toe hebben we alleen het calvinisme bekeken. We gingen ervan uit dat de predestinatieleer de dogmatische achtergrond vormde voor de puriteinse moraal, i.e. voor het methodisch gerationaliseerd ethisch gedrag van de puriteinen. Inderdaad, de invloed van dit dogma is de religieuze kringen, die zich in alle opzichten strikt aan de calvinistische principes hebben gehouden (namelijk de presbyterianen), ver te buiten gegaan. Niet alleen de independentistische Verklaring van Savoy (1658), maar ook de baptistische Confessie van Hanserd Knolly (1689) hield dit dogma in; en ook Whitefield, agitator én denker van de eerste generatie methodisten, hing de predestinatieleer aan. In haar grandioze konsistentie kon deze leer in al deze kringen de opvatting staande houden dat de militante verdedigers van een heilig leven de wapens waren in de handen van God, de pionnen van de Voorzienigheid. In haar grandioze konsistentie ook kon ze verhinderen dat ze voortijdig verwaterde tot een zuiver utilitaire doktrine van goede werken — een doktrine die nooit zulke ongehoorde offers had kunnen doen brengen voor irrationele en idealistische doeleinden. Ook in andere dan calvi-

nistische kringen vinden we dan ook de idee van 'bewijs' terug, die de brug legde tussen geloof en gedrag, en die de psychologische basis vormde voor de methodische moraliteit.

Het effect dat deze idee teweegbracht bij de gelovigen steekt schril af tegenover de relatieve morele onmacht van het lutheranisme. De *gratia amissibilis*, die steeds maar weer kon teruggewonnen worden door berouw en boetvaardigheid, hield niets in dat moest leiden tot wat in onze ogen het voornaamste produkt was van het protestantse ascetisme, namelijk de systematische en rationale inrichting van het morele leven in zijn totaliteit. Het luthers geloof liet het leven zijn spontane gang maar gaan; het vormde niet die stimulans tot konstante zelfbeheersing en methodisch leven, die de sombere calvinistische leer wél vormde. Overigens vindt men tot op de dag van vandaag deze verschillen geëtaleerd in de volksaard — tot zelfs in de fysionomie van de individuen — van de gemeenschappen met calvinistische, respectievelijk lutherse traditie: de Duitse *Gemütlichkeit* contrasteert maar al te zeer met de radikale onderdrukking van de spontaneïteit van de *status naturalis* zoals die onmiskenbaar de Anglo-Amerikaanse sfeer tekent. Het is door zijn specifieke genadeleer dat het lutheranisme de psychologische motivatie ontbeert voor een systematisering van het gedrag en een methodische rationalisering van het bestaan.

Deze motivering — voorwaarde voor het ascetisch karakter van de godsdienst — kon zonder twijfel worden geïnspireerd door verschillende religieuze motieven, zoals we trouwens verder ook zullen zien. De calvinistische leer was maar één van de mogelijkheden. Maar de koherentie en de psychologische efficiëntie van deze leer waren wel bijzonder groot. De religieuze motiyatie van de niet-calvinistische ascetische bewegingen lijkt, vergeleken met de interne koherentie van het calvinisme, veel zwakker te zijn.

B. Het piëtisme

Historisch gezien is de predestinatieleer het vertrekpunt van de ascetische beweging die men over het algemeen 'het piëtisme' noemt. Voor zover het piëtisme zich binnen de Hervormde Kerk heeft ontwikkeld, is er nauwelijks een nauwekeurige grens te trekken tussen piëtistische en niet-piëtistische calvinisten. Bijna alle belangrijke vertegenwoordigers van het puritanisme zijn bij gelegenheid al eens onder de piëtisten gerekend. Men kan zelfs met recht het hele verband tussen de predestinatieleer en de doktrine van het bewijs beschouwen als een piëtistische ontwikkeling van Calvijns originele leer. Het vóórkomen van ascetische *revivals* in de schoot van de Hervormde Kerk ging regelmatig samen — in het bijzonder in Holland — met een heropleving van de predestinatieleer, die in de vergeethoek geraakt was. In Engeland gebruikt men zelfs niet eens de term 'piëtisme', terwijl gelijkaardige ascetische renouveaus in de schoot van de Hervormde Kerk (zoals op het vasteland: niet zelden gepaard gaande met een herleving van de predestinatieleer) er evenzeer vóórkwamen.

Het hervormde piëtisme stelde op de eerste plaats een verscherping van het hervormd ascetisme voor. Het aksent lag zodanig op de *praxis pietatis* dat de dogmatische orthodoxie op het achterplan geraakte. De ervaring leerde immers dat de meest onbetwistbare vruchten van het geloof konden opbloeien bij gelovigen die niets van de schoolse theologie afwisten, terwijl de pure theologische kennis geenszins borg stond voor het gedragsmatig bewijs van het geloof. In geen enkel geval kon de uitverkiezing worden bewezen aan de hand van enige theologische kennis. Het is daarom dat het piëtisme, in zijn grondig misprijzen voor de Kerk der theologen (waartoe het echter officieel bleef behoren), de adherenten van de *praxis pietatis* begon te verenigen in 'konventikels', enigszins op afstand van 'de wereld'¹¹. Zonder nochtans een afzonderlijke sekte te vormen, wilden de piëtisten de onzichtbare Kerk der uitverkorenen zichtbaar aanwezig stellen op aarde door een leven te leiden dat beschut was tegen de wereldse bekoringen en dat tot in de details door de wil van God gedirigeerd werd. Via een verscherpt ascetisme wenste de *ecclesiola* reeds hier op aarde de gemeenschap met God te ervaren in al zijn gelukzaligheid, een sentiment dat men in ieder waarachtig piëtisme terugvindt.

Deze aspiratie die fel doet terugdenken aan de *unio mystica* van de lutheranen, leidde vaak tot een beklemtoning van het sentimentele in de godsdienst. Vanuit ons standpunt kunnen we zelfs hierin het onderscheidende kenmerk zien van het piëtisme in de schoot van de Hervormde Kerk. Want dit sentimenteel element, dat oorspronkelijk helemaal vreemd was aan het calvinisme, leidde in de praktijk tot het verlangen om hier op aarde al te genieten van de eeuwige gelukzaligheid, in plaats van een ascetische strijd aan te gaan om de zekerheid te verwerven aangaande de gelukzaligheid in het hiernamaals. Het sentiment kon zelfs zó intens worden dat de godsdienstigheid er ronduit een hysterisch karakter ging van aannemen: de neuropathologie kent talrijke voorbeelden van zulke religieuze ekstase. Dat staat natuurlijk lijnrecht tegenover de rigoureuze discipline die het puritanisme aan de gelovige oplegde.

Doch zolang zulk extreem effect, afhankelijk van de intensifiëring van het sentiment, zich niet liet voelen — dus zolang het hervormde piëtisme het erop aanlegde om in het wereldlijke beroepsleven de zekerheid van de zaligheid te vinden —, beperkte het praktisch effect van de piëtistische principes zich tot een (nog) strikte(re) ascetische controle van het professioneel gedrag en tot een verharding van de beroepsethiek. De wereldse 'respektabiliteit', die door de hervormde van het courante type werd nagestreefd, volstond daarbij niet meer. De 'superieure' piëtisten streefden ernaar een religieuze aristokratie te vormen. Hoe méér deze religieuze aristokratie van uitverkorenen au sérieux genomen werd, hoe méér ze ook op voluntaristische basis in konventikels georganiseerd raakte

(11) Een konventikel is volgens Van Dale een 'buitenkerkelijke (sektarische) godsdienstige bijeenkomst'. Voor wat het piëtisme betreft, negeert Weber echter uitdrukkelijk het sektarisch karakter.

in de schoot zelf van de Hervormde Kerk. Dit is althans de ontwikkeling in Holland geweest. In Engeland leidde dit aristokratisch streven enerzijds tot de formeel organisatorische onderscheiding tussen actieve en passieve kristenen, anderzijds tot de vorming van sekten.

De zaken liggen enigszins anders met betrekking tot het Duitse piëtisme. De religieuze grondslag van het ascetisme is er niet zo evident. Het was niet gebaseerd op de predestinatieleer, maar vertrok van een lutherse basis. Als voor ons het piëtisme betekent: de penetratie van een methodisch ontwikkelde en gecontroleerde, d.w.z. ascetische levenswijze in de niet-calvinistische denominaties, dan moet het lutheranisme dit rationeel ascetisme noodzakelijk als een vreemd element ervaren hebben (het gebrek aan samenhang in de Duitse piëtistische doktrines is daarvan trouwens een goede aanwijzing). Niet alleen opereerde ook hier het sentimentele element, dat kenmerkend is voor het piëtisme in het algemeen en dat so wie so al van aard was om de spirituele ervaring te stimuleren, eerder dan het de bezorgdheid stimuleerde om permanent zijn staat van genade te verifiëren via een succesrijke beroepsactiviteit. Maar daarnaast is er de omstandigheid dat het piëtisme in Duitsland beslist de verzachtende invloed van het lutheranisme onderging. Een cruciale rol werd daarin gespeeld door de lutherse instelling van de biecht, die — hoewel vaak met grondig misprijzen door het piëtisme bekeken — toch algemeen getolereerd bleef. De zelfzekerheid die de gepredestineerde zocht in een rusteloze en succesvolle beroepsactiviteit, maakte hier plaats voor de nederigheid en de zelfopoffering. In dit alles ziet men het typisch luthers concept van de redding door 'vergeving van de zonden' i.p.v. door de praktische heiligmaking. De oriëntering van de religieuze behoeften op een inwendige, sentimentele behoefte aan actuele gemeenschap met God verminderde natuurlijk de behoefte aan een toekomstgerichte rationalisering van het gedrag waartoe het calvinisme de gelovige zo sterk motiveerde.

In de mate echter dat het rationeel ascetisch element van het piëtisme de bovenhand wist te behouden op het emotionele, hebben de ideeën die, vanuit ons standpunt, essentieel zijn, hun plaats behouden. Dat is ten eerste de gedachte dat het opvoeren van de persoonlijke heiligheid tot een steeds hoger niveau van zekerheid en perfectie, een teken is van de staat van genade; ten tweede, de gedachte dat de goddelijke voorzienigheid 'werkt' in degenen die zulke staat van perfectie halen, in die zin dat God hen een teken geeft als ze geduldig volhouden en methodisch beraadslagen. De toewijding aan een beroep was ook voor Francke, één van de belangrijkste Duitse piëtistische auteurs, het ascetisch middel bij uitstek. Voor hem, net zoals voor de puriteinen, stond het vast dat God zelf zijn uitverkorenen zegende met het succes van hun arbeid.

C. Het methodisme

Het methodisme is de Anglo-Amerikaanse tegenhanger van het kontinentaal piëtisme. Het is dus eveneens gekenmerkt door een samengaan van sentimentele

religiositeit (maar nog van het ascetische type) met een toenemende onverschilligheid voor de dogmatische fundamenten van het calvinisme. De naam 'methodisme' verwijst op zichzelf al naar de door de methodisten nagestreefde systematisering van het gedrag, dat namelijk via *methodische* organisatie de *certitudo salutis* diende te bezorgen. Want ook hier staat deze zekerheid van het eigen heil in het centrum van de religieuze aspiraties. Een duidelijke verwantschap met sommige tendenzen van het Duitse piëtisme (naast de verschillen anderzijds) bestaat hierin dat de 'methode' in eerste instantie gericht was op de uitlokking van een emotionele bekeringsakt. Het belang dat aldus werd gehecht aan het sentiment gaf het methodisme, dat zich overigens van bij de aanvang tot de massa richtte, een sterk emotioneel karakter, in het bijzonder in Amerika (publieke ekstases van berouw waren er geen zeldzaamheid). Het is deze sentimentele ervaring, het pure aanvoelen van de absolute zekerheid van de vergeving, die door de methodisten de enige en onloochenbare grondslag vormde voor de *certitudo salutis*, een zekerheid die werd bekomen op een moment dat normalerwijze moest kunnen vastgesteld worden. De invloedrijke methodistische auteur Wesley voegde daaraan toe dat wie aldus geregenereerd was, door middel van een tweede innerlijke proces (onafhankelijk van het eerste en al even plots als dit eerste) reeds op aarde kon komen tot de heiligmaking en tot het bewustzijn van de volmaaktheid (in de zin van een bevrijding van de macht van het kwaad). Hoe moeilijk dit ook was, men moest er blijven naar streven, want het verzekerde definitief de *certitudo salutis*. De zekerheid van de eeuwige zaligheid sproot dus niet meer voort uit het bewustzijn van de genade zoals men die steeds maar opnieuw gemanifesteerd zag in het ascetisch gedrag, maar sproot rechtstreeks voort uit het aanvoelen zelf van de genade en van de volmaaktheid. Dat verzwakte natuurlijk de religieuze basis voor een ascetische ethiek. De moeilijkheden die daardoor ontstonden voor de methodisten die vasthielden aan de predestinatieleer werden op diverse wijzen aangepakt. Wesley leerde bijvoorbeeld dat de genade ook kon verloren worden, dat een deugzaam leven dus onontbeerlijk was, dat de onzekerheid over het eigen heil al evenzeer de gelovige kon overmannen als hij de zekerheid kon verwerven, enz. Uiteindelijk werd alleen nog het concept wedergeboorte als onontbeerlijke basis van de eeuwige zaligheid gehandhaafd: de emotionele zekerheid van het heil die zich als onmiddellijk resultaat van het geloof manifesteerde.

