

**MAX WEBER**

# **Đạo đức Tin Lành và Tinh thần của Chủ nghĩa Tư bản**

*The Protestant Ethic and  
the Spirit of Capitalism*





**Đạo đức Tin Lành  
và tinh thần của  
Chủ nghĩa Tư bản  
The Protestant Ethic and  
the Spirit of Capitalism**

**Max Weber**

**Dịch: Ban Tuyển đọc TVTL**



**Paris \* 08.2025**

**Bìa : *Thư viện Tiểu Lùn***  
**Nguồn : *Thư viện Tiểu Lùn***

**Đạo đức Tin Lành  
và tinh thần  
của chủ nghĩa tư bản**  
**The Protestant Ethic and  
the Spirit of Capitalism**

**MAX WEBER**

**Routledge**  
**2001**



*“Max Weber là một nhân vật kinh điển không thể tranh cãi trong xã hội học đương đại”.*

*Phụ lục Giáo dục Đại học Thời báo.*

*The Times Higher Education Supplement.*

*“Luận văn của Weber chắc chắn là một trong những bài nghiên cứu hiệu quả nhất về mối quan hệ giữa tôn giáo và lý thuyết xã hội từng được xuất bản, và tôi muốn bày tỏ lòng biết ơn đối với bài viết đó.”*

*R. H. Tawney, Tôn giáo và Sự trỗi dậy của Chủ nghĩa Tư bản*

*R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism.*

## MỤC LỤC

|                                           |           |
|-------------------------------------------|-----------|
| <b>Giới thiệu của<br/>Anthony Giddens</b> | <b>13</b> |
|-------------------------------------------|-----------|

|                               |           |
|-------------------------------|-----------|
| <b>Lời tựa của người dịch</b> | <b>66</b> |
|-------------------------------|-----------|

|                                |           |
|--------------------------------|-----------|
| <b>Lời nói đầu của tác giả</b> | <b>73</b> |
|--------------------------------|-----------|

### PHẦN I – Vấn đề

|                                               |            |
|-----------------------------------------------|------------|
| <b>1. Tôn giáo và<br/>sự phân tầng xã hội</b> | <b>123</b> |
|-----------------------------------------------|------------|

|                                              |            |
|----------------------------------------------|------------|
| <b>2. Tinh thần của<br/>chủ nghĩa tư bản</b> | <b>166</b> |
|----------------------------------------------|------------|

|                                                                             |            |
|-----------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>3. Quan niệm của Luther về<br/>tiếng gọi: Nhiệm vụ của cuộc điều tra</b> | <b>241</b> |
|-----------------------------------------------------------------------------|------------|

## PHẦN II – Đạo đức thực hành của các nhánh khổ hạnh của đạo Tin lành

### 4. Nền tảng tôn giáo của chủ nghĩa khổ hạnh thế gian

A. Chủ nghĩa Calvin 282

B. Chủ nghĩa sùng đạo 353

C. Chủ nghĩa Giám lý 378

D. Các giáo phái Baptist 388

5. Chủ nghĩa khổ hạnh 413  
và tinh thần của chủ nghĩa tư bản





## GIỚI THIỆU

*Đạo đức Tin lành và Tinh thần của Chủ nghĩa Tư bản* chắc chắn là một trong những tác phẩm nổi tiếng nhất, đồng thời cũng gây tranh cãi nhất trong khoa học xã hội hiện đại. Được xuất bản lần đầu dưới dạng bài báo gồm hai phần trong các năm 1904–1905 trên “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” (Lưu trữ Khoa học Xã hội và Chính sách Xã hội), mà Weber là một trong những biên tập viên, tác phẩm ngay lập tức khơi mào một cuộc tranh luận gay gắt, trong đó Weber tích cực tham gia, và cuộc tranh

l luận ấy, gần bảy mươi năm sau, vẫn chưa hạ nhiệt. Bản dịch tiếng Anh này thực chất được lấy từ phiên bản hiệu đính của tác phẩm, lần đầu xuất hiện trong “Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie” (Tuyển tập Tiểu luận về Xã hội học Tôn giáo) của Weber, được xuất bản vào năm 1920–1921 ngay sau khi Weber qua đời, và do đó có bao gồm các bình luận về các tài liệu phê bình mà sự xuất hiện ban đầu của nó đã khơi mào.

Weber viết “Đạo đức Tin lành” vào một giai đoạn then chốt trong sự nghiệp trí tuệ của ông, ngay sau khi hồi phục khỏi một căn bệnh trầm cảm đã khiến ông không thể tiếp tục công việc học thuật nghiêm túc trong khoảng bốn năm. Trước khi lâm bệnh, phần lớn các tác phẩm của Weber, mặc dù chắc chắn

đã báo trước các chủ đề được phát triển trong giai đoạn sau của cuộc đời ông, chủ yếu là các nghiên cứu chuyên môn trong lĩnh vực lịch sử kinh tế, kinh tế học và luật học. Chúng bao gồm các nghiên cứu về luật thương mại thời trung cổ (luận án tiến sĩ của ông), sự phát triển của chế độ sở hữu đất đai La Mã, và điều kiện kinh tế-xã hội đương thời của công nhân nông nghiệp ở miền đông nước Đức. Những tác phẩm này chịu ảnh hưởng một phần đáng kể từ cái gọi là ‘trường phái lịch sử’ trong kinh tế học, vốn nhấn mạnh sự cần thiết phải xem xét đời sống kinh tế trong bối cảnh phát triển lịch sử của toàn bộ nền văn hóa, một cách có ý thức khác biệt với kinh tế chính trị học Anh. Weber luôn mang ơn quan điểm này. Nhưng loạt tác phẩm ông bắt đầu sau khi trở lại sức khỏe, và chiếm trọn phần đời còn lại trong sự nghiệp của ông,

liên quan đến một loạt vấn đề có phạm vi rộng lớn hơn nhiều so với những vấn đề được đề cập trong giai đoạn trước. \*Đạo đức Tin lành\* là trái ngọt đầu tiên của những nỗ lực mới này.

Để đánh giá cao những gì Weber tìm cách đạt được trong cuốn sách, cần phải có ít nhất một sự nắm bắt sơ lược về hai khía cạnh trong bối cảnh ra đời của nó: môi trường trí tuệ mà trong đó ông viết, và mối liên hệ giữa bản thân tác phẩm với chương trình nghiên cứu đồ sộ mà ông đặt ra cho mình trong giai đoạn thứ hai của sự nghiệp.

## 1. BỐI CẢNH

Triết học, lý thuyết chính trị và kinh tế học ở Đức trong thế kỷ XIX rất khác

biệt so với các lĩnh vực tương ứng ở Anh. Vị thế thống trị của chủ nghĩa công lợi và kinh tế chính trị cổ điển ở nước sau không được lặp lại ở Đức, nơi những trường phái này bị giữ ở khoảng cách dưới ảnh hưởng của Chủ nghĩa Duy tâm (Idealism) và, vào những thập kỷ cuối của thế kỷ XIX, dưới tác động ngày càng lớn của Chủ nghĩa Marx. Ở Anh, \*Hệ thống Logic\* (1843) của J. S. Mill đã thống nhất các khoa học tự nhiên và xã hội trong một khuôn khổ phù hợp thoả mái với các truyền thống hiện có ở nước này. Mill là môn đồ Anh xuất sắc nhất của Comte, dù chỉ trích gay gắt một số cực đoan của ông. Chủ nghĩa thực chứng (positivism) của Comte không bao giờ tìm được mảnh đất màu mỡ ở Đức; và sự tiếp nhận có thiện cảm nhưng phê phán phiên bản ‘khoa học đạo đức’ (moral sciences) của Mill bởi Dilthey

đã tạo thêm động lực cho cái được gọi là \*Geisteswissenschaften\* (vốn ban đầu được đặt ra chính xác như một bản dịch của ‘khoa học đạo đức’). Truyền thống “Geisteswissenschaften” (khoa học tinh thần), hay truyền thống “thông diễn học” (hermeneutic), kéo dài từ rất lâu trước Dilthey, và từ giữa thế kỷ XVIII trở đi đã đan xen, nhưng cũng phần nào tách biệt, với dòng chảy rộng lớn hơn của triết học Duy tâm. Những người theo quan điểm thông diễn học khẳng định sự khác biệt giữa các khoa học tự nhiên và việc nghiên cứu con người. Trong khi chúng ta có thể ‘giải thích’ các hiện tượng tự nhiên bằng cách áp dụng các quy luật nhân quả, thì hành vi con người vốn mang tính ý nghĩa nội tại, và phải được ‘diễn giải’ hay ‘thấu hiểu’ theo một cách không có sự tương đồng nào trong tự nhiên. Sự nhấn mạnh như vậy

gắn liền với việc nhấn mạnh tính trung tâm của lịch sử trong nghiên cứu hành vi con người, trong hành động kinh tế cũng như trong các lĩnh vực khác, bởi vì người ta cho rằng các giá trị văn hóa mang lại ý nghĩa cho đời sống con người được tạo ra bởi các quá trình phát triển xã hội cụ thể.

Cũng giống như ông chấp nhận luận điểm rằng lịch sử có tầm quan trọng trọng tâm đối với khoa học xã hội, Weber tiếp thu ý tưởng rằng việc ‘thấu hiểu’ (Verstehen) ý nghĩa là điều cốt yếu để giải thích hành động con người. Nhưng ông chỉ trích các khái niệm ‘trực giác’ (intuition), ‘đồng cảm’ (empathy), v.v... mà nhiều người khác coi là nhất thiết gắn liền với sự thấu hiểu mang tính diễn giải đối với hành vi. Quan trọng nhất, ông bác bỏ

quan điểm cho rằng việc thừa nhận tính ‘có ý nghĩa’ (meaningful) trong hành vi con người đòi hỏi rằng không thể thực hiện giải thích nhân quả trong khoa học xã hội. Trên bình diện phương pháp luận trừu tượng, Weber đã không thể tìm ra một sự hòa giải thỏa đáng cho những sợi chỉ đa dạng mà ông cố gắng kết hợp lại; nhưng nỗ lực tổng hợp của ông đã tạo ra một phong cách nghiên cứu lịch sử đặc sắc, kết hợp sự nhạy cảm với các ý nghĩa văn hóa đa dạng với sự nhấn mạnh vào vai trò nhân quả cơ bản của các yếu tố ‘vật chất’ trong việc ảnh hưởng đến tiến trình lịch sử.

Xuất phát từ bối cảnh trí tuệ như vậy, Weber tiếp cận Chủ nghĩa Marx, cả như một hệ thống học thuyết lẫn một lực lượng chính trị thúc đẩy các mục tiêu thực tiễn. Weber có mối liên hệ chặt chẽ

với Verein für Sozialpolitik” (Hiệp hội Chính sách Xã hội), một nhóm học giả tự do quan tâm đến việc thúc đẩy cải cách xã hội tiến bộ<sup>1</sup>. Ông là thành viên của cái gọi là ‘thế hệ trẻ’ gắn liền với Hiệp hội, nhóm đầu tiên có được kiến thức sâu sắc về lý thuyết Marx và cố gắng sử dụng sáng tạo các yếu tố rút ra từ Chủ nghĩa Marx – mà không bao giờ chấp nhận nó như một hệ thống tư tưởng toàn diện, và rút lại trước chính trị cách mạng của nó. Trong khi thừa nhận những đóng góp của Marx, Weber có thái độ dè dặt hơn đối với Chủ nghĩa Marx (thường chỉ trích gay gắt các tác phẩm và sự dính líu chính trị của một số người tự xưng là môn đồ của Marx) so với người đương thời lừng danh của ông là Sombart. Tuy nhiên, cả hai đều chia sẻ mối quan tâm đến nguồn

---

<sup>1</sup> Dieter Lindenlaub: \*Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik\*. Wiesbaden, 1967.

gốc và quỹ đạo tiến hóa có thể có của chủ nghĩa tư bản công nghiệp, cụ thể là ở Đức và nói chung ở phương Tây<sup>2</sup>. Cụ thể, họ coi các điều kiện kinh tế mà Marx tin rằng quyết định sự phát triển và sự biến đổi tương lai của chủ nghĩa tư bản như được gắn kết trong một tổng thể văn hóa độc đáo.[Anthony Giddens: \*Politics and Sociology in the Thought of Max Weber\*. London, 1972.] Cả hai đều dành phần lớn công trình của mình để xác định sự xuất hiện của ‘tinh thần’ (Geist) hay ‘đạo đức’ (ethos) này của chủ nghĩa tư bản phương Tây hiện đại.

## 2. CÁC CHỦ ĐỀ CỦA ĐẠO ĐỨC TIN LÀNH

---

2 Talcott Parsons: “‘Capitalism’ in recent German literature: Sombart and Weber’, Parts 1 and 2, \*The Journal of Political Economy\*, Tập. 36 và 37, 1928 và 1929; Philip Siegelman: ‘Lời giới thiệu’ cho Werner Sombart: \*Luxury and Capitalism\*. Ann Arbor, 1967.

Khi tìm cách xác định các đặc điểm riêng biệt của chủ nghĩa tư bản hiện đại trong « Đạo đức Tin lành », trước hết Weber tách doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa ra khỏi việc theo đuổi lợi nhuận như một mục đích tự thân. Khát vọng làm giàu đã tồn tại ở hầu hết mọi thời đại và địa điểm, và tự nó không liên quan gì đến hành động tư bản chủ nghĩa, vốn liên quan đến một định hướng thường xuyên nhằm đạt được lợi nhuận thông qua trao đổi kinh tế (danh nghĩa là hòa bình). ‘Chủ nghĩa tư bản’, được định nghĩa như vậy, dưới hình thức các hoạt động thương mại, chẳng hạn, đã tồn tại dưới các hình thức khác nhau trong xã hội: ở Babylon và Ai Cập cổ đại, Trung Quốc, Ấn Độ và châu Âu trung đại. Nhưng chỉ ở phương Tây, và trong thời gian tương đối gần đây, hoạt động tư bản chủ nghĩa mới gắn liền với sự tổ chức hợp lý lực

lượng lao động tự do về mặt hình thức<sup>3</sup>. ‘Tổ chức hợp lý’ (rational organisation) lao động ở đây Weber có nghĩa là sự quản lý thường xuyên, được tính toán kỹ lưỡng trong các doanh nghiệp hoạt động liên tục.

Một doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa được hợp lý hóa ngụ ý hai điều: một lực lượng lao động có kỷ luật, và sự đầu tư vốn thường xuyên. Mỗi điều này tương phản sâu sắc với các loại hình hoạt động kinh tế truyền thống. Tầm quan trọng của điều trước được minh họa rõ ràng qua kinh nghiệm của những người thành lập các tổ chức sản xuất hiện đại ở các cộng đồng trước đó chưa từng biết đến chúng. Giả sử những người chủ như vậy, để tăng năng suất, đưa ra lương khoán, theo đó công nhân có thể tăng lương của

3 Xem Max Weber: \*General Economic History\*. New York, 1961.

họ, với kỳ vọng rằng điều này sẽ cung cấp cho các thành viên trong lực lượng lao động của họ động lực để làm việc chăm chỉ hơn. Kết quả có thể là họ thực sự làm việc ít hơn trước: bởi vì họ quan tâm không phải là tối đa hóa tiền lương hàng ngày, mà chỉ kiếm đủ để thỏa mãn các nhu cầu đã được thiết lập theo truyền thống của họ. Một hiện tượng song song tồn tại trong giới giàu có ở các hình thức xã hội truyền thống, nơi những người hưởng lợi từ doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa chỉ làm như vậy để kiếm tiền cho những mục đích mà nó có thể được sử dụng, như mua sự thoải mái vật chất, lạc thú hoặc quyền lực. Sự tái tạo vốn thường xuyên, liên quan đến việc đầu tư và tái đầu tư liên tục nhằm mục đích hiệu quả kinh tế, là điều xa lạ với các loại hình doanh nghiệp truyền thống. Nó gắn liền với một quan điểm rất đặc thù:

sự tích lũy của cải liên tục vì chính bản thân nó, chứ không phải vì những phần thưởng vật chất mà nó có thể mang lại. ‘Con người bị thống trị bởi việc kiếm tiền, bởi sự chiếm hữu như mục đích tối hậu của đời mình. Sự chiếm hữu kinh tế không còn phục tùng con người như phương tiện thỏa mãn nhu cầu vật chất của anh ta nữa’ (tr. 18). Đây, theo Weber, là bản chất của tinh thần chủ nghĩa tư bản hiện đại.

Điều gì giải thích cho tình huống lịch sử đặc thù này của một sự thôi thúc tích lũy của cải lại đi kèm với sự vắng mặt của sự quan tâm đến những lạc thú trần tục mà nó có thể mua được? Weber lập luận rằng chắc chắn sẽ là sai lầm nếu cho rằng nó bắt nguồn từ sự nới lỏng các đạo đức truyền thống: quan điểm mới mẻ này chính là một quan điểm đạo đức

riêng biệt, đòi hỏi trên thực tế một sự tự kỷ luật phi thường. Các doanh nhân gắn liền với sự phát triển của chủ nghĩa tư bản hợp lý kết hợp động lực tích lũy với một lối sống tích cực tiết kiệm. Weber tìm thấy câu trả lời trong ‘sự khổ hạnh nhập thế’ (this-worldly asceticism) của Thanh giáo (Puritanism), được tập trung thông qua khái niệm ‘thiên chức’ (calling). Theo Weber, khái niệm thiên chức không tồn tại trong thời cổ đại hay trong thần học Công giáo; nó được giới thiệu bởi cuộc Cải cách. Về cơ bản, nó đề cập đến ý tưởng rằng hình thức cao nhất của nghĩa vụ đạo đức của cá nhân là hoàn thành bốn phận của mình trong các công việc trần thế. Điều này đưa hành vi tôn giáo vào thế giới hàng ngày, và đối lập với lý tưởng Công giáo về đời sống tu viện, mà mục đích của nó là vượt lên trên những đòi hỏi của sự tồn tại trần

tục. Hơn nữa, trách nhiệm đạo đức của người Tin lành mang tính tích lũy: vòng luẩn quẩn của tội lỗi, ăn năn và sự tha thứ, được đổi mới trong suốt cuộc đời của người Công giáo, thì lại vắng mặt trong đạo Tin lành.

Mặc dù ý tưởng về thiên chức đã có mặt trong các giáo lý của Luther, Weber lập luận, nó được phát triển nghiêm ngặt hơn trong các giáo phái Thanh giáo khác nhau: Calvin giáo (Calvinism), Giám Lý giáo (Methodism), Tiết độ giáo (Pietism) và Báp-tít giáo (Baptism). Phần lớn thảo luận của Weber thực tế tập trung vào giáo phái đầu tiên này, mặc dù ông quan tâm không chỉ đến các giáo lý của Calvin như vậy mà còn đến sự tiến hóa sau này của chúng trong phong trào Calvin. Trong số các yếu tố của Calvin giáo mà Weber chọn ra để đặc biệt chú ý, có lẽ

quan trọng nhất đối với luận điểm của ông là giáo lý tiền định (predestination): rằng chỉ một số người được chọn để cứu khỏi sự nguyên rủa, sự lựa chọn đã được Đức Chúa Trời định sẵn. Bản thân Calvin có thể đã chắc chắn về sự cứu rỗi của chính mình, với tư cách là công cụ của lời tiên tri Thiên liêng; nhưng không một người theo ông nào có thể như vậy. ‘Trong sự tàn nhẫn đến cực điểm của nó, Weber nhận xét, ‘giáo lý này nhất định phải trên hết có một hậu quả đối với cuộc sống của một thế hệ đã đầu hàng trước sự nhất quán tuyệt vời của nó... Một cảm giác cô đơn nội tâm chưa từng có’ (tr. 60). Từ sự dày vò này, Weber cho rằng, tinh thần tư bản đã ra đời. Ở cấp độ mục vụ, hai sự phát triển đã xảy ra: trở thành bắt buộc phải coi mình là người được chọn, sự thiếu chắc chắn là dấu hiệu của đức tin không đủ; và việc thực hiện ‘các việc

lành' (good works) trong hoạt động trần thế trở thành phương tiện được chấp nhận để chứng minh sự chắc chắn như vậy. Do đó, thành công trong một thiên chức cuối cùng được coi là một 'dấu hiệu' – không bao giờ là một phương tiện – của việc là một trong những người được chọn. Sự tích lũy của cải được chấp nhận về mặt đạo đức chừng nào nó được kết hợp với một sự nghiệp nghiêm túc, cần cù; của cải chỉ bị lên án nếu được sử dụng để duy trì một cuộc sống xa xỉ nhàn rỗi hoặc nuông chiều bản thân.

