Thomas Dorfner und Philip Knäble

8 Frühe Neuzeit

Abstract: Der Beitrag untersucht die Verflechtungen von Religion und Wirtschaft während der Frühen Neuzeit von der Reformation bis zur Industriellen Revolution. Europa entwickelte sich in diesen drei Jahrhunderten von einem Randgebiet der Weltwirtschaft zu deren bedeutendstem Zentrum. Trotz dieser Dynamik blieb die frühneuzeitliche Wirtschaft stark in religiöse Vorstellungen eingebettet und die schon im Mittelalter dominante Unterscheidung von Gemeinwohl und Eigennutz in allen Konfessionen weiterhin eine Leitsemantik. Erst die ökonomischen Theoretiker des 18. Jahrhunderts wie Bernard Mandeville oder Adam Smith sahen Eigennutz endgültig nicht mehr als Gegensatz zum Gemeinwohl, sondern als dessen Triebfeder an. Anhand von konfessionell bestimmter Wirtschaftspolitik und dem ökonomischen Wissen von Geistlichen, Peuplierungsmaßnahmen im Heiligen Römischen Reich nach dem Dreißigjährigen Krieg sowie der mit der europäischen Expansion verbundenen globalen Mission zeigt der Beitrag auf, dass sich in den drei Jahrhunderten Phasen der Ausdifferenzierung mit solchen der Entdifferenzierung abwechselten. Besonders das 18. Jahrhundert weist daher eine signifikante Janusköpfigkeit auf: Zum einen bildete sich eine global agierende frühkapitalistische Marktwirtschaft mit eigenen Semantiken und Ordnungsvorstellungen heraus; zum anderen versuchten pietistische, aber auch andere protestantische und katholische Kaufleute und Handwerker, ihre Wirtschaftsaktivitäten mit religiösen Normen in Einklang zu halten oder zu bringen.

Philip Knäble

1 Einführung

Die Frühe Neuzeit als Epoche zwischen Mittelalter und Neuzeit ist aus heutiger Sicht durch eine Doppelsichtigkeit gekennzeichnet. Zum einen weisen viele Veränderungen wie das demographische Wachstum und die Urbanisierung, die Verwissenschaftlichung und Aufwertung der Naturwissenschaften sowie eine global agierende frühkapitalistische Marktwirtschaft bereits auf die Moderne hin. Zum anderen blieben wesentliche Bereiche der Ständegesellschaft weiterhin vormodernen Denkweisen verpflichtet, die sich deutlich von modernen Vorstellungen unterscheiden.

Insofern bedeutete die Reformation und die ihr folgende Phase der Konfessionalisierung (1540–1648), als sich Katholizismus, lutherischer Protestantismus und Calvinismus als relativ feste Konfessionen in Mitteleuropa etablierten, einen erheblichen Wandel für die christliche Religion. Trotz dieser Veränderungen blieb die frühneuzeitliche Wirtschaft zunächst noch stark in religiöse Vorstellungen eingebettet und die Unterscheidung von Gemeinwohl und Eigennutz in allen Konfessionen weiterhin eine

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110982152-008

Leitsemantik, bis ökonomische Theoretiker des 18. Jahrhunderts wie Bernard Mandeville oder Adam Smith Eigennutz endgültig nicht mehr als Gegensatz von Gemeinwohl bestimmten, sondern als dessen Triebfeder ansahen. Die Wechselwirkungen von Religion und Wirtschaft in der Frühen Neuzeit sind von der Wirtschaftsgeschichte allerdings lange wenig beachtet worden, da Religion in den bekannten Synthesen zur frühneuzeitlichen Wirtschaftsgeschichte etwa von Fernand Braudel oder Immanuel Wallerstein nahezu keine Rolle spielt.[1]

Im Gegensatz dazu sehen wir die Verbindungen zwischen Religion und Ökonomie auch in der Zeit von 1500 bis 1800 weiterhin als entscheidend an, da sich erst am Ende der Frühen Neuzeit eine Vorstellung von Wirtschaft als eigenständigem Bereich von Produktion, Distribution und Konsumtion durchsetzte. Die Wirtschaft blieb, um mit Karl Polanyi zu sprechen, in der Frühen Neuzeit noch lange in die Gesellschaft „eingebettet“,[2] bis sich am Ende des 18. Jahrhunderts die Ökonomie funktional ausdifferenzierte und von religiösen Leitsemantiken löste. Diese klare Trennung von umfassender Einbettung in der Vormoderne und völliger Entbettung in der Moderne ist durch jüngere Forschungen aus Marktsoziologie und Wirtschaftskulturgeschichte allerdings in Zweifel gezogen worden. Vielmehr fanden zu allen Zeiten partielle Formen der Einbettung von Wirtschaft in die Gesellschaft statt.[3] Gerade die Epoche der Frühen Neuzeit ermöglicht es, Einbettungs- und Entbettungsprozesse zu beobachten, da auf der einen Seite die christlichen Konfessionen religiöse Normen weiterhin als zentral für wesentliche Lebensreiche erachteten oder sogar neue Normen implementieren wollten, auf der anderen Seite aufstrebende Kaufleute und Vertreter der Aufklärung den Einfluss der Kirche begrenzen wollten.

In den dreihundert Jahren zwischen der Medienrevolution des Buchdrucks und der Industriellen Revolution entwickelte sich die polyzentrische Wirtschaft zu einer immer stärker europäisch dominierten Weltwirtschaft. Europa, im globalen Maßstab gesehen im Spätmittelalter ein Randgebiet kleiner zerstrittener Königs- und Adelsherrschaften mit geringer Bevölkerungszahl und Wirtschaftsleistung, avancierte zum bedeutendsten Zentrum.[4] Die gewaltsame Expansion der europäischen Mächte war dabei eng verknüpft mit der Ausbreitung der christlichen Religion in ihren unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen. Während im 16. und 17. Jahrhundert zunächst Missionare aus den katholischen Orden, den Dominikanern, Franziskanern, Mercedariern und Jesuiten, im portugiesischen und spanischen Imperium aktiv wa-

1 Braudel, Fernand: Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. 3 Bde., München 1985–1986; Wallerstein, Immanuel: Das moderne Weltsystem. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1986; Bd. 2, Wien 1998.

2 Polanyi, Karl: The Great Transformation, New York 1944.

3 Granovetter, Mark: Society and Economy. Framework and Principles, Cambridge MA/London 2017; Brugger, Eva [DFG-Netzwerk: Das Versprechen der Märkte] (Hrsg.): Marktgeschehen. Fragmente einer Geschichte frühneuzeitlichen Wirtschaftens, Frankfurt a. M./New York 2023, S. 252 f.

4 Kleinschmidt, Christian: Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit. Die Weltwirtschaft 1500–1850, München 2017, S. 12–14.

ren, folgte mit der Expansion der Niederländer, Dänen und Engländer im 17. Jahrhundert auch die protestantische Mission.[5]

Die Fürstentümer und Reichsstädte im Bereich des heutigen Deutschlands spielten dabei eine aktivere Rolle als es bei einem oberflächlichen Blick erscheint. Die Handelshäuser der Fugger und Welser waren an der Finanzierung der spanischen Conquista beteiligt und die Welser entsandten eigene deutsche Konquistadorengruppen nach Südamerika, um Bodenschätze auszubeuten und Menschen zu versklaven.[6] Seeleute aus den Hansestädten arbeiten häufig auf den Schiffen der niederländischen Indienkompanien, hannoversche Soldaten wiederum dienten im Zuge der Personalunion im britischen Dienst in Indien, und als „Diener" deklarierte schwarze Sklaven fanden sich sogar an provinziellen Höfen wie dem der lippischen Fürsten in Detmold.[7] Während pietistische Missionare aus den Franckeschen Stiftungen in Halle in der dänischen Kolonie Tranquebar in Ostindien den christlichen Glauben verbreiten sollten, ärgerten sich Jesuitenpriester und Laienbrüder aus Bayern und Österreich in Paraguay über das handwerkliche Unvermögen der Spanier und lobten das Geschick der missionierten indigenen Guaraní.[8]

Die weltweite Mission entwickelte sich zeitgleich mit den globalen Handelsströmen und der gewaltsamen europäischen Expansion.[9] Die Ausbildung, der Transport und der Unterhalt von Missionaren erforderten und förderten internationale Verkehrswege und Kreditnetzwerke, neue Konsumpraktiken und innovative Medien und veränderten die mittelalterlichen Vorstellungen vom Zusammenspiel von Religion und Wirtschaft. Wegen dieser vielfältigen globalen Bezüge liegt der Fokus dieses Beitrags auf den transatlantischen Verflechtungen Mitteleuropas, insbesondere auf dem wirtschaftlichen Wissen und den wirtschaftlichen Praktiken von christlichen Kaufleuten und Missionaren aus der Perspektive der Wirtschaftskulturgeschichte. Er beginnt mit den Auswirkungen der Reformation auf wirtschaftliche Prozesse in Hinblick auf Zinsnahme, Armenfürsorge und die Aufhebung der Klöster. Das ökonomische Wissen von Geistlichen wird im nächsten Teil behandelt, wobei sich insbesondere die katholischen Moraltheologen aus der Schule von Salamanca für Beichte und Konsultationen Kenntnisse über die wirtschaftliche Praxis aneigneten. Im Anschluss daran wird ge-

5 Meier, Johannes: Bis an die Ränder der Welt. Wege des Katholizismus im Zeitalter der Reformation und des Barock, Münster 2018, S. 299–310.

6 Häberlein, Mark: Aufbruch ins globale Zeitalter. Die Handelswelt der Fugger und Welser, Stuttgart 2016, S. 107–132.

7 Mallinchrodt, Rebekka von: Verhandelte (Un)Freiheit – Sklaverei, Leibeigenschaft und innereuropäischer Wissenstransfer am Ausgang des 18. Jahrhunderts, in: Geschichte und Gesellschaft 43, 2017, S. 347–380, 372.

8 Liebau, Heike: Die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission (Tranquebarmission), in: Europäische Geschichte Online (EGO), hrsg. v. Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 03. 12. 2010. URL http://www.ieg-ego.eu/liebauh-2010-de URN: urn:nbn:de:0159–20100921291, abgerufen am 03. 09. 2023.

9 Vgl. Sievernich, Michael: Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, S. 71–75.

zeigt, inwiefern geistliche Gemeinschaften sowohl regional als auch global selbst als Wirtschaftsakteure fungierten. Der Wandel in der Peuplierungspolitik nach den Bevölkerungsverlusten durch den Dreißigjährigen Krieg, bei der die Konfession bei der Ansiedlung neuer Untertanen zunehmend keine Rolle mehr spielte, ist Gegenstand des nächsten Teils. Entscheidend blieb die Konfession dagegen weiterhin in der Mission, wo sich im Protestantismus besonders die pietistische Mission am Ende des 17. Jahrhunderts etablierte. Zuletzt wird skizziert, inwiefern die Anerkennung des Eigennutzes zu einer weitgehenden Liberalisierung der Märkte beitrug.