Ook al lijkt de methodistische ethiek — net zoals de piëtistische — dus op een onzekere religieuze basis te berusten, de aspiratie naar een 'hoger leven' vormde eigenlijk een ekwivalent voor de predestinatieleer. De emotionele bekeringsakt werd *methodisch* uitgelokt. Eenmaal bereikt, werd die niet gevolgd door een vroom genieten van de gemeenschap met God, maar door een rationeel streven naar de volmaaktheid. Het emotioneel karakter van de godsdienstigheid leidde dus niet naar een innerlijk gevoelskristendom (zoals het Duitse piëtisme). In wezen is het religieuze sentiment er calvinistisch gebleven, en dat is wat telt voor ons. De okkasionele, maar dan ook sterke emotionele opwindning stond geenszins de rationalisering van het gedrag in de weg. De wedergeboorte van de

methodisten heeft eigenlijk alleen maar een element toegevoegd aan de pure doktrine van de 'rechtvaardiging door de werken'. De tekens die de methodist van zijn ware bekering moesten overtuigen, waren in feite dezelfde die de calvinist van zijn uitverkiezing moesten overtuigen.

In de verdere discussie zullen we het methodisme trouwens kunnen onbesproken laten, omdat het niets nieuws heeft toegevoegd aan de evolutie van de beroepsidee.

D. De baptistische sekten

Het kontinentaal piëtisme en het Angelsaksisch methodisme zijn zowel wat hun doktrine als wat hun historisch belang betreft, maar sekundaire bewegingen. De tweede onafhankelijke bron van het protestants ascetisme — na het calvinisme dus — is de baptistische beweging, waarin zich in de loop van de 16e en de 17e eeuw drie sekten tot de belangrijkste ontwikkelden: de baptisten, de mennonieten en — bovenal — de quakers. Met deze sekten komen we bij religieuze groepen terecht waarvan de ethiek berust op andere gronden dan de calvinistische leer. De hier volgende schets benadrukt alleen maar wat voor ons belangrijk is en laat zeker geen recht wedervaren aan de diversiteit van vormen die de baptistische beweging heeft aangenomen¹².

Gemeenschappelijk aan al deze groepen was de opvatting dat de religieuze gemeenschap, de 'zichtbare Kerk', niet meer beschouwd werd als een instelling die onvermijdelijk het goede en het kwade omvatte, maar als een zuivere, elitaire gemeenschap van wedergeborenen, waaruit alle anderen waren uitgesloten; de religieuze gemeenschap werd m.a.w. niet opgevat als een 'Kerk', maar als een 'sekte'. Enkel volwassenen werden tot het doopsel toegelaten, nadat ze daarenboven persoonlijk hun geloof hadden verworven en beleden. Het kwam er dan ook voor elke baptist op aan, om zich in hoopvolle verwachting open te stellen voor de individuele revelatie van de redding door de werking van de goddelijke Geest — een relevatie die principieel aan iedereen gericht was — en om geenszins de komst van de Geest tegen te werken door een zondige gehechtheid aan de wereld. De vroegkristelijke pneumatische doktrines werden daarmee a.h.w. nieuw leven ingeblazen. Zo gaven de mennonieten¹³ zich uit voor de ware en onvervalste Kerk van Christus, helemaal gevormd — zoals de gemeenschap der apostelen — door mensen die door God persoonlijk gewekt en geroepen waren. Alleen zij die aldus een tweede keer geboren werden, waren broeders van Christus. De eerste baptistische gemeenschappen keerden zich dan ook sterk van de 'wereld' af; elk niet strikt noodzakelijk verkeer met 'werelds' volk werd

(12) Het baptisme is niet zó relevant voor ons probleem omdat het eigenlijk niets nieuws heeft toegevoegd aan de religieuze fundering van de burgerlijke beroepsidee.

(13) De mennonieten zijn de volgelingen van Menno Simonsz, die de sekte een min of meer koherente leer verschafte met zijn *Fondamentboek* (1534).

afgewezen. Het hoogste gezag werd toegekend aan de bijbel, wat er de baptisten ook toe bracht hun eigen leven te modelleren naar het leven van de eerste generatie kristenen. De calvinistische verwerping van ieder idoliseren van het scep-sel werd hier, weliswaar op enigszins andere gronden, echt op de spits gedreven; verering kwam enkel aan God toe¹⁴.

Merkwaardig is nochtans dat de strikte naleving van de bijbelse voorschriften — waarbij de Bergrede als ontwerp van sociale ethiek een uitzonderlijk prestige genoot in alle baptistische sekten — per slot van rekening niet zó'n stevige basis had, gegeven juist het pneumatisch karakter van het geloof. Wat God verkondigd had aan de apostelen, was niet de totaliteit van wat Hij te verkondigen had. Integendeel, het permanent karakter van het woord Gods, niet onder de vorm van een geschreven dokument, maar als kracht van de H. Geest die werkt in het dagelijks leven van de gelovige en die zich richt tot ieder die wil luisteren, werd als het enige onderscheidend kenmerk van de ware Kerk beschouwd. Het is op grond van deze idee van een permanente verkondiging dat zich naderhand de welbekende leer ontwikkelde van het (in laatste instantie beslissend) belang van het innerlijk getuigenis van de Geest. Daarmee werd geenszins het gezag van de bijbel gekontesteerd, wel de alleenheerschappij ervan, en begon een evolutie die uiteindelijk zou uitmonden in de eliminatie van alles wat nog restte van de leer van het heil-in-de-Kerk, tot zelfs de eliminatie (bij de quakers) van het doopsel en van de kommunie. Samen met de aanhangers van de predestinatie-leer, in het bijzonder de strikte calvinisten, hebben de baptistische sekten de meest radikale ontwaarding van alle sakramenten als 'heilsmiddelen' bewerkstelligd en hebben zij aldus de religieuze onttovering van de wereld tot zijn uiterste konsekventies gevoerd. Enkel het 'innerlijk licht' van de permanente verkondiging liet het individu toe ten volle te begrijpen wat God via de Bijbel verkondigd had¹⁵. Zonder dit 'innerlijk licht' bleef de mens een simpele wereldse creatuur. Werd hij weder geboren, dan kon zelfs een zodanige overwinning op de machten van het kwaad zijn behaald, dat elke terugval in de zonde of zelfs het verlies van de staat van genade er praktisch onmogelijk door geworden was. Nu werd wel niet van elke gelovige verwacht dat hij zulke staat bereikte; de graad van perfectie kon variëren van individu tot individu.

(14) Dit principe leidde bij de quakers tot gebruiken die alleen op het eerste gezicht niet veel betekenis hebben: de weigering het hoofd te ontbloten, te knielen, te buigen, en zelfs de beleefdheidsvorm te gebruiken in de kommunikatie. In zekere mate is de idee die daaraan ten grondslag ligt, kenmerkend voor elk ascetisme; het ware ascetisme is immers 'vijandig tegenover autoriteit'. Meer algemeen echter geldt dat de baptisten (van Zwitersland en Zuid-Duitsland) geen plaats inruimen voor de geneugten van het leven.

(15) De quakers aanvaardden daarenboven ook de logische konklusie uit deze principes, dat namelijk de permanente verkondiging net zo goed iemand kon bereiken die nooit de geloofsleer via de bijbel had leren kennen.

Nochtans wilde iedere baptistische gemeenschap een 'zuivere' Kerk zijn, in die zin dat ze van al haar leden een onberispelijk gedrag eiste. Een oprecht verza-ken aan de wereld en aan de wereldse belangen, en een onvoorwaardelijke onderwerping aan het gezag van God die via het geweten sprak, waren de enige onweerlegbare tekens van een echte wedergeboorte; bijgevolg werd het daaraan korresponderende gedragstype onmisbaar voor de zaligheid. Wedergeboorte kon men weliswaar niet voor zich winnen; ze was immers een geschenk van de goddelijke genade. Doch *wie volgens zijn geweten leefde, kon zich wel als wedergeborene beschouwen*. In die zin waren de 'goede werken' een *causa sine qua non*. Deze redenering betekende voor de praktijk dus hetzelfde als de calvinistische leer¹⁶.

Het specifiek *methodisch* karakter van de baptistische moraliteit was dus geen praktische implicatie van de predestinatieleer (die immers verworpen werd), maar beruiste vóór alles op de idee van het hoopvol wachten op de werking van de Geest. Het gezamenlijk respekteren van de stilte, in hoopvolle verwachting, kenmerkt tot op onze dagen de bijeenkomsten van de quakers. Met dit stilzwijgend wachten willen zij boven het impulsieve en het irrationele, de passies en de wensen van de natuurmens uitstijgen. De mens moet zwijgen, wil de diepe stilte van de ziel gedijen waarin hij de stem van God kan horen. Het is deze idee (dat namelijk God slechts spreekt wanneer de mens zwijgt) die het sekuliere ascetisme van de baptisten grondde; die m.a.w. de ascese zich ook tot in het dagelijks leven, inclus het beroepsleven, van de baptisten deed doorzetten, en die er namelijk het individu toe bracht, zijn daden sereen te overwegen en te baseren op een zorgvuldig gewetensonderzoek.

Werd het beroepsleven van de baptisten aldus wel gekenmerkt door de ascetische deugden, de betekenis die anderzijds aan het beroep werd gegeven, zwakte in feite de calvinistische conceptie van het beroepsleven aanzienlijk af. De gezaghebbende baptistische auteur Barclay beschouwde de trouw aan het beroep wel als een plicht, maar dan niet in calvinistische, of zelfs lutherse termen, doch eerder in een thomistische geest: *naturali ratione*, dus als implicatie van het werelds bestaan van de gelovige. Anderzijds dient wel opgemerkt dat de baptisten een bijzondere belangstelling opbrachten voor de economische beroepen, onder meer omdat hun religieuze plicht om te verzaken aan de wereldse zaken hen bracht tot de weigering om openbare ambten te vervullen. Zelfs nadat ze deze principiële weigering hadden opgegeven, bleef (tenminste bij de mennonieten en de quakers) hun weigering om wapens te dragen of om de eed af te leggen, hen voor alle openbare ambten diskwalificeren. Ook de vijandigheid tegenover elke aristokratische levensstijl droeg ertoe bij dat de baptisten zich van de politieke beroepen afwendden.

(16) Die redenering heeft zich ongetwijfeld ontwikkeld onder invloed van het calvinistisch ascetisme, waarmee de baptistische sekten in Engeland en in Nederland omgeven waren.

Terzelfdertijd deed het enorme belang, dat de baptistische heilsleer hechtte aan het gewetensonderzoek, het professioneel gedrag van de baptisten een kenmerk krijgen dat voor de ontwikkeling van de kapitalistische geest van het grootste belang is geweest, namelijk eerlijkheid. Al eerder vestigden we de aandacht op dat belangrijk principe van de kapitalistische 'ethiek': *honesty is the best policy*, principe dat in de boven geciteerde brochure van Franklin een klassieke uitdrukking vond. We zullen verder zien dat de specifieke vorm die het sekuliere ascetisme bij de baptisten, en vooral bij de quakers, aannam, juist in de praktische toepassing van dit principe lag. Anderzijds mogen we er ons ook aan verwachten dat de invloed van het calvinisme ertoe strekte, de energie te richten op bezitsverwerving via economische activiteit.

* * *

We hebben geprobeerd de religieuze grondslagen te tonen van het puriteinse begrip van beroep. We moeten nu verder nagaan hoe die puriteinse idee zich dan in het economisch leven manifesteerde. Doch rekapituleren we eerst even. Een concept dat we gemeenschappelijk terugvonden in alle groepen die de revue passeerden, was dit van de 'staat van genade'. En hoewel de middelen om de staat van genade te bereiken, verschilden voor elke doktrine, kon die staat van genade in elk geval niét worden verzekerd door de magie van de sacramenten, de vergiffenis via de biecht, of door de goede werken. Alleen in een specifieke gedragsstijl, die ondubbelzinnig verschilde van de levenswijze van de 'natuurmens', werd een garantie gezien voor de staat van genade. Dit betekent dus dat het individu gemotiveerd werd om methodisch zijn eigen staat van genade te toetsen aan zijn eigen gedrag, en om dus dit gedrag zo ascetisch mogelijk te modelleren. Dit hield een rationalisering in van het hele leven, dat namelijk georganiseerd diende te worden konform de wil van God. En deze ascese was dan geen krachttoer meer die alleen in de wereldvreemde kloostergemeenschappen kon worden opgebracht, doch werd vereist van iedereen die wilde zeker zijn van zijn eigen heil, van zijn staat van genade. Het heiligenleven voltrok zich voortaan in de schoot zelf van de wereld en de wereldse instellingen. Deze rationalisering van het gedrag in deze wereld was het gevolg van de voorstelling die het ascetisch protestantisme zich maakte van het beroep als een roeping.