Theo lập luận của Weber, Calvin giáo cung cấp năng lượng đạo đức và động lực cho doanh nhân tư bản; Weber nói về các giáo lý của nó như có một 'sự nhất quán sắt đá' (iron consistency) trong kỷ luật khắc nghiệt mà nó đòi hỏi ở các tín đồ của mình. Yếu tố tự kiểm soát khổ

hạnh trong các công việc trần thế chắc chắn cũng có mặt trong các giáo phái Thanh giáo khác: nhưng chúng thiếu tính năng động của Calvin giáo. Tác động của chúng, Weber gợi ý, chủ yếu là vào việc hình thành một quan điểm đạo đức nâng cao kỷ luật lao động ở các cấp thấp hơn và trung cấp trong tổ chức kinh tế tư bản. ‘Các đức tính được Tiết độ giáo đề cao’, chẳng hạn, là những đức tính ‘của người công chức, nhân viên văn phòng, công nhân hoặc lao động gia đình trung thành’ (tr. 88).

### 3. ĐẠO ĐỨC TIN LÀNH TRONG BỐI CẢNH CÁC TÁC PHẨM KHÁC CỦA WEBER

Bất chấp danh tiếng của nó, « Đạo đức Tin lành » chỉ là một mảnh vỡ. Nó

ngắn hơn và ít chi tiết hơn nhiều so với các nghiên cứu của Weber về các ‘tôn giáo thế giới’ khác: Do Thái giáo cổ đại, Ấn Độ giáo và Phật giáo, và Nho giáo (Weber cũng dự định, nhưng không hoàn thành, một nghiên cứu toàn diện về Hồi giáo). Cùng nhau, chúng tạo thành một loạt các tác phẩm tích hợp (integrated series of works)<sup>4</sup>. Cả \*Đạo đức Tin lành\* lẫn bất kỳ nghiên cứu nào khác đều không được Weber hình dung như một bản tường thuật mô tả về các loại hình tôn giáo. Chúng được dự định như những phân tích về các phương thức khác nhau của sự hợp lý hóa văn hóa, và như những nỗ lực để truy tìm ý nghĩa của sự khác biệt như vậy đối với sự phát triển kinh tế-xã hội.

4 “Ancient Judaism”. Glencoe, 1952; \*The Religion of India\*. Glencoe, 1958; \*The Religion of China\*. London, 1964 (tất cả đều được đặt trong bộ sưu tập \*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie\*); xem thêm Bryan S. Turner: \*Weber and Islam\*. London, 1974.

Trong nghiên cứu về Ấn Độ, Weber đặc biệt nhấn mạnh vào giai đoạn khi Ấn Độ giáo lần đầu tiên được thiết lập (khoảng bốn hoặc năm thế kỷ trước khi Chúa Kitô ra đời). Các tín ngưỡng và thực hành được gộp lại dưới tên 'Ấn Độ giáo' có sự khác biệt đáng kể. Weber chọn ra làm đặc biệt quan trọng cho mục đích của mình các giáo lý về luân hồi (reincarnation) và nghiệp báo (Karma), mỗi giáo lý đều gắn chặt với hệ thống đẳng cấp (caste system). Hành vi của một cá nhân trong bất kỳ kiếp sống nào, xét về việc thực hiện các nghĩa vụ đẳng cấp của mình, quyết định số phận của anh ta trong kiếp sau; người trung thành có thể suy ngẫm về khả năng tiến lên một hệ thống cấp bậc hướng tới thần thánh trong quá trình các kiếp sống liên tiếp. Có một sự nhấn mạnh quan trọng về khổ hạnh trong Ấn Độ giáo, nhưng nó

là, theo thuật ngữ của Weber, ‘xuất thế (other-worldly): nghĩa là, nó hướng tới việc thoát khỏi những gánh nặng của thế giới vật chất chứ không phải, như trong Thanh giáo, hướng tới sự làm chủ hợp lý chính thế giới đó. Trong cùng thời kỳ mà Ấn Độ giáo được hệ thống hóa, thương mại và sản xuất đạt đến đỉnh cao ở Ấn Độ. Nhưng ảnh hưởng của Ấn Độ giáo, và của hệ thống đẳng cấp đang nổi lên đan xen với nó, đã ngăn cản hiệu quả bất kỳ sự phát triển kinh tế nào so sánh được với chủ nghĩa tư bản hiện đại châu Âu. ‘Một luật lệ nghi thức,’ Weber nhận xét, ‘trong đó mọi thay đổi nghề nghiệp, mọi thay đổi trong kỹ thuật làm việc, đều có thể dẫn đến sự suy giảm nghi thức thì chắc chắn không có khả năng sinh ra những cuộc cách mạng kinh tế và kỹ thuật từ chính bên trong nó<sup>5</sup>...’ Cụm từ

---

5 “The Religion of India”, tr. 112.

‘tù chính bên trong nó’ là một cụm từ quan trọng: mỗi quan tâm của Weber là về nguồn gốc đầu tiên của chủ nghĩa tư bản hiện đại ở châu Âu, không phải sự tiếp nhận sau đó của nó ở nơi khác.

Giống như ở Ấn Độ, tại Trung Quốc trong một số thời kỳ, thương mại và sản xuất đạt đến đạt đến trình độ tiến hóa khá cao; các phường hội thương nhân và thợ thủ công phát triển mạnh; có một hệ thống tiền tệ; tồn tại một khuôn khổ pháp luật phát triển. Tất cả những yếu tố này Weber coi là điều kiện tiên quyết cho sự phát triển của chủ nghĩa tư bản hợp lý ở châu Âu. Trong khi bản chất của Nho giáo, như Weber mô tả, rất khác với Ấn Độ giáo, nó cũng không đáp ứng được ‘việc kết hợp động lực chiếm hữu vào một đạo đức ứng xử nhập thế<sup>6</sup>’ như

---

<sup>6</sup> “The Religion of India”, tr. 337.

Ấn Độ giáo. Theo một nghĩa quan trọng, Nho giáo là một tôn giáo ‘nhập thế’, nhưng không phải là tôn giáo thể hiện các giá trị khổ hạnh. Đạo đức Calvin đã đưa vào cách tiếp cận các vấn đề trần thế của tín đồ một chủ nghĩa hoạt động (activism), một sự thôi thúc làm chủ trong cuộc tìm kiếm đức hạnh trước mắt Chúa, những điều hoàn toàn thiếu vắng trong Nho giáo. Các giá trị Nho giáo không khuyến khích chủ nghĩa công cụ hợp lý như vậy, cũng không thánh hóa sự vượt lên trên các công việc trần tục theo cách của Ấn Độ giáo; thay vào đó, chúng đặt ra lý tưởng là sự điều chỉnh hài hòa của cá nhân với trật tự sẵn có của sự vật. Người được tu dưỡng về mặt tôn giáo là người làm cho hành vi của mình phù hợp với sự hài hòa nội tại của vũ trụ. Một đạo đức nhấn mạnh sự điều chỉnh hợp lý với thế giới ‘như nó vốn có’ không thể tạo ra

một sức sống đạo đức trong hoạt động kinh tế so sánh được với đặc trưng của tinh thần chủ nghĩa tư bản châu Âu.

Nghiên cứu hoàn chỉnh khác của Weber về các ‘tôn giáo thế giới’, đó là nghiên cứu về Do Thái giáo cổ đại, cũng là một yếu tố quan trọng trong dự án tổng thể của ông. Bởi vì nguồn gốc đầu tiên của Do Thái giáo ở Palestine cổ đại đánh dấu mối liên hệ của các hoàn cảnh trong đó một số khác biệt cơ bản giữa các tôn giáo của Cận Đông và Viễn Đông được hình thành. Các giáo lý đặc thù được rèn giũa trong Do Thái giáo đã được duy trì trong Cơ đốc giáo, và do đó được kết hợp vào nền Văn hóa phương Tây như một tổng thể. Do Thái giáo đã giới thiệu một truyền thống ‘tiên tri đạo đức’ (ethical prophecy), liên quan đến việc truyền bá tích cực một sứ mệnh Thiên liêng,

đối lập với ‘tiên tri mẫu mực’ đặc trưng hơn của Ấn Độ và Trung Quốc. Trong loại hình sau này, nhà tiên tri đưa ra tấm gương cuộc đời chính mình như một hình mẫu để các tín đồ phấn đấu: lòng nhiệt thành truyền giáo tích cực đặc trưng của tiên tri đạo đức thì thiếu vắng trong giáo huấn của các nhà tiên tri mẫu mực. Do Thái giáo và Cơ đốc giáo dựa trên sự căng thẳng giữa tội lỗi và sự cứu rỗi và điều đó mang lại cho chúng một năng lực biến đổi cơ bản mà các tôn giáo Viễn Đông thiếu, vốn có định hướng chiêm nghiệm nhiều hơn. Sự đối lập giữa sự bất toàn của thế giới và sự hoàn hảo của Chúa, trong thần học Cơ đốc, buộc tín đồ phải đạt được sự cứu rỗi của mình bằng cách tái tạo thế giới phù hợp với Mục đích Thiên liêng. Đối với Weber, Calvin giáo vừa tối đa hóa sự thúc đẩy đạo đức bắt nguồn từ sự cam kết tích cực

để đạt được sự cứu rỗi vừa tập trung nó vào hoạt động kinh tế.

“Đạo đức Tin lành”, Weber nói, chỉ truy tìm ‘một mặt của chuỗi nhân quả’ kết nối Thanh giáo với chủ nghĩa tư bản hiện đại (tr. xxxix). Ông chắc chắn không tuyên bố rằng sự khác biệt trong quá trình hợp lý hóa đạo đức tôn giáo mà ông xác định là những ảnh hưởng quan trọng duy nhất phân biệt sự phát triển kinh tế ở phương Tây với các nền văn minh phương Đông. Ngược lại, ông chỉ rõ một số yếu tố kinh tế-xã hội cơ bản phân biệt trải nghiệm châu Âu với trải nghiệm của Ấn Độ và Trung Quốc, và những yếu tố này có tầm quan trọng quyết định đối với sự xuất hiện của chủ nghĩa tư bản hiện đại. Chúng bao gồm những điều sau: 1. Sự tách rời doanh nghiệp sản xuất khỏi hộ gia đình, vốn

trước khi chủ nghĩa tư bản công nghiệp phát triển, đã tiến bộ hơn nhiều ở phương Tây so với bất cứ nơi nào khác. Ở Trung Quốc, chẳng hạn, các đơn vị thân tộc mở rộng cung cấp các hình thức hợp tác kinh tế chính, do đó hạn chế ảnh hưởng của cả các phường hội lẫn hoạt động doanh nhân cá nhân. 2. Sự phát triển của thành thị phương Tây. Ở châu Âu hậu trung đại, các cộng đồng đô thị đạt đến trình độ tự trị chính trị cao, qua đó tách xã hội 'tư sản' (bourgeois) khỏi chế độ phong kiến nông nghiệp. Tuy nhiên, trong các nền văn minh phương Đông, một phần do ảnh hưởng của các mối liên hệ thân tộc xuyên qua sự phân biệt thành thị - nông thôn, các thành thị vẫn gắn chặt hơn với nền kinh tế nông nghiệp địa phương. 3. Sự tồn tại, ở châu Âu, của một truyền thống kế thừa từ luật La Mã, cung cấp một sự hợp lý hóa pháp

lý thực hành được tích hợp và phát triển hơn so với những gì đã hình thành ở nơi khác. 4. Điều này đến lượt nó là một yếu tố tạo điều kiện cho sự phát triển của nhà nước dân tộc (nation-state), được quản lý bởi các quan chức hành chính toàn thời gian, vượt xa bất cứ điều gì đạt được ở các nền văn minh phương Đông. Hệ thống pháp lý hợp lý (rational-legal system) của nhà nước phương Tây ở một mức độ nào đó đã được áp dụng trong chính các tổ chức kinh doanh, đồng thời cung cấp một khuôn khổ tổng thể cho việc phối hợp nền kinh tế tư bản. 5. Sự phát triển của phương pháp kế toán kép (double-entry bookkeeping) ở châu Âu. Theo quan điểm của Weber, đây là một hiện tượng có tầm quan trọng lớn trong việc mở đường cho sự thường xuyên hóa doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa. 6. Loạt các thay đổi đó mà, như Marx nhấn

mạnh, đã chuẩn bị cho sự hình thành một khối lượng lớn những người lao động làm công <tự do>, những người mà sinh kế phụ thuộc vào việc bán sức lao động trên thị trường. Điều này giả định sự xói mòn trước đó của các độc quyền đối với việc định đoạt sức lao động tồn tại dưới hình thức nghĩa vụ phong kiến (và được tối đa hóa ở phương Đông dưới hình thức hệ thống đẳng cấp).

Xét tổng thể, những yếu tố này đại diện cho một hỗn hợp các điều kiện cần thiết và thúc đẩy mà, cùng với năng lượng đạo đức của người Thanh giáo, đã tạo nên sự trỗi dậy của chủ nghĩa tư bản phương Tây hiện đại. Nhưng nếu Thanh giáo đã cung cấp tia lửa quan trọng làm bùng lên chuỗi thay đổi tạo ra chủ nghĩa tư bản công nghiệp, thì trật tự sau này,

một khi được thiết lập, lại xóa bỏ các yếu tố tôn giáo đặc thù trong đạo đức đã góp phần tạo ra nó:

“Khi chủ nghĩa khổ hạnh được đưa ra khỏi các căn phòng tu viện vào cuộc sống hàng ngày, và bắt đầu thống trị đạo đức trần thế, nó đã đóng góp phần mình vào việc xây dựng vũ trụ khổng lồ của trật tự kinh tế hiện đại... chủ nghĩa tư bản chiến thắng, vì dựa trên nền tảng cơ giới, không còn cần sự hỗ trợ của nó nữa... ý niệm về bốn phận trong thiên chức của một người lảng vảng trong cuộc sống của chúng ta như bóng ma của những niềm tin tôn giáo đã chết.”

(tr. 123–4)

Ở đây, “Đạo đức Tin lành”, quan tâm trên hết đến nguồn gốc của chủ nghĩa tư bản hiện đại, kết nối với sự cáo buộc u ám của Weber về sự tiến triển sau này của toàn bộ nền văn hóa công nghiệp đương đại. Thanh giáo đã đóng một phần trong việc tạo ra ‘cái lồng sắt’ mà con người hiện đại phải tồn tại trong đó – một trật tự ngày càng quan liêu từ đó ‘sự thụ hưởng cuộc sống tự nhiên’ (spontaneous enjoyment of life) bị xóa bỏ một cách tàn nhẫn. ‘Người Thanh giáo’, Weber kết luận, ‘muốn làm việc trong một thiên chức; chúng ta buộc phải làm như vậy’ (tr. 123).

#### 4. CUỘC TRANH LUẬN

“Đạo đức Tin lành” được viết với dụng ý tranh luận, rõ ràng trong nhiều

chỗ Weber đề cập đến ‘Chủ nghĩa Duy tâm’ (Idealism) và ‘Chủ nghĩa Duy vật’ (Materialism). Ông nói nghiên cứu này là ‘một đóng góp cho sự hiểu biết về cách thức mà các ý tưởng trở thành lực lượng hiệu quả trong lịch sử’, và nhằm chống lại chủ nghĩa quyết định kinh tế (economic determinism). Cuộc Cải cách, và sự phát triển của các giáo phái Thanh giáo sau đó, không thể được giải thích như ‘một kết quả tất yếu về mặt lịch sử’ của những thay đổi kinh tế trước đó (tr. 48–9). Rõ ràng Weber đang nghĩ đến Chủ nghĩa Marx ở đây, hoặc ít nhất là những hình thức thô sơ hơn của phân tích lịch sử Marx vốn nổi bật vào thời đó<sup>7</sup>. Nhưng ông nhấn mạnh rằng ông không muốn thay thế một Chủ nghĩa Duy vật quyết định luận như vậy bằng một cách giải

---

<sup>7</sup> Anthony Giddens: ‘Marx, Weber, and the development of capitalism’, \*Sociology\*, Tập. 4, 1970.

thích lịch sử theo Chủ nghĩa Duy tâm nhất nguyên (monistic Idealist) tương tự (xem tr. 125). Thay vào đó, tác phẩm thể hiện niềm tin của ông rằng không có ‘các quy luật lịch sử’: sự xuất hiện của chủ nghĩa tư bản hiện đại ở phương Tây là kết quả của một sự kết hợp cụ thể trong lịch sử của các sự kiện.

Sự nhiệt huyết tiềm ẩn trong cách trình bày của Weber có thể được thấy thoáng qua trong các bình luận về Thanh giáo và dư âm của nó mà “Đạo đức Tin lành” kết thúc. Hình ảnh ‘cái lồng sắt’ đủ để chuyên chở sự ghê tởm của Weber đối với việc tôn vinh những điều tầm thường và thường nhật mà ông cho là trung tâm của văn hóa hiện đại. Tuy nhiên, ông thêm vào một câu trích từ Goethe: “Chuyên gia không có tinh thần, kẻ chủ nghĩa khoái lạc không có trái tim;

sự hư vô này tưởng tượng rằng nó đã đạt đến một trình độ văn minh chưa từng có trước đây.” (tr. 124) Sự đánh giá bao quát như vậy tương phản một cách kỳ lạ với cách thận trọng mà Weber bao quanh các luận điểm chính của cuốn sách với một loạt các giới hạn. Có lẽ chính sự tương phản này, không được giải thích trong chính cuốn sách, mặc dù được làm rõ khi tác phẩm được coi là một yếu tố trong toàn bộ dự án của Weber, đã giúp kích thích cuộc tranh luận mà sự xuất bản của nó đã gây ra. Nhưng điều gì giải thích cho cường độ của cuộc tranh luận mà nó đã khơi dậy; và tại sao cuộc tranh luận lại được tiến hành tích cực trong thời gian dài như vậy?

Lý do quan trọng nhất cho cường độ cảm xúc mà cuốn sách gợi lên chắc chắn là thực tế rằng hai thuật ngữ chính trong

phương trình của Weber, ‘tôn giáo’ và ‘chủ nghĩa tư bản’, mỗi thuật ngữ đều có khả năng gây bùng nổ khi được áp dụng để giải thích nguồn gốc của nền kinh tế phương Tây hiện đại. Weber biện hộ cho sức mạnh biến đổi của một số ý tưởng tôn giáo, do đó gặp phải sự phản đối của hầu hết các nhà Marx đương thời; sự miêu tả của ông về Công giáo như thiếu kỷ luật trần thế, và như một ảnh hưởng kìm hãm hơn là kích thích sự phát triển kinh tế hiện đại, đảm bảo sự thù địch của nhiều sử gia Công giáo; và phân tích của ông về đạo Tin lành, nhấn mạnh vai trò của các giáo phái Thanh giáo (mà ảnh hưởng của chúng đến lượt nó lại được liên kết với ‘cái lồng sắt’ của văn hóa hiện đại), khó có khả năng nhận được sự hoan nghênh phổ quát từ các nhà tư tưởng Tin lành. Cuối cùng, việc sử dụng thuật ngữ ‘chủ nghĩa tư bản’ tự nó đã gây tranh cãi:

nhiều người đã, và một số vẫn còn, có khuynh hướng cho rằng khái niệm này không có ứng dụng hữu ích trong lịch sử kinh tế.