2 Reformation

Die seit dem Mittelalter von Theologen geführten Debatten über Zinsen, Wucher und gerechte Preise oder darüber, ob der Reichtum von Kaufleuten eigennützig sei oder dem Gemeinwohl diene, spielten zu Beginn der Frühen Neuzeit weiterhin eine wichtige Rolle. Jedoch ging es nun weniger darum, ob Kaufleute generell als Sünder zu verdammen seien oder nicht, sondern um bestimmte Formen und die Höhe von Zinsen und die konkrete Organisation von Handelsgesellschaften. Diese Problemfälle hatten bereits die spätmittelalterlichen Scholastiker beschäftigt und wurden nun auf die Handelspraxis von zunehmend global agierenden Kaufleuten angepasst.[10]

Die Reformation brachte nicht nur einen religiösen Wandel mit sich, sondern auch entscheidende Veränderungen in der Wirtschaftsethik sowie für die ökonomischen Akteure und ihre Praktiken. In der Frühphase der Reformation in den 1520er und 1530er Jahren gab es verbreitet Kritik an den Trägern und Nutznießern des Frühkapitalismus, insbesondere an den süddeutschen Handelshäusern der Fugger und Welser. Ihnen wurde vorgeworfen, durch den Import von unnötigen Luxusgütern Geld aus dem Land zu bringen, sowie durch Geiz und Habgier die christliche Gemeinschaft zu korrumpieren.[11]

Auf verschiedenen Reichstagen entbrannte zu dieser Frage eine Monopoldebatte um den als zu groß erachteten Einfluss der neuen Handelshäuser und ihrer zahlreichen Faktoreien. Schließlich hatte sich Kaiser Karl V. in seiner Wahlkapitulation dazu verpflichtet, die großen Handelsgesellschaften zu beschränken, die dem Reich viel Schaden zufügen würden. In Gutachten verlangten alte, an Einfluss verlierende Han-

10 Burkhardt, Johannes [u. a.]: Art. Wirtschaft, in: Brunner, Otto [u. a.] (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 511–590, 545–560; für die Entwicklung im Spätmittelalter siehe den Beitrag von Tanja Skambraks in diesem Band, 2.2–3.2.

11 Kaufmann, Thomas: Wirtschafts- und sozialethische Vorstellungen und Praktiken in der Frühzeit der Reformation, in: Wendebourg, Dorothea/Ryrie, Alec (Hrsg.): Sister Reformations II. Reformation and Ethics in Germany and in England/Schwesterreformationen II. Reformation und Ethik in Deutschland und in England, Tübingen 2014, S. 325–355, 337 f.

delsstädte wie Ulm, die neuen Seidenstoffe und Gewürze zu besteuern und die Größe der Handelsgesellschaften zu beschränken. Das aufstrebende Augsburg, Sitz der Fugger und Welser, hingegen verteidigte die neuen Firmen als dem christlichen Gemeinwohl zuträglich, von denen alle Stände profitieren würden. Eben diese Argumentation konnte sich durchsetzen, nicht zuletzt, da der Kaiser die Handelshäuser zur Finanzierung seiner zahlreichen Kriege benötigte.[12]

Für den Geldabfluss aus dem Reich sahen die Reformatoren neben der Bezahlung von Söldnerheeren in den Kriegen auch den Ablasshandel als wesentlich verantwortlich an, der ein zentrales Element der spätmittelalterlichen Heilsökonomie darstellte. Über Ablässe wurden regionale Infrastrukturprojekte wie Brücken und Hospitäler finanziert, aber auch prunkvolle Kirchenbauten wie der Petersdom im Rom.[13]

Ein weiterer Kritikpunkt betraf die Klöster und das Ordenswesen, wobei insbesondere die Bettelorden in der Kritik der reformatorischen Bewegung standen. Das um Almosen Werben von Franziskanern und Dominikanern, aber auch von Bettlern und Pilgern vor Kirchen und auf öffentlichen Plätzen wurde von den Reformatoren abgewertet. Zwar gab es bereits Ende des 15. Jahrhunderts eine Diskussion um Armut als Folge von Faulheit,[14] doch davon blieben die Bettelorden vorerst noch ausgenommen. Die Reformatoren kritisierten die mobile Lebensweise der Mendikanten als „Müßiggang“ und „Faulheit“, da diese in ihren Augen keiner als legitim erachteten Arbeit nachgingen. Die Nächstenliebe, Caritas, die im Mittelalter noch als ökonomischer Leitbegriff fungierte, verlor damit an Bedeutung.[15] Ein Lob der Arbeit und ein neues Arbeitsethos, das Max Weber als einen Grundpfeiler der protestantischen Ethik betrachtete, fanden sich zunächst vor allem in den Schriften der calvinistischen Reformatoren.[16] Im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts lassen sich die Aufwertung der Arbeit und die Abwertung des Müßiggangs aber auch bei lutherischen und katholischen Geistlichen ausmachen. Insofern hat die von Jan de Vries vertretene These einer Fleißrevolution (*industrious revolution*) vor der Industriellen Revolution ihre Berechtigung.[17] Eine Ausweitung der Produktion konnte nur dann erfolgreich sein,

12 Häberlein, Mark: Ein gekaufter Kaiser? Karl V. und seine Augsburger Financiers, in: Pohle, Frank (Hrsg.): Der gekaufte Kaiser? Die Krönung Karls V. und der Wandel der Zeit, Dresden 2020, S. 33–43, 40 f.

13 Kehnel, Annette: Wir konnten auch anders. Eine kurze Geschichte der Nachhaltigkeit, München 2021, S. 247–261.

14 Ehmer, Josef: Arbeitsdiskurse im Sprachraum des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Leonhard, Jörn/Steinmetz, Willibald (Hrsg.): Semantiken von Arbeit. Diachrone und vergleichende Perspektiven, Köln 2016, S. 93–114, 103–105.

15 Priddat, Birger: Ökonomie und Religion. Vom Mittelalter bis Adam Smith, in: Hagemann, Harald (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XXI. Ökonomie und Religion, Berlin 2007, S. 79–96, 81–90.

16 Zur Protestantischen Ethik von Max Weber siehe den Beitrag von Andrea Maurer in diesem Band.

17 Vries, Jan de: The Industrious Revolution. Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present, Cambridge 2009.

wenn auch eine Nachfrage an den produzierten Gütern bestand. Im Verlauf der Frühen Neuzeit zeigte sich, dass sich städtische und territoriale Luxusgesetze und Kleiderordnungen, die sich häufig auf religiöse Normen bezogen, nicht durchsetzen ließen. Die Kritik eines protestantischen Predigers an der neuesten Mode der Pluderhosen und ihren Trägern als „Hosenteuffel“ in der Mitte des 16. Jahrhunderts verpufften bald ebenso wie die Warnung vor dem Tabakteufel im 17. Jahrhundert, auch wenn an einigen Orten noch im 18. Jahrhundert hohe Strafen für Verstöße gegen die Kleiderordnungen erlassen wurden. Der ostentative Konsum des Adels wurde zunehmend von wohlhabenden Kaufleuten imitiert, griff in abgewandelter Form auf die übrigen Stände über und begründete die Konsumrevolution der Frühen Neuzeit.[18]

Die Kritik an den Almosen hatte auch Auswirkungen auf die Sozialfürsorge in den Städten. Mildtätigkeit sollte sich vor allem auf die eigene Stadt beziehen, Stadtfremde und Wallfahrer sollten dagegen davon ausgenommen sein.[19] Die Almosenordnungen der Reichsstädte im 16. Jahrhundert belegen diesen Wandel, die darin häufig zwischen bedürftigen, unverschuldet in Armut geratenen Einheimischen und „fremden“ Bettlern unterschieden. In der Mitte des 16. Jahrhunderts setzte mit dem Aufkommen von Arbeits- und Zuchthäusern eine neue Armenpolitik ein. Freiheitsentzug und Zwangsarbeit sollten die als Vagabunden und „starke Bettler“ diffamierten Bedürftigen disziplinieren. In Amsterdam etwa wurde am Ende des 16. Jahrhunderts ein „tuchthuis“ für Männer und ein „spinhuis“ für Frauen und Kinder eingerichtet. Während die Frauen mit ihren Kindern spinnen oder nähen mussten, waren die Männer gezwungen, das aus der Neuen Welt importierte Brasilholz zu spalten und zu raspeln.[20]

Die steigende Zahl von Bettlern hing mit einer anderen Auswirkung der Reformation zusammen, der Auflösung der Klöster. Die Klöster waren neben Zentren des Glaubens und der Kultur auch immer wichtige Wirtschaftsakteure gewesen, die über große Ländereien und begehrte Gebäude und in den Städten über Grundstücke in bester Lage verfügten. Insbesondere die in England von Heinrich VIII., der noch 1521 vom Papst den Ehrentitel „Verteidiger des Glaubens“ erhalten hatte, veranlasste Auflösung der Klöster in den Jahren 1536 bis 1541 beschleunigte einen Strukturwandel der englischen Wirtschaft. Der Klosterbesitz wurde an Landadelige und das vermögende Bürgertum verkauft, die Gewinne gingen an die Krone. Dies verstärkte die bereits seit dem Beginn des Jahrhunderts begonnene Privatisierung der Allmende und die Vertreibung der Bauern zugunsten einer höhere Gewinne versprechenden Wollproduktion für das Tuchgewerbe. Die Klöster dagegen hatten stärker auf Landwirtschaft, Forstwirtschaft und Fischzucht gesetzt, zumal die Benediktinerregel auch den Verzehr

18 Trentmann, Frank: Herrschaft der Dinge. Die Geschichte des Konsums vom 15. Jahrhundert bis heute, München 2018, S. 46–128.

19 Kaufmann, Vorstellungen, S. 336.

20 Bogucka, Maria: „Wunder“ im Amsterdamer Zuchthaus. Zur Geschichte der Disziplinierung der Gesellschaft an der Schwelle zur Neuzeit, in: Acta Poloniae Historica 72, 1995, S. 139–148, 142 f.

von Schafen als vierfüßige Tiere untersagte.[21] Die Einzäunung von Grundstücken (*Enclosure Movement*) fiel bereits zeitgenössischen Autoren wie dem englischen Lordkanzler Thomas Morus in seiner *Utopia* negativ auf, in der er die intensive Schafhaltung und die Vertreibung der bäuerlichen Bevölkerung kritisierte.[22] Im 19. Jahrhundert sah Karl Marx sie als ein wichtiges Momentum bei seiner Theorie der „Ursprünglichen Akkumulation" an.[23]

Ähnliche Vorgänge lassen sich allerdings auch im Heiligen Römischen Reich beobachten, wo protestantische Fürsten die Klostersequestration als günstige Finanzspritze betrachteten. In der Landgrafschaft Hessen beschloss der Kasseler Landtag bereits 1527 die Auflösung der Klöster. Die eingezogenen Vermögen wurden dabei nur zum Teil, wie eigentlich vorgesehen, als Abfindung für freiwillig ausscheidende Nonnen und Mönche, für die Armenfürsorge und die Schulbildung verwendet, wobei besonders die Einrichtung der neuen Universität Marburg in den dortigen Klostergebäuden hervorzuheben ist. Geschätzte 40 % des Vermögens flossen in die landgräfliche Verwaltung, vor allem, um militärische Ausgaben zu finanzieren.[24]

3 Ökonomisches Wissen von Geistlichen

In der Frühen Neuzeit kamen Geistliche in vielen Kontexten mit wirtschaftlichen Fragen in Kontakt und erwarben dabei ökonomisches Wissen. Häufig war ihr Wissen umfangreicher als sie offiziell zugeben konnten oder wollten, da für Geistliche – wie auch lange für Adelige – die Interaktion auf Märkten beschränkt war. Kirchenrecht und Ordensvorschriften bzw. das adelige Standesethos verhinderten die direkte Teilnahme.[25] Martin Luther etwa, der sich öffentlich gerne als einfacher, ungebildeter Bauern- oder Bergmannssohn stilisierte, verfügte aufgrund seiner familiären Herkunft über eine gewisse ökonomische Erfahrung. Sein Vater Hans war nämlich nicht einfacher Bergmann, sondern Hüttenmeister in Mansfeld gewesen. Der findige Unternehmer investierte in den Bergbau und verlieh Geld gegen Zinsen an Adelige

21 Schanbacher, Ansgar/Petersen, Niels: Die Benediktiner und die Wirtschaft (15.–18. Jahrhundert), in: Albert, Marcel (Hrsg.): Handbuch der benediktinischen Ordensgeschichte. Bd. 2, St. Ottilien 2025 (im Erscheinen).