Het kristelijk ascetisme was naar buiten gekomen uit de kloosters, en werd om zo te zeggen op het marktplein verspreid om het dagdagelijks leven te doordringen van zijn methode, het routine bestaan tot een rationeel leven te maken in deze wereld, niet echter van deze wereld noch voor deze wereld. Met welk resultaat dit gebeurde, zullen we nu proberen aan te tonen in wat volgt.

Hoofdstuk V

ASCETISME EN DE GEEST VAN HET KAPITALISME

Om de samenhang te doorzien van de religieuze grondideeën van het ascetisch protestantisme met de richtlijnen voor het dagelijks economisch leven, moeten we theologische geschriften bekijken die duidelijk voortgekomen zijn uit de pastorale praktijk. Want in een tijd waarin het bovenaardse alles betekende, wanneer ook de sociale positie van de kristene afhankelijk was van zijn toelating om te communiceren, oefende de geestelijke via de zielezorg, de kerkdiscipline en de prediking, een invloed uit die wij ons nog nauwelijks kunnen voorstellen. In zulke tijd zijn de religieuze krachten beslissende factoren in de vorming van het 'volkskarakter'.

Voor het doel dat we ons nu vooropstellen, kunnen we het ascetisch protestantisme als één geheel beschouwen. Maar omdat deze strekking van het Engelse puritanisme die uit het calvinisme is voortgekomen, de meest consistente religieuze basis heeft verschaft voor het sekuliere beroepsconcept, zullen we de aandacht richten op één van de vertegenwoordigers van die strekking, namelijk Richard Baxter. Het werk van Richard Baxter, dat bij uitstek praktisch van aard is (zijn *Christian Directory*, dat de meest volledige samenvatting vormt van de puriteinse moraaltheologie, werd voortdurend aangepast aan de praktische ervaring van zijn eigen pastoraal werk), genoot een universele waardering: het werd herhaaldelijk heruitgegeven en vertaald¹⁷. Ter vergelijking zullen we gebruik maken van Speners *Theologische Bedenken* als vertegenwoordiger van het Duitse piëtisme, en van Barclay's *Apology* als vertegenwoordiger van de quakers¹⁸.

Bekijkt men de werken van Baxter (zijn *Saints' Everlasting Rest* of zijn *Christian Directory*) of gelijkaardige werken van anderen, dan lijken die geschriften op het eerste gezicht een waarschuwing tegen de rijkdom uit te dragen: rijkdom vormt een ernstig gevaar, de verleidingen die ervan uitgaan, zijn talrijk en het nastreven ervan is dus ook vanuit moreel standpunt twijfelachtig. Veel katego-

(17) We hadden net zo goed Gisbert Voet kunnen kiezen of eender welke kontinentale vertegenwoordiger van het 'ascetisme in de wereld'. Als we Baxter kozen, dan is dat vooral (maar niet uitsluitend) omdat we, voor zover mogelijk, de ascetische beweging van de 2e helft van de 17e eeuw wilden voorstellen, de periode die onmiddellijk voorafging aan de transformatie ervan tot utilitarisme.

(18) Weber verwijst ook nog, zij het marginaal, naar enkele andere vertegenwoordigers van de ascetische moraal.

rischer dan bij Calvijn (die in de rijkdom geen enkel bezwaar zag voor zijn priesters, er integendeel een goed middel in zag om hun prestige aan te dikken, zolang ze tenminste schandalen vermeden) lijkt het ascetisme hier gericht tegen iedere betrachtning naar tijdelijk bezit. De verwensing van ieder streven naar geldelijk en ander materieel bezit vinden we trouwens in ontelbare geschriften van puriteinse auteurs. Doch men lette goed op: wat in werkelijkheid veroordeeld wordt, is *de berusting in het bezit, het genot van de rijkdom en van de implicaties ervan*: het nietsdoen, de bekoringen van het vlees, en vooral het risico om zijn energie van een 'heilig' leven af te wenden. De 'eeuwige rust van de heiligen' ('Saints' Everlasting Rest') ligt in het hiernamaals. Op aarde moet de mens — om zeker te zijn van zijn staat van genade — 'de werken verrichten van degene die hem gezond heeft, zolang het dag is'. Alleen het actief bezig zijn kan Gods glorie doen toenemen. De allereerste en de grootste zonde is dus: het verspillen van zijn tijd. Tijdverdrijf in gezelligheidsactiviteiten, tijdverlies in nutteloos gebabbel¹⁹ of in een luxeleventje, om nog maar te zwijgen van het verslapen van zijn tijd (zes tot acht uur slaap was het maximum dat voor de gezondheid was vereist), dat alles werd radikaal veroordeeld. Tijd is iets zeer kostbaars, want ieder uur dat verloren gaat, gaat ten koste van het werk dat Gods glorie moet doen groeien²⁰. Zo ook valt de inaktieve kontemplatie af te keuren, wat zij behaagt veel minder aan God dan de praktische verwezenlijking van Zijn wil in een beroep. Overigens is de zondag er voor de beschouwing.

Het belangrijkste werk van Baxter is dus doordrongen van een bijwijlen zelfs gepassioneerde predikatie voor een hard en kontinuu labeur, of het nu handarbeid of intellectuele arbeid weze. Twee motieven duwden hem in die richting. Vooreerst werd de arbeid gezien als *ascetisch middel*, meer bepaald als specifieke remedie tegen de bekoringen van een *unclean life*. Seksueel verkeer was in het huwelijk maar toegelaten, omdat het een middel was dat door God gewild werd ('gaat en vermenigvuldigt u') om zijn glorie te vermeerderen²¹. Tegen alle seksuele bekoringen, maar ook tegen de religieuze twijfels en tegen het gevoelen van morele onwaardigheid, gold — naast de sobere vegetarische voeding en de koude baden — de stelregel dat men hard diende te werken in zijn beroep.

(19) De regel van de stilte — die afgeleid is van de bijbelse bedreiging met een straf voor ieder nutteloos woord — is sedert de cluniacensers een beproefd middel geweest in de ascetische opvoeding tot zelfbeheersing.

(20) We zijn geneigd te denken dat alleen de moderne mens 'nooit tijd heeft'; en Goethe zag de kapitalistische ontwikkeling weerspiegeld in het feit dat de pendules om het kwartier slaan. Vergeten we niet dat het de middeleeuwse monniken waren die het eerst volgens minutieuze tijdschema's zijn gaan leven en dat het vooral voor hen was dat de klokken zo dienstig waren.

(21) Het doel van het huwelijk is volgens Baxter *a sober procreation of children*. Zelfs binnen het huwelijk is de zinnelijke begeerte zondig. Een in piëtistische kringen wijdverspreide opvatting was, dat de hoogste vorm van het kristelijk huwelijk dit huwelijk was dat de maagdelijkheid in stand hield; onmiddellijk daarna kwam dan het huwelijk waarin het seksueel verkeer enkel en alleen in dienst van de prokreatie stond; huwelijken die werden aangegaan met uitsluitend erotische of wereldse bedoelingen stonden eigenlijk maar met het konkubinaat gelijk.

De arbeid was echter niet alleen het middel bij uitstek voor de ascese, hij was bovenal het door God voorgeschreven *doel van het leven*. Het vers van Sint-Paulus: 'Als iemand niet wil werken, dat hij dan ook niet meer ete', gold voor iedereen zonder beperking. Weerzin voor het werk werd gezien als een teken van de afwezigheid van de genade.

Hier is dan het verschil te zoeken met de middeleeuwse houding, zoals we die bijvoorbeeld bij Sint Thomas uitgedrukt vinden. Thomas heeft eveneens dit vers van Paulus geïnterpreteerd, maar voor hem was de arbeid enkel *naturali ratione* noodzakelijk, om de mens toe te laten te overleven. Eenmaal dit doel bereikt is, verliest voor Thomas de arbeidsverplichting haar betekenis. Ze geldt trouwens voor de soort in het algemeen, en niet voor elk individu in het bijzonder: wie niet behoeftig is, hoeft ook niet te werken; en het spreekt vanzelf dat de kontemplatie, als spirituele aktiviteit in het koninkrijk van God, boven een letterlijke interpretatie van Paulus' gebod verheven is. Voor Baxter echter geldt geen uitzondering. Ook wie het materieel niet nodig heeft, dient te werken, want de Goddelijke Voorzienigheid heeft voor iedereen een beroep voorzien waaraan men zich moet wijden. De rijke dient net zo goed aan het goddelijk gebod te gehoorzamen als de arme.

De arbeidsverdeling en de plaats die de mens daarin inneemt, worden verschillend geïnterpreteerd in respektievelijk thomistisch, luthers en puriteins perspectief. Thomas had in de arbeidsverdeling als zodanig een rechtstreeks uitvloeisel van Gods scheppingsplan gezien; maar de individuele plaats die de mens in de kosmos inneemt, was voor hem slechts een gevolg *ex causis naturalibus*: die plaats is dus volgens hem toevallig (in scholastieke termen: 'kontingent'). Voor Luther daarentegen was ook de invoeging van de mensen in klassen en stielen een direkte emanatie van Gods wil. Het was volgens hem dan ook een religieuze plicht, de eigen situatie te aanvaarden en zich te houden aan de grenzen die God voor ieder bepaald had. In Baxters visie, tenslotte, werd de beroepsaktiviteit niet gezien — zoals bij Luther — als iets noodlottigs waar men alleen maar 'het beste moest van maken', doch als Gods gebod om te werken te Zijner ere. Deze goddelijke verplichting, om namelijk te werken tot meerdere glorie van God, woog dan op iedereen zonder uitzondering, en ze diende daarenboven zoveel mogelijk te worden nagekomen op een systematische, een geordende en regelmatige manier, d.w.z.: in het kader van een vaste beroepsuitoefening (*a certain calling, a stated calling*). Niet zelden roept Baxter reminiscenties op aan de theorie van Adam Smith over de arbeidsverdeling: specialisatie in de beroepen laat de beroepsuitoefenaar toe zijn bedrevenheid op te voeren en leidt daarom tot een kwantitatief en kwalitatief hogere produktiviteit; vakspecialisatie dient daarom het algemeen belang (wat betekent: het belang van het grootst mogelijk aantal mensen). In zoverre is Baxters motivering voor een beroepsmatige organisatie van de arbeid zuiver utilitair, helemaal in de geest van de toenmalige sekuliere literatuur. Maar het typisch puriteins element komt te voorschijn waar Baxter aan de arbeid ook een ascetische waarde gaat hechten. Ook in de ethiek van de quakers vinden we de gedachte dat het beroepsleven een asceti-

sche oefening is, een bewijs van de staat van genade op grond namelijk van de gewetensvolheid die tot uiting komt in de zorg en de methode waarmee de beroepsactiviteit wordt uitgevoerd. Want wat God eiste, was niet het werken op zich, maar het vruchtbaar en dus rationele werken in het kader van een beroep. Wie zonder beroep bleef, miste het systematisch en methodisch leven dat voor de 'ascese in de wereld' zo onontbeerlijk is²².

Meerdere beroepen uitoefenen, kón dus volgens Baxter als dit het algemeen of het individueel welzijn ten goede kwam, voor niemand schadelijk was, en als men daardoor niet tekortschoot in één van de betreffende beroepen. Ook veranderen van beroep was mogelijk, als dit gebeurde om een beroep te gaan uitoefenen dat méér behaagde aan God, d.w.z. als het nuttiger was.

De nuttigheid van een beroep, en dus de goedkeuring die God eraan verleende, werden op de eerste plaats natuurlijk gemeten naar de moraal, d.w.z. in termen van wat het de gemeenschap opbracht; maar een tweede, en in de praktijk veruit het belangrijkste criterium voor de evaluatie van een beroep was het economisch voordeel dat dit beroep de uitoefenaar ervan opbracht. Als God de gelovige een (méér) winstgevende weg toonde, dan moest God dit met een bepaalde bedoeling doen. En dan mocht de gelovige niet weigeren, zich in dienst te stellen van God, doch dan móest hij die weg volgen en dit geschenk van God in dienst van God ook gebruiken. Welvaart mocht geenszins worden nagestreefd om er zelf van te genieten, maar om er de vervulling van een beroepspllicht mee te bekronen. In dit perspectief werd rijkdom niet alleen moreel akseptabel, ze werd een imperatief doel: voor de dienstknecht die zijn talenten geen vrucht laat opbrengen is er — zoals in de parabel — geen plaats²³.

We zullen nu pogen aan te tonen op welke punten de puriteinse opvatting van het beroep en de vordering van een ascetische gedragwijze rechtstreeks de ontwikkeling van een kapitalistische levensstijl hebben beïnvloed. Zoals we gezien hebben, richt dit ascetisme zich uit volle macht tegen het naïef genieten van het leven en van de vreugden die het leven kan bieden. Allicht het meest typisch komt deze trek tot uiting in de strijd die de puriteinen hebben gevoerd tegen het fameuze 'Book of sports' dat Jacobus I en Karel I tot wet hadden verheven en dat laatstgenoemde zelfs vanop alle preekstoelen had doen voorlezen. Door aan het volk allerlei ontspanningsactiviteiten toe te staan op zondag, gingen de vorsten regelrecht in — en dat was ook hun bedoeling — tegen de staatsgevaar-

(22) Deze wending in de religieuze ethiek kan geenszins worden beschouwd als een weerspiegeling van de economische verhoudingen. De beroepsspecialisatie was in het middeleeuws Italië veel verder ontwikkeld dan in het Engeland van die tijd.