Chính sự đa dạng của các phản hồi do “Đạo đức Tin lành” kích thích như vậy đã giúp giải thích tính chất kéo dài của cuộc tranh luận. Nhưng có những yếu tố cơ bản quan trọng khác. Sức mạnh trí tuệ trong các lập luận của Weber bắt nguồn không nhỏ từ sự bất chấp ranh giới truyền thống giữa các chuyên ngành, điều mà kiến thức uyên bác phi thường của chính ông đã tạo điều kiện thực hiện. Do đó, tác phẩm của ông có thể được tiếp cận ở nhiều cấp độ: như một luận đề lịch sử cụ thể, khẳng định mối tương quan giữa Calvin giáo và thái độ doanh nhân; như một phân tích nhân quả về ảnh hưởng của Thanh giáo đối với hoạt

động tư bản chủ nghĩa; như một cách diễn giải về nguồn gốc của các thành tố then chốt của toàn bộ xã hội phương Tây hiện đại; và, được đặt trong bối cảnh các nghiên cứu so sánh của Weber, như một phần của nỗ lực xác định các quỹ đạo khác nhau trong quá trình hợp lý hóa văn hóa ở các nền văn minh lớn của phương Tây và phương Đông. Cuộc tranh luận về “Đạo đức Tin lành” đã di chuyển qua lại giữa các cấp độ này, bao trùm trên đường đi không chỉ những chủ đề thực chất như vậy, mà còn hầu hết các vấn đề phương pháp luận mà Weber viết cuốn sách để giúp làm sáng tỏ; và nó đã thu hút một loạt các tác giả đóng góp rực rỡ từ kinh tế học, lịch sử và lịch sử kinh tế, tôn giáo so sánh, nhân học và xã hội học. Hơn nữa, thông qua các tác phẩm của những người khác chấp nhận một phần hoặc toàn bộ phân tích của Weber

và cố gắng mở rộng các yếu tố của nó, các cuộc tranh luận thứ cấp đã nảy sinh – chẳng hạn như cuộc tranh luận xoay quanh tường thuật của R. K. Merton về ảnh hưởng của đạo Tin lành đối với khoa học ở Anh thế kỷ XVII<sup>8</sup>.

Khó có thể phủ nhận rằng một số phản ứng phê bình đối với "Đạo đức Tin lành", đặc biệt là ngay sau lần xuất bản đầu tiên của nó ở Đức, và khi bản dịch này lần đầu xuất hiện vào năm 1930, đã dựa trên những hiểu lầm trực tiếp về những tuyên bố mà Weber đưa ra, hoặc trên sự nắm bắt không đầy đủ về những gì ông đang cố gắng đạt được trong tác phẩm. Một số cách diễn giải sai lệch như vậy của các nhà phê bình đầu tiên của ông, như Fischer và Rach-

---

8 R. K. Merton: 'Science, technology and society in seventeenth century England', \*Osiris\*, Tập. 4, 1938 (tái bản thành một tập riêng, New York, 1970).

fahl, đã được Weber chấp nhận là một phần trách nhiệm của chính ông<sup>9</sup>. Tất nhiên, những nhà phê bình này không có khả năng đặt *Đạo đức Tin lành* trong bối cảnh loạt phân tích so sánh rộng lớn của Weber. Có lẽ họ có thể được tha thứ vì đã không đánh giá cao tính chất một phần của nghiên cứu, ngay cả khi Weber đã cảnh báo độc giả của mình về những giới hạn trong phạm vi của nó. Nhưng khó có thể bào chữa cho nhiều nhà phê bình sau này viết vào những năm 1920 và 1930 (bao gồm von Below, R. H. Tawney, F. H. Knight, H. M. Robertson và P. Gordon Walker) những người hầu như

---

9 Max Weber: ‘Antikritisches Schlusswort zum “Geist des Kapitalismus”’ (‘Lời sau cùng chống lại lời phê bình đối với “Tinh thần của Chủ nghĩa Tư bản”’), Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Tập. 31, 1910. Xem, ví dụ, các chú thích sau trong tác phẩm hiện tại: Chương I, chú thích, 1; Chương 2, chú thích 10, 12, 13 và 29; Chương 3, chú thích 1 và 3; Chương 4, chú thích 3 và 4; Chương 5, chú thích 31, 58 và 84.

hoàn toàn bỏ qua \*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie\* (Tuyển tập tiểu luận về Xã hội học Tôn giáo) và \*Wirtschaft und Gesellschaft\* (Kinh tế và Xã hội)<sup>10</sup>. Một số tài liệu trong thời kỳ này khá vô giá trị, ít nhất là liên quan đến việc đánh giá các lập luận của chính Weber: như khi, chẳng hạn, các tác giả trách Weber vì đã gợi ý rằng Calvin giáo là ‘nguyên nhân’ của sự phát triển chủ nghĩa tư bản hiện đại; hoặc khi họ chỉ ra rằng một số quốc gia đương thời, như Nhật Bản, đã trải qua sự phát triển kinh tế nhanh chóng mà không sở hữu bất cứ thứ gì giống như ‘đạo đức Tin lành’.

---

10 Để có khảo sát tốt nhất về cuộc tranh luận cho đến đầu những năm 1940, xem Ephraim Fischhoff: ‘The Protestant ethic and the spirit of capitalism: the history of a controversy’ (Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản: lịch sử của một cuộc tranh cãi) Social Research, Tập. 11, 1944.

Tuy nhiên, điều này vẫn để lại một sự đa dạng đáng kể các hình thức phê bình có thể biện minh được đã nhắm vào Weber, được kết hợp trong các cuộc thảo luận trải dài từ những người bác bỏ các tuyên bố của ông một cách thẳng thừng đến những người đề xuất các sửa đổi tương đối nhỏ đối với tác phẩm của ông. Chúng có lẽ có thể được phân loại như là thể hiện một hoặc nhiều quan điểm sau đây<sup>11</sup>:

1. Sự miêu tả của Weber về đạo Tin lành là sai sót. Các bài phê bình ở đây đã hướng đến cách Weber xử lý cuộc Cải cách, cách ông diễn giải các giáo phái Thanh giáo nói chung, và đặc biệt là Calvin giáo. Người ta cho rằng Weber

---

11 Để có một cách phân loại hơi khác, xem Ehud Sprinzak: 'Weber's thesis as an historical explanation' (Luận đề Weber như một lời giải thích lịch sử), *History and Theory*, Tập. 11, 1972.

đã sai lầm khi cho rằng Luther đã giới thiệu một khái niệm ‘thiên chức’ (calling) khác với bất cứ điều gì có sẵn trước đó trong chú giải kinh thánh (scriptural exegesis); và rằng đạo đức Calvin giáo trên thực tế là ‘chống tư bản chủ nghĩa’ hơn là từng chấp nhận sự tích lũy của cải, ngay cả như một mục đích gián tiếp. Những người khác đã tranh luận rằng phần trình bày của Weber về tư tưởng của Benjamin Franklin, chiếm vị trí trung tâm trong “Đạo đức Tin lành”, cũng như các khía cạnh khác trong phân tích của ông về Thanh giáo Mỹ, là không thể chấp nhận được<sup>12</sup>. Điều này có một

---

12 Brentano là một trong những người đầu tiên phê phán cách xử lý của Weber về ‘thiên chức’ (calling). Xem Lujo Brentano: “Die Anfänge des moderne Kapitalismus » (Khởi đầu của chủ nghĩa tư bản hiện đại). Munich, 1916; xem thêm H. M. Robertson: “Aspects of the Rise of Economic Individualism” (Các khía cạnh của sự trỗi dậy của Chủ nghĩa cá nhân Kinh tế). Cambridge, 1933. Về Thanh giáo: Albert Hyma: “Renaissance to Reformation” (Từ Phục hưng đến Cải cách). Grand Rapids, 1951; Gabriel Kolkot: ‘Max Weber on Amer-

ý nghĩa nào đó, nếu đúng, vì Weber coi ảnh hưởng của Thanh giáo đối với hoạt động kinh doanh ở Hoa Kỳ là một minh họa đặc biệt rõ ràng và quan trọng cho luận đề của ông<sup>13</sup>.

2. Weber diễn giải sai giáo lý Công giáo. Các nhà phê bình đã chỉ ra rằng Weber dường như không nghiên cứu Công giáo một cách chi tiết nào, mặc dù lập luận của ông dựa trên quan niệm

---

ica: theory and evidence' (Max Weber về nước Mỹ: lý thuyết và bằng chứng), *History and Theory*, Tập. 1, 1960–61 Có rất, rất nhiều người khác: như trên mỗi điểm tiếp theo được ghi nhận bên dưới. Một thư mục một phần xuất hiện trong S. N. Eisenstadt: *\*The Protestant Ethic and Modernisation\** (Nền đạo đức Tin lành và Hiện đại hóa). New York, 1968; xem thêm David Little: "Religion, Order, and the Law" (Tôn giáo, Trật tự và Pháp luật). Oxford, 1970, tr. 226–37.

13 Xem thêm Max Weber: 'Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus' ('Các giáo phái Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản'), trong "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie" (Các tiểu luận gom lại về Xã hội học Tôn giáo).

rằng có những khác biệt cơ bản giữa nó và đạo Tin lành về các giá trị liên quan đến kinh tế. Người ta cho rằng Công giáo hậu trung cổ bao gồm các yếu tố tích cực có lợi cho ‘tinh thần tư bản chủ nghĩa’; và rằng cuộc Cải cách trên thực tế nên được coi là một phản ứng chống lại cái sau hơn là dọn đường cho sự xuất hiện sau này của nó<sup>14</sup>.

3. Tuyên bố của Weber về mối liên hệ giữa Thanh giáo và chủ nghĩa tư bản hiện đại dựa trên các tài liệu thực nghiệm không thỏa đáng. Đây là một trong

14 W. Sombart: \*The Quintessence of Capitalism\* (Tinh túy của Chủ nghĩa Tư bản). London, 1951; Hyma, sđd.; A. Fanfani: \*Catholicism, Protestantism and Capitalism\* (Công giáo, Tin lành và Chủ nghĩa Tư bản). London, 1935; R. H. Tawney: \*Religion and the Rise of Capitalism\* (Tôn giáo và sự trỗi dậy của Chủ nghĩa Tư bản). London, 1926; Herbert Litthy: ‘Once again: Calvinism and capitalism’ (Một lần nữa: Chủ nghĩa Calvin và chủ nghĩa tư bản), Encounter, Tập. 22, 1964.

những chủ đề của Fischer và Rachfahl, và đã được lặp lại nhiều lần kể từ đó, dưới các hình thức khác nhau. Người ta đã lưu ý rằng phân tích định lượng duy nhất mà Weber tham chiếu đến là một nghiên cứu về các hoạt động kinh tế của người Công giáo và người Tin lành ở Baden năm 1895 – và ngay cả tính chính xác của những con số này cũng đã bị nghi ngờ<sup>15</sup>. Tuy nhiên, nói chung, các nhà phê bình đã chỉ ra rằng các nguồn của Weber chủ yếu là Anh-Saxon, và đã tuyên bố rằng nghiên cứu về sự phát triển kinh tế ở vùng Rhineland, Hà Lan và Thụy Sĩ, vào thế kỷ XVI và XVII, không tiết lộ bất kỳ mối liên hệ chặt chẽ nào giữa Calvin giáo và doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa<sup>16</sup>.

15 Kurt Samuelsson: *\*Religion and Economic Action\** (Tôn giáo và Hành động Kinh tế). London, 1961 tr. 137ff.

16 W. Hudson: 'The Weber thesis re-examined' (Luận đề Weber được xem xét lại), *Church History*, Tập. 30, 1961; Michael Walzer: *\*The Revolution of the Saints\** (Cuộc cách mạng của các vị Thánh). London, 1966 (tr. 306ff); và đặc biệt Samuels-

4. Weber không có cơ sở để vạch ra sự tương phản sắc nét như ông đã cố gắng làm giữa chủ nghĩa tư bản hiện đại, hay ‘hợp lý’, và các loại hình hoạt động tư bản chủ nghĩa trước đó. Người ta đã tranh luận, một mặt, rằng Weber đã định hướng khái niệm ‘chủ nghĩa tư bản hiện đại’ của mình theo cách khiến nó phù hợp với các yếu tố của Thanh giáo mà ông tập trung vào; và mặt khác, rằng phần lớn những gì Weber gọi là ‘tinh thần’ của chủ nghĩa tư bản hiện đại thực sự đã hiện diện trong các thời kỳ trước đó. Tawney chấp nhận sự khác biệt giữa Luther giáo (Lutheranism) và các giáo phái Tin lành sau này (later Protestant sects), nhưng cho rằng chính sự phát triển trước đó của ‘tinh thần tư bản

---

son, sđd.

chủ nghĩa' đã định hình sự tiến hóa của Thanh giáo chứ không phải ngược lại<sup>17</sup>.

5. Weber nhầm lẫn về bản chất của mối quan hệ nhân quả giữa Thanh giáo và chủ nghĩa tư bản hiện đại. Dĩ nhiên, kết luận của nhiều tác giả theo một hoặc một trong các quan điểm nêu trên là không hề có mối quan hệ nhân quả như vậy. Tuy nhiên, tại thời điểm này, cuộc tranh luận mở rộng thành một cuộc tranh luận liên quan đến các vấn đề trừu tượng về phương pháp luận lịch sử, và thực sự là

---

17 Sombart, sđd.; H. Sée: 'Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme moderne?' (Thanh giáo và Do Thái đã đóng góp vào sự tiến bộ của chủ nghĩa tư bản hiện đại ở mức độ nào?), *Revue 'historique'*, Tập. 155, 1927; Tawney, \*sđd.\*; Christopher Hill: 'Protestantism and the rise of capitalism' (Chủ nghĩa Tin lành và sự trỗi dậy của chủ nghĩa tư bản), trong F. J. Fisher: \*Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England\* (Các tiểu luận về Lịch sử Kinh tế và Xã hội nước Anh thời Tudor và Stuart). Cambridge, 1961.

về chính khả năng phân tích nhân quả trong lịch sử. Các nhà phê bình Marxist có xu hướng bác bỏ lập luận của Weber về một quan điểm ‘đa nguyên’ (pluralistic) về quan hệ nhân quả lịch sử, và một số đã cố gắng diễn giải lại luận đề của “Đạo đức Tin lành”, coi các giáo lý Thanh giáo mà Weber phân tích chỉ là hiện tượng bề mặt (epiphenomena) của những thay đổi kinh tế đã được thiết lập trước đó<sup>18</sup>. Các tác giả khác, không nhất thiết là Marxist, đã bác bỏ khuôn khổ phương pháp luận mà Weber đã làm việc, và đã cố gắng chứng minh rằng điều này có hậu quả đối với cách giải thích của ông về nguồn gốc của tinh thần tư bản chủ nghĩa<sup>19</sup>.

---

18 Ví dụ Karl Kautsky: \*Materialistische Geschichtsauffassung\* (Quan điểm lịch sử duy vật).

19 Để có một phiên bản gần đây, xem Alasdair MacIntyre : ‘A mistake about causality in the social sciences’ (Một sai lầm về quan hệ nhân quả trong khoa học xã hội), trong Peter Laslett và W. G. Runciman: \*Philosophy, Politics and Society\*, Tập. 2, Oxford, 1962. (Tuy nhiên, một số quan điểm được trình

Bao nhiêu phần trong cách giải thích của Weber còn sót lại sau cơn bão phê bình khủng khiếp mà nó phải hứng chịu? Vẫn còn một số người sẽ trả lời, hầu như tất cả: hoặc hầu hết các lời chỉ trích đều sai, hoặc chúng bắt nguồn từ những hiểu lầm về lập trường của Weber<sup>20</sup>. Tuy nhiên, tôi không tin rằng một quan điểm như vậy có thể được chứng minh. Rõ ràng là ít nhất một số nhà phê bình của Weber phải sai, bởi vì tài liệu phần nào tự mâu thuẫn: những tuyên bố do một số tác giả đưa ra để chỉ trích Weber lại mâu thuẫn với những tuyên bố do những người khác đưa ra. Tuy nhiên, một số bài phê bình mang sức nặng đáng kể, và khi được tổng hợp lại, chúng đại diện cho một bản cáo trạng ghê gớm đối với

---

bày trong bài viết sau đó đã bị tác giả từ bỏ).

20 Xem, chẳng hạn, Little; sđđ ; Sprinzak: sđđ.

quan điểm của Weber. Các yếu tố trong phân tích của Weber bị nghi ngờ nhiều nhất, tôi xin nói, là: tính đặc thù của khái niệm ‘thiên chức’ trong Luther giáo<sup>21</sup>; sự thiếu vắng được cho là ‘sự tương đồng’ giữa Công giáo và hoạt động kinh doanh thường xuyên; và, trọng tâm của chính luận đề, mức độ mà đạo đức Calvin giáo thực sự có tác dụng tôn vinh sự tích lũy của cải theo cách mà Weber gợi ý. Nếu Weber sai về những vấn đề này, việc truy tìm hậu quả đối với phổ rộng các tác phẩm của ông vẫn sẽ là một vấn đề phức tạp. Để có thể thỏa đáng chút nào, nó sẽ liên quan đến việc xem xét vị thế của các nghiên cứu đồng hành về ‘các tôn giáo thế giới’, vấn đề chung về sự hợp lý hóa văn hóa – và khuôn khổ phương pháp luận mà Weber đã làm việc. Chưa có tác

21 Câu trả lời chi tiết của Weber cho sự phê phán của Brentano về điểm này xuất hiện bên dưới, trong các chú thích 1–3, Chương 3.

giả nào thử thực hiện nhiệm vụ như vậy, và có lẽ sẽ cần một người có phạm vi học thuật gần bằng chính bản thân Weber để thực hiện nó với bất kỳ hy vọng thành công nào.

ANTHONY GIDDENS

Cambridge, 1976



## LỜI TỰA CỦA NGƯỜI DỊCH

Tiểu luận của Max Weber, “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus” (Đạo đức Tin lành và Tinh thần của Chủ nghĩa Tư bản), được dịch ở đây, được xuất bản lần đầu trên “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” (Lưu trữ Khoa học Xã hội và Chính sách Xã hội), Tập XX và XXI, năm 1904–5. Nó được tái bản vào năm 1920 với tư cách là nghiên cứu đầu tiên trong loạt bài đầy tham vọng “Ge-

sammelte Aufsätze zur Religionssoziologie” (Tuyển tập Tiểu luận về Xã hội học Tôn giáo), loạt bài đã bị bỏ dở do cái chết đột ngột của Weber trong cùng năm đó. Để in lại, ông đã thực hiện những thay đổi đáng kể, đồng thời bổ sung cả tư liệu mới và các câu trả lời phê bình trong các chú thích cuối trang. Tuy nhiên, bản dịch đã được thực hiện trực tiếp từ ấn bản cuối cùng này. Mặc dù khối lượng chú thích cuối trang quá lớn, gây trở ngại nghiêm trọng cho sự thưởng thức của người đọc, nhưng dường như không nên bỏ bất kỳ chú thích nào hoặc cố gắng kết hợp chúng vào văn bản chính. Nguyên trạng như vậy, nó cho thấy rõ nhất vấn đề đã phát triển trong tâm trí của chính Weber như thế nào, và thật đáng tiếc nếu phá hỏng điều đó vì lợi ích của sự hoàn hảo nghệ thuật. Tuy nhiên, người đọc đặc biệt nên đọc kỹ các chú thích, vì

chúng chứa đựng rất nhiều tài liệu quan trọng. Việc chúng được in tách biệt với văn bản chính không nên cản trở việc sử dụng chúng. Bản dịch, càng nhiều có thể, trung thành với nguyên bản, hơn là cố gắng đạt được bất cứ điều gì hơn một phong cách tiếng Anh rõ ràng thông thường. Không có gì bị thay đổi, và chỉ một vài nhận xét để làm rõ những điểm mơ hồ và để dẫn người đọc đến các phần liên quan trong tác phẩm của Weber đã được thêm vào.

Phần “Giới thiệu” (Introduction), được đặt trước tiểu luận chính, do Weber viết năm 1920 cho toàn bộ loạt bài về Xã hội học Tôn giáo. Nó đã được đưa vào bản dịch này vì nó cung cấp một phần bối cảnh chung về các ý tưởng và vấn đề mà chính Weber dự định nghiên

cứu cụ thể này phải phù hợp vào. Điều đó dường như đặc biệt cần thiết vì, trong cuộc thảo luận đồ sộ đã nảy sinh ở Đức xung quanh tiểu luận của Weber, rất nhiều lời chỉ trích sai lầm là do không đánh giá đúng phạm vi và giới hạn của nghiên cứu. Mặc dù không thể đánh giá đầy đủ điều đó mà không có một nghiên cứu kỹ lưỡng toàn bộ tác phẩm xã hội học của Weber, nhưng phần giới thiệu ngắn gọn này sẽ đủ để ngăn chặn rất nhiều hiểu lầm.