22 Morus, Thomas: Utopia. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 2012, S. 51–55; Lutz, Martin: Utopia and Moral Economy, in: Shrank, Cathy/Withington, Phil (Hrsg.): The Oxford Handbook of Thomas More's Utopia, Oxford 2023, S. 596–613.

23 Marx, Karl/Engels, Friedrich: Das Kapital. Bd. 1, Berlin 1968, S. 740–761.

24 Laux, Stephan/Reinle, Christine: Reformation als Zäsur? Landesherr, Kirche und religiöse Praxis (ca. 1450–1550). Das Kurfürstentum Köln (rheinisches Erzstift)/Die Landgrafschaft Hessen, in: Freitag, Werner [u. a.] (Hrsg.): Handbuch Landesgeschichte, Berlin/Boston 2018, S. 503–545, 521–523.

25 Fontaine, Laurence: The Moral Economy. Poverty, Credit, and Trust in Early Modern Europe, Cambridge 2014, S. 246 f.

und kirchliche Institutionen.[26] Luthers Vater profitierte vom Bergbauboom in Mitteldeutschland, als die neuen Minenstädte im sächsischen Erzgebirge wie Schneeberg oder Annaberg rapide wuchsen. Dem Augustinermönch Martin Luther war außerdem die Ökonomie eines Klosters mit Seelenmessen und Ablasshandel oder Schenkungen von Besitz vertraut.[27] Obwohl Luther die wirtschaftliche Praxis kannte, vertrat er in seinen Schriften, wie etwa *Eyn Sermon von dem Wucher* (1520), was die Ökonomie anging, eher mittelalterliche Positionen. So forderte er in Bezug auf die Bergpredigt, dass Christen einander ohne Zinsen Geld leihen sollten. Mit der zunehmenden Inflation und der Geldentwertung („Teuerung") in den 1530er Jahren wurde seine Kritik am Zinswucher in der Schrift *An die Pfarrherrn Wider den Wucher zu predigen* (1540) noch einmal schärfer. Allerdings musste er darin auch zähneknirschend anerkennen, dass Zinsen zu alltäglichen Geschäftspraktiken gehörten und nicht mehr abzuschaffen waren.

Auf der katholischen Seite zeichnete sich eine stärker an der wirtschaftlichen Praxis orientierte Beurteilung der Kaufmannspraktiken ab. Bereits Luthers Gegenspieler, der Dominikaner Johannes Eck, hatte die neuen, ausgefeilten Vertragsformen der Fugger und Welser verteidigt.[28] Mehrheitsfähig wurde diese wirtschaftsliberale Sichtweise aber erst durch die Schule von Salamanca. Sie bezeichnet eine Gruppe von „Theologen-Ökonomen"[29] der spanischen Spätscholastik im 16. und 17. Jahrhundert, als deren Mittelpunkt die Universität von Salamanca in Spanien angesehen wird. Die Moraltheologen, vorwiegend Dominikaner und Jesuiten, entwickelten in ihren Traktaten eine am römischen Recht und der Scholastik orientierte moralische Bewertung von Handelsverträgen, wobei sie häufig betonten, ihr Wissen gerade auch durch die Beobachtung der wirtschaftlichen Praxis gewonnen zu haben. Das spanische Imperium bot dafür perfekte Anschauungsmöglichkeiten, denn in Sevilla, Lima oder in den spanischen Niederlanden konnten wichtige Veränderungen eines neuen, globalen Frühkapitalismus beobachtet werden.[30]

Diese häufig auf Latein unter dem Titel *De iustitia et iure* (Über die Gerechtigkeit und das Recht) verfassten Schriften von Autoren wie Domingo de Soto, Luis de Molina oder Leonardus Lessius zielten in erster Linie auf die rechtlichen und moralischen Verpflichtungen zwischen zwei Individuen. Der Referenzpunkt waren immer die Auswirkungen auf das Seelenheil des Einzelnen und die Folgen für die Stadtgemeinschaft

26 Schilling, Heinz: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. 3. Aufl. München 2017, S. 56–62.
27 Rössner, Philipp: Luther – ein tüchtiger Ökonom? Über die monetären Ursprünge der Deutschen Reformation, in: Zeitschrift für historische Forschung 42, 2015, S. 37–74, 41–44.
28 Decock, Wim: Knowing before Judging. Law and Economic Analysis in Early Modern Jesuit Ethics, in: Journal of Markets and Morality 21, 2018, S. 309–330, 316 f.
29 Rössner, Luther, S. 48.
30 Alves, André Azevedo/Moreira, José Manuel: Business Ethics in the School of Salamanca, in: Luetge, Christoph (Hrsg.): Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics, Dordrecht 2013, S. 207–225, 209–211.

oder eine Monarchie, der jeder und jede als Mitglied eines Standes angehörte. Die Geistlichen mussten bei der Beichte entscheiden, ob Geschäftsformen legitim waren, da Kaufleuten, die Geld durch Wucher verdient hatten, die Absolution verweigert werden sollte.[31] Schwerpunkte waren deshalb Fragen nach der Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit zwischen zwei oder mehreren Parteien: Ist ein Handel oder Vertrag gerecht oder ungerecht, ist er erlaubt oder bedroht er das Seelenheil des Käufers oder Verkäufers? Wie viel Reichtum ist jedem in der Stadt erlaubt und was muss er davon den Armen geben?

Um diese Fragen adäquat beantworten zu können, benötigten die Beichtväter ein vertieftes Wissen über alltägliche Geschäftsformen, das sie in den Büchern der Moraltheologen fanden. Die iberischen Theologen waren in diesem Bereich auch deshalb führend, weil in den neuen Kolonien häufig wichtige wirtschaftliche Institutionen fehlten. In vielen Kolonialstädten gab es zunächst noch keine Gilden oder Handelsgerichte, die Entscheidungen fällen konnten, weswegen Geistliche bei wirtschaftlichen Streitfällen herangezogen wurden.[32]

Dass die Positionen der Beichtväter Einzug in die Wirtschaftspraxis hielten, zeigt die Kaufmannsfamilie Ruiz, die ihren Sitz in der spanischen Messestadt Medina del Campo hatte, aber auch in wichtigen Handels- und Kreditzentren wie Antwerpen und Lyon tätig war. In mehreren Briefen aus dem späten 16. Jahrhundert äußerten Kaufleute aus dieser Familie die Absicht, augenscheinlich lukrative Geschäfte nicht eingehen zu wollen, da sie einer päpstlichen Konstitution widersprachen oder konsultierte Theologen wegen der Gefährdung des Seelenheils davon abrieten.[33]

Für protestantische Kaufleute war Religion ebenfalls oft ein Entscheidungskriterium, wenn auch nicht für die Absolution bei der Beichte. Vielmehr suchten sie im Atlantikhandel im 17. Jahrhundert, um Transaktionskosten zu sparen, gezielt nach Geschäftspartnern der eigenen Konfession, bei denen sie von ähnlichen Handelspraktiken ausgingen.[34] Da der Fernhandel mit den Kolonien noch wenig reglementiert war und Kredite teilweise über lange Zeiträume gewährt werden mussten, war das Vertrauen in die Zahlungsfähigkeit der Handelspartner besonders wichtig. Die Quäker galten in diesem Punkt innerhalb der eigenen Gruppe aber auch für andere Händler als besonders zuverlässig, da das pünktliche Bezahlen von Schulden oder die Warnung vor Betrug und Laster auch häufig Gegenstand ihrer Predigten war.

---

31 Duve, Thomas: The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production, in: Ders. [u. a.] (Hrsg.): The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production, Leiden 2021, S. 1–42, 14–18.
32 Duve, Thomas: Salamanca in Amerika, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung 132, 2015, S. 116–150, 128–132.
33 Knäble, Philip: Die Rückkehr der Weltweisen. Multiple Experten und der Wandel von Expertenkulturen in der Frühen Neuzeit, in: Füssel, Marian [u. a.] (Hrsg.): Grenzen der Expertise? Praktiken und Räume des Wissens, Göttingen 2019, S. 173–188, 181–183.
34 Sahle, Esther: Quakers in the British Atlantic World, c. 1660–1800, Woodbridge 2021, S. 2.

Die *De iustitia et iure*-Literatur der katholischen Moraltheologen ist im 16. und frühen 17. Jahrhundert die einzige Gattung, die ansatzweise über eine Vorstellung von Wirtschaft in gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen reflektierte und eine Art Nationalökonomie oder Makroökonomie *avant la lettre* bildete. Sie ergänzten dazu ihre Überlegungen über einen guten Fürsten oder eine christliche Republik um wirtschaftliche Aspekte. Die Handbücher von Kaufleuten aus dem 16. und 17. Jahrhundert, die *ars mercatoria*, waren dagegen viel mehr auf den einzelnen (Familien-)Betrieb bezogen. So waren etwa im Notizbuch des Hauptbuchhalters der Fugger, Matthäus Schwarz, von 1548 in Anlehnung an die italienischen Vorbilder detailliert alle für die Handelspraxis wichtigen Güter und Preise sowie die Entwicklung der Faktoreien verzeichnet, die gesellschaftliche Einbettung war dagegen kaum Thema.[35] Insofern ist es nicht verwunderlich, dass sich auch der Moralphilosoph Adam Smith im 18. Jahrhundert bei seinen Überlegungen zum Wohlstand der Nationen noch indirekt stark auf die Schule von Salamanca bezog.[36]

4 Geistliche Gemeinschaften als wirtschaftliche Akteure

Wenn auch infolge der Reformation die Auflösung monastischer Gemeinschaften und die Übernahme von geistlichem Besitz erfolgte, blieben die im Mittelalter wirtschaftlich wichtigen geistlichen Institutionen in den katholischen Territorien in der Frühen Neuzeit weiterhin bedeutsam. Klöster und Domkapitel verfügten nach wie vor über großen Grundbesitz und agierten als Kreditgeber und -empfänger auf den Finanzmärkten.[37] Insbesondere die Fürstbischöfe und die keinem Landesherrn unterstehenden Reichsäbte und -äbtissinen hatten bedeutende politische Macht und traten als ökonomische Akteure hervor. Häufig konzentrierten sich die geistlichen Territorien auf eine Förderung von Landwirtschaft und Tierzucht. Viele Autoren von landwirtschaftlichen Traktaten des 17. Jahrhunderts waren katholische Geistliche. Gerade die Förderung des Weinanbaus in Süddeutschland versprach lukrative Einnahmequellen, band aber auch zahlreiche Arbeitskräfte, die für den Aufbau einer Protoindustrie

35 Westermann, Ekkehard/Denzel, Markus: Das Kaufmannsnotizbuch des Matthäus Schwarz aus Augsburg von 1548, Stuttgart 2011, S. 217–226.