(23) Benadrukken we nogmaals dat het ons hier niet gaat om de concepten die door theologen werden ontwikkeld in hun ethische theorieën, doch om de moraal die het dagelijks leven van de gelovigen animeerde; d.w.z. om de praktische gevolgen van de religieuze oriëntatie van de beroeps-ethiek.

lijke, want anti-autoritaire ascetische beweging die het puritanisme was²⁴. Als de puriteinen tegen deze koninklijke verordeningen ten strijde trokken, was dat niet alleen omdat deze beschikkingen de sabbatrust schonden, maar ook omdat ze een opzettelijke afleiding introduceerden in het ascetisch geordend leven van de 'heiligen'. De monarchale en feodale maatschappij nam de plezierzoekers in bescherming tegen de opkomende burgerlijke moraal en tegen de anti-autoritaire ascetische konventikels, net zoals de hedendaagse kapitalistische maatschappij de werkwilligen in bescherming neemt tegen de moraal van het proletariaat en tegen de anti-autoritaire vakbonden.

De puriteinse aversie tegenover de sport was nochtans geen principiële antipathie, zelfs niet bij de quakers. Er was in hun ogen wel plaats voor sportbeoefening, maar dan niet als de veruitwendiging van een spontane en ongebreidelde impuls, niet als een middel om zich te ontspannen en zeker niet als een middel om zich met anderen te meten (waardoor immers de eerzucht gewekt wordt, de brutale instinkten, soms zelfs het irrationele plezier van het wedden). Sport was voor de puriteinen alleen toelaatbaar als ze kaderde in een rationeel streven, meer bepaald als ze de noodzakelijke verpozing vormde die voor een goede fysieke konditie vereist was. Het impulsieve plezier echter mocht er niet in gezocht worden, want dit hypothekeerde zowel de beroepsactiviteit als de piëteit, of het nu de vorm aannam van seigneuriale sporten, het plezier van de danszaal of het cafébezoek van Jan Modaal.

Deze argwaan, om niet te zeggen vijandigheid tegenover cultuurgoederen die niet direkt een religieuze betekenis hadden, ligt ook ten grondslag aan het puriteinse misprijzen voor de artistieke bezigheid. Dit betekent geenszins dat de puriteinen geen oog hadden voor een kulturele vorming. Wel integendeel, de grote figuren van de puriteinse beweging waren goed thuis in de renaissancecultuur (de sermoenen van de presbyteriaanse predikanten staan vol met verwijzingen naar de klassieke oudheid) en de wetenschap stond hoog in hun vaandel geschreven; nooit heeft een land allicht zoveel *graduates* voortgebracht als New England in de eerste generaties van zijn bestaan. Maar voor de niet-wetenschappelijke literatuur, laat staan voor de schone kunsten, konden de puriteinen geen waardering opbrengen²⁵. Theater, bijvoorbeeld, werd gedoodverfd als *idle talks*,

(24) Deze strijd tegen het anti-autoritaire ascetisme is enigszins te vergelijken met de vervolging van Port Royal en de Jansenisten door Lodewijk XIV.

(25) Dat de kunst in Holland hoge toppen kon scheren, bewijst dat het effect van de autoritaire morele discipline er geneutraliseerd werd door de invloed van het Hof en van de Regenten (een ren-tieniersklasse) enerzijds, door de *joie de vivre* van de rijkgeworden kleine burgerij anderzijds, nadat het calvinisme er — vanaf het begin van de 17e eeuw — in hoge mate zijn (kortstondige) ascetische invloed verloren had.

*superfluities, vain ostentation*²⁶. En in die termen werd iedere artistieke bezigheid veroordeeld als iets dat volstrekt onnuttig en derhalve irrationeel was: gericht op geen enkel objektief doel, en zeker niet op de verheerlijking van God, kon ze hooguit de zelfverheerlijking van de mens dienen. Dat was in het bijzonder zo voor de opschik van de persoon, bijvoorbeeld via de kleding. De machtige tendens tot uniformisering van de levensstijl die uit dit utilitarisme voortvloeyde, en die hedentendage een belangrijke steun betekent voor het kapitalistisch belang van een gestandaardizeerde produktie, vond een ideale grondslag in de verwerping van iedere verheerlijking van het scheepsel. De enige die voor verheerlijking in aanmerking mocht komen, was de Schepper.

Zo breidde de invloed van het puritanisme zich uit in verschillende richtingen. Hoe dan ook, voor zover de puritein in de sport of in de kunst enige genoegdoening mocht zoeken, mocht het in elk geval *niets kosten*. De mens is niet méér dan de beheerder van de goederen die hem door de genade Gods zijn toevertrouwd, en net zoals de dienstknecht in de parabel van de talenten, dient hij rekenschap te geven van elke cent die hem werd toevertrouwd. Dat hij dus geenszins zijn geld verkwiste voor zaken die zijn eigen plezier moeten dienen i.p.v. Gods verheerlijking. Deze zuinigheid heeft dus niets te maken met gierigheid, maar met het ascetisch aanvoelen dat de aanwending van zijn fortuin voor strikt persoonlijke doeleinden, moreel verwerpelijk is. De betekenis daarvan voor de ontwikkeling van het kapitalisme is voor de hand liggend.

Laten we samenvatten wat tot hier toe gezegd werd. Het sekuliere protestants ascetisme keerde zich zeer efficiënt tegen het spontaan genot van rijkdom en remde de *konsumptie* af, in het bijzonder van luxegoederen. Anderzijds had dit ascetisme als psychologisch effect dat het het verlangen om bezit te verwerven, losmaakte van de inhibities die van de traditionalistische ethiek uitgingen. Het ascetisme heeft de ketens gebroken die deze neiging in toom hielden, niet alleen door deze neiging te legaliseren, maar ook door ze te beschouwen als in zekere zin rechtstreeks door God gewild. De campagne die gevoerd werd tegen de bekoringen van het vlees, en tegen de afhankelijkheid van uiterlijke zaken was — zoals (naast de puriteinen) ook de grote apologeet van de quakers, Barclay, uitdrukkelijk betoogde — geen strijd tegen het rationeel verwerven van bezit, maar een strijd tegen het irrationeel gebruik van dit bezit. Irrationeel gebruik was dan bijvoorbeeld de ostentatieve aanschaf van luxegoederen. Dergelijk uiterlijk vertoon mocht dan al perfect passen in de feodale mentaliteit, het werd door de puriteinen veroordeeld als idolate verering van het scheepsel. Wél

(26) Zo hebben de puriteinse autoriteiten het theater van Stratford on Avon gesloten ondanks het feit dat Shakespeare zelf in die stad woonde de laatste jaren van zijn leven (de haat en het misprijzen voor de puriteinen ligt overigens onverbloemd in het werk van Shakespeare tentoongespreid). En in 1777 nog weigerde het stadsbestuur van Birmingham de toelating om een toneelzaal te openen omdat het theater tot 'luiheid' leidt en bijgevolg schadelijk is voor het zakenleven.

rationeel was echter de utilitaire aanwending van zijn bezit voor noodzakelijke en praktische zaken. Het begrip 'komfort' vormde daarbij de limiet voor de ethisch verdedigbare bestedingen (het is bijvoorbeeld opvallend hoe de quakers van meetaf aan het degelijk comfort van een burgerlijke *home* — doch wars van alle ijdel vertoon — op prijs wisten te stellen).

Voor wat dan de *produktie* van privaat bezit betreft, keerde het ascetisme zich zowel tegen de oneerlijkheid als tegen de instinktieve hebzucht. Onaanvaardbaar was het streven naar rijkdom met als enig doel: rijk te zijn. Bezit is immers vol verleidingen. Hierin steekt dan natuurlijk iets zeer ambivalents: het ascetisme is — met een uitdrukking die aan Goethe ontleend is — 'de kracht die altijd het goede wil, en altijd het slechte kreëert'. Enerzijds wordt het nastreven van rijkdom als doel op zich radikaal verworpen, anderzijds wordt in de rijkdom, als vrucht van de beroepsarbeid, een teken gezien van de goddelijke zegening. Van de religieuze evaluatie van de onverdroten beroepsarbeid (als hoogste middel tot ascese enerzijds en als bewijs van wedergeboorte en authentiek geloof anderzijds) ging zulke spankracht uit dat zij de krachtigste hefboom is geworden die men zich kan indenken voor de expansie van deze kijk op het leven die we hier de 'geest van het kapitalisme' hebben genoemd²⁷.

Het samengaan van een dergelijke afremming van het verbruik met een bevrijding (in de zin van ont-ketening) van de bezitsdrang, leidde in de praktijk vanzelfsprekend tot een accumulatie van kapitaal. De factoren die het verbruik van wat men verworven had, afremden, begunstigden tegelijk de produktieve aanwending daarvan als te investeren kapitaal. In New England, bijvoorbeeld, is dat verband zeer uitgesproken. Maar zelfs in een land als Holland, dat tenslotte maar zeven jaar aan een strikt calvinisme is onderworpen geweest, leidde de absolute eenvoud van de strengste religieuze middens, gepaard gaand met het bezit van enorme rijkdommen, tot een buitengewone ijver tot kapitaalsakkumulatie.

Doch véél belangrijker nog dan dat de puriteinse levensopvatting de kapitaalsvorming bevorderde, is het feit dat zij overal waar zij zich verbreidde en onder gelijk welke omstandigheden dit gebeurde, de tendens naar een burgerlijke, economisch rationele levenswijze bevorderde. De puriteinse levensopvatting is van deze levenswijze de meest wezenlijke en vooral de enige konsekwente peiler geweest. Ze stond aan de wieg van de moderne zakenman. Zeker, de bekoring van de rijkdom woog zwaar op de puriteinse idealen. Zeer regelmatig vinden

(27) Het belang van de economische ontwikkeling voor het lot van religieuze ideeën mag niet over het hoofd gezien worden. Maar religieuze ideeën laten zich niet eenvoudigweg afleiden uit de 'economische' kondities; ze vormen zélf de diepste lagen van het volkskarakter, dragen in zichzelf de wet van hun eigen ontwikkeling en bezitten een dwingende kracht die enkel en alleen uit ze zelf stamt. Voor zover de godsdienst door eksterne factoren beïnvloed wordt, zijn de voornaamste religieuze verschillen die hieruit resulteren (zoals bijvoorbeeld tussen het lutheranisme en het calvinisme) politiek bepaald, en niet economisch.

we de meest authentieke aanhangers van de puriteinse geest in de sociaal *stijgende* groepen van de kleine burgerij en van de landbouwers, terwijl de *beati possedentes*, zelfs bij de quakers, niet zelden geneigd waren om de teugels te vieren. Het was hetzelfde lot dat ook immer weer de voorloper van het sekuliere ascetisme, namelijk het monastieke ascetisme van de middeleeuwen, te beurt viel. Wanneer de rationele economische activiteit van de monniken door een strikte regeling van hun leven en een strikte beperking van hun consumptie, haar volle effecten had ontvouwd, gebeurde één van twee dingen: ofwel verviel de gekreëerde welvaart rechtstreeks aan de adel, ofwel begaf de monastieke discipline en was de tijd rijp voor één van die vele kloosterhervormingen die er geweest zijn. In zekere zin is de hele geschiedenis van het kloosterwezen de geschiedenis van de continue worsteling met het probleem van de sekulariserende invloed van de welvaart. Hetzelfde geldt nu voor het sekuliere ascetisme van het protestantisme. Het machtige 'revival' van het methodisme dat voorafging aan de expansie van de Engelse industrie eind 18e eeuw, kan beslist vergeleken worden met zulke hervorming van het kloosterwezen. De leiders zelf van de ascetische bewegingen, die overigens het economisch effect van het ascetisme goed dóór hadden, waren zich tegelijk ook goed bewust van het sekulariseringsrisiko dat in dit ascetisme kiemde. Getuige bijvoorbeeld de volgende passage van John Wesley:

'Ik vrees dat, waar de rijkdom is toegenomen, het belang van de godsdienst evenredig is afgenomen. Daarom zie ik niet in, hoe enige religieuze heropleving van lange duur kan zijn. Want de godsdienst moet noodzakelijk werkzaamheid én spaarzaamheid voortbrengen, en dat kan niet anders dan weelde voortbrengen. Maar als de weelde toeneemt, nemen ook de trots, de hartstocht en de gehechtheid aan de wereldse zaken toe. En hoewel het methodisme nu bloeit als een groene laurier, hoe kan het zich onder zulke omstandigheden handhaven? Want de methodisten zijn overal vlijtige en spaarzame mensen; bijgevolg groeit hun bezit. Verhoudingsgewijs groeien dus ook hun trots, hun hartstocht, hun wereldse lusten en hun hoogmoed. Zo blijft weliswaar de vorm van de godsdienst overeind, maar kwijnt de geest ervan snel weg. Kan dat niet voorkómen worden, deze aftakeling van de pure godsdienst? We moeten de mensen niet verhinderen om vlijtig en spaarzaam te zijn. We moeten alle kristenen aansporen om te verdienen wat ze maar kunnen, om te sparen wat ze maar kunnen, en dat betekent in feite: om rijk te worden.'