Loạt bài mà tiểu luận này là một phần, như đã nói, đã bị bỏ dở khi Weber qua đời. Chỉ tập đầu tiên đã được chính tay ông chuẩn bị cho việc in ấn. Ngoài các phần được dịch ở đây, nó còn chứa một nghiên cứu ngắn, có liên quan chặt chẽ, “Die protestantischen

Sekten und der Geist des Kapitalismus” (Các giáo phái Tin lành và Tinh thần của Chủ nghĩa Tư bản); một phần giới thiệu chung cho các nghiên cứu sâu hơn về các tôn giáo cụ thể mà ông gọi chung là “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen” (Đạo đức Kinh tế của các Tôn giáo Thế giới); và một nghiên cứu dài về Nho giáo và Đạo giáo. Tập hai và tập ba, được xuất bản sau khi ông qua đời, mà không có sự hiệu đính kỹ lưỡng như ông đã dự định, chứa các nghiên cứu về Ấn Độ giáo và Phật giáo cùng Do Thái giáo cổ đại. Ngoài ra, ông đã thực hiện công việc cho các nghiên cứu khác, đặc biệt là về Hồi giáo, Cơ đốc giáo sơ khai và Do Thái giáo Talmud, những nghiên cứu chưa ở trong tình trạng phù hợp để xuất bản dưới bất kỳ hình thức nào. Tuy nhiên, phần đủ lớn của toàn bộ loạt bài đã được bảo tồn để cho thấy phần nào

tâm hiểu biết phi thường về chiều rộng và chiều sâu của Weber đối với các vấn đề văn hóa. Những gì được trình bày ở đây cho độc giả nói tiếng Anh chỉ là một mảnh vỡ, nhưng đó là một mảnh vỡ mà theo nhiều cách có ý nghĩa trung tâm đối với triết lý lịch sử của Weber, đồng thời cũng có sức hấp dẫn rất lớn và rất phổ biến vì luận đề mà nó đưa ra để giải thích một số khía cạnh quan trọng nhất của văn hóa hiện đại.

TALCOTT PARSONS

Cambridge, Mass., U.S.A.

Tháng 1 năm 1930



## LỜI NÓI ĐẦU CỦA TÁC GIẢ

Là một sản phẩm của nền văn minh châu Âu hiện đại, khi ngiên cứu bất kỳ vấn đề nào của lịch sử phổ quát, một người chắc chắn sẽ tự hỏi mình rằng nên quy cho sự kết hợp nào của các hoàn cảnh cái sự thật rằng trong nền văn minh phương Tây, và chỉ trong nền văn minh phương Tây, các hiện tượng văn hóa đã xuất hiện mà (như chúng ta

muốn nghĩ) nằm trong một dòng phát triển có ý nghĩa và giá trị phổ quát.

Chỉ ở phương Tây khoa học tồn tại ở một giai đoạn phát triển mà ngày nay chúng ta công nhận là có giá trị. Tri thức thực nghiệm, sự suy ngẫm về các vấn đề của vũ trụ và cuộc sống, sự khôn ngoan triết học và thần học sâu sắc nhất, không chỉ giới hạn ở đó, mặc dù trong trường hợp sau cùng, sự phát triển đầy đủ của một nền thần học hệ thống phải được ghi nhận cho Cơ đốc giáo dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa Hy Lạp (Hellenism), vì chỉ có những mảnh vỡ trong Hồi giáo và trong một vài giáo phái Ấn Độ. Tóm lại, tri thức và sự quan sát tinh tế cao đã tồn tại ở những nơi khác, trên hết là ở Ấn Độ, Trung Quốc, Babylon, Ai Cập. Nhưng ở Babylon và những nơi khác, thiên văn học thiếu - điều này càng

làm cho sự phát triển của nó thêm kinh ngạc - nền tảng toán học mà nó lần đầu tiên nhận được từ người Hy Lạp. Hình học Ấn Độ không có chứng minh hợp lý; đó là một sản phẩm khác của trí tuệ Hy Lạp, cũng là người sáng tạo ra cơ học và vật lý học. Các ngành khoa học tự nhiên Ấn Độ, mặc dù phát triển tốt trong quan sát, lại thiếu phương pháp thực nghiệm, vốn là, ngoài những khởi đầu trong thời cổ đại, về bản chất là sản phẩm của thời Phục hưng, cũng như phòng thí nghiệm hiện đại. Do đó, y học, đặc biệt là ở Ấn Độ, mặc dù phát triển cao về kỹ thuật thực nghiệm, lại thiếu nền tảng sinh học và đặc biệt là sinh hóa. Một nền hóa học hợp lý đã vắng mặt trong tất cả các khu vực văn hóa ngoại trừ phương Tây.

Học thuật lịch sử phát triển cao của Trung Quốc không có phương pháp của

Thucydides. Machiavelli, đúng là đã có những người đi trước ở Ấn Độ; nhưng tất cả tư tưởng chính trị Ấn Độ đều thiếu một phương pháp hệ thống có thể so sánh với Aristotle, và thực sự, thiếu sự sở hữu các khái niệm hợp lý. Không phải tất cả những điều dự báo ở Ấn Độ (trường phái Mimamsa), hay sự hệ thống hóa luật pháp rộng rãi đặc biệt ở Cận Đông, hay tất cả sách luật Ấn Độ và các nơi khác, có được hình thức tư duy hệ thống chặt chẽ, điều rất thiết yếu cho một nền luật học hợp lý, như luật La Mã và luật phương Tây dưới ảnh hưởng của nó. Một cấu trúc như luật giáo hội (canon law) chỉ được biết đến ở phương Tây.

Một tuyên bố tương tự cũng đúng với nghệ thuật. Khả năng cảm thụ âm nhạc của các dân tộc khác có lẽ đã phát triển nhạy bén hơn cả chúng ta, chắc chắn là

không kém. Âm nhạc phức điệu (polyphonic music) đủ loại đã được phân bố rộng rãi khắp trái đất. Sự phối hợp của một số nhạc cụ và cả việc hát bè cũng đã tồn tại ở những nơi khác. Tất cả các khoảng cách âm hợp lý (rational tone intervals) của chúng ta đều đã được biết đến và tính toán. Nhưng âm nhạc hòa âm hợp lý (rational harmonious music), cả phức điệu (counterpoint) lẫn hòa âm (harmony), sự hình thành chất liệu âm thanh dựa trên ba hợp âm ba (three triads) với quãng ba hòa âm (harmonic third); hệ thống nửa cung (chromatics) và hệ thống vi cung (enharmonics) của chúng ta, không được diễn giải về mặt không gian, mà, kể từ thời Phục hưng, là về mặt hòa âm; dàn nhạc (orchestra) của chúng ta, với bộ đàn dây (string quartet) làm hạt nhân, và sự tổ chức các dàn nhạc kèn (ensembles of wind instruments);

phần đệm trầm (bass accompaniment) của chúng ta; hệ thống ký hiệu âm nhạc (system of notation) của chúng ta, đã làm khả thi việc sáng tác và biểu diễn các tác phẩm âm nhạc hiện đại, và do đó sự tồn tại của chúng; các bản sonata (sonatas), giao hưởng (symphonies), opera (operas) của chúng ta; và cuối cùng, như là phương tiện cho tất cả những điều này, các nhạc cụ cơ bản của chúng ta, như đại phong cầm (organ), dương cầm (piano), vĩ cầm (violin), v.v...; tất cả những thứ này chỉ được biết đến ở phương Tây, mặc dù âm nhạc chương trình (programme music), thơ âm thanh (tone poetry), sự biến đổi âm sắc (alteration of tones) và hệ thống nửa cung (chromatics), đã tồn tại trong các truyền thống âm nhạc khác nhau như những phương tiện biểu đạt.

Trong kiến trúc, các vòm nhọn (pointed arches) đã được sử dụng ở những nơi khác như một phương tiện trang trí, trong thời cổ đại và ở châu Á; có lẽ sự kết hợp giữa vòm nhọn và vòm chéo (cross-arched vault) không phải là không được biết đến ở phương Đông. Nhưng việc sử dụng hợp lý vòm Gothic (Gothic vault) như một phương tiện phân phối áp lực và lợp mái cho các không gian thuộc mọi hình dạng, và trên hết như là nguyên lý kiến trúc (constructive principle) của các công trình kiến trúc lớn và nền tảng của một phong cách mở rộng đến điêu khắc và hội họa, như phong cách được tạo ra bởi thời Trung cổ của chúng ta, không xảy ra ở nơi nào khác. Cơ sở kỹ thuật của kiến trúc chúng ta đến từ phương Đông. Nhưng phương Đông thiếu giải pháp cho vấn đề mái vòm (dome) và kiểu hợp lý hóa cổ điển (classic rationalization) toàn

bộ nghệ thuật - trong hội họa bằng cách sử dụng hợp lý các đường nét và phối cảnh không gian (spatial perspective) - mà thời Phục hưng đã tạo ra cho chúng ta. Đã có in ấn ở Trung Quốc. Nhưng một nền văn học in ấn, được thiết kế chỉ để in và chỉ có thể thực hiện được thông qua nó, và, trên hết, Báo chí (Press) và các tạp chí định kỳ (periodicals), chỉ xuất hiện ở phương Tây. Các thể chế giáo dục đại học thuộc mọi loại hình khả dĩ, thậm chí một số bề ngoài giống với các trường đại học của chúng ta, hoặc ít nhất là các học viện (academies), đã tồn tại (Trung Quốc, Hồi giáo). Nhưng sự theo đuổi khoa học một cách hợp lý, hệ thống và chuyên môn hóa (rational, systematic, and specialized pursuit of science), với đội ngũ nhân viên được đào tạo và chuyên môn hóa, chỉ tồn tại ở phương Tây theo một nghĩa nào đó tiến

gần đến vị trí thống trị hiện tại của nó trong văn hóa của chúng ta. Trên hết, điều này đúng với viên chức được đào tạo (trained official), trụ cột của cả Nhà nước hiện đại lẫn đời sống kinh tế của phương Tây. Ông ta tạo thành một kiểu mẫu mà trước đây chỉ có những gợi ý, chưa bao giờ tiến gần đến tầm quan trọng hiện tại của nó đối với trật tự xã hội. Tất nhiên viên chức, ngay cả viên chức chuyên môn hóa, là một thành phần rất cũ trong nhiều xã hội khác nhau. Nhưng không quốc gia nào và không thời đại nào từng trải qua, theo cùng một nghĩa như phương Tây hiện đại, sự phụ thuộc tuyệt đối và hoàn toàn của toàn bộ sự tồn tại của nó, của các điều kiện chính trị, kỹ thuật và kinh tế của đời sống nó, vào một tổ chức viên chức được đào tạo đặc biệt. Các chức năng quan trọng nhất của đời sống hàng ngày của xã hội đã rơi

vào tay các viên chức chính phủ được đào tạo về kỹ thuật, thương mại và trên hết là pháp lý.

Tổ chức các nhóm chính trị và xã hội thành các giai cấp phong kiến đã phổ biến. Nhưng ngay cả nhà nước phong kiến<sup>22</sup> theo nghĩa phương Tây cũng chỉ được biết đến trong nền văn hóa của chúng ta. Các nghị viện gồm các đại biểu được bầu định kỳ, với chính phủ của các nhà hùng biện và các lãnh đạo đảng phái với tư cách là các bộ trưởng chịu trách nhiệm trước nghị viện, càng đặc thù hơn đối với chúng ta, mặc dù tất nhiên đã có các đảng phái, theo nghĩa là các tổ chức nhằm gây ảnh hưởng và giành quyền kiểm soát quyền lực chính trị, trên khắp

---

22 Ständestaat. Thuật ngữ này ám chỉ hình thức cuối cùng của chế độ phong kiến ở châu Âu trong quá trình chuyển đổi sang chế độ quân chủ chuyên chế. — GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH.

thế giới. Trên thực tế, bản thân Nhà nước, theo nghĩa một hiệp hội chính trị với một hiến pháp thành văn hợp lý, luật được ban hành hợp lý, và một nền hành chính bị ràng buộc bởi các quy tắc hoặc luật lệ hợp lý, được điều hành bởi các viên chức được đào tạo, chỉ được biết đến, trong sự kết hợp các đặc điểm này, ở phương Tây, bất chấp tất cả các cách tiếp cận khác với nó.

Và điều tương tự cũng đúng với lực lượng định mệnh nhất trong đời sống hiện đại của chúng ta, chủ nghĩa tư bản. Sự thôi thúc chiếm hữu, sự theo đuổi lợi nhuận, tiền bạc, số lượng tiền bạc lớn nhất có thể, tự thân nó không có gì liên quan đến chủ nghĩa tư bản. Sự thôi thúc này tồn tại và đã tồn tại giữa những người phục vụ bàn, bác sĩ, người đánh xe ngựa, nghệ sĩ, gái mại dâm, quan chức không

trung thực, binh lính, quý tộc, hiệp sĩ thập tự chinh, con bạc, và ăn mày. Người ta có thể nói rằng nó đã phổ biến đối với mọi hạng người và mọi hoàn cảnh ở mọi thời đại và ở tất cả các quốc gia trên trái đất, bất cứ nơi nào khả năng khách quan của nó hiện có hoặc đã từng có. Nên được dạy trong lớp mẫu giáo của lịch sử văn hóa rằng ý tưởng ngây thơ này về chủ nghĩa tư bản phải được từ bỏ một lần và mãi mãi. Lòng tham vô hạn đối với lợi nhuận không hề đồng nhất với chủ nghĩa tư bản, và càng không phải là tinh thần của nó. Chủ nghĩa tư bản thậm chí có thể đồng nhất với sự kiềm chế, hoặc ít nhất là sự điều tiết hợp lý, của sự thôi thúc phi lý này. Nhưng chủ nghĩa tư bản đồng nhất với sự theo đuổi lợi nhuận, và lợi nhuận được đổi mới mãi mãi, bằng phương tiện của doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa liên tục, hợp lý. Vì nó phải như

vậy: trong một trật tự xã hội hoàn toàn tư bản chủ nghĩa, một doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa cá nhân không tận dụng các cơ hội kiếm lợi nhuận của nó sẽ bị kết án diệt vong.

Bây giờ chúng ta hãy định nghĩa các thuật ngữ của chúng ta một cách cẩn thận hơn một chút so với cách thường làm. Chúng ta sẽ định nghĩa một hành động kinh tế tư bản chủ nghĩa là một hành động dựa trên kỳ vọng lợi nhuận bằng việc tận dụng các cơ hội trao đổi, nghĩa là dựa trên các cơ hội kiếm lợi nhuận (một cách hình thức) hòa bình. Sự chiếm hữu bằng vũ lực tuân theo các quy luật riêng biệt của nó, và không nên, dù người ta không thể cấm điều này, đặt nó vào cùng một loại với hành động mà, xét đến cùng, được định hướng đến lợi nhuận từ trao đổi. [Ở đây, như trên một số

điểm khác, tôi khác với người thầy đáng kính của chúng ta, Lujo Brentano (trong tác phẩm của ông sẽ được trích dẫn sau). Chủ yếu là về thuật ngữ, nhưng cũng về các vấn đề sự thật. Đối với tôi, dường như không thích hợp khi đưa những thứ khác nhau như việc kiếm được chiến lợi phẩm và việc kiếm được thông qua quản lý một nhà máy vào cùng một thể loại; càng không nên chỉ định mọi khuynh hướng kiếm tiền là tinh thần của chủ nghĩa tư bản để đối lập với các loại hình tích lũy khác. Cái thứ hai hy sinh tất cả sự chính xác của khái niệm, và cái thứ nhất hy sinh khả năng làm sáng tỏ sự khác biệt đặc thù giữa chủ nghĩa tư bản phương Tây và các hình thức khác. Cũng trong \*Triết học về Tiền tệ\* (Philosophie des Geldes) của Simmel, nền kinh tế tiền tệ và chủ nghĩa tư bản được đồng nhất hóa quá chặt chẽ, gây tổn hại cho phân

tích cụ thể của ông. Trong các tác phẩm của Werner Sombart, trên hết là trong ấn bản thứ hai của tác phẩm quan trọng nhất của ông, \*Chủ nghĩa tư bản hiện đại\* (Der moderne Kapitalismus), \*sự khác biệt đặc thù\* (differentia specifica) của chủ nghĩa tư bản phương Tây—ít nhất từ góc nhìn vấn đề của tôi—tổ chức lao động duy lý, bị che khuất mạnh mẽ bởi các yếu tố nguồn gốc đã hoạt động ở khắp mọi nơi trên thế giới.] Khi sự chiếm hữu tư bản chủ nghĩa được theo đuổi một cách hợp lý, hành động tương ứng được điều chỉnh theo các tính toán về vốn (calculations in terms of capital). Điều này có nghĩa là hành động được điều chỉnh để tận dụng có hệ thống hàng hóa hoặc dịch vụ cá nhân như những phương tiện chiếm hữu theo cách mà, khi kết thúc một kỳ kinh doanh, số dư của doanh nghiệp tính bằng tài sản tiền

tệ (hoặc, trong trường hợp một doanh nghiệp hoạt động liên tục, giá trị tiền tệ ước tính định kỳ của tài sản) vượt quá vốn, tức là giá trị ước tính của các phương tiện sản xuất vật chất được sử dụng để chiếm hữu thông qua trao đổi. Không có sự khác biệt cho dù nó liên quan đến một lượng hàng hóa được giao phó dưới dạng tự nhiên cho một thương nhân du hành, số tiền thu được có thể bao gồm các hàng hóa khác dưới dạng tự nhiên có được thông qua thương mại, hay liên quan đến một doanh nghiệp sản xuất, tài sản của nó bao gồm các tòa nhà, máy móc, tiền mặt, nguyên vật liệu, hàng hóa đã được sản xuất một phần và toàn bộ, được cân đối với các khoản nợ. Sự thật quan trọng luôn luôn là một tính toán vốn bằng tiền tệ được thực hiện, cho dù bằng các phương pháp kế toán hiện đại hay bằng bất kỳ cách nào khác, dù thô sơ

và sơ khai đến đâu. Mọi thứ được thực hiện dưới dạng sổ dư: khi bắt đầu doanh nghiệp là một sổ dư ban đầu (initial balance), trước mỗi quyết định cá nhân là một tính toán để xác định khả năng sinh lời có thể có của nó, và cuối cùng là một sổ dư cuối cùng (final balance) để xác định đã kiếm được bao nhiêu lợi nhuận. Ví dụ, sổ dư ban đầu của một giao dịch “commenda<sup>23</sup>” sẽ xác định giá trị tiền tệ đã thỏa thuận của các tài sản đưa vào đó (trong chừng mực chúng chưa ở dạng

---

23 Commenda (Hợp đồng gửi vốn) là một hình thức hiệp hội thương mại thời Trung cổ, được thiết lập \*ad hoc\* (cho một mục đích cụ thể) để thực hiện một chuyến đi biển. Một nhà sản xuất hoặc xuất khẩu hàng hóa giao chúng cho một người khác, người này mang chúng ra nước ngoài (trên một con tàu đôi khi do một bên, đôi khi do bên kia cung cấp) và bán chúng, nhận một phần lợi nhuận. Chi phí cho chuyến đi được chia cho hai bên theo tỷ lệ đã thỏa thuận, trong khi người gửi hàng ban đầu chịu rủi ro. Xem Weber, “Handelsgesellschaften im Mittelalter” (Các hiệp hội thương mại thời Trung cổ), \*Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte\* (Các tiểu luận gom lại về Lịch sử Xã hội và Kinh tế), tr. 323–8.—GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH.

tiền mặt), và một số dư cuối cùng sẽ tạo thành ước tính làm cơ sở cho việc phân phối lãi lỗ vào cuối kỳ. Trong chừng mực các giao dịch là hợp lý, sự tính toán là nền tảng cho mọi hành động đơn lẻ của các đối tác. Việc một tính toán hoặc ước tính thực sự chính xác có thể không tồn tại, rằng thủ tục chỉ là phỏng đoán thuần túy, hoặc đơn thuần là truyền thống và quy ước, thậm chí ngày nay vẫn xảy ra trong mọi hình thức doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa khi các hoàn cảnh không đòi hỏi độ chính xác nghiêm ngặt. Nhưng đây chỉ là những điểm ảnh hưởng đến mức độ hợp lý của sự chiếm hữu tư bản chủ nghĩa.