36 Roover, Raymond de: Scholastic Economics. Survival and Lasting from the Sixteenth Century to Adam Smith, in: The Quarterly Journal of Economics 69, 1955, S. 161–190, 188–190.

37 Schiersner, Dietmar/Röckelein, Hedwig: Eine neue Sicht auf den Geistlichen Staat der Frühen Neuzeit, in: Dies. (Hrsg.): Weltliche Herrschaft in geistlicher Hand. Die Germania Sacra im 17. und 18. Jahrhundert, Berlin 2018, S. 3–22.

fehlten.[38] Manchmal scheiterten wirtschaftliche Reformen wie in Münster im 18. Jahrhundert am Widerstand von Domkapitel und lokalem Adel.[39]

Aber auch in protestantischen Territorien blieben etwa Damenstifte als wirtschaftliche und politische Institutionen für unverheiratete Frauen bestehen, die ihnen finanzielle Absicherung und zahlreiche Gestaltungsräume verschafften. Dabei war die Ausstattung der Stifte mit Geldmitteln sehr unterschiedlich. Das kleine protestantische Damenstift Herford war notorisch verschuldet, die Situation der evangelischen Fürstäbtissinnen in Quedlinburg dagegen besser und das katholische Damenstift Essen verfügte über hohe Einkünfte aus umfangreichen Grundbesitz.[40] Die letzte Äbtissin von Essen, Maria Kunigunde von Sachsen, war durch ihre Investitionen am Ende des 18. Jahrhunderts auch federführend am Aufbau der Essener Eisenhütten beteiligt, die sie allerdings nicht durch das Stiftsvermögen, sondern durch ihr Privatvermögen tätigte.[41] Ebenso gelang es Klöstern wie dem Zisterzienserkloster Loccum am Steinhuder Meer unter lutherischem Landesherrn die eigenen Rechte und wirtschaftliche Autonomie zu wahren, sofern die Mönche ihm huldigten.[42] Zudem gab es einige gemischtkonfessionelle Stifte und Domkapitel, bei denen die Konfession eher situativ von Bedeutung war, bei der Wahrnehmung gemeinsamer wirtschaftlicher Interessen dagegen keine Rolle spielte. Während diese geistlichen Gemeinschaften jedoch weitgehend auf die regionale Wirtschaft ausgerichtet waren, mussten die global agierenden katholischen Orden in größeren Kontexten operieren.

Die Missionstätigkeit der katholischen Orden erstreckte sich im 17. Jahrhundert auf alle bekannten Kontinente. So waren etwa die Jesuiten in Kanada, Südamerika, Westafrika sowie Ostasien aktiv. Aber auch in Zentraleuropa meinten einige Ordensmitglieder, die nicht für die Überseemission ausgewählt worden waren, in der ländlichen Bevölkerung „arme Inder“ zu entdecken, die es zu missionieren galt.[43] Die Jesuiten waren aber nicht nur Missionare sowie Seelsorger und Berater von Fürsten und Kaufleuten, sondern sie mussten als großer, weltweit agierender Missionsorden auch selbst überlegen, wie sie ihre Mission finanzieren konnten, ohne dabei ihr Seelenheil

38 Herrsche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. Bd. 1, Freiburg 2006, S. 458–462.

39 Reininghaus, Wilfried: Wirtschaft und Finanzen im Fürstbistum Münster im 18. Jahrhundert, in: Schiersner/Röckelein, Herrschaft, S. 365–390.

40 Schröder-Stapper, Theresa: Fürstäbtissinnen. Frühneuzeitliche Stiftsherrschaften zwischen Verwandtschaft, Lokalgewalten und Reichsverband, Köln 2015, S. 107–111.

41 Braun, Bettina: Adlig, geistlich, weiblich – und Unternehmerin? Die Essener Fürstäbtissin Maria Kunigunde von Sachsen, in: Cremer, Annette/Jendorff, Alexander (Hrsg): Decorum und Mammon im Widerstreit? Adeliges Wirtschaftshandeln zwischen Standesprofilen, Profitstreben und ökonomischer Notwendigkeit, Heidelberg 2022, S. 397–408.

42 Reitemeiter, Arnd: Die ökonomische Entwicklung des Klosters Loccum im Mittelalter bis 1589, in: Hirschler, Horst [u. a.] (Hrsg.): Wort halten – gestern, heute, morgen. Festschrift zum 850-jährigen Jubiläum des Klosters Loccum, Göttingen 2013, S. 125–140, 139 f.

43 Nebgen, Christoph: Missionarsberufungen nach Übersee in drei deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert, Regensburg 2007, S. 228–238.

zu gefährden. In der Ordensprovinz Paraguay wurde der Orden mit dem Handel von Maultieren, Rindern und Yerba-Tee zu einem wichtigen Wirtschaftsakteur, der begehrte Güter in die in den Anden liegende Bergbaumetropole Potosí lieferte. In Peru oder Brasilien besaß der Orden mehrere Zuckerplantagen, auf denen, wie auch auf den Landgütern in Paraguay, tausende schwarze Sklavinnen und Sklaven für die Jesuiten Zwangsarbeit verrichten.[44]

Die wirtschaftliche Tätigkeit des Ordens führte einerseits zu Kritik von spanischen und portugiesischen Händlern, die in den Jesuiten nicht zu Unrecht Konkurrenten sahen, zumal der Orden als geistliche Institution über Steuerprivilegien verfügte.[45] Andererseits wurde auch innerhalb des Ordens kontrovers über Sklavenarbeit und die eigene ökonomische Dominanz diskutiert und die Frage aufgeworfen, ob sich einige Mitglieder nicht eher wie Kaufleute benähmen. Intern konnte der Orden diese vielfältigen wirtschaftlichen Aktivitäten von Tierzucht, Landwirtschaft, handwerkliche Verarbeitung und Kreditgeschäfte rechtfertigen, da sie nur dem höheren Ziel der Mission dienten.[46] Diese Argumentationsweise hatten sich zuvor bereits die Konquistadoren in ähnlicher Weise zu eigen gemacht. Sie rechtfertigten ihre gewaltsamen Entradas auf der Suche nach Gold und Silber stets mit der Sorge um das Seelenheil der indigenen Bevölkerung. Dabei war die Arbeit versklavter Menschen für die Jesuiten sogar einfacher zu rechtfertigen, da sie nach antikem Verständnis Teil der *familia* des Ordens waren. Ihre Arbeit wurde ungeachtet dessen, ob die produzierten Güter gehandelt wurden, offiziell als Beitrag zur Subsistenz des Ordens deklariert und daher im Gegensatz zur Lohnarbeit keine Gewinnabsicht unterstellt.[47] Ein weiterer Vorteil war, dass die Jesuiten in Lateinamerika auf das transatlantische Kreditnetzwerk des Ordens zurückgreifen und so etwa Schulden bei den deutschsprachigen Ordensprovinzen machen konnten. Dies lag auch daran, dass die spanische Krone ab dem Ende des 17. Jahrhunderts ihre rigide Einreisepolitik in die Kolonien lockerte und auch Missionare aus anderen katholischen Ländern zuließ. So kamen viele Missionare aber auch Schreiner und Maurer aus Österreich, Bayern und Böhmen nach Spanisch-Amerika, die wiederum ihr Wissen über die Neue Welt auf den europäischen Buchmarkt brachten.[48]

---

44 Fechner, Fabian: Regulating the Forbidden. Local Rules and Debates on the Missionary Economy in the Jesuit Province of Paraguay (17th–18th Centuries), in: Vu Thanh, Hélène/Županov, Ines (Hrsg.): Trade and Finance in Global Missions, Leiden 2021, S. 269–287.

45 Ferlan, Claudio: Yerba Maté in the Jesuit Reductions. From Ritual Drink to Economic Resource (17th–18th Centuries), in: Vu Thanh/Županov, Trade, S. 71–93, 88.

46 Bete, David/Knäble, Philip: Moral Economists. The Jesuit Mission in Paraguay and the Idea of Economic Growth in Early Modern Times, in: Skambraks, Tanja/Lutz, Martin (Hrsg.): Reassessing Moral Economy. Religion and Economic Ethics from Ancient Greece to the 20th Century, Leiden 2023, S. 155–172, 169 f.

47 Nicolas Cushner: Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650–1767, Albany 1983, S. 169 f.

48 Becker, Rainald: Überseewissen in Süddeutschland. Gelehrte Publizistik und visuelle Praxis im 17. und 18. Jahrhundert, in: Füssel, Marian [u. a.] (Hrsg.): Wissen und Wirtschaft. Expertenkulturen und Märkte vom 13. bis 18. Jahrhundert, Göttingen 2017, S. 243–278, 255–262.

Auch in den weitläufigen Gebieten Kanadas sahen die Jesuiten die ökonomische Entwicklung und die erfolgreiche Missionierung der Native Americans eng verzahnt. In den an eine urbane, wohlhabende und gebildete Elite Frankreichs adressierten *Relations* beschrieb der dortige Superior des Ordens Paul Le Jeune im 17. Jahrhundert einen Plan für den Aufbau des „neuen Frankreichs". Er schwärmte vom Potenzial der Region, die viele Bauern in Frankreich, die kurz vor dem Hungertod ständen, in wohlhabende Menschen verwandeln könnte. Bauern und Bergarbeiter, Handwerker und Schiffsbauer sollten, wie es Gott bereits Adam befohlen hatte, das Land durch fleißige Arbeit fruchtbar machen und es in ein „irdisches Paradies" verwandeln – „unnütze Esser" konnte Le Jeune hingegen nicht gebrauchen. Er wollte den französischen König ermutigen, in eine von Kardinal Richelieu geförderte Handelskompanie für Kanada zu investieren, die Frankreich und seine Kolonien reich machen und über seine Konkurrenten Spanien und England erheben würde. Le Jeune führte aus, dass das Seelenheil der französischen Kolonist:innen und der zu bekehrenden Indigenen dabei direkt vom ökonomischen Erfolg der Handelskompanie abhängig sei.[49]

Thomas Dorfner

5 Von der konfessionellen zur utilitaristischen Bevölkerungspolitik

Etwa zur selben Zeit, als Paul Le Jeune um Siedler für Nouvelle-France warb, bemühten sich zahlreiche Landesherren in Mitteleuropa, die durch den Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) entstandenen Bevölkerungsverluste zu kompensieren. Der Krieg hatte die Bevölkerung im Reich von 18 auf 11 Millionen Menschen dezimiert. Besonders schwer betroffen waren die Territorien entlang der sogenannten „Entvölkerungsdiagonale", die sich von Mecklenburg und Pommern im Nordosten über Thüringen und die Pfalz bis nach Württemberg im Südwesten erstreckte.[50] Die Herrscher in diesen Regionen hatten im Verlauf des Krieges mehr als 50 % ihrer Untertanen verloren. Nicht selten dauerte es ein Jahrhundert, bis in einem besonders schwer getroffenen Territorium die Bevölkerungszahl wieder den Stand von 1618 erreichte.[51] In anderen Teilen des Reiches stellte sich die Situation 1648 nicht wesentlich besser dar: Die

49 McShea, Bronwen: Apostles of Empire. The Jesuits and New France, Lincoln 2019, S. 38–42.

50 Burkhardt, Johannes: Der Krieg der Kriege. Eine neue Geschichte des Dreißigjährigen Krieges, Stuttgart 2018, S. 18 f.

51 Fuhrmann, Martin: Volksvermehrung als Staatsaufgabe? Bevölkerungs- und Ehepolitik in der deutschen politischen und ökonomischen Theorie des 18. und 19. Jahrhunderts (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 101), Paderborn 2002, S. 25.