Volgt dan de raad dat al wie verdient wat hij maar kan, en spaart wat hij maar kan, ook moet *geven* wat hij maar kan, zodat hij in genade groeit en zich een schat in de hemel verzamelt.

Helemaal zoals Wesley hier zegt, hebben deze machtige religieuze bewegingen hun volle effect op de economie slechts uitgeoefend nadat het godsdienstig enthousiasme al over zijn hoogtepunt heen was geraakt, en het krampachtig zoeken naar het Godsrijk langzamerhand in nuchtere beroepsdeugd was overgegaan. Eenmaal het ascetisme van zijn religieuze inspiratie ontworteld raakte, kon het

enkel nog in een sekulier utilitarisme zijn rechtvaardiging vinden. Als dan uiteindelijk het principe *to make the best of both worlds* ging domineren, diende het 'zuiver geweten' er alleen nog maar voor, het genot van een comfortabel burgerleven mogelijk te maken. Wat de zó godsdienstige 17e eeuw als erfdeel aan de utilitaristische 18e eeuw overliet, was vóór alles dat ongehoord zuiver, zeggen we maar: dat farizeïsch zuiver geweten bij het geld verdienen. Zolang hij zijn geld verdiende op wettelijke wijze, kon de ondernemer op zijn twee oren slapen. Ieder spoor van het *Deo placere vix potest* was verdwenen. Een specifiek burgerlijke beroepsethiek was ontstaan. Ervan overtuigd dat Gods zegen op hem rustte, kon de burgerlijke ondernemer, die een onberispelijk leven leidde, zijn economische activiteit op een formeel korrekte manier ontplooiende, en geen aanstootgevend gebruik maakte van zijn rijkdom, gerust zijn winstoogmerk realiseren en het zelfs als zijn plicht beschouwen, dit te doen.

Daarenboven zorgde de macht van het religieus ascetisme er langs de andere kant voor, dat er naarstige en toegewijde arbeiders ter zijner beschikking stonden, die hun arbeid beschouwden als hun door God gewild levensdoel²⁸. Immers, het religieus ascetisme — of het nu van protestantse signatuur is of van een andere — is doordrongen van de idee dat de loyale arbeid, ook tegen een laag loon, van degenen die geen andere kansen kregen in het leven, God welgevallig is. Daarin bracht het protestantse ascetisme dus niet veel verandering. Maar het verdiepte dit standpunt wel en, wat veel méér is, ze maakte het efficiënt door er namelijk de gedachte aan te verbinden dat de beroepsarbeid een probaat middel is, om niet te zeggen het enige middel is, om zich van zijn staat van genade te vergewissen. Anderzijds wettigde ze de uitbuiting van deze specifieke gewilligheid om te werken, door namelijk het winst maken van de ondernemer eveneens als een 'beroep' in de religieuze zin van het woord te duiden. Winst maken werd voor de patroon net zo zeer een 'roeping' als de arbeid dit werd voor de arbeider. Het is duidelijk dat de produktiviteit van de arbeid (in kapitalistische zin) enorm moest bevorderd worden door de idee dat de vervulling van de beroepspllicht het enige middel was om zich van een plaats in het Godsrijk verzekerd te weten, enerzijds, en door de rigoureuze ascese die de kerkelijke discipline in het bijzonder ook aan de niet-bezittende klasse oplegde, anderzijds.

Eén van de konstitutieve bestanddelen van de moderne kapitalistische geest, en overigens ook van de moderne cultuur, namelijk onze rationele ingesteldheid

(28) Baxter raadt aan om godsdienstige personen in dienst te nemen als knecht, vooral omdat 'a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him to do it'. Andere knechten daarentegen zijn geneigd 'to make no great matter of conscience of it'. Baxter stelt dat het teken van de heiligheid bij de arbeiders niet is: de uitwendige belijdenis van het geloof, maar: de 'conscience to do their duty'. Men ziet dat de belangen van God en die van de werkgevers hier op een merkwaardige wijze hand in hand gaan.

op grond van de beroeps-idee, is geboren uit de geest van de kristelijke ascese²⁹. Keren we nog één keer terug naar de fragmenten die we bij de aanvang van dit werk uit Franklins opstel citeerden, dan zien we dat de essentiële elementen van de gezindheid die we daar de 'geest van het kapitalisme' noemden, ook deze zijn die we naderhand als de inhoud van de puriteinse beroeps-ascese aantreffen, maar ze waren er ontdaan — ja, bij Franklin al — van hun religieuze fundering. De gedachte dat de moderne beroepsarbeid een ascetisch cachet heeft, is gewis niet nieuw. Goethe leerde ons al dat de huidige wereld ons beperkt tot gespecialiseerde vakarbeid en ons dus doet verzaken aan de faustiaanse alzijdigheid, en dat 'handelen' en 'ontzegging' elkaar onoverkomelijk oproepen heden-dage. Het bewustzijn van dit aspect van de burgerlijke levensstijl — een aspect dat fundamenteel ascetisch is — betekende voor Goethe het afscheid van een tijd die onherroepelijk voorbij is: de schone tijd waarin het menselijk bestaan universalistisch georiënteerd en dus opulent kon zijn.

Bedenken we daarbij dat, waar wij die ascese *moeten* opbrengen, de puritein die ascese *wilde* opbrengen: de puritein *wilde* een beroepsmens zijn, terwijl wij het *moeten* zijn. Want het proces dat door de puriteinen werd op gang gebracht, heeft inderdaad op termijn het aanschijn van de wereld mee helpen veranderen. De inplanting van het ascetisme buiten de kloostercellen in het beroepsleven is een essentiële bijdrage geweest tot de wording van de machtige moderne economische orde, waarin de mechanische produktie haar eigen voorwaarden oplegt, en die met een onweerstaanbare kracht de levensstijl bepaalt van al wie onder dit gesternte geboren wordt (en dus niet alleen van degenen die direkt economisch bedrijvig zijn). Volgens Baxter mochten de materiële bekommernissen enkel als een 'lichte mantel die men op ieder moment kon afleggen' om de schouders van zijn heiligen liggen. Maar het noodlot omvormde de mantel tot een stalen kooi. Terwijl het ascetisme de wereld wilde veranderen, verwierven de materiële goederen van de wereld in toenemende mate zoals nooit tevoren een onontkoombare macht over de mensen. De geest van het religieuze ascetisme is uit de kooi geweken; wie weet, misschien voor altijd? Sedert het op een mechanische grondslag berust, heeft het zegevierend kapitalisme de steun ervan in elk geval niet meer nodig: als de geest van vervlogen religieuze overtuigingen achtervolgt ons nu zeer efficiënt de idee van beroepspllicht. En waar deze beroepspllicht niet meer rechtstreeks in verband kan worden gebracht met de hoogste spirituele waarden, of waar ze anderzijds niet noodzakelijk als brute economische dwang wordt ervaren, interesseert het de mens doodeenvoudig niet meer, er überhaupt nog een rechtvaardiging voor te zoeken. Waar het kapitalisme zijn hoogste ontwikkeling kent (nl. in de Verenigde Staten) raakt het winstbejag, ontdaan van elke religieuze en ethische betekenis, geassocieerd met zuiver mon-

(29) Al evenzeer van puriteinse oorsprong is dit andere bestanddeel van de kapitalistische geest, namelijk het principe 'honesty is the best policy'. Dit werd in deze studie niet op zijn religieuze wortels teruggevoerd. Zie hiervoor het essay 'De protestantse sekten en de geest van het kapitalisme'.

daine passies, waardoor het niet zelden het karakter krijgt van een sportief evenement: geld verdienen, wordt op zichzelf een prestatie; en steeds méér verdienen, betekent dan: de prestatie uitdagen, de prestatiegrens voortdurend verleggen³⁰.

* * *

We hebben geprobeerd de invloed te achterhalen die van het protestants ascetisme is uitgegaan op de economische orde en op de cultuur in ruimere zin. In feite zou nu ook nog moeten onderzocht worden hoe het protestants ascetisme op zijn beurt is beïnvloed geworden, zowel in zijn ontstaan als in zijn aard, door het geheel van de sociaal-kulturele kondities, en in het bijzonder door de economische kondities. Want hoe onvoorstelbaar groot de invloed van de religieuze bewustzijnsinhouden ook moge geweest zijn op de levenswijze, de cultuur en het volkskarakter, het kan anderzijds ook niet de bedoeling zijn om in de plaats van een eenzijdig 'materialistische', een al even eenzijdig 'spiritualistische' causale interpretatie van cultuur en geschiedenis te plaatsen. Beide zijn mogelijk, en de historische waarheid is er geenszins mee gediend als één van de twee zou pretenderen konklusief te zijn.

(30) 'Couldn't the old man be satisfied with his \$ 75.000 a year and rest? No! The frontage of the store must be widened to 400 feet. Why? That beats everything, he says'.

DE PROTESTANTSE SEKTE
EN DE GEEST VAN HET KAPITALISME

De Verenigde Staten kennen al geruime tijd de scheiding van Kerk en Staat, althans in principe. Deze principiële scheiding is zo sterk, dat er zelfs geen officiële statistieken over de diverse konfessies bestaan: dat de staat de burgers over hun geloof zou ondervragen, zou er als wederrechtelijk ervaren worden. Het lidmaatschap van een Kerk brengt er dan ook veel zwaardere financiële lasten met zich dan gelijk waar bij ons in Duitsland, in het bijzonder voor de minderbedeelden¹. Doch wie 15 of 20 jaar geleden de Verenigde Staten zou bezocht hebben, zou — in de gebieden die nog niet door Europese immigranten overspoeld waren — een nog veel sterker en vanzelfsprekender kerkelijkheid hebben aangetroffen. Zelfs in Brooklyn, de zusterstad van New York, werd nauwelijks een generatie geleden nog aan zakenmensen, die er zich gingen vestigen, bij het aanknopen van nieuwe relaties diskreet maar beslist niét toevallig de vraag gesteld: 'To what church do you belong?' En in streken waar zich de invloed van de immigratie minder liet voelen, werd die traditie tot voor kort nog veel sterker in stand gehouden (een beetje zoals een kwart eeuw geleden de gastvrouw in Schotland nog steevast haar gasten van het vasteland op zondag aan tafel begroette met de vraag: 'What service did you attend today?'). Bij nader toezien bleek alvast één ding duidelijk: terwijl de Amerikaanse overheid de vraag naar de konfessionele banden *nooit* stelde, kwam in het privaat maatschappelijk verkeer en in de zakelijke kontakten die op duurzaamheid en kredietverlening afgestemd waren, die vraag *altijd* ter sprake. Waarom?

Een aantal persoonlijke ervaringen (anno 1904) kunnen dit allicht eerst wat concreter maken. Tijdens een lange treinreis deelde ik het kompartiment met een handelsreiziger. Toen ik terloops gewag maakte van de nog opvallend sterke godsdienstzin (*Kirchlichkeit*), antwoordde mijn reisgezel dat voor zijn part iedereen om het even wat mocht geloven of niét geloven, doch dat wanneer hij een *farmer* of een koopman ontmoette die zich tot geen enkele denominatie bekende, hij deze geen 50 cent krediet verleende: 'Wat kan er hem immers toe brengen mij te betalen, als hij in niets gelooft?' Dat was dan nog een vrij vage motivering.

Iets duidelijker worden de zaken met het verhaal dat een geneesheer, Duitser van geboorte, me vertelde van het bezoek van zijn eerste patiënt. Toen hij namelijk die patiënt, uitgestrekt op de sofa, met een neusspiegel ging onderzoeken, richtte deze zich plots weer op om met nadruk en met waardigheid te verklaren: 'Mijnheer, ik ben lid van dié baptistenkerk in dié straat...'. Omdat de dokter niet inzag wat dit met de neusaandoening kon te maken hebben, ging hij zich daarover diskreet bij een Amerikaans kollega bevragen; deze zei hem al lachend dat dit betekende: 'Maak U over het honorarium maar geen zorgen'. Waarom echter werd dit op die manier gezegd?

(1) Zo bijvoorbeeld bedraagt in een gemeente [N.v.L.V.: in de bijbelse zin van het woord] van uit Duitsland geïmmigreerde houthakkers het totaal bedrag dat elk van dezen afstaat voor de noden van de Kerk om en bij de 80 dollar, terwijl hun jaarinkomen gemiddeld rond de 1000 dollar ligt.