Vì mục đích của khái niệm này, tất cả những gì quan trọng là một sự điều chỉnh thực tế của hành động kinh tế vào việc so sánh thu nhập tiền tệ với chi phí

tiền tệ diễn ra, bất kể hình thức nguyên thủy như thế nào. Giờ đây, theo nghĩa này, chủ nghĩa tư bản và các doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa, ngay cả với một sự hợp lý hóa đáng kể trong tính toán tư bản chủ nghĩa, đã tồn tại ở tất cả các quốc gia văn minh trên trái đất, trong chừng mực các tài liệu kinh tế cho phép chúng ta đánh giá. Ở Trung Quốc, Ấn Độ, Babylon, Ai Cập, thời cổ đại Địa Trung Hải, và thời Trung cổ, cũng như thời hiện đại. Đây không chỉ là những dự án đơn lẻ, mà là những doanh nghiệp kinh tế hoàn toàn phụ thuộc vào sự đổi mới liên tục của các hoạt động tư bản chủ nghĩa, và thậm chí là các hoạt động liên tục. Tuy nhiên, đặc biệt là thương mại trong một thời gian dài không liên tục như của chúng ta, mà về bản chất bao gồm một chuỗi các dự án cá nhân. Chỉ dần dần các hoạt động của ngay cả các thương nhân lớn

mới có được sự gắn kết nội tại (với các tổ chức chi nhánh, v.v.). Trong mọi trường hợp, doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa và doanh nhân tư bản chủ nghĩa, không chỉ như những doanh nhân ngẫu nhiên mà như những doanh nhân thường xuyên, đã rất cũ và rất phổ biến.

Tuy nhiên, giờ đây, phương Tây đã phát triển chủ nghĩa tư bản cả về quy mô định lượng, và (mang theo sự phát triển định lượng này) trong các loại hình, hình thức và hướng đi chưa từng tồn tại ở bất cứ nơi nào khác. Trên khắp thế giới đã có các thương nhân, bán buôn và bán lẻ, địa phương và tham gia ngoại thương. Các khoản vay thuộc mọi loại đã được thực hiện, và đã có các ngân hàng với các chức năng đa dạng nhất, ít nhất có thể so sánh với các ngân hàng của chúng ta, chẳng hạn như thế kỷ XVI. Các khoản

vay hàng hải (sea loans)<sup>24</sup>, “commenda”, và các giao dịch và hiệp hội tương tự như “Kommanditgesellschaft” (công ty hợp danh hữu hạn)<sup>25</sup>, tất cả đều đã phổ biến rộng rãi, ngay cả như những doanh nghiệp liên tục. Bất cứ nơi nào tài chính tiền tệ của các cơ quan công quyền tồn tại, những người cho vay tiền đã xuất hiện, như ở Babylon, Hy Lạp, Ấn Độ,

---

24 Một trong những học trò của tôi đã nghiên cứu qua tài liệu thống kê hoàn chỉnh nhất mà chúng ta có tại thời điểm này về chủ đề này: thống kê tôn giáo của Baden. Xem Martin Offenbacher, “Tin ngưỡng và Phân tầng Xã hội” (“Konfession und soziale Schichtung”), \*Một nghiên cứu về tình hình kinh tế của người Công giáo và Tin lành ở Baden\* (Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden) (Tübingen và Leipzig, 1901), Tập IV, phần v, của \*Các luận văn Kinh tế Quốc dân của các trường Đại học Baden\* (Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen). Các sự kiện và con số được sử dụng để minh họa dưới đây đều được rút ra từ nghiên cứu này

25 Ví dụ, năm 1895 ở Baden có vốn chịu thuế sẵn có cho thuế thu nhập từ vốn: Trên 1.000 người Tin lành = 954.000 mark; Trên 1.000 người Công giáo = 589.000 mark. Đúng là người Do Thái, với hơn bốn triệu trên 1.000 người, đã vượt xa những người còn lại. (Xem chi tiết trong Offenbacher, sđd., tr. 21.)

Trung Quốc, La Mã. Họ đã tài trợ cho chiến tranh và cướp biển, các hợp đồng và công trình xây dựng đủ loại. Trong chính sách hải ngoại, họ đã hoạt động như những doanh nhân thuộc địa, như những người trông rọt với nô lệ, hoặc lao động cưỡng bức trực tiếp hoặc gián tiếp, và đã canh tác các lãnh địa, văn phòng, và trên hết là các loại thuế. Họ đã tài trợ cho các lãnh đạo đảng phái trong các cuộc bầu cử và “condottieri” (lính đánh thuê) trong các cuộc nội chiến. Và cuối cùng, họ đã là những kẻ đầu cơ trong các cơ hội kiếm lợi bằng tiền thuộc mọi loại. Loại hình doanh nhân này, kẻ phiêu lưu tư bản chủ nghĩa (capitalistic adventurer), đã tồn tại ở khắp mọi nơi. Ngoại trừ thương mại và tín dụng cùng các giao dịch ngân hàng, các hoạt động của họ chủ yếu mang tính phi lý và đầu cơ, hoặc hướng tới sự chiếm hữu bằng

vũ lực, trên hết là sự chiếm đoạt chiến lợi phẩm, dù trực tiếp trong chiến tranh hay dưới hình thức chiến lợi phẩm tài chính liên tục thông qua việc bóc lột các thần dân.

Chủ nghĩa tư bản của những người khởi xướng (promoters), những kẻ đầu cơ quy mô lớn (large-scale speculators), những kẻ săn tìm nhượng quyền (concession hunters), và phần lớn chủ nghĩa tư bản tài chính hiện đại ngay cả trong thời bình, nhưng trên hết, chủ nghĩa tư bản đặc biệt liên quan đến việc khai thác chiến tranh, mang dấu ấn này ngay cả ở các quốc gia phương Tây hiện đại, và một số, nhưng chỉ một số, bộ phận của thương mại quốc tế quy mô lớn có liên quan chặt chẽ với nó, ngày nay như mọi khi.

Nhưng trong thời hiện đại, phương Tây đã phát triển, ngoài điều này, một hình thức chủ nghĩa tư bản rất khác, chưa từng xuất hiện ở nơi nào khác: sự tổ chức tư bản chủ nghĩa hợp lý của lao động (hình thức) tự do (rational capitalistic organization of (formally) free labour). Chỉ những gợi ý về nó được tìm thấy ở nơi khác. Ngay cả sự tổ chức lao động không tự do cũng chỉ đạt đến một mức độ hợp lý đáng kể trên các đồn điền và ở một mức độ rất hạn chế trong các “Ergasteria” (xưởng thủ công sử dụng nô lệ) của thời cổ đại. Trong các trang viên (manors), các xưởng thủ công của trang viên (manorial workshops), và các ngành công nghiệp gia đình trên các đồn điền sử dụng lao động nông nô (serf labour), nó có lẽ kém phát triển hơn đôi chút. Ngay cả các ngành công nghiệp gia đình thực sự (real domestic

industries) với lao động tự do chắc chắn chỉ được chứng minh là đã tồn tại trong một vài trường hợp riêng lẻ bên ngoài phương Tây. Việc sử dụng thường xuyên lao động làm công nhật (day labourers) dẫn đến trong rất ít trường hợp - đặc biệt là các độc quyền nhà nước, vốn rất khác với tổ chức công nghiệp hiện đại - các tổ chức sản xuất, nhưng không bao giờ dẫn đến một tổ chức hợp lý về học nghề trong các nghề thủ công như của chúng ta thời Trung cổ.

Tuy nhiên, tổ chức công nghiệp hợp lý, được điều chỉnh phù hợp với một thị trường thông thường, và không phải với các cơ hội chính trị hay đầu cơ phi lý để kiếm lợi nhuận, không phải là đặc điểm duy nhất của chủ nghĩa tư bản phương Tây. Sự tổ chức hợp lý hiện đại của doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa đã không thể có

được nếu không có hai yếu tố quan trọng khác trong sự phát triển của nó: sự tách rời kinh doanh khỏi hộ gia đình (separation of business from the household), điều hoàn toàn chi phối đời sống kinh tế hiện đại, và gắn liền chặt chẽ với nó, kế toán hợp lý (rational book-keeping). Sự tách biệt không gian giữa nơi làm việc và nơi cư trú tồn tại ở những nơi khác, như ở chợ phương Đông (Oriental bazaar) và trong các “ergasteria” của các nền văn hóa khác. Sự phát triển của các hiệp hội tư bản chủ nghĩa (capitalistic associations) với sổ sách riêng của chúng cũng được tìm thấy ở Viễn Đông, Cận Đông và thời cổ đại. Nhưng so với sự độc lập hiện đại của các doanh nghiệp kinh doanh, những thứ đó chỉ là những khởi đầu nhỏ. Lý do cho điều này đặc biệt là vì các điều kiện tiên quyết không thể thiếu cho sự độc lập này, kế toán kinh doanh

hợp lý (rational business book-keeping) của chúng ta và sự tách biệt pháp lý của chúng ta giữa tài sản công ty và tài sản cá nhân (legal separation of corporate from personal property), hoàn toàn thiếu, hoặc chỉ mới bắt đầu phát triển<sup>26</sup>. [Xu hướng ở mọi nơi khác là các doanh nghiệp chiếm hữu (acquisitive enterprises) nảy sinh như một phần của hộ gia đình hoàng gia hoặc trang viên (royal or manorial household (of the oikos)), mà như Rodbertus đã nhận thức, với tất cả sự tương đồng bề ngoài, là một sự phát triển về cơ bản khác biệt, thậm chí đối lập.

Tuy nhiên, tất cả những đặc điểm riêng biệt này của chủ nghĩa tư bản phương Tây chỉ có được ý nghĩa của chúng, xét đến cùng, từ sự gắn kết của

<sup>26</sup> Về điểm này, xem toàn bộ thảo luận trong nghiên cứu của Offenbacher.

chúng với sự tổ chức tư bản chủ nghĩa của lao động. Ngay cả những gì thường được gọi là thương mại hóa, sự phát triển của các chứng khoán có thể chuyển nhượng và sự hợp lý hóa đầu cơ, các sàn giao dịch, v.v... cũng có liên quan với nó. Bởi vì nếu không có sự tổ chức tư bản chủ nghĩa hợp lý của lao động, tất cả những điều này, trong chừng mực nó có thể xảy ra, sẽ không có gì giống với ý nghĩa như vậy, trên hết là đối với cấu trúc xã hội và tất cả các vấn đề cụ thể của phương Tây hiện đại gắn liền với nó. Tính toán chính xác - nền tảng của mọi thứ khác - chỉ có thể thực hiện được trên cơ sở lao động tự do<sup>27</sup>.

Và cũng giống như, hay đúng hơn là vì, thế giới chưa từng biết đến sự tổ chức lao động hợp lý nào bên ngoài phương

27 Về điểm này, Offenbacher cũng đưa ra bằng chứng chi tiết hơn cho Baden trong hai chương đầu tiên của mình.

Tây hiện đại, nó cũng chưa từng biết đến chủ nghĩa xã hội hợp lý nào. Tất nhiên, đã có nền kinh tế công dân, một chính sách cung cấp lương thực công dân, chủ nghĩa trọng thương và các chính sách phúc lợi của các hoàng thân, chế độ phân phối, quy định đời sống kinh tế, chủ nghĩa bảo hộ, và các lý thuyết tự do kinh doanh (như ở Trung Quốc). Thế giới cũng đã biết đến các thử nghiệm chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản thuộc nhiều loại: chủ nghĩa cộng sản gia đình, tôn giáo hoặc quân sự, chủ nghĩa xã hội nhà nước (ở Ai Cập), các cartel độc quyền, và các tổ chức người tiêu dùng. Nhưng mặc dù ở khắp nơi đều có các đặc quyền thị trường công dân, các công ty, các phường hội, và tất cả các loại khác biệt pháp lý giữa thành thị và nông thôn, khái niệm công dân đã không tồn tại bên ngoài phương Tây, và khái niệm

tư sản bên ngoài phương Tây hiện đại. Tương tự, giai cấp vô sản như một giai cấp không thể tồn tại, bởi vì không có sự tổ chức hợp lý của lao động tự do dưới kỷ luật thường xuyên. Các cuộc đấu tranh giai cấp giữa các giai cấp chủ nợ và con nợ; giữa chủ đất và người không đất, nông nô, hoặc tá điền; giữa các lợi ích thương mại và người tiêu dùng hoặc địa chủ, đã tồn tại ở khắp nơi trong các kết hợp khác nhau. Nhưng ngay cả những cuộc đấu tranh thời Trung cổ phương Tây giữa những người đặt hàng và công nhân của họ cũng chỉ tồn tại ở những nơi khác trong giai đoạn sơ khai. Xung đột hiện đại giữa doanh nhân công nghiệp quy mô lớn và những người lao động làm công tự do hoàn toàn thiếu vắng. Và do đó không thể có những vấn đề như của chủ nghĩa xã hội.

Do đó, trong một lịch sử văn hóa phổ quát, vấn đề trung tâm đối với chúng ta, xét đến cùng, ngay cả từ quan điểm thuần túy kinh tế, không phải là sự phát triển của bản thân hoạt động tư bản chủ nghĩa, khác nhau ở các nền văn hóa khác nhau chỉ về hình thức: kiểu nhà phiêu lưu, hay chủ nghĩa tư bản trong thương mại, chiến tranh, chính trị hoặc hành chính như những nguồn thu lợi. Mà đúng hơn đó là nguồn gốc của chủ nghĩa tư bản tư sản tỉnh táo này với sự tổ chức hợp lý của lao động tự do. Hay nói theo lịch sử văn hóa, vấn đề là nguồn gốc của giai cấp tư sản phương Tây và những đặc điểm riêng biệt của nó, một vấn đề chắc chắn gắn liền chặt chẽ với vấn đề nguồn gốc của sự tổ chức tư bản chủ nghĩa lao động, nhưng không hoàn toàn giống nhau. Bởi vì tư sản như một giai cấp đã tồn tại trước sự phát triển của hình thức

chủ nghĩa tư bản hiện đại đặc thù, mặc dù, đúng là, chỉ ở bán cầu phương Tây.

Giờ đây, hình thức chủ nghĩa tư bản phương Tây hiện đại đặc thù, thoát nhìn, đã chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi sự phát triển của các khả năng kỹ thuật. Tính hợp lý của nó ngày nay về cơ bản phụ thuộc vào khả năng tính toán của các yếu tố kỹ thuật quan trọng nhất. Nhưng điều này về cơ bản có nghĩa là nó phụ thuộc vào những đặc điểm riêng biệt của khoa học hiện đại, đặc biệt là các khoa học tự nhiên dựa trên toán học và thí nghiệm chính xác và hợp lý. Mặt khác, sự phát triển của các ngành khoa học này và của kỹ thuật dựa trên chúng hiện nhận được sự kích thích quan trọng từ những lợi ích tư bản chủ nghĩa này trong ứng dụng kinh tế thực tiễn của nó. Đúng là nguồn gốc của khoa học phương Tây không thể quy cho

những lợi ích như vậy. Tính toán, thậm chí với số thập phân, và đại số đã được thực hiện ở Ấn Độ, nơi hệ thống thập phân được phát minh. Nhưng nó chỉ được sử dụng bởi chủ nghĩa tư bản đang phát triển ở phương Tây, trong khi ở Ấn Độ nó không dẫn đến số học hiện đại hay kế toán hiện đại. Nguồn gốc của toán học và cơ học cũng không được quyết định bởi các lợi ích tư bản chủ nghĩa. Nhưng việc ứng dụng kỹ thuật tri thức khoa học, rất quan trọng đối với điều kiện sống của quần chúng nhân dân, chắc chắn được khuyến khích bởi các cân nhắc kinh tế, vốn cực kỳ thuận lợi cho nó ở phương Tây. Nhưng sự khuyến khích này bắt nguồn từ những đặc điểm riêng biệt của cấu trúc xã hội phương Tây. Chúng ta phải hỏi, từ những bộ phận nào của cấu trúc đó mà nó bắt nguồn, vì không phải tất cả chúng đều có tầm quan trọng như

nhau? Trong số những bộ phận không còn nghi ngờ gì về tầm quan trọng là các cấu trúc hợp lý của luật pháp và hành chính. Bởi vì chủ nghĩa tư bản hợp lý hiện đại cần không chỉ các phương tiện sản xuất kỹ thuật, mà còn cần một hệ thống pháp luật có thể tính toán được và một nền hành chính dựa trên các quy tắc hình thức. Không có nó, chủ nghĩa tư bản thương mại mạo hiểm và đầu cơ và tất cả các loại chủ nghĩa tư bản được quyết định bởi chính trị là có thể, nhưng không thể có doanh nghiệp hợp lý dưới sự chủ động cá nhân, với tư bản cố định. Một hệ thống pháp luật và một nền hành chính như vậy chỉ có sẵn cho hoạt động kinh tế trong một trạng thái hoàn thiện tương đối về mặt pháp lý và hình thức ở phương Tây. Do đó, chúng ta phải tìm hiểu nguồn gốc của luật pháp đó. Trong số các hoàn cảnh khác, các lợi ích tư bản

chủ nghĩa chắc chắn cũng đã giúp sức, nhưng không hề một mình và thậm chí không phải chủ yếu, để dọn đường cho sự thống trị trong luật pháp và hành chính của một tầng lớp các luật gia được đào tạo đặc biệt về luật hợp lý. Nhưng chính các lợi ích đó đã không tự tạo ra luật pháp đó. Các lực lượng hoàn toàn khác đã hoạt động trong sự phát triển này. Và tại sao các lợi ích tư bản chủ nghĩa không làm điều tương tự ở Trung Quốc hay Ấn Độ? Tại sao sự phát triển khoa học, nghệ thuật, chính trị hay kinh tế ở đó không bước vào con đường hợp lý hóa vốn là đặc thù của phương Tây? Bởi vì trong tất cả các trường hợp trên, đó là vấn đề về chủ nghĩa duy lý đặc thù và riêng biệt của văn hóa phương Tây. Giờ đây, thuật ngữ này có thể được hiểu là những điều rất khác nhau, như cuộc thảo luận sau đây sẽ nhiều lần cho thấy. Chẳng hạn,

có sự hợp lý hóa của sự chiêm nghiệm thần bí (rationalization of mystical contemplation), nghĩa là của một thái độ mà, nhìn từ các lĩnh vực khác của đời sống, là đặc biệt phi lý, cũng nhiều như có sự hợp lý hóa của đời sống kinh tế, của kỹ thuật, của nghiên cứu khoa học, của huấn luyện quân sự, của luật pháp và hành chính. Hơn nữa, mỗi một trong các lĩnh vực này có thể được hợp lý hóa theo những giá trị và mục đích tối hậu rất khác nhau, và điều gì là hợp lý từ quan điểm này thì cũng có thể là phi lý từ một quan điểm khác. Do đó, các sự hợp lý hóa có tính chất đa dạng nhất đã tồn tại trong các bộ phận khác nhau của đời sống và trong tất cả các lĩnh vực văn hóa. Để mô tả sự khác biệt của chúng từ quan điểm lịch sử văn hóa, cần phải biết những bộ phận nào được hợp lý hóa, và theo hướng nào. Do đó, mỗi quan tâm

đầu tiên của chúng ta là làm rõ và giải thích về mặt phát sinh đặc điểm riêng biệt của chủ nghĩa duy lý phương Tây, và trong lĩnh vực này là hình thức phương Tây hiện đại. Mọi nỗ lực giải thích như vậy, khi thừa nhận tầm quan trọng cơ bản của yếu tố kinh tế, trước hết phải tính đến các điều kiện kinh tế. Nhưng đồng thời, mối tương quan ngược lại không được bỏ qua. Bởi vì mặc dù sự phát triển của chủ nghĩa duy lý kinh tế một phần phụ thuộc vào kỹ thuật và luật pháp hợp lý, nó đồng thời được quyết định bởi khả năng và khuynh hướng của con người trong việc chấp nhận một số loại hình hành vi thực tiễn hợp lý. Khi những loại hình này bị cản trở bởi các chướng ngại tinh thần, sự phát triển của hành vi kinh tế hợp lý cũng gặp phải sự kháng cự nội tại nghiêm trọng. Các lực lượng ma thuật và tôn giáo, và các ý tưởng đạo

đức về bốn phạm dựa trên chúng, trong quá khứ luôn là một trong những ảnh hưởng định hình quan trọng nhất đối với hành vi. Trong các nghiên cứu được tập hợp ở đây, chúng ta sẽ quan tâm đến các lực lượng này. (Dân số Baden năm 1895 được cấu thành như sau: Tin lành, 37,0%; Công giáo, 61,3%; Do Thái, 1,5%. Tuy nhiên, học sinh các trường vượt quá cấp học bắt buộc công lập được chia như sau (Offenbacher, tr. 16):

|                                                | Tin lành<br>% | Công giáo<br>% | Do thái<br>% |
|------------------------------------------------|---------------|----------------|--------------|
| Trường Trung học Cổ điển (Gymnasium)           | 43            | 46             | 9,5          |
| Trường Trung học Thực hành<br>(Realgymnasiums) | 69            | 31             | 9            |
| Trường Trung học Thực hành Cao cấp             | 52            | 41             | 7            |
| Trường Thực hành                               | 49            | 40             | 11           |
| Trường Thị dân Cao cấp                         | 51            | 37             | 12           |
| Trung bình                                     | 48            | 42             | 10           |

(Trong Gymnasium, trọng tâm chính là các môn cổ điển. Trong Realgymnasium, tiếng Hy Lạp bị loại bỏ và

tiếng Latinh bị giảm bớt để ưu tiên cho các ngôn ngữ hiện đại, toán học và khoa học. Realschule và Oberrealschule tương tự như loại sau ngoại trừ việc tiếng Latinh bị loại bỏ hoàn toàn để ưu tiên cho các ngôn ngữ hiện đại. Xem G. E. Bolton, \*Hệ thống Trường Trung học ở Đức\* - “The Secondary School System in Germany”, New York, 1900.—GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH.)