Bevölkerungsverluste beispielsweise in Schwaben, Bayern, aber auch in den Habsburgischen Erblanden beliefen sich auf circa 40 %.[52]

Angesichts dieser demographischen Katastrophe befürworteten sowohl Landesherren als auch merkantilistische Gelehrte eine aktive Bevölkerungspolitik. Der bedeutendste deutsche Merkantilist, Johann Joachim Becher, versprach bereits im Untertitel seines 1673 publizierten Hauptwerks, sich besonders der Frage zu widmen, „wie ein Land Volckreich und Nahrhafft" gemacht werden könne.[53] Becher war überzeugt, ein Gemeinwesen, egal ob eine (Reichs-)Stadt, eine Republik oder ein Königreich, könne nur dann ökonomisch prosperieren, wenn es über ausreichend Menschen verfüge. Die Landesherren hingegen verknüpften zumeist drei konkrete Erwartungen an eine aktive Bevölkerungspolitik: Durch die gezielte Ansiedlung („Peuplierung") sollten Handel und Gewerbe gefördert, die Steuereinnahmen erhöht und die Verteidigungsfähigkeit des Territoriums verbessert werden.[54]

In den ersten Jahrzehnten nach Unterzeichnung des Westfälischen Friedens (1648) spielte die Konfession in der Peuplierungspolitik eine zentrale Rolle. Zum einen fühlten sich zahlreiche Landesherren nach wie vor dem „Ideal der Monokonfessionalität" verpflichtet.[55] Für sie war die Ansiedlung anderskonfessioneller Migranten in ihrem Territorium schlicht undenkbar. Zum anderen schrieb der Friedensvertrag von Osnabrück den Konfessionsstand im Reich fest – mit weitreichenden Folgen für die Peuplierungspolitik. Gemäß Art. 5, § 2 war in den Territorien fortan nur diejenige Konfession zugelassen, die dort im Jahr 1624 öffentlich ausgeübt worden war.[56] Die sogenannte Normaljahresregelung konnte damit sowohl das *ius reformandi* als auch Peuplierungspläne selbst kurfürstlicher Landesherren empfindlich einschränken. Beispielsweise verhinderten die lutherischen Landstände in Brandenburg, dass ihr reformierter Landesherr – der Große Kurfürst Friedrich Wilhelm – eine größere Zahl reformierter Personen anwerben und ansiedeln konnte.[57] Die Normaljahresregelung für die drei reichsrechtlich zugelassenen Konfessionen darf jedoch nicht den Blick

52 Siehe exemplarisch Lengger, Werner: Leben und Sterben in Schwaben. Studien zur Bevölkerungsentwicklung und Migration zwischen Lech und Iller, Ries und Alpen im 17. Jahrhundert. 2 Bde. (Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft, Reihe 9, Bd. 2), Augsburg 2002.

53 Becher, Johann Joachim: Politische Discurs, von den eigentlichen Ursachen, deß Auff- und Abnehmens der Städt, Länder und Republicken, in specie, wie ein Land Volckreich und Nahrhafft zu machen, Frankfurt a. M. 1673, Titelblatt.

54 Fuhrmann, Volksvermehrung, S. 26.

55 Nipperdey, Justus: Die Erfindung der Bevölkerungspolitik. Staat, politische Theorie und Population in der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Universalgeschichte, Bd. 229), Göttingen 2012, S. 260.

56 Fuchs, Ralf-Peter: Ein ‚Medium zum Frieden'. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges (bibliothek altes Reich, Bd. 4), München 2010, bes. S. 193.

57 Asche, Matthias: Neusiedler im verheerten Land. Kriegsfolgenbewältigung, Migrationssteuerung und Konfessionspolitik im Zeichen des Landeswiederaufbaus. Die Mark Brandenburg nach den Kriegen des 17. Jahrhunderts, Münster 2006, S. 129–141.

dafür verstellen, dass zahlreiche Herrscher auch Juden Angebote unterbreiteten, sich in ihrer Residenzstadt bzw. in wüst gefallenen Dörfern oder Höfen anzusiedeln. Wie die regionalhistorische Forschung nachgewiesen hat, stellten Juden besonders bei den Peuplierungsbemühungen der mindermächtigen Reichsritter „einen numerisch wichtigen Anteil".[58] In Dörfern fränkischer Herren wie beispielsweise derer von Egloffstein oder von Seckendorff schwankte der Anteil jüdischer Einwohner in der zweiten Hälfte der Frühen Neuzeit zwischen 20 und 30 %.[59]

Mit dem Aufstieg des aufgeklärten Utilitarismus in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, der Nützlichkeit zum zentralen Bewertungskriterium erhob, verlor das Ideal des monokonfessionellen Territoriums sukzessive an Bedeutung. Die Landesherren und mehr noch ihre merkantilistisch geschulten Räte interessierten sich nun in erster Linie für die Nützlichkeit der potenziellen Kolonisten für das Territorium. Um größere Gruppen, die als „industrios", d. h. fleißig, eingestuft wurden, zur Ansiedlung zu bewegen, gewährten Landesherren für gewöhnlich Privilegien, so beispielsweise eine bestimmte Zahl an Steuerfreijahren. Außerdem stellten sie in der Regel das nötige Baumaterial für die Häuser der Neusiedler kostenlos zur Verfügung.[60] Religiös verfolgte Gruppierungen erhielten zudem oftmals die Zusage, ihren Glauben in gewissen, teils engen Grenzen ausüben zu dürfen und keinen Militärdienst leisten zu müssen. Für die Obrigkeiten erwies sich die Vergabe von Privilegien häufig als „Gratwanderung".[61] Einerseits mussten die Privilegien umfangreich genug sein, um die als nützlich eingestufte Gruppe zur Ansiedlung zu bewegen. Andererseits durfte die bereits ansässige Bevölkerung durch zu weitreichende Privilegien für die Neusiedler nicht vor den Kopf gestoßen werden.

Wie sehr der aufgeklärte Utilitarismus ab Mitte des 18. Jahrhunderts die Peuplierungspolitik dominierte, lässt sich exemplarisch an der Herrnhuter Brüdergemeine ablesen. Die 1727 in Kursachsen entstandene pietistische Glaubensgemeinschaft sah sich in den 1730er und 1740er Jahren mit einem massiven Sektendiskurs konfrontiert.[62] Graf Zinzendorf, der charismatische Gründer der Brüdergemeine, wurde 1736 des Kurfürstentums verwiesen; kurz zuvor hatten ihm Dänemark und Schweden Einreiseverbote erteilt.[63] Zwei Jahrzehnte später hingegen interessierte sich eine neue,

58 Kießling, Rolf: Jüdische Geschichte in Bayern. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (Studien zur Jüdischen Geschichte und Kultur in Bayern, Bd. 11) Berlin/Boston 2019, S. 272.

59 Kießling, Jüdische Geschichte, S. 269.

60 Niggemann, Ulrich: „Peuplierung" als merkantilistisches Instrument. Privilegierung von Einwanderern und staatlich gelenkte Ansiedlung, in: Oltmer, Jochen (Hrsg.): Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert, Berlin/Boston 2016, S. 171–218, 178.

61 Niggemann, Peuplierung, S. 218.

62 Zur Entstehung der Brüdergemeine siehe Peucker, Paul: Herrnhut 1722–1732. Entstehung und Entwicklung einer philadelphischen Gemeinschaft, Göttingen 2021.

63 Meyer, Dietrich: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. 1700–2000, 2. Aufl. Göttingen 2009, S. 37.

aufgeklärte Herrschergeneration nicht mehr für die religiösen Praktiken der Herrnhuter, sondern für deren Manufakturen, die im nächsten Unterkapitel genauer analysiert werden.[64] In der Konsequenz bemühten sich zwischen 1758 und 1804 gekrönte Häupter wie Zarin Katharina II. von Russland oder Stanislaus II. von Polen, katholische Fürsten wie Friedrich II. von Hessen-Kassel sowie zahlreiche mindermächtige Adelige aus ganz Mittel- und Osteuropa intensiv darum, Herrnhuter als Kolonisten zu gewinnen.[65] Die zentrale Erwartung, die sich in nahezu allen der über hundert Niederlassungsofferten findet, war, dass die Brüdergemeine im Zuge ihrer Ansiedlung eine Manufaktur errichte.

Die im gesamten 18. Jahrhundert für das Wohl eines Staats oder Territoriums als elementar eingestufte Peuplierungspolitik kam um 1800 zu einem abrupten Ende. Nach der Veröffentlichung der vielbeachteten Streitschrift *Essay on the Principle of Population* (1798) von Thomas Robert Malthus vollzog sich in Europa eine „bevölkerungstheoretische Denkwende".[66] Zahlreiche Theoretiker thematisierten nun sowohl die Gefahren von Überbevölkerung als auch die Frage, inwieweit es überhaupt Aufgabe der Obrigkeit sei, die Bevölkerungsentwicklung zu steuern.[67]

Nachdem in diesem Abschnitt mit der Brüdergemeine bereits eine besonders einflussreiche pietistische Gemeinschaft Thema war, soll nun allgemein nach Wirtschaftsaktivitäten und dem spezifischen Wirtschaftsstil pietistischer Gemeinschaften gefragt werden.

6 Der Pietismus und die Anfänge der protestantischen Mission

Der Pietismus stellt die mit Abstand bedeutendste innerprotestantische Reformbewegung der zweiten Hälfte der Frühen Neuzeit dar. Rund 150 Jahre nach Martin Luthers Thesenveröffentlichung erachtete eine wachsende Zahl von Gläubigen sowohl die lutherische als auch die reformierte Konfessionskirche als dogmatisch erstarrt oder sogar als gottlos. Philipp Jakob Spener, lutherischer Pfarrer an der Frankfurter Barfüßerkirche, brachte diese Enttäuschung mit seiner Konfessionskirche 1675 prägnant und wirkmächtig zum Ausdruck. In seiner Schrift *Pia Desideria* attestierte er der

64 Dorfner, Thomas: Von „bösen Sektierern" zu „fleißigen Fabrikanten". Zum Wahrnehmungswandel der Herrnhuter Brüdergemeine im Kontext kameralistischer Peuplierungspolitik (ca. 1750–1800), in: Zeitschrift für Historische Forschung 45, 2018, S. 283–313.