Een derde voorval kan dit misschien al wat verduidelijken. Op een zondag in oktober woonde ik met enkele verwanten, *farmers* in Noord-Carolina, een baptistendoop bij. Het was koud en het had 's nachts wat gevroren. Op de hellingen van de heuvels stonden boerenfamilies die in hun lichte koetsen waren afgezakt. De predikant, gekleed in het zwart, stond tot in het middel in het water. Eén na één traden een tiental dopelingen, mannen en vrouwen, op hun zondags gekleed in het water, beleden het geloof en werden dan helemaal ondergedompeld. Proestend kwamen ze weer boven en haastten zich bibberend in hun doorweekte kleren de vijver uit. Terwijl ze langs alle kanten werden gelukgewenst, werden ze in dikke dekens gehuld en dan meteen naar huis gevoerd. Bij het zien van één van de dopelingen, maakte één van mijn verwanten — die naar Duitse norm allesbehalve kerkelijk kon genoemd worden en die smalend stond toe te kijken — de opmerking: 'Look at him — I told you so!' Na afloop van de ceremonie vroeg ik hem waarom hij dan wel verwacht had dat de dopeling in kwestie erbij zou zijn. Antwoord: 'Omdat hij in M. een bank wil openen.' Of er dan zoveel baptisten in de buurt waren, dat hij van hen kon leven? 'Zeker niet, maar nu hij gedoopt is, verwerft hij het cliënteel van de hele omgeving en konkurreert hij alles plat.' Op de vragen naar het hoe en het waarom, antwoordde hij dat de opname in deze lokale baptistengemeente, die zich nog streng aan de religieuze traditie hield, maar mogelijk was na de zorgvuldigste toetsing en na het penibelste onderzoek dat tot in de vroegste kinderjaren reikte (*disorderly conduct*? herbergbezoek? dans? theater? kaartspel? slechte betaler? zondige lichtvaardigheden?); dat daarom zulke opname gold als een absolute garantie van de ethische kwaliteiten van de gentleman, bovenal nog: van de zakenman; dat dus om die reden de man in kwestie geen enkele concurrentie moest vrezen: hij zou onbeperkt krediet genieten en hij mocht de deposito's van de hele omgeving verwachten. Men keek naar hem op als naar 'een man uit één stuk'.

Naderhand heb ik kunnen konstateren dat analoge feiten zich ook elders voordeden. Diegenen (en over het algemeen *slechts* diegenen) die tot een baptistische of methodistische sekte behoorden (of tot een sektair konventikel), behaalden sukses op zakelijk gebied. Verhuisde een lid van de sekte, of was hij handelsreiziger, dan kreeg hij een certificaat mee van zijn gemeente (N.v.L.V.: in de religieuze zin van het woord), waarmee hij niet alleen contact kon leggen met zijn sektegenoten, doch van iedereen krediet kreeg. Dit vertrouwen was niet zo zeer gestoeld op de verwachting van de krediteurs dat de sekte omwille van haar eigen prestige niet zou toelaten dat één van haar leden op zakelijk gebied in de penarie zou komen (inderdaad kwam de sekte haar leden die in zakelijke problemen geraakt waren zonder daarbij zélf in de fout gegaan te zijn, op alle mogelijke manieren ter hulp), dan wel op de omstandigheid dat namelijk een sekte met enige reputatie alleen openstond voor mensen wiens levenswandel boven elke ethische twijfel stond.

Met andere woorden, het lidmaatschap van een sekte hield de garantie in dat men te doen had met een ethisch hoogstaande persoonlijkheid in het algemeen,

een deontologisch nauwgezet zakenman in het bijzonder. Zulke garantie lag niet geïmpliceerd in het lidmaatschap van een 'Kerk', daar zulk lidmaatschap immers als vanzelf werd verworven bij de geboorte: de Kerk laat haar genade schijnen over gerechtigten en ongerechtigten gelijk. In die zin is het lidmaatschap van de Kerk iets dwangmatigs en zegt het dus ook niets over de deugden van de betrokkene. Een sekte, daarentegen, is een voluntaristisch verband, in principe alleen voor religieus en ethisch gekwalificeerden, waartoe men vrijwillig toetreedt als men op grond van zijn kwaliteiten ook vrijwillig aanvaard wordt. Uitsluiting uit de sekte wegens een ethisch vergrijp betekende zoveel als verlies van zijn kredietwaardigheid op zakelijk gebied en sociale deklassering in het algemeen.

In de daarop volgende maanden kon ik vaststellen dat het belang van de kerkelijkheid weliswaar snel afnam, doch niettemin nog zeer aanzienlijk was. Tot welk geloof men zich bekende, deed er niet zoveel toe. Wel van aanzienlijk belang bleek te zijn, dat men slechts lid was geworden nadat daarover intern gedelibeereerd was op basis van een onderzoek naar de morele geschiktheid van de kandidaat, meer bepaald naar de deugden die hoog in het vaandel stonden van het ascetisch protestantisme, dus van de oude puriteinse traditie. In zulk geval had het lidmaatschap van een religieuze gemeenschap nog steeds dezelfde (sociaal-ekonomische) effecten.

Maar tegelijk werd ook duidelijk hoezeer de sekularisering verder schreed en religieus geïnspireerde verschijnselen er ten prooi van werden. Immers, niet alleen religieuze verbanden — zeg maar: sekten — sorteerden nog deze sociaal-ekonomische effecten; deze laatste werden, integendeel, in toenemende mate door sekuliere verenigingen bewerkstelligd. Tot vóór 15 jaar kon men (buiten de moderne grootsteden en immigratiecentra) zien hoe opvallend veel mannen uit de Amerikaanse burgerij op hun lapel een insigne droegen, dat hun lidmaatschap bleek te etaleren van een vereniging met bijwijlen de meest gekke naam. Steevast bleek het die mensen te doen te zijn om allerlei vormen van bijstand die zij van zulke vereniging konden betrekken (zoals hulp in geval van overlijden of in geval van ekonomische tegenspoed). Maar wat voor ons hier de hoofzaak is, is dat het lidmaatschap ook hier op ballottage berustte en dat de stemming altijd voorafgegaan werd door een onderzoek naar de morele geschiktheid van de kandidaat. Dat insigne betekende dus: ik ben gewikt en gewogen, en krachtens mijn lidmaatschap gegarandeerd een gentleman — wat dan vóór alles betekende: ik ben kredietwaardig. Ook hier kon men vaststellen dat dit vaak van beslissend belang was voor de mogelijkheden op zakelijk vlak.

Deze gestalten die het sociale leven aannam en die nu sterk in verval leken te zijn (dat was zeker zo voor de religieuze organisaties), bleven essentieel beperkt tot de burgerlijke middenstand. Lidmaatschap van deze groepen vormde het vehikel bij uitstek voor de verbreiding en de handhaving van het burgerlijk kapitalistisch ethos in deze bevolkingslaag (de *farmers* daarbij inbegrepen). Niet weinig *promotors, captains of industry*, multimiljonairs en trustmagnaten behoorden tot een sekte, meestal van baptistische signatuur. Van de vorige gene-

raties was dit zelfs voor het grootste deel het geval. Zonder twijfel was hun lidmaatschap vaak een zuiver konventionele aangelegenheid, en niet een wel overwogen zet van de zakenman die ze waren (de economische supermensen hebben zulke voordelen niet meer nodig). Ook de middenstanders (en dan vooral zij die er zich naar toe werkten, enerzijds; zij die er zich naar boven uit loswerkten, anderzijds) vertoonden deze specifieke religieuze oriëntering. Het zou een vergissing zijn, dit al te vlug als puur opportunisme af te doen. Maar men kan anderzijds ook niet over het hoofd zien dat zonder de universele verspreiding van de kwaliteiten en de principes van methodische levenswijze die door deze religieuze gemeenschappen gepropageerd werden, het kapitalisme in Amerika niet zou zijn, wat het is; de geest die het zakenleven er nu beheerst, niet zou zijn, wat hij is.

We zullen hier niet ingaan op het politiek en sociaal belang van de religieuze sekten en van de talrijke al even gesloten clubs en verenigingen waarvan de rekrutering door ballotage gebeurt. Nog tot de vorige generatie behoorde de typische *yankee* zijn leven lang tot een hele serie van dergelijke verenigingen (begonnen bij de *boys club* op school, over de atletiekclub of de *Greek Letter Society* of een andere studentenclub van welke aard ook, gleed hij naar één van de talrijke clubs van notabelen — gereserveerd voor zakenmensen en voor de burgerij — om tenslotte, in de grote steden, eventueel door te dringen tot één van die clubs van plutokraten). Toegang krijgen tot zulke club betekende zoveel als een ticket krijgen voor sociale stijging, en de betrokkene zelf zag er het bewijs in dat hij 'geslaagd' was². Het is nog niet zo lang geleden dat achting in de gemeenschap weinig van doen had met sociale herkomst, noch met geërfd fortuin, noch met het prestige van het beroep dat men uitoefende of met het diploma dat men behaald had. Wie volwaardige erkenning wilde, welke positie hij ook innam, moest zich op de eerste plaats voegen naar de konventies van de burgerlijke maatschappij, en moest vervolgens ook kunnen bewijzen dat het hem gelukt was, zich te laten opnemen in één van de erkende sekten, clubs of verenigingen (van welke aard die ook waren), en er ook in geslaagd was, zich daar als een echte gentleman te handhaven.

Nogmaals, we bestuderen hier niet de maatschappelijke betekenis van deze kondities, die overigens sterk aan het veranderen zijn. Wat ons interesseert, is dat deze moderne, sekuliere clubs en verenigingen, die via ballotage rekruteren, in hoge mate de gesekulariseerde versies zijn van het prototype van deze voluntaristische genootschappen: de sekten. Niet toevallig is het vanuit de Noordatlantische staten dat die clubs zich verspreid hebben: de heimat namelijk van de *yankee*. Vergeten we toch niet dat zowel het algemeen stemrecht als de schei-

(2) Een universiteitsstudent die er niet in slaagde, zich in een dergelijke vereniging — van welke aard ook — te laten opnemen, was als een paria; en een beroepsmens die hetzelfde lot beschoren was, had het moeilijk om aan de slag te raken of te blijven.

ding van Kerk en Staat slechts recente verworvenheden zijn — vanaf begin 19e eeuw — en dat in de centrale gebieden van New England, in het bijzonder in Massachusetts, gedurende de koloniale tijd het staatsburgerschap maar werd toegekend aan wie ook het volle lidmaatschap genoot van de religieuze gemeenschap, die zélf over toelating of niet-toelating besliste. Niet minder deelden de quakers in Pennsylvania de lakens uit tot enige tijd vóór de onafhankelijkheidsoorlog. Welnu, het feit dat er maatschappelijk zoveel belang gehecht werd aan het volwaardig lidmaatschap van zulke sekte (dus aan de toekenning van alle rechten van het lidmaatschap, in het bijzonder het recht om te communiceren), bevorderde in deze sekten de ontplooiing van die ascetische beroepsethiek die het kapitalisme in zijn ontstaansperiode zo goed uitkwam. Overal — ook in Europa — en gedurende meerdere eeuwen heeft de religiositeit van de ascetische sekten dit effect gehad, zoals onder méér ook de boven geciteerde persoonlijke ervaringen in de States hebben aangetoond.

Laten we namelijk eens terugblikken op de kerkelijke vóórgeschiedenis van deze protestantse sekten. Vooral in de documenten van de quakers en de baptisten klinkt doorheen de hele 17e eeuw steeds weer het gejubel op over het feit dat de zondige 'kinderen van de wereld' elkaar in zaken wantrouwen, doch daarentegen alle vertrouwen hebben in de religieus vereiste rechtschapenheid van de vromen; daarom alléén aan gelovigen hun geld in depot geven, en alléén in winkels van gelovigen hun inkopen doen (want alléén dáár is de bediening goed en zijn de prijzen vast). Dat de goden diegenen die hen welgevallig zijn (hetzij omwille van de offers die ze brengen, hetzij omwille van de levenswijze die ze erop na houden), met rijkdom zegenen, is een idee die men zowat overal terugvindt. Maar nergens werd die idee, die zo goed in de pas liep met het vroegkapitalistisch principe: *honesty is the best policy*, zo hardnekkig in verband gebracht met de religieus geïnspireerde levenswijze als in de protestantse sekten. Niet alleen deze ethiek trouwens (waarvan reeds in vorige studie sprake was), doch ook — en bovenal — het ganse sanktioneringssysteem en, meer algemeen, de organisatorische grondslagen van het protestantse sektarisme gaan terug tot het begin van de ascetische sektevorming. De hedendaagse overblijfselen daarvan in Amerika zijn de uitlopers van een religieuze reglementering van het leven, die ooit op een zeer penetrante manier funktioneerde. Laten we in het kort de organisatorische implicaties aantonen waartoe deze religieuze reglementering leidde.