Điều tương tự có thể quan sát thấy ở Phổ, Bavaria, Württemberg, Alsace-Lorraine và Hungary (xem các số liệu trong Offenbacher, tr. 16 trở đi).

Hai bài tiểu luận cũ hơn đã được đặt ở phần đầu, chúng cố gắng, tại một điểm quan trọng, tiếp cận khía cạnh của vấn đề thường khó nắm bắt nhất: ảnh hưởng

của một số ý tưởng tôn giáo đối với sự phát triển của một tinh thần kinh tế, hay đạo đức của một hệ thống kinh tế. Trong trường hợp này, chúng ta đang đề cập đến mối liên hệ giữa tinh thần của đời sống kinh tế hiện đại với đạo đức hợp lý của đạo Tin lành khổ hạnh (connection of the spirit of modern economic life with the rational ethics of ascetic Protestantism). Do đó, chúng tôi chỉ xử lý ở đây một mặt của chuỗi nhân quả. Các nghiên cứu sau này về Đạo đức Kinh tế của các Tôn giáo Thế giới cố gắng, dưới hình thức một khảo sát về các quan hệ của các tôn giáo quan trọng nhất đối với đời sống kinh tế và sự phân tầng xã hội (social stratification) trong môi trường của chúng, để theo dõi cả hai mối quan hệ nhân quả, trong chừng mực cần thiết để tìm ra các điểm so sánh với sự phát triển phương Tây. Bởi vì chỉ bằng cách

này mới có thể thử đánh giá nhân quả những yếu tố của đạo đức kinh tế trong các tôn giáo phương Tây phân biệt chúng với các tôn giáo khác, với hy vọng đạt được thậm chí một mức độ xấp xỉ chấp nhận được. Do đó, những nghiên cứu này không nhằm mục đích là các phân tích hoàn chỉnh về các nền văn hóa, dù là ngắn gọn. Ngược lại, trong mỗi nền văn hóa, chúng hoàn toàn cố ý nhấn mạnh các yếu tố trong đó nó khác biệt với nền văn minh phương Tây. Vì vậy, chúng rõ ràng được định hướng đến các vấn đề dường như quan trọng cho việc hiểu biết nền văn hóa phương Tây từ quan điểm này. Với mục tiêu của chúng tôi, bất kỳ thủ tục nào khác dường như không thể thực hiện được. Nhưng để tránh hiểu lầm, chúng tôi phải đặc biệt nhấn mạnh ở đây sự giới hạn của mục đích của chúng tôi.

Về một khía cạnh khác, ít nhất những người chưa được khai tâm (uninitiated) phải được cảnh báo chống lại việc phóng đại tầm quan trọng của những cuộc điều tra này. Nhà Hán học, nhà Ấn Độ học, nhà nghiên cứu Semit, hay nhà Ai Cập học, tất nhiên sẽ không tìm thấy sự kiện nào mà họ chưa biết. Chúng tôi chỉ hy vọng rằng họ sẽ không tìm thấy điều gì chắc chắn sai sót trong các điểm thiết yếu. Mức độ mà có thể tiến gần đến lý tưởng này như một người không chuyên có thể làm được, tác giả không thể biết. Khá rõ ràng là bất cứ ai buộc phải dựa vào các bản dịch, và hơn nữa vào việc sử dụng và đánh giá các nguồn tư liệu đài kỷ niệm, tài liệu, hoặc văn học, thì phải tự dựa vào một tài liệu chuyên ngành thường gây tranh cãi cao độ, và giá trị của nó mà anh ta không thể đánh giá chính xác. Một nhà văn như vậy phải khiêm tốn tuyên bố về

giá trị công trình của mình. Càng hơn thế nữa vì số lượng các bản dịch nguồn thực sự (tức là các văn bia và tài liệu) có sẵn, đặc biệt là đối với Trung Quốc, vẫn còn rất ít so với những gì tồn tại và quan trọng. Từ tất cả những điều này suy ra tính chất hoàn toàn tạm thời của những nghiên cứu này, và đặc biệt là các phần liên quan đến châu Á<sup>28</sup>. Chỉ có chuyên gia mới có quyền phán quyết cuối cùng. Và, đương nhiên, chỉ vì các nghiên cứu chuyên sâu với mục đích đặc biệt này và từ quan điểm cụ thể này cho đến nay vẫn chưa được thực hiện, nên những nghiên

---

28 Xem các số liệu trong ghi chú trước, cho thấy rằng việc theo học trung học của người Công giáo, thường ít hơn một phần ba so với tỷ lệ dân số Công giáo, chỉ vượt quá tỷ lệ này vài phần trăm trong trường hợp các trường ngũ pháp (chủ yếu chuẩn bị cho các nghiên cứu thần học). Liên quan đến thảo luận sau này, có thể lưu ý thêm như một đặc điểm rằng ở Hungary, những người thuộc Giáo hội Cải cách (Reformed Church) thậm chí còn vượt quá tỷ lệ theo học trung học trung bình của người Tin lành. (Xem Offenbacher, tr. 19, ghi chú.)

cứu hiện tại mới được viết ra. Chúng được định sẵn để bị thay thế theo một nghĩa quan trọng hơn nhiều so với điều có thể nói, như nó có thể nói, về tất cả các công trình khoa học. Nhưng dù có thể bị phản đối đến đâu, sự xâm phạm như vậy vào các lĩnh vực chuyên môn khác không thể tránh khỏi trong công việc so sánh. Nhưng người ta phải chấp nhận hậu quả bằng cách cam chịu với những nghi ngờ đáng kể liên quan đến mức độ thành công của mình.

Thời thượng và lòng nhiệt thành của giới văn nhân khiến chúng ta nghĩ rằng chuyên gia ngày nay có thể được miễn, hoặc bị hạ cấp xuống vị trí phụ thuộc vào vị tiên tri. Hầu như tất cả các ngành khoa học đều nợ một điều gì đó từ những người nghiệp dư, thường là những quan điểm rất giá trị. Nhưng chủ nghĩa ng-

hiệp dư như một nguyên tắc dẫn dắt sẽ là sự kết thúc của khoa học. Người nào khao khát được nhìn thấy nên đi đến rạp chiếu phim, mặc dù nó sẽ được cung cấp dồi dào cho anh ta ngày nay dưới hình thức văn học trong lĩnh vực điều tra hiện tại này<sup>29</sup>. Không có gì xa rời hơn ý định của những nghiên cứu hoàn toàn nghiêm túc này so với một thái độ như vậy. Và, tôi có thể nói thêm, bất cứ ai muốn một bài thuyết giáo nên đi đến một buổi nhóm đạo. Vấn đề giá trị tương đối của các nền văn hóa được so sánh ở đây sẽ không nhận được một lời nào. Đúng là con đường định mệnh của nhân loại không thể không làm khiếp sợ người khảo sát một phần của nó. Nhưng anh ta sẽ làm tốt khi giữ những bình luận cá nhân nhỏ bé của mình cho riêng mình,

---

29 Để biết bằng chứng, xem Offenbacher, tr. 54 và các bảng ở cuối nghiên cứu của ông.

như người ta làm khi nhìn thấy biển cả hay những ngọn núi hùng vĩ, trừ khi anh ta biết mình được gọi và được ban tặng để diễn đạt chúng dưới hình thức nghệ thuật hoặc tiên tri. Trong hầu hết các trường hợp khác, những lời nói dài dòng về trực giác chẳng làm gì ngoài việc che giấu sự thiếu quan điểm đối với đối tượng, điều đáng nhận sự phán xét tương tự như sự thiếu quan điểm tương tự đối với con người.

Cần có một số biện minh cho thực tế là tài liệu dân tộc học đã không được sử dụng đến mức gần như giá trị đóng góp của nó đòi hỏi một cách tự nhiên trong bất kỳ cuộc điều tra thực sự kỹ lưỡng nào, đặc biệt là về các tôn giáo châu Á. Sự hạn chế này không chỉ được áp đặt vì sức lao động của con người có giới hạn (human powers of work are restricted).

Sự bỏ qua này cũng có vẻ là có thể chấp nhận vì ở đây chúng ta nhất thiết phải xử lý đạo đức tôn giáo của các tầng lớp vốn là người mang văn hóa của các quốc gia tương ứng của họ. Chúng ta quan tâm đến ảnh hưởng mà hành vi của họ đã có. Giờ đây, khá đúng là điều này chỉ có thể được biết một cách hoàn toàn trong tất cả các chi tiết của nó khi các sự kiện từ dân tộc học và văn hóa dân gian được so sánh với nó. Do đó, chúng ta phải thừa nhận và nhấn mạnh rõ ràng rằng đây là một khoảng trống mà nhà dân tộc học sẽ phản đối một cách chính đáng. Tôi hy vọng sẽ đóng góp một cái gì đó để lấp đầy khoảng trống này trong một nghiên cứu có hệ thống về Xã hội học Tôn giáo (Sociology of Religion)<sup>30</sup>. Nhưng một nỗ lực như vậy đã vượt quá giới hạn của

---

30 Đặc biệt được minh họa rõ ràng bằng các đoạn trong tác phẩm của Sir William Petty, sẽ được đề cập sau.

cuộc điều tra này với mục đích được giới hạn chặt chẽ của nó. Cần phải bằng lòng với việc nêu bật các điểm so sánh với các tôn giáo phương Tây của chúng ta một cách tốt nhất có thể.

Cuối cùng, chúng ta có thể đề cập đến khía cạnh nhân chủng học của vấn đề. Khi chúng ta liên tục thấy rằng, ngay cả trong các lĩnh vực của đời sống dường như độc lập lẫn nhau, một số loại hình hợp lý hóa nhất định đã phát triển ở phương Tây, và chỉ ở đó, thì tự nhiên là nghi ngờ rằng lý do quan trọng nhất nằm ở sự khác biệt về di truyền. Tác giả thừa nhận rằng ông có khuynh hướng nghĩ rằng tầm quan trọng của di truyền sinh học là rất lớn. Nhưng bất chấp những thành tựu đáng chú ý của nghiên cứu nhân chủng học, tôi thấy cho đến hiện tại vẫn chưa có cách nào để đo lường

chính xác hoặc thậm chí xấp xỉ mức độ hoặc, trên hết, hình thức ảnh hưởng của nó đối với sự phát triển được nghiên cứu ở đây. Một trong những nhiệm vụ của điều tra xã hội học và lịch sử trước tiên phải là phân tích tất cả các ảnh hưởng và mối quan hệ nhân quả có thể được giải thích một cách thỏa đáng dưới dạng các phản ứng với các điều kiện môi trường. Chỉ khi đó, và khi thần kinh học chủng tộc so sánh và tâm lý học đã tiến xa hơn những khởi đầu hiện tại và trong nhiều cách rất hứa hẹn của chúng, chúng ta mới có thể hy vọng về cả khả năng của một câu trả lời thỏa đáng cho vấn đề đó<sup>31</sup>. Trong lúc đó, điều kiện đó dường

---

31 Sự đề cập của Petty về trường hợp Ireland được giải thích rất đơn giản bởi thực tế là người Tin lành chỉ tham gia với tư cách là chủ đất vắng mặt. Nếu ông ấy định khẳng định nhiều hơn thế thì ông đã sai, vì tình hình của người Scotland-Ireland cho thấy. Mối quan hệ điển hình giữa Tin lành và chủ nghĩa tư bản tồn tại ở Ireland cũng như ở những nơi khác. (Về người Scotland-Ireland, xem C. A. Hanna, \*The Scotch-

như với tôi là không tồn tại, và việc việ  
dẫn đến di truyền do đó sẽ liên quan đến  
một sự từ bỏ sớm khả năng đạt được tri  
thức hiện có, và sẽ chuyển dịch vấn đề  
sang các yếu tố (hiện tại) vẫn chưa được  
biết đến.

---

Irish\*, hai tập, Putnam, New York.)

## Phần 1

### Vấn đề

#### 1. TÔN GIÁO VÀ PHÂN TẦNG XÃ HỘI

[Từ lượng tài liệu đồ sộ đã phát triển xung quanh bài tiểu luận này, tôi chỉ trích dẫn những lời phê bình toàn diện nhất. (1) F. Rachfahl, “Kalvinismus und Kapitalismus” (Chủ nghĩa Calvin và Chủ nghĩa Tư bản), \*Tạp chí Quốc tế về Khoa học, Nghệ thuật và Kỹ thuật\* (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft\*, \*Kunst und Technik) (1909), Số 39–43. Để trả lời, bài viết của tôi: “An-

Antikritisches zum Geist des Kapitalismus” (Phản bác lời chỉ trích về Tinh thần của Chủ nghĩa Tư bản), \*Lưu trữ Khoa học Xã hội và Chính trị Xã hội\* (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik) (Tübingen), XX, 1910. Sau đó là bài trả lời của Rachfahl: “Nochmals Calvinismus und Kapitalismus” (Một lần nữa về Chủ nghĩa Calvin và Chủ nghĩa Tư bản), 1910, Số 22–25, của \*Tập chí Quốc tế\* (Internationale Wochenschrift). Cuối cùng là “Lời kết chống lại lời phê bình” (“Antikritisches Schlusswort”) của tôi, \*Lưu trữ\* (Archiv), XXXI. (Brentano, trong lời phê bình sắp được đề cập, rõ ràng không biết đến giai đoạn cuối cùng này của cuộc thảo luận, vì ông không đề cập đến nó.) Tôi không kết hợp bất cứ điều gì trong ấn bản này từ những cuộc tranh luận có phần không mang lại kết quả chống lại Rachfahl. Ông ấy là một

tác giả mà tôi ngưỡng mộ ở khía cạnh khác, nhưng trong trường hợp này đã liều lĩnh bước vào một lĩnh vực mà ông chưa nắm vững. Tôi chỉ bổ sung thêm một vài tài liệu tham khảo bổ sung từ bài phản bác của mình, và đã cố gắng, trong các đoạn và chú thích mới, để không thể có bất kỳ sự hiểu lầm nào trong tương lai. (2) W. Sombart, trong cuốn sách *\*Der Bourgeois\** (Giai cấp tư sản) (Munich và Leipzig, 1913, cũng được dịch sang tiếng Anh dưới nhan đề *\*The Quintessence of Capitalism\** - Tinh túy của Chủ nghĩa Tư bản, London, 1915), mà tôi sẽ trở lại trong các chú thích bên dưới, Cuối cùng (3) Lujo Brentano trong Phần II của Phụ lục cho bài phát biểu tại Munich (trong Viện Hàn lâm Khoa học, 1913) về *\*Die Anfänge des modernen Kapitalismus\** (Khởi đầu của chủ nghĩa tư bản hiện đại), được xuất bản năm 1916. (Kể từ

khi Weber qua đời, Brentano đã mở rộng phần nào các tiểu luận này và kết hợp chúng vào cuốn sách gần đây của ông \*Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte\* - Con người kinh tế trong Lịch sử.—GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH.) Tôi cũng sẽ đề cập đến lời phê bình này trong các chú thích đặc biệt ở những chỗ thích hợp. Tôi mời bất cứ ai có thể quan tâm tự thuyết phục mình bằng cách so sánh rằng tôi đã không trong bản sửa đổi bỏ sót, thay đổi ý nghĩa, làm suy yếu, hoặc thêm vào những tuyên bố khác biệt đáng kể về mặt nội dung, một câu nào trong bài tiểu luận của tôi có chứa bất kỳ điểm cốt yếu nào. Không có lý do để làm như vậy, và sự phát triển trong phần trình bày của tôi sẽ thuyết phục bất cứ ai còn nghi ngờ. Hai nhà văn sau tham gia vào một cuộc cãi vã gay gắt với nhau hơn là với tôi. Sự phê phán của Brenta-

no đối với cuốn sách \*Die Juden und das Wirtschaftsleben\* (Người Do Thái và Đời sống Kinh tế) của Sombart, tôi cho là trên nhiều điểm có cơ sở, nhưng thường rất bất công, ngay cả ngoài thực tế là bản thân Brentano dường như cũng không hiểu bản chất thực sự của vấn đề người Do Thái (điều hoàn toàn bị bỏ qua trong bài tiểu luận này, nhưng sẽ được đề cập sau [trong một phần sau của \*Religionssoziologie\* - Xã hội học Tôn giáo.—GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH]).

Từ các nhà thần học, tôi đã nhận được nhiều gợi ý quý giá liên quan đến nghiên cứu này. Sự đón nhận từ phía họ nhìn chung là thân thiện và khách quan, bất chấp những khác biệt rộng rãi về quan điểm trên những điểm cụ thể. Điều này càng đáng hoan nghênh đối với tôi vì tôi đã không ngạc nhiên trước một

sự ác cảm nào đó đối với cách thức mà những vấn đề này nhất thiết phải được xử lý ở đây. Điều mà một nhà thần học coi là có giá trị trong tôn giáo của mình không thể đóng một vai trò rất lớn trong nghiên cứu này. Chúng tôi quan tâm đến những khía cạnh thường khá hời hợt và chưa được tinh lọc trong đời sống tôn giáo, từ góc nhìn tôn giáo, nhưng chính vì chúng hời hợt và chưa tinh lọc, nên thường ảnh hưởng sâu sắc nhất đến hành vi bên ngoài.

Một cuốn sách khác, bên cạnh việc chứa đựng nhiều thứ khác, là một sự xác nhận rất đáng hoan nghênh và bổ sung cho bài tiểu luận này trong chừng mực nó đề cập đến vấn đề của chúng ta, là tác phẩm quan trọng của E. Troeltsch, \*Các học thuyết xã hội của các Giáo hội và Nhóm Cơ đốc\* (Die Soziallehren

der christlichen Kirchen und Gruppen) (Tübingen, 1912). Nó đề cập đến lịch sử đạo đức của Cơ đốc giáo phương Tây từ một quan điểm rất toàn diện của riêng nó. Ở đây tôi giới thiệu người đọc đến đó để so sánh tổng quát thay vì liên tục trích dẫn đến các điểm đặc biệt. Tác giả chủ yếu quan tâm đến các giáo lý tôn giáo, trong khi tôi quan tâm nhiều hơn đến kết quả thực tiễn của chúng.]