65 Die Bemühungen Zarin Katharinas, die Brüdergemeine zur Gründung einer Ortsgemeinde in ihrem Reich zu bewegen, analysiert Teigeler, Otto: Die Herrnhuter in Russland, Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 45), Göttingen 2006, bes. S. 287–308.

66 Fuhrmann, Volksvermehrung, S. 129.

67 Fuhrmann, Volksvermehrung, S. 129.

lutherischen Geistlichkeit, eitel und streitsüchtig zu sein, ausschweifend zu leben und dringend einer „reformation“ zu bedürfen.[68] Das Gros der Gläubigen führe sogar ein derart sündiges Leben, dass es die Bezeichnung „lutherisch“ nicht verdiene. Spener empfahl den Gläubigen aller Stände intensiv die Bibel zu lesen, regelmäßig zu Andachtszwecken an Konventikeln (sog. *collegia pietatis*) teilzunehmen, vor allem aber, die eigene Frömmigkeit in den Mittelpunkt zu rücken. Allein in „der praxi“ offenbare sich, ob man ein wahrer Christ bzw. eine wahre Christin sei.[69] Spener klammert die ökonomische Praxis explizit nicht aus, sondern fordert, auch Kaufleute und Handwerker müssten „die regeln unsers Christenthums“, allen voran das Gebot der Nächstenliebe, beachten.[70]

Der Pietismus war von Beginn an keine homogene Reformbewegung, sondern vielmehr geprägt von unterschiedlichen Konventikeln, Gemeinschaften und Kirchen. Diese Vergemeinschaftungen unterschieden sich sowohl in ihren Wirtschaftsaktivitäten als auch in ihrer Arbeitsethik grundlegend. Maßgeblich für die Art des Wirtschaftens war nicht zuletzt, ob die Gemeinschaft mit dem baldigen Kommen des Jüngsten Tages oder des Tausendjährigen Reiches rechnete.[71] Die um 1700 im hessischen Raum gegründete „Sozietät der Mutter Eva“, an deren Spitze die Adlige Eva von Buttlar stand, wählte aufgrund ihrer chiliastischen Naherwartung eine kommunitäre Lebensweise.[72] Die Mitglieder brachen mit ihrem bisherigen bürgerlichen oder adeligen Leben, veräußerten ihren Besitz und brachten die Erlöse in die Gütergemeinschaft ein. Der Pietismus hallescher Prägung hingegen rechnete nicht mit der baldigen Wiederkehr Christi. Ihr prominentester Vertreter, August Hermann Francke, war überzeugt, dass eine „grundlegende Erneuerung der Christenheit“ im Diesseits möglich sei, und gründete daher 1695 vor den Toren Halles eine Armen- und Waisenhausschule.[73]

Nicht weniger groß waren die Unterschiede in puncto Arbeitsethik innerhalb des Pietismus. Franke, aber auch Reichsgraf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf erachteten Arbeit im lutherischen Sinne als Gottesdienst. Der Wittenberger Reformator hatte in seiner Schrift *An den Christlichen Adel* (1520) betont, dass Werktage heilig seien. Arbeitsfreie Feiertage hingegen seien schädlich, verbringe die Bevölkerung diese doch

68 Spener, Philipp Jakob: Pia Desideria. Oder Hertzliches Verlangen/Nach Gottgefälliger Besserung der Wahren Evangelischen Kirchen, Frankfurt a. M. 1676, S. 10, 13.

69 Spener, Pia Desideria, S. 36, 110.

70 Spener, Pia Desideria, S. 42.

71 Speners Zukunftserwartung untersucht Krauter-Dierolf, Heike: Die Eschatologie Philipp Jakob Speners. Der Streit mit der lutherischen Orthodoxie um die „Hoffnung besserer Zeiten“ (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 131), Tübingen 2005.

72 Temme, Willi: Krise der Leiblichkeit. Die Sozietät der Mutter Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 35), Göttingen 1998.

73 Breul, Wolfgang: August Hermann Franckes Konzept einer Generalreform, in: Ders./Schnurr, Jan Carsten (Hrsg.): Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 59), Göttingen 2013, S. 69–83, 82.

„mit sauffen/ spielen/ mussig gang“, wodurch Gottes Zorn heraufbeschworen werde.[74] Gut zwei Jahrhunderte später erläuterte Zinzendorf in dezidiert lutherischer Tradition, der Mensch sei auf der Erde, um zu arbeiten und verrichte alle Tätigkeiten zu Ehren Jesu Christi.[75] Ob allerdings das Zeitregime in der Brüdergemeine auch nach der charismatischen Gründungsphase derart streng war, wie Selbstdarstellungen aus den 1730er Jahren vorgeben, darf bezweifelt werden. So behauptete beispielsweise David Christian im Jahr 1735, seine Mitbrüder und -schwestern in Herrnhut schliefen täglich nur fünf Stunden, verbrächten drei Stunden mit Gebet und Nahrungsaufnahme, sodass „16 Stunden zur leiblichen Arbeit übrig“ blieben.[76] Das Gegenteil von Arbeitsheiligung – nämlich Arbeitsverweigerung – lässt sich jedoch ebenfalls im Pietismus nachweisen. Beispielsweise lehnten die Mitglieder der von Ernst Christoph Hochmann gegründeten Gemeinschaft der „Christusgeweihten“ Erwerbsarbeit mit der Begründung ab, es sei ihre Verpflichtung, den gesamten Tag über allein Gott zu dienen.[77] Angesichts der Vielschichtigkeit der pietistischen Reformbewegung werden im Folgenden die Wirtschaftsaktivitäten des halleschen Pietismus und der Herrnhuter Brüdergemeine exemplarisch dargestellt.

Im Zentrum von August Hermann Franckes eigener Schilderung, wie er auf den Gedanken gekommen sei, eine „Armen-Schul“ zu gründen, steht treffenderweise gespendetes „Capital“:[78] Francke, der in Halles Vorstadt Glaucha als Pfarrer tätig war, habe im Frühjahr 1695 in der Armenbüchse seines Pfarrhauses die nicht unerhebliche Summe von vier Talern und 16 Groschen vorgefunden. Dieses Geld habe er eingesetzt, um in angemieteten Räumen Schüler:innen zu unterrichten und Waisen zu versorgen – allerdings wurden diese Räume bereits nach wenigen Monaten zu klein. Francke begann daraufhin 1698, eigene, ausnehmend repräsentative Schul-, Waisenhaus- und Spitalgebäude errichten zu lassen, die alle anderen Gebäude in der näheren Umgebung überragten.[79] Als Francke im Jahr 1727 verstarb, war aus der kleinen „Armen-Schul“ eine Schulstadt vor der Stadt inklusive zahlreicher Wirtschaftsbetriebe geworden, die halfen, die hohen Bau-, aber auch die Betriebskosten zu decken (s.

74 Luther, Martin: An den Christlichen Adel deutscher Nation, Wittenberg 1520, o. S.

75 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: Theologische und dahin einschlagende Bedencken, Büdingen 1742, S. 177.

76 David, Christian: Beschreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut, Leipzig 1735, S. 132.

77 Plaga-Verse, Matthias: „Der Allmächtige wird Dein Gold sein“ (Hi 22,25). Ökonomische Strukturen und theologisch motiviertes Wirtschaften in separatistisch-pietistischen Gemeinschaften in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Breul, Wolfgang [u. a.] (Hrsg.): Pietismus und Ökonomie (1650–1750) (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 65), Göttingen 2021, S. 101–118, 105, 107.

78 Francke, August Hermann: Segens-volle Fußstapfen des noch lebenden und waltenden […] Gottes, Halle 1709, S. 7.

79 Zaunstöck, Holger: „Ein feines Ansehen“. Die Bauten der Franckeschen Stiftungen im Kontext der Zeit um 1700, in: Franckesche Stiftungen zu Halle (Hrsg.): Tief verwurzelt – hoch hinaus. Die Baukunst der Franckeschen Stiftungen als Sozial- und Bildungsarchitektur des protestantischen Barock (Kataloge der Franckeschen Stiftungen, Bd. 33), Halle 2015, S. 10–53.



Abb. 8.1: J. G. Mauritius, *Das Hällische Waysenhaus* (ca. 1740). (© Franckesche Stiftungen zu Halle, Signatur: AFSt/B Sb 0004)

Abb. 8.1). Letztere beinhalteten beispielsweise Gehaltszahlungen an die Lehrer (Instruktoren) sowie die Verpflegung aller mittellosen Schüler über das sogenannte Freitischwesen.[80]

In den ersten beiden Jahrzehnten (1695–1714) stammten mehr als 50 Prozent der Gesamteinnahmen aus Spenden. Francke warb mit Publikationen wie den eingangs erwähnten „Segensvolle[n] Fußstapfen“ um Geld und ließ parallel Kollektenreisen durchführen.[81] Nach 1715 waren es jedoch die Wirtschaftsbetriebe der Stiftungen, die für mehr als 50 % der Einnahmen sorgten, wobei sich zwei als besonders profitabel erwiesen und signifikante Transferzahlungen leisteten: die Apotheke inklusive Medizinversand und die Buchhandlung, beide gegründet im Jahr 1698. Die Apotheke erziel-

80 Allein in den Jahren 1696 bis 1714 wurden mehr als 800 Personen über das Freitischwesen verpflegt. Für Erläuterungen danke ich herzlich David Löblich (Halle), der eine Dissertation über das Freitischwesen erarbeitet.