In de schoot van het protestantisme dook het principe van de *Believers' Church* voor het eerst duidelijk op in 1523-24 bij de baptisten van Zürich: de idee van een kommuniteit die enkel uit 'ware' kristenen zou bestaan, een van de wereld afgescheiden, voluntaristische gemeenschap van een werkelijk heilig volk. In 1525 voerden zij de volwassenendoop in, met inbegrip van de eventuele wederdoop³. Dit voluntaristisch ascetisme heeft in de loop van die eeuw diverse

(3) Wederdoop: het opnieuw dopen van een volwassene die reeds als kind gedoopt was.

vormen aangenomen, zoals dit specifiek tot uiting kwam in het ontstaan van diverse sekten (baptisten, mennonieten, quakers, e.a.). Iedere ascetische denominatie, ook het calvinisme en het methodisme, werd immers heen en weer geslingerd tussen twee structuurprincipes: ofwel werd in de schoot van de Kerk een konventikel gevormd van voorbeeldige kristenen (piëtisme), ofwel vormde zich een onafhankelijke gemeenschap van als onberispelijk gekwalificeerde volwaardige leden (independentisme). Gedurende eeuwen heeft het protestantisme geworsteld met dat konflikt: dient de religieuze gemeenschap de vorm aan te nemen van een Kerk als middelares van de genade (*Gnadenanstalt*), dan wel de vorm van een sekte als vereniging van de religieus gekwalificeerden. Ons interesseert het alleen maar, te zien hoezeer het voluntaristisch principe de levenswijze concreet heeft beïnvloed. Herinneren wij ons dat die cruciale idee van het zuiver houden van het Avondmaal, d.w.z. de idee om de niet-heiligen ervan uit te sluiten, ook in de denominaties die daarom nog niet aan sektevorming toe waren (in het bijzonder de puriteinen die in de predestinatie geloofden)⁴, tot een zodanige verscherping van de kerkelijke tucht leidde, dat deze in feite zeer dicht de discipline van de sekten benaderde. De maatschappelijke betekenis van de communie was dus in de kristelijke gemeenschappen zeer aanzienlijk. Maar voor de sekten in het bijzonder was het rein houden van de communie van bij hun ontstaan een punt van het allerhoogste belang. Waarschijnlijk in 1582, nl. in zijn *Treatise of Reformation without tarying for anie*, schreef de eerste consequente voluntarist, Browne, dat de voornaamste reden voor zijn afwijzende houding tegenover het episcopalisme en het presbyterianisme lag in de verplichting om samen met *wicked men* ter communie te gaan.

De independenten maakten er in de 17e eeuw een punt van om — buiten de religieus onberispelijke leden van de lokale gemeente — alléén mensen ter komunitafel toe te laten die daartoe een legitimatiebewijs (een ticket) konden voorleggen. Zo'n legitimatiebewijs kon enkel op aanbeveling van gekwalificeerde leden worden toegekend. Wie verhuisde of op reis ging, kon desgevallend een kwalifikatiebewijs (*letter of recommendation*) meekrijgen. In de schoot van de officiële Kerk probeerden Baxters konventikels zich te vestigen als een soort van vrijwillig censuurorgaan dat de predikant zou bijstaan bij het bepalen van de kwalifikaties en bij de uitsluiting van *scandalous persons*. De hele kerkgeschiedenis van New England geeft steeds maar weer discussies te zien over vragen als: wie tot de sakramenten of tot het peterschap mocht toegelaten worden, óf men kinderen van niet-toegelatenen mocht dopen en desgevallend onder welke voorwaarden dit mocht gebeuren, etc.

(4) Zo werden bijvoorbeeld in de 16e en 17e eeuw op de synoden van de Nederlandse hervormde (calvinistische) Kerk de voorwaarden om te mogen communiceren, besproken. De synode van Rotterdam (1575) stipuleerde dat niemand zou toegelaten worden die een ergerlijk leven leidde. Daarnaast vindt men tal van discussies over specifieke kondities (mag iemand worden toegelaten die met een anabaptiste gehuwd is, of die bankroet is gegaan, of die een overeenkomst heeft afgesloten met zijn krediteurs? etc.).

Probleem daarbij was dan dat, eenmaal slechts diegene ter kommunie mocht gaan, die daartoe waardig bevonden was, hij dit dan ook moest doen⁵; dat dus wanneer de gelovige zélf twijfelde aan zijn waardigheid en zich daarom van de kommunie onthield, deze onthouding hem niet voor de zonde behoedde. Anderzijds stelde de gemeente zich voor de zuiverheid van de kommunie kollektief verantwoordelijk tegenover God⁶. En bovenal wilde de gemeente waarborgen dat de toediening van het sakrament gebeurde door een waardig bedenaar, d.i. iemand die zélf in staat van genade was.

Daarmee staken opnieuw enkele eeuwenoude, reglementaire problemen de kop op. Tevergeefs heeft Baxter een kompromis voorgesteld, dat erin bestond, te aanvaarden dat men *tenminste* in geval van nood het sakrament mocht ontvangen uit de handen van een onwaardige, d.i. een bedenaar wiens gedrag niet onberispelijk was. Het oude donatistische principe van het persoonlijk charisma en het principe van een institutionele regeling van de geldigheid (principe dat de katholieke Kerk zeer duidelijk tot uiting liet komen in de 'onvergankelijkheid' van het priesterschap — wie priester gewijd is, is dit voor altijd⁷ — doch dat ook door de officiële hervormde kerken werd aangehangen) kwamen dus regelrecht in botsing met elkaar, zoals dit eertijds het geval was in het vroege kristendom.

Het is rond deze kollektieve verantwoordelijkheid voor de zuiverheid van de bedenaar zowel als van de ontvangers van het sakrament, dat het kompromisloze radikalisme van het independentistisch gedachtengoed draaide. Nu bracht deze kollektieve verantwoordelijkheid een aantal hoogst belangrijke consequenties met zich mee. Want naast het voluntaristisch *principe van de vrije opname van gekwalificeerde gelovigen*, en alléén van dezen, in de gemeente, vinden we het *principe van de souvereiniteit van de lokale gemeente*: alléén de lokale religieuze gemeenschap kon de geschiktheid van haar leden beoordelen — dat diende dus niet gedaan te worden door het kerkbestuur van een interlokale gemeenschap. En die lokale gemeenschap kon dit daarenboven maar doen als het ledental niet te groot was⁸. Waar het ledental te groot was, ging men over tot

(5) Dit principe werd bijvoorbeeld geformuleerd in de resoluties van de synode van Edam anno 1585.

(6) N.v.L.V.: Het was, met andere woorden, de gemeente die bepaalde of de gelovige waardig was of niet; die dus ook bepaalde wie zondigde door zich te onthouden. De spanning die hieruit voor het individu kon voortvloeien, bestond hierin dat ook de onthouding die plaats greep uit vrees om onwaardig te communiceren, dus uit vrees om te zondigen, een zonde was.

(7) N.v.L.V.: Weber spreekt over 'das in der katholischen Kirche durch den Character indelebilis des Priesters radikal etablierte (...) Prinzip der Anstaltgnade'.

(8) Een klassieke formulering daarvan vindt men bijvoorbeeld in de 'Amsterdam Confession' van 1611, waarvan artikel 16 stipuleert: 'Dat de leden van iedere Kerk en kongregatie elkaar moeten kennen (...) daarom zal een Kerk geen zulke omvangrijke hoeveelheid leden omvatten dat praktische kennis van elkaar onmogelijk is'. Dat de opname in die kleine religieuze gemeenschappen door stemming gebeurde, wordt bijvoorbeeld duidelijk gestipuleerd in de Dedham Protocols uit het begin van het presbyterianisme: het protocol van 1582 stelt 'That none be brought in as one of this company without the general consent of the whole'.

de vormig van konventikels (zoals in het piëtisme), of werden de leden in groepen ingedeeld die dan de behoeders waren van de kerkelijke discipline (zoals in het methodisme)⁹.

Een derde principe dat onvermijdelijk voortvloeyde uit het belang dat gehecht werd aan de zuiverheid van de *kommunie* (of, bij de quakers, van de gebedswake), was de *buitengewoon strenge tucht* in die autonome religieuze gemeenschappen. Geen enkele Kerk ontwikkelde zo'n discipline als de ascetische sekten, waarvan de tucht inderdaad analoog was aan die van de kloosters. Zo bijvoorbeeld kenden alle sekten één of andere vorm van noviciaat (de methodisten, bijvoorbeeld, stelden een proefperiode in van zes maanden). In tegenstelling tot de officiële protestantse Kerken, verbood de sekte vaak ieder contact met leden die omwille van overtredingen van morele aard waren uitgesloten; stelde dus ten aanzien van deze laatsten een absolute boycot in, ook op zakelijk gebied; soms vermeed zij zelfs elke omgang met alle niet-broeders, behalve in geval van absolute nood. De controle over deze discipline legde de sekte hoofdzakelijk in de handen van leken. Geen enkele geestelijke autoriteit kon immers aan de gemeente haar kollektieve verantwoordelijkheid tegenover God ontnemen. Het independentisme en vooral het baptisme betekenden een ware strijd tegen de overheersende positie van de theologen in de gemeente. Zulke strijd leidde als vanzelf tot een klerikalisering van de leken, die namelijk de morele controle waarnamen door autonoom de vermaning en desgevallend de ekskommunikatie uit te spreken. De lekenheerschappij kwam enerzijds tot uiting in het verlangen naar vrije prediking door leken (*liberty of prophesying*), anderzijds in het verzet tegen het predikambt der theologen: alléén het charisma telde, niet de vorming en het ambt. De quakers gingen hierin zó ver, dat ze iedere beroepsklerus overbodig maakten door iedereen toe te laten vóór te gaan in de eredienst, voor zover tenminste 'de Geest in deze voorganger was nedergedaald'. Andere sekten zijn daarin niet zo konsekvent geweest en institutionaliseerden in meerdere of in mindere mate een predikambt, waaraan dus méér of minder bevoegdheden (tijdelijke benoeming, lokale prediking) en méér of minder vergoeding verbonden was. Waar het ambt (in de traditionele zin van het woord) en de theologische vorming bewaard bleven, golden deze niettemin slechts als een vaktechnische voorwaarde. Waar het voor de prediking op aan kwam, was het charisma dat de staat van genade uitstraalde. Of dit charisma aanwezig was, moest worden vastgesteld door de instanties die het onderzoek instelden naar

(9) Bij de methodisten vormden de 'klassen' de ware ruggegraat van hun organisatie. Een klas bestond uit twaalf gelovigen. De leider van de klas moest wekelijks ieder lid ontmoeten, hetzij thuis, hetzij op de 'class meeting' waarop eerst en vooral een algemene biecht plaatsvond. Hij moest over het gedrag van elk lid een verslagboek bijhouden, wat o.a. moest dienen voor de opmaak van de certificaten bij verhuis van de leden. Deze organisatie is nu overal sinds lang vervlogen, ook in de V.S. Hoe deze discipline bij de eerste puriteinen funktioneerde, kan men zich voorstellen aan de hand van het in voetnoot 8 geciteerd Dedham Protocol, dat nl. bepaalde dat de *admonition* zal gegeven worden in het konventikel 'if any things have been observed or espied by the brethern'.

de geschiktheid van de geestelijken. Men ziet dus: zowel voor het gewone lidmaatschap als voor het leiderschap was het charisma een belangrijke faktor.

Zeker bij de baptisten en de aanverwante sekten heerste — zoals dit overigens gevorderd werd — de oudkristelijke broedergeest onder de sekteleiden. Heel wat sekten verboden hun leden — op straffe van uitsluiting — beroep te doen op de sekuliere rechtbanken en legden het wederzijds hulpbetoon in geval van nood als een plicht op¹⁰. Waren de zakelijke kontakten met niet-broeders wel niet echt verboden (behalve in deze of gene erg radikale gemeenschap), het was toch maar liever met geloofsbroeders dat men zaken deed. Het systeem van de attesten (inzake lidmaatschap en goed gedrag) voor broeders die verhuisden, vindt men van bij de aanvang van de sektevorming terug. De kohesie van de gemeenten was zó sterk, dat men ze terecht als één van de oorzaken heeft aangeduid van de vrij gesloten en sterk stedelijke bevolkingsinplanting in New-England, kontrasterend met deze in het zuiden.

Op al deze punten ziet men dat de moderne funkties van de amerikaanse sekten en sektaire groeperingen — zoals in de voorbeelden aan het begin van dit essay toegelicht — in feite rechtstreekse uitlopers zijn, relieken, van het relatiepatroon dat ooit in alle ascetische sekten en konventikels bestaan heeft, en dat nu gewis in verval is. Van bij het begin heeft de sektariër van een ongehoorde, eksklusieve 'kastefierheid' getuigd.

Wat was — en is — nu eigenlijk in gans die ontwikkeling van doorslaggevend belang voor ons probleem? In de middeleeuwen had de ekskommunikatie al evenzeer politieke en burgerlijke konsekwenties; kon al evenzeer slechts de kristen volwaardig burger zijn. En de mogelijkheid om de kerkelijke disciplinemiddelen in te zetten tegen een bisschop die zijn schulden niet betaalde, leverde hem zelfs een groter kredietwaardigheid op dan de wereldlijke vorst genoot. Een gelijkaardige druk om zijn schulden te betalen, woog tijdens de middeleeuwen op de Pruisische luitenant, net zo goed als op de Duitse student, wat ook in beide gevallen hun krediet weer verhoogde. En tot slot: ook in de middeleeuwen maakten de biecht en het kerkelijk strafrecht het mogelijk om een efficiënte kerkelijke discipline uit te oefenen. Niet in het minst werd gebruik gemaakt van de mogelijkheid tot dreigement om tegen schuldenaars de ekskommunikatie op eed te laten uitvoeren. Dat is allemaal waar.