Một cái nhìn vào thống kê nghề nghiệp của bất kỳ quốc gia nào có thành phần tôn giáo hỗn hợp thường hé lộ<sup>32</sup>

---

32 Các ngoại lệ được giải thích, không phải lúc nào, nhưng thường xuyên, bởi thực tế là khuynh hướng tôn giáo của lực lượng lao động trong một ngành công nghiệp, tự nhiên, trước hết, được quyết định bởi khuynh hướng của địa phương nơi ngành công nghiệp đó đặt trụ sở, hoặc nơi cung cấp lao động cho nó. Tình huống này thường làm thay đổi ấn tượng ban đầu do một số thống kê về sự tuân thủ tôn giáo, chẳng hạn ở các tỉnh Rhine. Hơn nữa, các con số tự nhiên chỉ có thể kết luận được nếu các nghề nghiệp chuyên môn riêng lẻ được phân biệt cẩn thận trong đó. Nếu không, đôi khi những người sử dụng lao động rất lớn có thể được nhóm chung với các bậc

một tình huống đã nhiều lần gây tranh luận trên báo chí và văn học Công giáo, [So sánh, chẳng hạn, Schell, \*Chủ nghĩa Công giáo như một Nguyên tắc của Tiến bộ\* (Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes) (Würzburg, 1897), tr. 31, và v. Hertling, \*Nguyên tắc của Chủ nghĩa Công giáo và Khoa học\* (Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft) (Freiburg, 1899), tr. 58.] cũng như tại các hội nghị Công giáo ở Đức: đó là việc các nhà lãnh đạo doanh nghiệp và chủ sở hữu tư bản, cũng như những lao động lành nghề bậc cao, và hơn thế nữa là đội ngũ nhân sự được đào tạo kỹ thuật và thương mại cao cấp trong các doanh nghiệp hiện đại, đa số

thấy thủ công làm việc một mình, dưới danh mục “chủ doanh nghiệp” (proprietors of enterprises). Trên hết, chủ nghĩa tư bản phát triển đầy đủ của ngày nay, đặc biệt là đối với các tầng lớp lao động thấp kém không có tay nghề, đã trở nên độc lập với bất kỳ ảnh hưởng nào mà tôn giáo có thể có trong quá khứ. Tôi sẽ trở lại điểm này.

là người theo đạo Tin lành<sup>33</sup>. Điều này không chỉ đúng trong những trường hợp khác biệt tôn giáo trùng khớp với khác biệt dân tộc, và do đó là khác biệt về phát triển văn hóa, như ở miền Đông nước Đức giữa người Đức và người Ba Lan. Hiện tượng tương tự cũng được thể hiện trong các con số về tôn giáo ở hầu hết mọi nơi mà chủ nghĩa tư bản, vào thời kỳ bành trướng mạnh mẽ của nó, đã tự do thay đổi sự phân bố dân cư theo xã hội phù hợp với nhu cầu của nó và định hình cơ cấu nghề nghiệp. Nó càng có nhiều tự do, thì hiệu ứng này càng thể

33 \*Sea loan\* (Khoản vay biển), được sử dụng trong thương mại hàng hải thời Trung cổ, là “một phương pháp bảo hiểm chống lại rủi ro trên biển mà không vi phạm các lệnh cấm cho vay nặng lãi... Khi một số hoạt động mạo hiểm hàng hải nhất định được thực hiện, một số tiền nhất định... được nhận cho lô hàng thuộc về một người hoặc nhà tư bản nào đó. Nếu tàu bị mất, người cho vay không đòi hoàn trả; nếu nó cập cảng an toàn, người vay trả một khoản phí bảo hiểm đáng kể, đôi khi lên tới 50 phần trăm.” Henri Sée, \*Modern Capitalism\* (Chủ nghĩa tư bản hiện đại), tr. 189.—GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH.

hiện rõ ràng hơn. Đúng là sự tham gia tương đối lớn hơn của người Tin lành vào quyền sở hữu tư bản<sup>34</sup>, quản lý, và các vị trí lao động cao cấp trong các doanh nghiệp công nghiệp và thương mại hiện đại lớn, [Tất nhiên, sự khác biệt không thể được quan niệm một cách tuyệt đối. Chủ nghĩa tư bản định hướng chính trị (trên hết là việc bao thuế - tax-farming) của thời cổ đại Địa Trung Hải và phương Đông, và thậm chí của Trung Quốc và Ấn Độ, đã tạo ra các doanh nghiệp duy lý, liên tục mà việc hạch toán của chúng—mặc dù chúng ta chỉ biết đến qua các mảnh vụn đáng thương—có lẽ có một tính chất duy lý. Hơn nữa, chủ nghĩa tư bản mạo hiểm định hướng chính trị đã gắn bó chặt chẽ với chủ nghĩa tư bản tư sản duy lý trong sự phát triển của các ngân hàng hiện đại, những ngân hàng này, bao gồm cả Ngân hàng Anh (Bank of England), phần lớn bắt nguồn từ các giao dịch có tính chất chính trị, thường liên quan đến chiến tranh. Sự khác biệt giữa các nhân vật như Paterson, chẳng hạn—một nhà khởi nghiệp điển hình—và các thành viên của ban giám đốc Ngân hàng, những người đã định hướng chính sách lâu dài của nó, và rất nhanh chóng

---

34 Kommanditgesellschaft (Công ty hợp danh trách nhiệm hữu hạn) là một hình thức công ty nằm giữa công ty hợp danh và công ty trách nhiệm hữu hạn. Ít nhất một trong những người tham gia phải chịu trách nhiệm vô hạn, trong khi những người khác được hưởng sự giới hạn trách nhiệm trong phạm vi số vốn họ đã đầu tư.—GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH.

được biết đến với tên gọi “bọn cho vay nặng lãi Thanh giáo của Hội trường Người bán tạp hóa” (“Puritan usurers of Grocers’ Hall”), là đặc trưng cho nó. Tương tự, chúng ta có sự lệch lạc trong chính sách của ngân hàng vững chắc nhất này vào thời Bong bóng Biển Nam (South Sea Bubble). Do đó, hai loại này tự nhiên chuyển hóa lẫn nhau. Nhưng sự khác biệt vẫn tồn tại. Những nhà khởi nghiệp và tài chính vĩ đại không tạo ra tổ chức lao động duy lý nhiều hơn là—một lần nữa nói chung và với một số ngoại lệ cá nhân—những đại diện điển hình khác của chủ nghĩa tư bản tài chính và chính trị, người Do Thái. Điều đó đã được thực hiện, một cách điển hình, bởi một nhóm người hoàn toàn khác.] một phần có thể được giải thích bằng các hoàn cảnh lịch

sử [Để biết thảo luận của Weber về sự kém hiệu quả của lao động nô lệ, đặc biệt là về mặt tính toán, xem tiểu luận của ông, “Agraverhältnisse im Altertum” (Quan hệ nông nghiệp thời cổ đại), trong tập \*Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte\* (Các tiểu luận gom lại về Lịch sử Xã hội và Kinh tế). —GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH.] vốn kéo dài sâu vào quá khứ, và trong đó tôn giáo không phải là nguyên nhân của các điều kiện kinh tế, mà ở một mức độ nào đó lại có vẻ là kết quả của chúng. Việc tham gia vào các chức năng kinh tế nêu trên thường đòi hỏi một số vốn sở hữu

trước đó, và nói chung là một nền giáo dục tốn kém; thường là cả hai. Ngày nay, những điều này phần lớn phụ thuộc vào việc sở hữu của cải thừa kế, hoặc ít nhất là một mức độ sung túc vật chất nhất định. Một số khu vực phát triển kinh tế cao nhất và được thiên nhiên ưu đãi nhất về tài nguyên và vị trí trong Đế chế cũ, đặc biệt là đa số các thành phố giàu có, đã theo đạo Tin lành vào thế kỷ XVI. Kết quả của hoàn cảnh đó đến nay vẫn ủng hộ người Tin lành trong cuộc đấu tranh sinh tồn kinh tế của họ. Từ đây nảy sinh câu hỏi lịch sử: tại sao những vùng có trình độ phát triển kinh tế cao nhất đồng thời lại đặc biệt thuận lợi cho một cuộc cách mạng trong Giáo hội? Câu trả lời hoàn toàn không đơn giản như người ta có thể nghĩ.

Sự giải phóng khỏi chủ nghĩa truyền

thống kinh tế, không nghi ngờ gì, dường như là một yếu tố làm tăng cường đáng kể khuynh hướng nghi ngờ tính thiêng liêng của truyền thống tôn giáo, cũng như của tất cả các thẩm quyền truyền thống. Nhưng cần lưu ý điều thường bị lãng quên rằng Cải cách không có nghĩa là loại bỏ sự kiểm soát của Giáo hội đối với đời sống hàng ngày, mà là thay thế một hình thức kiểm soát mới cho hình thức trước đó. Nó có nghĩa là sự phủ nhận một sự kiểm soát vốn rất lỏng lẻo, vào thời điểm đó hầu như không thể cảm nhận được trong thực tế, và chỉ mang tính hình thức, để ủng hộ một quy định điều chỉnh toàn bộ hành vi, thâm nhập vào mọi lĩnh vực của đời sống riêng tư và công cộng, vô cùng nặng nề và được thực thi nghiêm ngặt. Quy tắc của Giáo hội Công giáo, “trừng phạt kẻ dị giáo, nhưng khoan dung với kẻ có tội”, như

trong quá khứ thậm chí còn hơn cả ngày nay, hiện được chấp nhận bởi những dân tộc mang đặc tính kinh tế hoàn toàn hiện đại, và đã được gánh chịu bởi những dân tộc giàu có và kinh tế tiên tiến nhất trên trái đất vào khoảng cuối thế kỷ XV. Mặt khác, quy tắc của Thuyết Calvin, như nó được áp đặt vào thế kỷ XVI tại Geneva và Scotland, vào giao thời thế kỷ XVI và XVII trên phần lớn lãnh thổ Hà Lan, vào thế kỷ XVII ở New England, và một thời gian ở chính nước Anh, đối với chúng ta có lẽ là hình thức kiểm soát giáo hội đối với cá nhân tuyệt đối không thể chịu đựng nổi có thể tồn tại. Đó chính xác là điều mà đông đảo tầng lớp quý tộc thương nhân cũ của thời đại đó, ở Geneva cũng như ở Hà Lan và Anh, đã cảm nhận về nó. Và điều mà những nhà cải cách phản nản ở những khu vực phát triển kinh tế cao không phải là sự giám

sát đời sống quá mức từ phía Giáo hội, mà là quá ít. Vậy tại sao vào thời điểm đó, những quốc gia tiên tiến nhất về kinh tế, và trong đó là tầng lớp tư sản trung lưu đang lên, không những không chống lại sự chuyên chế chưa từng có của Thanh giáo, mà thậm chí còn phát triển một chủ nghĩa anh hùng trong việc bảo vệ nó? Bởi vì tầng lớp tư sản như vậy hiếm khi trước đây và chưa bao giờ sau này thể hiện chủ nghĩa anh hùng. Đó là “sự anh hùng cuối cùng của chúng ta”, như Carlyle đã nói, không phải không có lý.

Nhưng hơn thế nữa, và đặc biệt quan trọng: có lẽ, như đã được khẳng định, rằng sự tham gia nhiều hơn của người Tin lành vào các vị trí sở hữu và quản lý trong đời sống kinh tế hiện đại ngày nay có thể được hiểu, ít nhất một phần, đơn giản là kết quả của sự giàu có vật chất lớn

hơn mà họ được thừa kế. Nhưng có một số hiện tượng khác không thể giải thích theo cách tương tự. Vậy, chỉ đề cập một vài sự kiện: có một sự khác biệt lớn có thể phát hiện được ở Baden, ở Bavaria, ở Hungary, về loại hình giáo dục đại học mà cha mẹ Công giáo, trái ngược với cha mẹ Tin lành, dành cho con cái họ. Việc tỷ lệ người Công giáo trong số sinh viên và cử nhân tốt nghiệp từ các cơ sở giáo dục đại học nói chung thấp hơn tỷ lệ dân số của họ, [Nghĩa là, trong toàn bộ loạt \*Aufsätze zur Religionssoziologie\* (Các tiểu luận về Xã hội học Tôn giáo), không chỉ trong bài tiểu luận được dịch ở đây. Xem lời nói đầu của người dịch.—GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH.] chắc chắn có thể phần lớn được giải thích bằng sự khác biệt về của cải thừa kế. Nhưng ngay trong số chính những cử nhân tốt nghiệp Công giáo, tỷ lệ những người tốt nghiệp từ các cơ sở đào tạo, đặc biệt là cho các ngành kỹ thuật và nghề nghiệp

công nghiệp và thương mại, nhưng nói chung là từ những cơ sở chuẩn bị cho đời sống kinh doanh tầng lớp trung lưu, lại càng tụt hậu xa hơn nữa so với tỷ lệ của người Tin lành.[ Những gì còn lại trong kiến thức tiếng Do Thái của tôi cũng hoàn toàn không đủ.] Mặt khác, người Công giáo thích loại hình đào tạo mà các trường Gymnasium nhân văn cung cấp. Đó là một hoàn cảnh mà lời giải thích trên không áp dụng được, nhưng trái lại, là một lý do tại sao rất ít người Công giáo tham gia vào doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa.

Thậm chí còn nổi bật hơn là một sự thật phần nào giải thích tỷ lệ người Công giáo thấp hơn trong số lao động lành nghề của nền công nghiệp hiện đại. Người ta biết rằng các nhà máy đã lấy phần lớn lao động lành nghề của họ từ những thanh niên trong các ngành thủ

công; nhưng điều này đúng với các thợ bạn Tin lành hơn nhiều so với thợ bạn Công giáo. Nói cách khác, trong số các thợ bạn, người Công giáo thể hiện khuynh hướng mạnh mẽ hơn ở lại nghề thủ công của họ, tức là họ thường trở thành thợ cả hơn, trong khi người Tin lành bị thu hút ở mức độ lớn hơn vào các nhà máy để đảm nhận các vị trí lao động lành nghề và quản lý bậc cao. [Tôi không cần phải chỉ ra rằng điều này không áp dụng cho những nỗ lực như của Karl Jasper (trong cuốn sách *\*Tâm lý học về Thế giới quan\** - *\*Psychologie der Weltanschauungen\**, 1919), cũng không áp dụng cho *\*Nhân vật học\** - *\*Charakterologie\** của Klages, và các nghiên cứu tương tự khác với điểm xuất phát khác biệt so với chúng tôi. Không có chỗ ở đây để phê bình chúng.] Lời giải thích cho những trường hợp này chắc chắn là do những đặc điểm tinh thần và tâm linh thu nhận được từ môi trường, ở đây là loại hình giáo dục được ưa chuộng bởi bầu không khí tôn giáo của cộng đồng quê nhà và gia đình cha mẹ, đã quyết định sự lựa chọn nghề

nghiệp, và thông qua đó là sự nghiệp chuyên môn.

Sự tham gia ít hơn của người Công giáo vào đời sống kinh doanh hiện đại của Đức càng trở nên nổi bật hơn vì nó đi ngược lại một khuynh hướng đã được quan sát thấy ở mọi thời đại,[ Điều duy nhất thuộc loại này mà Weber từng viết là phần về “Xã hội học Tôn giáo” trong tác phẩm lớn \*Kinh tế và Xã hội\* (Wirtschaft und Gesellschaft) của ông. Ông để nó dang dở và nó không thực sự lấp đầy khoảng trống một cách thỏa đáng.—GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH.] bao gồm cả hiện tại. Các dân tộc thiểu số hoặc tôn giáo thiểu số ở vị thế phụ thuộc dưới một nhóm cai trị, thông qua việc bị loại trừ tự nguyện hoặc không tự nguyện khỏi các vị trí có ảnh hưởng chính trị, có khả năng bị thúc đẩy với một lực lượng đặc biệt vào hoạt động kinh tế. Những thành viên có năng lực nhất của họ tìm cách thỏa mãn

mong muốn được công nhận khả năng trong lĩnh vực này, vì không có cơ hội trong công vụ Nhà nước. Điều này chắc chắn đã đúng với người Ba Lan ở Nga và Đông Phổ, những người không nghi ngờ gì đã trải qua một sự tiến bộ kinh tế nhanh chóng hơn so với ở Galicia, nơi họ chiếm ưu thế. Nó cũng đã từng đúng với những người Huguenot ở Pháp dưới thời Louis XIV, những người Bất đồng chính kiến (Nonconformists) và Quaker ở Anh, và cuối cùng nhưng không kém phần quan trọng, là người Do Thái trong hai nghìn năm. Nhưng người Công giáo ở Đức đã không cho thấy bằng chứng nổi bật nào về kết quả như vậy từ vị thế của họ. Trong quá khứ, không giống như người Tin lành, họ đã không trải qua bất kỳ sự phát triển kinh tế nổi bật nào trong những thời kỳ họ bị bức hại hoặc chỉ được khoan dung, dù ở Hà Lan hay ở

Anh. Mặt khác, một sự thật là người Tin lành (đặc biệt là một số nhánh của phong trào sẽ được thảo luận đầy đủ sau này), cả với tư cách là giai cấp thống trị lẫn bị trị, cả là đa số lẫn thiểu số, đều thể hiện một khuynh hướng đặc biệt phát triển chủ nghĩa duy lý kinh tế, điều không thể quan sát thấy ở cùng mức độ giữa những người Công giáo trong cả hai tình huống.

[Vài năm trước, một bác sĩ tâm thần nổi tiếng cũng đã bày tỏ ý kiến tương tự với tôi.] Do đó, lời giải thích chính cho sự khác biệt này phải được tìm kiếm trong bản chất nội tại thường trực của niềm tin tôn giáo của họ, chứ không chỉ trong hoàn cảnh lịch sử-chính trị bên ngoài tạm thời. [Tất nhiên, điều này không có nghĩa là phủ nhận rằng các sự kiện sau này đã có những hậu quả cực kỳ quan trọng. Như tôi sẽ chỉ ra sau, thực tế là nhiều giáo phái Tin lành nhỏ bé và do đó là các thiểu số đồng nhất, như tất

cả những người Calvin nghiêm khắc bên ngoài Geneva và New England, ngay cả khi họ nắm giữ quyền lực chính trị, có ý nghĩa cơ bản đối với sự phát triển toàn bộ tính cách của họ, bao gồm cả cách thức tham gia vào đời sống kinh tế. Việc di cư của những người bị lưu đày từ tất cả các tôn giáo trên trái đất, Ấn Độ, Ả Rập, Trung Quốc, Syria, Phoenicia, Hy Lạp, Lombard, sang các nước khác với tư cách là người mang tri thức thương mại của các khu vực phát triển cao, đã xảy ra phổ biến và không liên quan gì đến vấn đề của chúng ta. Brentano, trong bài tiểu luận mà tôi sẽ thường xuyên đề cập, \*Khởi đầu của chủ nghĩa tư bản hiện đại\* (Die Anfänge des modern Kapitalismus), đã lấy gia đình mình làm chứng. Nhưng các chủ ngân hàng có nguồn gốc nước ngoài đã tồn tại ở mọi thời đại và mọi quốc gia với tư cách là đại diện của

kinh nghiệm và kết nối thương mại. Họ không đặc thù cho chủ nghĩa tư bản hiện đại, và đã bị người Tin lành nhìn với sự ngờ vực về mặt đạo đức (xem bên dưới). Trường hợp của các gia đình Tin lành, như Muralts, Pestalozzi, v.v., những người di cư đến Zurich từ Locarno, thì khác. Họ rất nhanh chóng được đồng nhất với một loại hình phát triển tư bản chủ nghĩa hiện đại đặc trưng (công nghiệp).]

Nhiệm vụ của chúng ta sẽ là nghiên cứu những tôn giáo này nhằm tìm ra những đặc điểm riêng biệt mà chúng có hoặc đã có, những đặc điểm có thể dẫn đến hành vi chúng ta đã mô tả. Trên bề mặt phân tích, và dựa trên một số ấn tượng phổ biến hiện nay, người ta có thể bị cám dỗ để diễn đạt sự khác biệt bằng cách nói rằng tính chất thiên về thế giới

bên kia lớn hơn của Công giáo, đặc tính khổ hạnh của những lý tưởng cao nhất của nó, hẳn đã nuôi dưỡng các tín đồ của mình đến một sự thờ ơ lớn hơn đối với những điều tốt đẹp của thế giới này. Một lời giải thích như vậy phù hợp với khuynh hướng phổ biến trong việc đánh giá cả hai tôn giáo. Về phía Tin lành, nó được sử dụng làm cơ sở để chỉ trích những lý tưởng khổ hạnh (thực tế hay tưởng tượng) của lối sống Công giáo, trong khi người Công giáo đáp trả bằng lời buộc tội rằng chủ nghĩa vật chất là kết quả của việc thế tục hóa tất cả các lý tưởng thông qua đạo Tin lành. Một nhà văn gần đây đã cố gắng diễn đạt sự khác biệt trong thái độ của họ đối với đời sống kinh tế như sau: “Người Công giáo trầm tĩnh hơn, ít có động lực tích lũy của cải; họ thích một cuộc sống an toàn nhất có thể, ngay cả với thu nhập thấp hơn, hơn

là một cuộc sống mạo hiểm và sôi động, dù nó có thể mang lại cơ hội giành được danh dự và sự giàu có. Tục ngữ có câu đùa rằng: ‘hoặc là ăn ngon, hoặc là ngủ yên’. Trong trường hợp hiện tại, người Tin lành thích ăn ngon, còn người Công giáo thích ngủ không bị quấy rầy.” [Offenbacher, sđd., tr. 58.]