81 Schunka, Alexander: Mit Geld zu Gott. Kollektenreisen zwischen Pietismus und internationalem Protestantismus, in: Breul [u. a.] (Hrsg.), Pietismus, S. 197–218.

te das Gros ihrer Gewinne nicht in Halle oder dem Umland, sondern in Nordamerika, wo deutschstämmige Migranten auf Medikamente aus hallescher Produktion vertrauten, allen voran auf das Universalmedikament *Essentia dulcis*.[82] Christian Friedrich Richter, der seit 1699 als Anstaltsarzt fungierte, nutzte die bereits existierenden pietistischen Netzwerke und belieferte lutherische Geistliche, Apotheker und Kaufleute beispielsweise in Pennsylvania mit halleschen Medikamenten. Der Medizinversand, der bereits in den 1720er Jahren überaus profitabel war, erreichte in den frühen 1760er Jahren seinen Höhepunkt, als ein Reingewinn von rund 35 000 Talern erzielt wurde.[83] Zum Verkaufsschlager der Buchhandlung avancierten hingegen kostengünstig und in großer Stückzahl gedruckte Bibeln. Das Erfolgsgeheimnis war dabei der sogenannte stehende Satz, bei dem die Druckplatten nach dem Gebrauch nicht aufgelöst, sondern für weitere Auflagen aufbewahrt wurden.[84]

Francke erachtete profitorientiertes Wirtschaften als legitim, kamen die Gewinne doch dem Ausbau der Anstalten, der Erziehung von Schüler:innen und der Mission im indischen Tranquebar zugute. Allerdings erwiesen sich keineswegs alle seine Wirtschaftsunternehmen als profitabel. Es ist auffällig, dass gerade die „vom religiösen Kern der Anstalten abgekoppelten" Unternehmen, wie die Seidenmanufaktur oder die Glashütte, scheiterten.[85]

Im Gegensatz zu Francke stand Graf Zinzendorf sowohl großen Wirtschaftsunternehmen als auch Profit skeptisch gegenüber, obwohl auch die Brüdergemeine einen enormen Geldbedarf hatte. Die Brüdergemeine errichtete im Reich sowie im protestantischen Teil der Atlantischen Welt Ortsgemeinden, die ausschließlich von Angehörigen ihrer Glaubensgemeinschaft bewohnt wurden.[86] Zinzendorf maß der Autarkie dieser Orte besondere Priorität zu, auch um zu verhindern, dass Geschwister in Werkstätten, Betrieben oder Manufakturen von nichterweckten Personen tätig sein mussten.[87] Der Alltag in den Ortsgemeinden war zum einen geprägt vom Leben in den sechs Chorhäusern, denen das Gros der Herrnhuter zugeordnet war: dem Knaben- bzw. Mädchenchor, dem Witwer- bzw. Witwenchor und dem Chor der ledigen Schwestern bzw. Brüder. Die letzten beiden Chorhäuser bildeten zugleich „eigenständige Wirtschaftseinheiten", in denen hochqualifizierte Handwerker wie z. B. Uhr- und Perü-

82 Wilson, Renate: Pious Traders in Medicine. A German Pharmaceutical Network in Eighteenth-Century North America, University Park 2000.

83 Wilson, Traders, S. 91.

84 Aland, Kurt: Der Hallesche Pietismus und die Bibel, in: Söhngen, Oskar (Hrsg.): Die bleibende Bedeutung des Pietismus. Zur 250-Jahrfeier der von Cansteinschen Bibelanstalt, Witten/Berlin 1960, S. 24–59, 34 f.

85 Nipperdey, Justus: Wirtschaft, in: Breul, Wolfgang (Hrsg.): Handbuch Pietismus, Tübingen 2021, S. 535–541, 538.

86 Exemplarisch seien genannt Marienborn in der Wetterau (1736), Bethlehem in Pennsylvania (1742), Zeist in den Niederlanden (1746) und Christiansfeld in Dänemark (1773).

87 Vogt, Peter: Des Heilands Ökonomie. Wirtschaftsethik bei Zinzendorf, in: Unitas Fratrum 49/50, 2002, S. 157–172, 158.

ckenmacher oder Goldschmiede ihren Tätigkeiten nachgingen.[88] Zum anderen existierten ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den Ortsgemeinden Manufakturen, für die sich, wie erwähnt, merkantilistisch geschulte Herrscher und deren Räte besonders interessierten. Landwirtschaftliche Tätigkeiten schloss Graf Zinzendorf hingegen zeitlebens für die Geschwister aus. Er war überzeugt, sesshafte Bauern seien – anders als Handwerker – weniger willens und geeignet, in außereuropäischen Regionen zu missionieren.

Die Herrnhuter erachteten die Verkündigung des Evangeliums an alle Nichtchristen als eine ihrer wichtigsten Aufgaben. Bereits wenige Jahre nach der Gründung der Brüdergemeine (1727) etablierten die Geschwister Missionsstationen in den protestantischen Kolonialreichen, so beispielsweise in Grönland (1733), Georgia (1735) und Surinam (1738). Für die kleine Glaubensgemeinschaft, die 1761 weltweit nur rund 12 000 Mitglieder zählte, entwickelte sich die dauerhafte Finanzierung ihres ambitionierten Missionsunternehmens zu einer Herkulesaufgabe.[89] Nachdem sich Zinzendorfs ursprüngliche Idee, die Missionare könnten in den Missionsgebieten ihren Lebensunterhalt eigenständig erwirtschaften, als illusorisch herausgestellt hatte, entwickelte die Brüdergemeine drei Säulen der Missionsfinanzierung. Die Herrnhuter gründeten – erstens – Handelskompanien, die Textilien aus Sachsen in die Atlantische Welt exportierten und Rohstoffe aus den Missionsgebieten nach Europa importierten.[90] Firmen wie die seit 1758 aktive „Commercien Societaet“ schütteten 50 % des Gewinns an die Anteilseigner aus und führten die restlichen 50 % für die Missionsfinanzierung ab. Zweitens erwarb die Brüdergemeine in der Karibik Plantagen, auf denen hunderte Sklaven und Sklavinnen arbeiteten und zugleich Missionierungsbemühungen unterworfen waren.[91] Drittens warb die Brüdergemeine bei Adeligen und Gelehrten, seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts auch verstärkt im Bürgertum um Spenden.[92]

Trotz des enormen Finanzbedarfs der Brüdergemeine lehnten sowohl Graf Zinzendorf als auch das nach seinem Tod etablierte zentrale Leitungsgremium, das Unitäts-Direktorium, ungezügeltes Profitstreben als unvereinbar mit der Goldenen Regel des Matthäus-Evangeliums kategorisch ab. Die Kaufleute und Handwerker der Brüdergemeine sollten Handel als Dienst am Nächsten auffassen und gerechte Preise für

88 Mettele, Gisela: Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857 (Bürgertum, N. F. Bd. 4), Göttingen 2009, S. 70.

89 „Saving souls was expensive work“, so die treffende Einschätzung von Engel, Katherine Carté: Religion and Profit. Moravians in Early America, Philadelphia 2009, S. 4.

90 Zum Labradorhandel siehe Dorfner, Thomas: „Commercium nach dem Sinn Jesu“. Überlegungen zum Marktverhalten der Brüdergemeine am Beispiel des Labradorhandels (1770–1815), in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 61, 2020, S. 39–66.

91 Hüsgen, Jan: Mission und Sklaverei. Die Herrnhuter Brüdergemeine und die Sklavenemanzipation in Britisch- und Dänisch-Westindien (Missionsgeschichtliches Archiv, Bd. 25), Stuttgart 2016.

92 Für das Missionsjournal der Brüdergemeine siehe Jensz, Felicity: Overcoming Objections to Print. The Moravian „Periodical Accounts“ and the Pressure of Publishing in Eighteenth Century Britain, in: Journal of Moravian History 15, 2015, S. 1–28.

ihre Waren und Dienstleistungen erheben – auch wenn sie in der Konsequenz geringere Transferzahlungen für die Mission leisten konnten. Außerdem warnte das Unitäts-Direktorium wiederholt alle Ortsgemeinden und Missionsstationen mittels Rundschreiben vor den negativen Konsequenzen von Profitgier für das Seelenheil. „Das Geld gewinnen WOLLEN u. reich werden WOLLEN“, so die 1766 geäußerte Mahnung, führe gemäß Apostel Paulus zwangsläufig ins Verderben.[93] Wie das Rundschreiben exemplarisch zeigt, maßen die Herrnhuter im gesamten 18. Jahrhundert religiösen Normen zentrale Bedeutung für ihr Marktverhalten bei. Doch wie sehr hoben sie sich damit von ihrer Umwelt ab? In Großbritannien bewegten sich die Herrnhuter in einem Umfeld, das Eigennutz und Gewinnmaximierung immer häufiger als legitim oder sogar wünschenswert bezeichnete. Im Alten Reich hingegen war die Tätigkeit protestantischer wie katholischer Kaufleute, wenn auch in weniger starkem Maße, ebenfalls von religiösen Normen geprägt. Wie Anne Sophie Overkamp exemplarisch für die Kaufleute im Wuppertal gezeigt hat, verschwand erst mit der nach 1770 geborenen Generation von Kaufleuten der „christliche Wertekanon […] aus den geschäftlichen Belangen“.[94]

7 Die Neubewertung des Eigennutzens und die Liberalisierung der Märkte

In zahlreichen Monographien, die lediglich die Hauptakteure ökonomischen Denkens thematisieren, wird Bernard Mandeville das Verdienst zugesprochen, mit seiner 1714 publizierten, berühmt-berüchtigten *Fable of the Bees* Eigennutz erstmals als förderlich für das Gemeinwohl dargestellt zu haben.[95] Allerdings lassen sich bereits 150 Jahre zuvor Versuche nachweisen, den in der Praxis omnipräsenten Eigennutz einer semantischen Neubewertung zu unterziehen. Keine zwei Jahrzehnte nach dem Tod Luthers, der Eigennutz als Feind des Gemeinwohls angesehen hatte,[96] stimmte Leonhard Fronsperger in seiner 1564 gedruckten Schrift ein (noch vorsichtig abwägendes) *Lob deß Eigen Nutzens* an und ließ ihn auf dem Titelblatt höchstselbst zu Wort kommen:

93 Rundschreiben des Unitäts-Direktoriums, 1. März 1766. Moravian Archives Bethlehem, BethCong, 533.

94 Overkamp, Anne Sophie: Fleiß, Glaube, Bildung. Kaufleute als gebildete Stände im Wuppertal 1760–1840 (Bürgertum, N. F. Bd. 20), Göttingen 2020, S. 197.

95 Selbst Werner Plumpe in seinem *opus magnum* konstatiert, Mandeville habe „als Erster“ ausgesprochen, dass der „Eigennutzen eine keineswegs nur moralisch zu verurteilende […] Sache war“. Plumpe, Werner: Das kalte Herz. Kapitalismus. Die Geschichte einer andauernden Revolution, Berlin 2019, S. 61.

96 Grundlegend zu Eigennutz in der Frühen Neuzeit: Biehler, Birgit: Der Eigennutz – Feind oder „Wahrer Begründer“ des Gemeinwohls? (Frühneuzeit-Forschungen, Bd. 17), Epfendorf am Neckar 2011.

Der Eigen Nutzen bin ich genannt/
Hoch und nidren Stenden wol bekannt.
Doch nicht so böß, als man mich macht/
Wo man die Sachen recht betracht.[97]

Fronsperger thematisiert zunächst die kollektive Heuchelei seiner Zeitgenossen, die Eigennutz sowohl in Gesprächen als auch in Druckerzeugnissen explizit ablehnten, in der Praxis jedoch selbst eigennützig handelten. Im Anschluss bricht er den Gegensatz von Eigennutz und Gemeinwohl auf und macht Letzteres zum Ergebnis eigennützigen Handelns: Der einzelne Mensch, so Fronsperger, könne nur überleben, wenn er eigennützig handele und Geschäftsbeziehungen mit seinen Mitmenschen eingehe, wovon letztlich alle Beteiligten profitieren.