Máár: niet alléén waren in al deze gevallen de gedragstypes die aldus werden aangemoedigd of tegengegaan, heel verschillend van deze die door de protestantse ascese werden bevorderd of onderdrukt. Bij de luitenant, bijvoorbeeld, of bij

(10) Bij de eerste methodisten werd iedere staking van betaling (bankroet) door een commissie van broeders onderzocht. Schulden maken zonder dat men zeker was, deze te kunnen delgen, leidde tot uitsluiting (de methodisten zijn dan ook bekend om hun kredietwaardigheid). Vaak worden de ouderen eraan herinnerd dat ze moeten maatregelen nemen tegen leden die leven 'without a calling' of die zich 'idlely in their calling' gedragen.

de student en beslist ook bij de bisschop berustte de hogere kredietwaardigheid geenszins op de ontplooiing van persoonlijke *kommerciële* kwaliteiten. En wat bij deze laatste opmerking aansluit: was in de twee gevallen de kerkelijke discipline op hetzelfde doel gericht, de manier waarop ze werkte, was zonder twijfel grondig verschillend. In de middeleeuwen (net zoals dit naderhand ook het geval was in de lutherse Kerk): 1. lag de kerkelijke discipline in handen van de klerus; 2. was zij werkzaam — voor zover zij dit überhaupt was — door de *aanwending van autoritaire middelen*; 3. strafte of beloonde ze *individuele, konkrete handelingen*. Bij de puriteinen en in de sekten: 1. lag de kerkelijke discipline minstens gedeeltelijk, vaak zelfs helemaal in handen van *leken*; 2. was zij werkzaam door in te spelen op de *behoefte aan zelfhandhaving*; 3. kweekte ze — of zo men wil: sorteerde ze — bepaalde *kwaliteiten*. Van deze drie punten van verschil, is het laatste het belangrijkste. Om tot de sekte of het konventikel toegelaten te worden, diende het lid in kwestie bepaalde kwaliteiten te hebben, waarvan we in de vorige studie hebben aangetoond dat ze voor de ontwikkeling van het rationele, moderne kapitalisme belangrijk waren. En om zich in die kring te handhaven, diende hij het bezit van die kwaliteiten blijvend te bewijzen. Want net zoals hij op de eerste plaats voor zichzelf zijn eeuwige zaligheid diende te 'bewijzen', hing ook zijn hele sociale eksistentie van dit 'bewijs' af. Welnu, naar alle ervaring bestaat er geen sterker middel tot disciplineren dan juist het inspelen op de behoefte aan zelfhandhaving in het eigen sociale milieu. De kontinue en onopvallende ethische disciplineren in de sekten stond dan ook tot de autoritaire kerkelijke discipline in dezelfde verhouding als de rationele disciplineren en selectie van gedragsalternatieven staat tot bevel en arrest. In dit opzicht zijn de puriteinse sekten, als de meest typische behoeders van de binnenwereldse ascese, de méést konsekwente antithese van de universalistische katholieke genadebemiddeling. Dat bijzonder sterke individueel belang, zich nameijk gerespekteerd te weten, werd in deze sekten in dienst gesteld van de disciplineren; individuele motieven en persoonlijk eigenbelang in dienst van de instandhouding en het propageren van de 'burgerlijke' puriteinse ethiek. Dat is van absoluut doorslaggevend belang geweest voor de penetratie en de kracht die deze puriteinse ethiek tentoongespreid heeft.

Want — laat het nog eens gezegd zijn — niet de ethische *leer* van een godsdienst, doch het ethisch *gedrag* dat met toekenning van heilsgoederen beloond wordt, is in de sociologische zin van het woord het specifieke 'ethos' van die godsdienst. In het puritanisme was dit gedrag een methodisch-rationele levenswijze, die dan — onder de gegeven omstandigheden — de weg geëffend heeft voor de 'geest' van het kapitalisme. Zulke levenswijze liet de puritein toe, zich waar te maken voor God enerzijds (waarvoor hij beloond werd met de zekerheid van zijn heil), voor de medemensen anderzijds (waarvoor hij beloond werd met maatschappelijk aanzien). Beide aspecten van de beloning bewerkstelligden op komplementaire wijze hetzelfde resultaat: ze hielpen de 'geest' van het kapitalisme zijn specifiek 'ethos' voortbrengen, het ethos namelijk van de moderne burgerij. Meer in het bijzonder betekende de vorming van ascetische kon-

ventikels en sekten (met hun radikale afwijzing van elke patriarchale en autoritaire gebondenheid, en met hun heel eigen interpretatie van de zin: dat men namelijk veeleer aan God dan aan de mens gehoorzaamheid verschuldigd is) één van de belangrijkste historische fundamenteën van het moderne 'individualisme'.

Tot slot nog een laatste vergelijking die ons deze ethische effecten kan helpen begrijpen. Analooq aan wat de ascetische protestantse sekten met hun kerkelijke discipline bewerkstelligden, hielden ook de middeleeuwse gilden niet zelden het algemeen ethisch peil van de gildeleden onder controle. Maar het effect dat deze respectieve organisaties op het economisch gedrag van hun leden sorteerden, is zeer verschillend geweest. De gilde verenigde in haar schoot de uitvoerders van eenzelfde beroep, dus concurrenten, en wel om juist van de concurrentie en het daarmee gepaard gaande rationele winststreven de grenzen te bepalen. Ze bracht de 'burgerlijke' deugden bij en was in zekere zin de behoedster van het burgerlijk 'rationalisme'. Maar ze deed dat in het kader van een traditionalistisch beleid, dat elkeen een bestaan moest garanderen. De sekte echter was geen vereniging van technisch gekwalificeerde beroepsgenoten, die op grond van scholing of familiale banden gerekruteerd waren; ze was een vereniging van ethisch gekwalificeerde geloofsgenoten, die ze vrij geselecteerd had. Ze controleerde en reglementeerde hun levenswandel uitsluitend door een formele rechtlijnigheid en een methodische ascese op te leggen. Ze streefde daarbij geenszins een politiek van verdeling na, die het rationele winststreven in toom diende te houden. Kapitalistisch sukses van één van de leden van de gilde ondermijnde er de korporatistische geest — zoals in Engeland en Frankrijk gebeurd is — en werd in de gilde met afschuw afgewezen. Kapitalistisch sukses van één van de sektebroeders, daarentegen, was — als het rechtmatig bereikt was — een bewijs van de deugdelijkheid en de begenadiging van deze laatste, verhoogde het prestige van de sekte en werd er dus positief begroet. Zeker, de korporatistische organisatie van de arbeid zoals die in de middeleeuwse gilden heeft gestalte gekregen, is — zeer tegen de bedoeling in — niet *alléén* maar een hindernis geweest voor de kapitalistische organisatie van de arbeid; ze is er ook een voorstadium van geweest, dat allicht niet had kunnen ontbreken¹¹. Maar nooit had de korporatie het moderne burgerlijk-kapitalistische ethos kunnen voortbrengen. De 'individualistische' economische drijfveren van dit ethos konden namelijk niet door de korporatie, maar *alléén* door de methodische levenswijze van de ascetische sekten gelegitimeerd en verklaard worden.

(11) Op de analyse van deze kausaliteit kunnen we op deze plaats niet verder ingaan.

Vereniging voor sociologie

De Vereniging voor Sociologie werd in 1975 opgericht, met het doel de beoefening en de ontwikkeling van de sociologie en de beroepsbelangen van de sociologen te bevorderen. De Vereniging voor Sociologie is gefedereerd met de Association des Sociologues Belges de langue française in de Belgische Vereniging voor Sociologie die, als overkoepelend orgaan, de binding met de International Sociological Association verzekert.

Sinds 1979 geven de Vereniging voor Sociologie en de sociologische departementen van de Vlaamse universiteiten samen het Tijdschrift voor Sociologie uit.

Hoofdredacteur en verantwoordelijke uitgever: M. Elchardus

Redactiesecretaris: K. Deschouwer

Redactie: H. Brutsaert, K. Deschouwer, E. Henderickx, G. Loosveldt, H. Meulemans, B. Pijnenburg, H. Van Geel, J. Verhoeven, J. Vranken

Abonnementen: gratis voor de leden van de Vereniging voor Sociologie

Niet-leden: 800 fr. (voor studenten, werklozen en gelijkgestelden: 600 fr.)

Te storten op bankrekening nr. 001-0850956-41 van Tijdschrift voor Sociologie vzw,

p/a H. Van Meerbeeck, KULeuven-Departement Sociologie, E. Van Evenstraat 2C, 3000 Leuven

(In het abonnement zijn de afleveringen van Sociale Wetenschappen Klassiek inbegrepen. Ze zijn ook afzonderlijk verkrijgbaar.)

EMILE DURKHEIM OVER DE VERDELING VAN SOCIALE ARBEID

Synopsis van Lieven Vandekerckhove

In het eerste grote werk van Durkheim staat reeds het probleem centraal dat in feite heel zijn sociologisch denken is blijven beheersen: de vraag naar de voorwaarden van de maatschappelijke samenhang.

In dit vroege werk grijpt Durkheim dit probleem nog niet in zijn algemeenheid aan, maar spitst hij zijn nieuwsgierigheid toe op de *verandering* die zich in de maatschappelijke samenhang aan het voltrekken is: hoe kan de moderne samenleving standhouden terwijl het individu een steeds grotere autonomie verwerft en dus in een steeds lossere verhouding tot zijn maatschappelijke omgeving komt te staan.

Durkheim stelt hier de vraag aan de orde, waarin de moderne, industriële samenleving verschilt van de traditionele, pre-industriële samenleving, en hoe de overgang is te verklaren van het ene samenlevingstype naar het andere. Het *eigene* van deze samenlevingstypes is volgens Durkheim gelegen in de aard van hun respectieve samenhang, en komt het best tot uiting in het soort van rechtsregels waarmee het samenleven er telkens georganiseerd wordt. De *overgang* van het ene samenlevingstype naar het andere bestaat dan ook uit een *transformatie* van de maatschappelijke samenhang, en komt derhalve tot uiting in een mutatie van het rechtssysteem. De *oorzaak* van deze maatschappelijke verandering is dan te zoeken in de immer voortschrijdende deling van de arbeid.

LIEVEN VANDEKERCKHOVE is docent sociologie aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid, de Faculteit van de Economische en Toegepaste Economische Wetenschappen en de Faculteit van Letteren en Wijsbegeerte van de K.U. Leuven.

Acco Leuven / Amersfoort

FERDINAND TÖNNIES
GEMEENSCHAP EN MAATSCHAPPIJ:
GRONDBEGRIPPEN VAN DE ZUIVERE SOCIOLOGIE

Synopsis van Martin Ruebens

Het onderscheid *Gemeinschaft-Gesellschaft*, gemeenschap-maatschappij, is uitgegroeid tot een bijna vanzelfsprekend begrippenpaar om de overgang aan te duiden van een traditionele, agrarische samenleving naar onze moderne, kapitalistische maatschappijvorm. Ferdinand Tönnies (1855-1936) heeft met dit onderscheid aan de sociologie, als jonge wetenschap, blijvend een eigen gelaat verschaft. Hoewel deze tweedeling niet zonder kritiek onthaald werd, is Tönnies erin geslaagd om toenmalige sociale grondverschuivingen op het vlak van huwelijk en gezin, stad en platteland, landbouw en industrie, kunst en cultuur, moraal en recht op één lijn te plaatsen als verschillende variaties op éénzelfde thema. Als een muzikale compositie weeft hij zijn conceptueel en empirisch materiaal rond twee met elkaar verbonden leitmotieven: het sociaal-psychologisch onderscheid tussen wezenswil en verstandswil weerspiegeld in het socio-structureel onderscheid tussen gemeenschap en maatschappij. *Gemeenschap en Maatschappij* laat zien hoe een sociaal bewogen intellectueel rond de eeuwwisseling de komst van onze moderne, individualistische samenleving met gespannen, maar niettemin ook met hoopvolle verwachtingen tegemoet ziet.

MARTIN RUEBENS is wetenschappelijk medewerker aan de Faculteit Sociale Wetenschappen van de K.U. Leuven.

Acco Leuven / Amersfoort

In het laatste decennium van deze eeuw staat Webers roemrijke opstel *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*, geschreven in het eerste decennium van deze eeuw, nog steevast overeind als een inspirerende mijlpaal in het sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Met een grote eruditie en steunend op een overweldigende historische-feitenkennis poneert Weber in dit werk zijn provocerende hypothese dat de religieus gefundeerde ethiek van de protestanse puriteinen de ontwikkeling bevorderde van de burgerlijke economisch-rationele levenswijze, die het profiel vormt van de moderne, kapitalistische zakenman.

LIEVEN VANDEKERCKHOVE is docent sociologie aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid, de Faculteit van de Economische en Toegepaste Economische Wetenschappen en de Faculteit van Letteren en Wijsbegeerte van de KU Leuven.