Der aus den Niederlanden stammende und in London lebende Arzt Mandeville lieferte somit keineswegs die ersten, jedoch die beiden mit Abstand satirischsten und einflussreichsten Beiträge zum *ex malo bonum*-Diskurs: Im Jahr 1705 erschien zunächst sein Gedicht *The Grumbling Hive* anonym im Quartformat. Er beschreibt darin einen Bienenstock, der floriert, weil die Bienen nach ihrem Vorteil streben und ein ausschweifendes, lasterhaftes Leben führen. Nachdem die Bienen jedoch begonnen haben, tugendhaft zu leben, setzt ein dramatischer Wohlstandsverlust ein. Die für zeitgenössische Theologen skandalöse Quintessenz Mandevilles findet sich pointiert im Untertitel seiner Bienenfabel: „Private Vices, Publick Benefits". Mit anderen Worten: ein Gemeinwesen prosperiere, wenn seine Mitglieder ein eigennütziges und lasterhaftes Leben führten. Nach Erscheinen der *Fable* versuchten daher vor allem Theologen, die ihrer Meinung nach fatalen Auswirkungen der Mandeville'schen Gedanken durch Publikationen einzudämmen.[98] In Paris verbrannte der Henker sowohl Exemplare der französischen Ausgabe der *Fable* als auch den abwesenden Autor *in effigie*, also symbolisch.[99]

Die Frage, ob überhaupt bzw. von wem der menschliche Eigennutz eingehegt werden sollte, war untrennbar mit den Vorstellungen funktionierender Märkte im 18. Jahrhundert verbunden. Pierre de Boisguilbert, ein stark vom katholischen Jansenismus geprägter Gelehrter, konstatierte, die Wirtschaft müsse sich „sans intervention" des Herrschers entfalten.[100] Der französische König solle eine Laissez-faire-Haltung einnehmen, den Markt die Preise regeln und seine Untertanen reich werden lassen. Ein ähnliches Vertrauen in den Markt äußerte knapp siebzig Jahre später Adam Smith in seinem Werk *The Wealth of Nations*. Der schottische Moralphilosoph

97 Fronsperger, Leonhard: Von dem Lob des Eigen Nutzen, Frankfurt a. M. 1564, Titelblatt.

98 Starkie, Andrew: William Law and The Fable of the Bees, in: Journal for Eighteenth-Century Studies 32, 2009, S. 307–319, 313.

99 Allen, Danielle: Burning *The Fable of the* Bees. The Incendiary Authority of Nature, in: Daston, Lorraine/Vidal, Fernando (Hrsg.): The Moral Authority of Nature, Chicago 2004, S. 74–99, 76.

100 Zitiert nach Malbranque, Benoît: Les théoriciens français de la liberté humaine, Paris 2020, S. 106.

war überzeugt, der Markt zivilisiere wie mit einer unsichtbaren Hand die Eigeninteressen der Akteure. Zahlreiche deutsche Gelehrte hingegen billigten den Obrigkeiten im Reich weitreichende Eingriffsmöglichkeiten in den Markt zu. Letztere begannen erst um 1800 damit, an den Eigennutz der Untertanen zu appellieren und den Markt freizugeben.[101]

8 Resümee

Religion und Wirtschaft waren während der gesamten Frühen Neuzeit miteinander verflochten, allerdings unterschiedlich eng. Im Verlauf der drei Jahrhunderte wechselten sich Phasen der Ausdifferenzierung mit solchen der Entdifferenzierung ab. Sowohl reformatorische Akteure als auch die Ende des 17. Jahrhunderts entstandenen religiösen Erneuerungsbewegungen sorgten für eine spürbare Resakralisierung der wirtschaftlichen Sphäre. Besonders das 18. Jahrhundert weist daher eine signifikante Janusköpfigkeit auf: Zum einen hatte sich eine global agierende frühkapitalistische Marktwirtschaft mit eigenen Semantiken und Ordnungsvorstellungen herausgebildet; zum anderen versuchten pietistische, aber auch protestantische und katholische Kaufleute und Handwerker, ihre Wirtschaftsaktivitäten mit religiösen Normen in Einklang zu halten oder zu bringen. Die Moralphilosophen bewegten sich weiterhin in einem theologischen Rahmen, so beispielsweise Adam Smith, dessen Schriften nur vor dem Hintergrund seiner schottisch-calvinistischen Prägung als auch der indirekten Rezeption katholischer Moraltheologen zu verstehen sind.[102]

Obwohl die Verflechtungen von Religion und Wirtschaft seit einigen Jahren intensiver erforscht werden, bestehen nach wie vor große Desiderate. Handbücher und Überblicksdarstellungen unternehmen immer noch Versuche, von moralphilosophischen Diskursen Rückschlüsse auf die zeitgenössische Wirtschaftspraxis zu ziehen. Nötig sind daher – erstens – praxeologische Perspektiven auf Kaufleute und Handwerker, die Erkenntnisse erbringen, ob bzw. wie sehr der christliche Glaube deren wirtschaftlichen Tätigkeiten prägte. Daran schließt sich – zweitens – die Frage an, ob Handel und Gewerbe so deutlich männlich geprägt waren, wie es viele wirtschaftsgeschichtliche Einführungen suggerieren. Die erst begonnene konsequente Analyse der Kategorie *gender* innerhalb der frühneuzeitlichen Wirtschaftsgeschichte macht versteckte Akteurinnen sichtbar und erschließt bisher wenig beachtete Quellenbestän-

101 Plumpe, Werner: Ökonomisches Denken und wirtschaftliche Entwicklung. Zum Zusammenhang von Wirtschaftsgeschichte und historischer Semantik der Ökonomie, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 50, 2009, S. 27–52, 50.

102 Oslington, Paul (Hrsg.): Adam Smith as Theologian (Routledge Studies in Religion, Bd. 14), New York 2011.

de.[103] Drittens blickte die Forschung zu lange primär auf die ökonomischen Denker protestantischer Provenienz, also den bekannten Höhenkamm von Luther über Locke und Mandeville bis hin zu Hume und Smith. Katholische Denker, allen voran diejenigen der katholischen Aufklärung, harren hingegen noch einer genauen Untersuchung.[104]

Auswahlbibliographie

Bete, David/Knäble, Philip: Moral Economists. The Jesuit Mission and the Idea of Economic Growth, in: Skambraks, Tanja/Lutz, Martin (Hrsg.): Reassessing Moral Economy. Religion and Economic Ethics from Ancient Greece to the 20th Century, Leiden 2023, S. 155–172.

Biehler, Birgit: Der Eigennutz – Feind oder „Wahrer Begründer" des Gemeinwohls? (Frühneuzeit-Forschungen, Bd. 17), Epfendorf am Neckar 2011.

Breul, Wolfgang/Marschke, Benjamin/Schunka, Alexander (Hrsg.): Pietismus und Ökonomie (1650–1750) (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 65), Göttingen 2021.

Brugger, Eva [DFG-Netzwerk „Das Versprechen der Märkte"] (Hrsg.): Marktgeschehen. Fragmente einer Geschichte frühneuzeitlichen Wirtschaftens, Frankfurt a. M./New York 2023.

Dorfner, Thomas: Von „bösen Sektierern" zu „fleißigen Fabrikanten". Zum Wahrnehmungswandel der Herrnhuter Brüdergemeine im Kontext kameralistischer Peuplierungspolitik (ca. 1750–1800), in: Zeitschrift für Historische Forschung 45, 2018, S. 283–313.

Dorfner, Thomas: „Commercium nach dem Sinn Jesu". Überlegungen zum Marktverhalten der Herrnhuter Brüdergemeine am Beispiel des Labradorhandels (1770–1815), in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 61, 2020. S. 39–66.

Engel, Katherine Carté: Religion and Profit. Moravians in Early America, Philadelphia 2009.

Fontaine, Laurence: The Moral Economy. Poverty, Credit, and Trust in Early Modern Europe, Cambridge 2014.

Herrsche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. Bd. 1, Freiburg 2006.

Hüsgen, Jan: Mission und Sklaverei. Die Herrnhuter Brüdergemeine und die Sklavenemanzipation in Britisch- und Dänisch-Westindien (Missionsgeschichtliches Archiv, Bd. 25), Stuttgart 2016.

Kaufmann, Thomas: Wirtschafts- und sozialethische Vorstellungen und Praktiken in der Frühzeit der Reformation, in: Wendebourg, Dorothea/Ryrie, Alec (Hrsg.): Sister Reformations II. Reformation and Ethics in Germany and in England/Schwesterreformationen II. Reformation und Ethik in Deutschland und in England, Tübingen 2014, S. 325–355.

Lenger, Friedrich, Der Preis der Welt. Eine Globalgeschichte des Kapitalismus, München 2023.

Niggemann, Ulrich: „Peuplierung" als merkantilistisches Instrument. Privilegierung von Einwanderern und staatlich gelenkte Ansiedlung, in: Oltmer, Jochen (Hrsg.): Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert, Berlin/Boston 2016, S. 171–218.

103 Werkstetter, Christine: Frauen im Augsburger Zunfthandwerk. Arbeit, Arbeitsbeziehungen und Geschlechterverhältnisse im 18. Jahrhundert (Colloquia Augustana, Bd. 14), Berlin 2001; sowie Sarti, Cathleen (Hrsg.): Women and Economic Power in Premodern Royal Courts, Leeds 2020.

104 Für das 19. Jahrhundert siehe Potempa, Alina: Wie Katholiken die moderne Ökonomie entdeckten. Rezeptionsweisen in Spätaufklärung und Ultramontanismus, Paderborn 2022.

Nipperdey, Justus: Die Erfindung der Bevölkerungspolitik. Staat, politische Theorie und Population in der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Universalgeschichte, Bd. 229), Göttingen 2012.

Overkamp, Anne Sophie: Fleiß, Glaube, Bildung. Kaufleute als gebildete Stände im Wuppertal 1760–1840 (Bürgertum, N. F. Bd. 20), Göttingen 2020.

Pieritz, Christian: Eine lutherische Ökonomie, Berlin 2021.

Plumpe, Werner: Das kalte Herz. Kapitalismus. Die Geschichte einer andauernden Revolution, Berlin 2019.

Priddat, Birger: Ökonomie und Religion. Vom Mittelalter bis Adam Smith, in: Hagemann, Harald (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XXI. Ökonomie und Religion, Berlin 2007, S. 79–96.

Ressel, Magnus: Protestantische Händlernetze im langen 18. Jahrhundert. Die deutschen Kaufmannsgruppierungen und ihre Korporationen in Venedig und Livorno von 1648 bis 1806 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 107), Göttingen 2021.

Rössner, Philipp: Luther – ein tüchtiger Ökonom? Über die monetären Ursprünge der Deutschen Reformation, in: Zeitschrift für historische Forschung 42, 2015, S. 37–74.

Sahle, Esther: Quakers in the British Atlantic World, c. 1660–1800, Woodbridge 2021.

Vu Thanh, Hélène/Županov, Ines (Hrsg.): Trade and Finance in Global Missions, (Studies in Christian Missions, Bd. 57) Leiden 2021.

Werkstetter, Christine: Frauen im Augsburger Zunfthandwerk. Arbeit, Arbeitsbeziehungen und Geschlechterverhältnisse im 18. Jahrhundert (Colloquia Augustana, Bd. 14), Berlin 2001.

Wilson, Renate: Pious Traders in Medicine. A German Pharmaceutical Network in Eighteenth-Century North America, University Park 2000.