Thực tế, mong muốn được ăn ngon này có thể là một đặc trưng đúng, dù không đầy đủ, về động cơ của nhiều tín đồ Tin lành danh nghĩa ở Đức hiện nay. Nhưng trong quá khứ, mọi chuyện rất khác: người Thanh giáo Anh, Hà Lan và Mỹ được đặc trưng bởi điều hoàn toàn trái ngược với niềm vui sống, một sự thật mà quả thực, như chúng ta sẽ thấy, là rất quan trọng đối với nghiên cứu hiện tại của chúng ta. Hơn nữa, những người Kháng Cách (Protestants) Pháp, cùng

với những nhóm khác, từ lâu đã duy trì, và ở một mức độ nào đó vẫn duy trì cho đến hiện tại, những đặc điểm được khắc sâu lên các Giáo hội Calvin khắp nơi, đặc biệt dưới thập tự giá trong thời kỳ đấu tranh tôn giáo. Tuy nhiên (hay có lẽ, như chúng ta sẽ hỏi sau, chính vì lý do đó?), người ta biết rằng những đặc điểm này là một trong những nhân tố quan trọng nhất trong sự phát triển công nghiệp và tư bản chủ nghĩa của nước Pháp, và trên quy mô nhỏ mà cuộc bức hại cho phép, chúng vẫn tiếp tục như vậy. Nếu chúng ta có thể gọi sự nghiêm túc này và sự chi phối mạnh mẽ của các lợi ích tôn giáo trong toàn bộ cách hành xử cuộc sống là tính siêu thoát (otherworldliness), thì những người Calvin Pháp đã và vẫn ít nhất cũng siêu thoát như, chẳng hạn, người Công giáo Bắc Đức, mà đối với họ Công giáo chắc chắn là một vấn

đề sống còn như tôn giáo đối với bất kỳ dân tộc nào khác trên thế giới. Cả hai đều khác biệt so với các khuynh hướng tôn giáo thống trị ở quốc gia tương ứng của họ theo cách tương tự nhau. Người Công giáo Pháp, ở tầng lớp thấp hơn, rất quan tâm đến việc hưởng thụ cuộc sống, ở tầng lớp trên thì trực tiếp thù địch với tôn giáo. Tương tự, người Tin lành Đức ngày nay đắm mình trong đời sống kinh tế thể tục, và tầng lớp trên của họ thì thờ ơ nhất với tôn giáo.[ Các nhận xét đặc biệt hay về những đặc điểm đặc trưng của các tôn giáo khác nhau ở Đức và Pháp, và mối quan hệ của những khác biệt này với các yếu tố văn hóa khác trong xung đột dân tộc ở Alsace có thể tìm thấy trong nghiên cứu xuất sắc của W. Wittich, «Văn hóa Đức và Pháp ở Alsace» («Deutsche und französische Kultur im Elsass»), \*Tạp chí Alsace Minh họa\* (Illustrierte Elsässische Rundschau) (1900, cũng được xuất bản riêng).] Hầu như không có gì thể hiện rõ ràng hơn sự song hành này rằng, với những khái niệm mơ hồ như tính siêu thoát được cho là của Công giáo, và

niềm vui sống vật chất được cho là của đạo Tin lành, cùng những thứ tương tự, thì không thể đạt được điều gì cho mục đích của chúng ta. Với những thuật ngữ chung chung như vậy, sự phân biệt thậm chí còn không phù hợp đầy đủ với các sự thật của hiện tại, và chắc chắn không phải của quá khứ. Tuy nhiên, nếu người ta vẫn muốn sử dụng nó, một số nhận xét khác sẽ ngay lập tức xuất hiện, kết hợp với những nhận xét trên, gợi ý rằng sự xung đột được cho là giữa một bên là tính siêu thoát, chủ nghĩa khổ hạnh và lòng sùng đạo giáo hội, và bên kia là sự tham gia vào tích lũy tư bản, thực ra có thể hóa ra lại là một mối quan hệ mật thiết.

Thực tế, trước hết chỉ bằng một quan sát hời hợt, cũng đã thật đáng chú ý khi thấy số lượng đại diện cho những hình

thức sùng đạo Cơ đốc giáo thuộc linh nhất lại xuất thân từ giới thương nhân nhiều đến thế nào. Đặc biệt, rất nhiều tín đồ nhiệt thành nhất của Chủ nghĩa sùng đạo (Pietism) có nguồn gốc này. Điều này có thể được giải thích như một dạng phản ứng chống lại chủ nghĩa thờ tiền từ phía những bản chất nhạy cảm không thích nghi với đời sống thương mại, và, như trong trường hợp của Thánh Francis thành Assisi, nhiều tín đồ sùng đạo đã tự giải thích quá trình cải đạo của họ theo cách này. Tương tự, sự việc đáng chú ý là rất nhiều trong số các nhà tư bản doanh nhân vĩ đại nhất – kể cả Cecil Rhodes – xuất thân từ các gia đình giáo sĩ có thể được giải thích như một phản ứng chống lại nền giáo dục khổ hạnh mà họ nhận được. Nhưng hình thức giải thích này thất bại khi một năng khiếu kinh doanh tư bản chủ nghĩa phi thường

lại kết hợp trong cùng những cá nhân và nhóm người với những hình thức sùng đạo mãnh liệt nhất, thấm nhuần và chi phối toàn bộ cuộc sống của họ. Những trường hợp như vậy không phải cá biệt, mà những đặc điểm này là đặc trưng của nhiều Giáo hội và giáo phái quan trọng nhất trong lịch sử đạo Tin lành. Đặc biệt là Thuyết Calvin, bất cứ nơi nào nó xuất hiện, [Tất nhiên, điều này chỉ đúng khi có một khả năng phát triển tư bản chủ nghĩa nào đó hiện diện trong khu vực được đề cập.] đều thể hiện sự kết hợp này. Dù rằng, vào thời kỳ bành trướng của Cải cách, nó (hay bất kỳ tín ngưỡng Tin lành nào khác) có liên quan đến bất kỳ giai cấp xã hội đặc thù nào, thì một đặc điểm đáng chú ý và theo một nghĩa nào đó là điển hình là trong các Giáo hội Huguenot (Kháng Cách) Pháp, các tu sĩ và thương nhân (thương gia, thợ thủ công) đặc biệt đông đảo trong số những người

cải đạo, đặc biệt là vào thời kỳ bức hại.[ Về điểm này, xem chẳng hạn Dupin de St. André “Giáo hội Cải cách cũ ở Tours. Các thành viên của giáo hội” (“L’ancienne église réformée de Tours. Les membres de l’église”), \*Tập san của Hội Lịch sử Chủ nghĩa Kháng cách\* (Bull. de la soc. de l’hist. du Protest.), 4, tr. 10. Một lần nữa ở đây, đặc biệt từ quan điểm Công giáo, người ta có thể coi mong muốn giải phóng khỏi sự kiểm soát của tu viện hoặc giáo hội là động cơ chủ đạo. Nhưng chống lại quan điểm đó không chỉ có phán quyết của những người đương thời (bao gồm Rabelais), mà còn, chẳng hạn, sự dằn vặt lương tâm của các hội nghị tôn giáo quốc gia đầu tiên của người Huguenot (ví dụ Hội nghị Tôn giáo lần thứ nhất, C. phần. câu hỏi 10 trong Aymon, \*Synod. Nat.\*, tr. 10), về việc liệu một chủ ngân hàng có thể trở thành một

trưởng lão của Giáo hội hay không; và bất chấp lập trường rõ ràng của chính Calvin, các cuộc thảo luận lặp đi lặp lại trong các cơ quan tương tự về tính cho phép của việc lấy lãi suất do các câu hỏi của các thành viên cực kỳ cẩn trọng. Nó một phần được giải thích bởi số lượng người có lợi ích trực tiếp trong vấn đề, nhưng đồng thời mong muốn thực hành \**usuraria pravitas*\* (sự gian lận cho vay nặng lãi) mà không cần phải xưng tội không thể là yếu tố quyết định duy nhất. Điều tương tự, xem bên dưới, cũng đúng với Hà Lan. Hãy để nó được nói rõ rằng lệnh cấm lấy lãi trong luật giáo hội sẽ không đóng vai trò gì trong cuộc điều tra này.] Ngay cả người Tây Ban Nha cũng biết rằng tà giáo (tức Thuyết Calvin của người Hà Lan) thúc đẩy thương mại, và điều này trùng khớp với ý kiến mà Sir William Petty đã trình bày trong bài

thảo luận của ông về lý do phát triển tư bản chủ nghĩa của Hà Lan. Gothein [Gothein, \*Lịch sử Kinh tế Rừng Đen\* (Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes), I, tr. 67.] đã gọi đúng cộng đồng Calvin ly tán (diaspora) là vườn ươm của nền kinh tế tư bản chủ nghĩa. [Liên quan đến điều này, xem các nhận xét ngắn gọn của Sombart (Chủ nghĩa tư bản hiện đại\* - \*Der moderne Kapitalismus\*, ấn bản đầu tiên, tr. 380). Sau đó, dưới ảnh hưởng của một nghiên cứu của F. Keller (Doanh nghiệp và Giá trị thặng dư\* - \*Unternehmung und Mehrwert\*, Ấn phẩm của Goerres-Gesellschaft, XII), mà, bất chấp nhiều nhận xét hay (tuy nhiên, trong mỗi liên hệ này, không phải là mới), lại thấp hơn tiêu chuẩn của các tác phẩm gần đây khác của chủ nghĩa biện hộ Công giáo, Sombart, trong phần mà theo tôi là yếu nhất trong các tác phẩm lớn của ông (Giai cấp tư sản\*

- \*Der Bourgeois), đã không may duy trì một luận điểm hoàn toàn không thể đứng vững, mà tôi sẽ đề cập ở phần thích hợp.] Ngay cả trong trường hợp này, người ta có thể cho rằng nhân tố quyết định là sự ưu việt của các nền văn hóa kinh tế Pháp và Hà Lan, nơi những cộng đồng này xuất thân, hoặc có lẽ là ảnh hưởng to lớn của việc lưu vong trong việc phá vỡ các mối quan hệ truyền thống.[ Rằng sự thật đơn giản của việc thay đổi nơi cư trú là một trong những phương tiện hiệu quả nhất để tăng cường lao động đã được thiết lập vững chắc (so sánh ghi chú 13 ở trên). Cùng một cô gái Ba Lan mà ở nhà không thể nào khiến cô ấy từ bỏ sự lười biếng truyền thống bằng bất kỳ cơ hội kiếm tiền nào, dù hấp dẫn đến đâu, dường như thay đổi toàn bộ bản chất của mình và trở nên có khả năng đạt được thành tựu không giới hạn khi cô ấy là

một công nhân di cư ở nước ngoài. Điều tương tự cũng đúng với lao động di cư người Ý. Rằng điều này không hoàn toàn có thể giải thích được về mặt ảnh hưởng giáo dục của việc bước vào một môi trường văn hóa cao hơn, mặc dù điều này đương nhiên đóng một phần, được chứng minh bằng thực tế là điều tương tự xảy ra khi loại hình nghề nghiệp, như trong lao động nông nghiệp, hoàn toàn giống như ở quê nhà. Hơn nữa, chỗ ở trong các doanh trại lao động, v.v., có thể liên quan đến sự suy giảm mức sống mà sẽ không bao giờ được chấp nhận ở quê nhà. Sự thật đơn giản của việc làm việc trong môi trường hoàn toàn khác với những gì người ta quen thuộc phá vỡ truyền thống và là lực lượng giáo dục. Hầu như không cần phải nhận xét rằng bao nhiêu phần trong sự phát triển kinh tế của Mỹ là kết quả của các yếu tố

như vậy. Thời cổ đại, ý nghĩa tương tự của cuộc lưu đày Babylon đối với người Do Thái là rất nổi bật, và điều tương tự cũng đúng với người Parsees. Nhưng đối với người Tin lành, như được chỉ ra bởi sự khác biệt không thể phủ nhận trong các đặc điểm kinh tế của các thuộc địa Thanh giáo New England so với Công giáo Maryland, Anh giáo miền Nam, và Rhode Island hỗn hợp, ảnh hưởng của niềm tin tôn giáo của họ khá rõ ràng đóng một phần như một yếu tố độc lập. Tương tự ở Ấn Độ, chẳng hạn, với người Jains.] Nhưng ở Pháp, tình hình, như chúng ta biết từ những cuộc đấu tranh của Colbert, cũng tương tự như vậy ngay cả trong thế kỷ XVII. Ngay cả Áo, chưa nói đến các nước khác, cũng trực tiếp nhập khẩu thợ thủ công Tin lành.

Nhưng không phải tất cả các giáo

phái Tin lành dường như đều có ảnh hưởng mạnh như nhau theo hướng này. Ảnh hưởng của Thuyết Calvin, ngay cả ở Đức, dường như là một trong những ảnh hưởng mạnh nhất, và đức tin cải cách (reformed faith) [Nó được biết đến trong hầu hết các hình thức của nó là một chủ nghĩa Calvin hay chủ nghĩa Zwingli được điều chỉnh ít nhiều.] dường như đã thúc đẩy sự phát triển tinh thần tư bản chủ nghĩa nhiều hơn các giáo phái khác, ở Wupperthal cũng như những nơi khác. Nhiều hơn đáng kể so với Giáo hội Luther, như sự so sánh cả chung lẫn riêng, đặc biệt là ở Wupperthal, dường như đã chứng minh. [Ở Hamburg, nơi hầu như hoàn toàn theo Luther, tài sản duy nhất có từ thế kỷ XVII là của một gia đình Cải cách nổi tiếng (được Giáo sư A. Wahl lịch sử chỉ cho tôi).] Đối với Scotland, Buckle, và trong số các nhà thơ Anh, Keats, đã nhấn mạnh những mối quan hệ tương tự này. [Do đó, không phải là mới khi sự tồn tại của mối quan hệ này được duy trì ở đây. Lavelle, Matthew Arnold,

và những người khác đã nhận thấy nó. Ngược lại, điều mới mẻ là sự phủ nhận hoàn toàn vô căn cứ về nó. Nhiệm vụ của chúng ta ở đây là giải thích mối quan hệ.] Thậm chí còn nổi bật hơn, vì chỉ cần đề cập đến, là mối liên hệ giữa lối sống tôn giáo với sự phát triển mãnh liệt nhất của năng khiếu kinh doanh (business acumen) trong số các giáo phái mà tính siêu thoát cũng nổi tiếng như sự giàu có của họ, đặc biệt là Quakers (Giáo hữu Hữu nghị) và Mennonites (Mạc Tư Khoa). Vai trò mà nhóm trước đã đóng ở Anh và Bắc Mỹ thì nhóm sau đảm nhiệm ở Đức và Hà Lan. Việc ở Đông Phổ, Frederick William I khoan dung cho người Mennonites vì họ không thể thiếu cho nền công nghiệp, bất chấp sự từ chối tuyệt đối của họ trong việc thực hiện nghĩa vụ quân sự, chỉ là một trong vô số trường hợp nổi tiếng minh họa cho sự thật này, mặc dù, xét tính cách của vị quân vương

đó, đó là một trong những trường hợp nổi bật nhất. Cuối cùng, việc sự kết hợp giữa lòng sùng đạo mãnh liệt với sự phát triển năng khiếu kinh doanh cũng mãnh liệt không kém là đặc điểm của các tín đồ sùng đạo (Pietists), là điều ai cũng biết.[ Đương nhiên, điều này không có nghĩa là chủ nghĩa Sùng tín chính thống (official Pietism), giống như các khuynh hướng tôn giáo khác, đã không vào một ngày sau đó, từ quan điểm gia trưởng, phản đối một số đặc điểm tiến bộ của sự phát triển tư bản chủ nghĩa, chẳng hạn, sự chuyển đổi từ công nghiệp gia đình sang hệ thống nhà máy. Điều mà một tôn giáo đã tìm kiếm như một lý tưởng, và kết quả thực tế của ảnh hưởng của nó đối với cuộc sống của những người theo nó đã và phải được phân biệt rõ rệt, như chúng ta sẽ thường thấy trong phần thảo luận. Về sự thích ứng cụ thể của những

người theo chủ nghĩa Sùng tín (Pietists) với lao động công nghiệp, tôi đã đưa ra các ví dụ từ một nhà máy ở Westphalia trong bài viết \*»Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit«\* (Về Tâm lý - Sinh lý học của Lao động Công nghiệp), \*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik\*, tập XXVIII, và ở một số dịp khác.]

Chỉ cần nghĩ đến vùng Rhein và Calw. Trong phần thảo luận dẫn nhập hoàn toàn này, không cần thiết phải chất thêm nhiều ví dụ. Vì chỉ những ví dụ ít ỏi này cũng đã cho thấy một điều: rằng tinh thần lao động chăm chỉ, tinh thần tiến bộ, hay bất cứ tên gọi nào khác, mà người ta có khuynh hướng quy cho đạo Tin lành, không được hiểu, như vẫn có khuynh hướng làm, như là niềm vui sống hay theo bất kỳ nghĩa nào khác có liên

quan đến Thời đại Khai sáng (Enlightenment). Đạo Tin lành cũ của Luther, Calvin, Knox, Voet, có liên quan rất ít đến cái mà ngày nay được gọi là tiến bộ. Đối với toàn bộ các khía cạnh của cuộc sống hiện đại mà ngay cả nhà tôn giáo cực đoan nhất ngày nay cũng không muốn đàn áp, nó đã trực tiếp thù địch. Nếu có bất kỳ mối quan hệ nội tại nào giữa một số biểu hiện của tinh thần Tin lành cũ và văn hóa tư bản hiện đại được tìm thấy, chúng ta phải cố gắng tìm nó, dù tốt hay xấu, không phải trong niềm vui sống vật chất nhiều hay ít được cho là, hay ít nhất là chống khổ hạnh, mà trong các đặc điểm thuần túy tôn giáo của nó. Montesquieu nói (Tinh thần Pháp luật - \*Esprit des Lois\*, Quyển XX, chương 7) về người Anh rằng họ «đã tiến xa nhất trong tất cả các dân tộc trên thế giới về ba điều quan trọng: lòng sùng đạo, thương

mại và tự do». Chẳng phải sự ưu việt về thương mại và sự thích nghi của họ với các thể chế chính trị tự do có liên quan theo cách nào đó với lòng sùng đạo mà Montesquieu quy cho họ hay sao?

Một số lượng lớn các mối quan hệ khả dĩ, được cảm nhận một cách mơ hồ, xuất hiện với chúng ta khi chúng ta đặt câu hỏi theo cách này. Giờ đây, nhiệm vụ của chúng ta sẽ là xây dựng những điều lộn xộn trong đầu chúng ta thành một công thức rõ ràng nhất có thể, xem xét sự đa dạng vô tận được tìm thấy trong tất cả tài liệu lịch sử. Nhưng để làm được điều này, cần phải rời bỏ những khái niệm mơ hồ và chung chung mà chúng ta đã xử lý cho đến thời điểm này, và cố gắng đi sâu vào các đặc điểm riêng biệt và sự khác biệt giữa những thế giới tư tưởng

tôn giáo vĩ đại đã tồn tại trong lịch sử ở các nhánh khác nhau của Cơ đốc giáo.

Tuy nhiên, trước khi chúng ta có thể tiến hành việc đó, cần phải có một vài nhận xét, trước hết về những đặc điểm riêng biệt của hiện tượng mà chúng ta đang tìm kiếm một lời giải thích lịch sử, sau đó là về ý nghĩa mà trong đó một lời giải thích như vậy có thể thực hiện được trong giới hạn của những nghiên cứu này.

## 2. TINH THẦN CỦA CHỦ NGHĨA TƯ BẢN

Trong tiêu đề của nghiên cứu này, chúng tôi sử dụng cụm từ có phần khoa trương: “tinh thần của chủ nghĩa tư bản”. Điều gì cần được hiểu qua nó? Nỗ lực đưa ra bất cứ điều gì giống như một định nghĩa về nó sẽ làm lộ ra những khó khăn nhất định vốn nằm ngay trong bản chất của loại hình nghiên cứu này.

Nếu có thể tìm thấy bất kỳ đối tượng nào mà thuật ngữ này có thể được áp

dụng với bất kỳ ý nghĩa nào có thể hiểu được, thì đó chỉ có thể là một \* cá thể lịch sử\* (historical individual), tức là một phức hợp các yếu tố liên kết trong thực tại lịch sử mà chúng ta hợp nhất thành một tổng thể khái niệm từ quan điểm về ý nghĩa văn hóa của chúng.

Tuy nhiên, một khái niệm lịch sử như vậy, vì nó đề cập trong nội dung của nó đến một hiện tượng quan trọng do tính cá biệt độc nhất vô nhị của nó, không thể được định nghĩa theo công thức \*giống gần nhất\* (genus proximum), “dị biệt đặc thù” (differential specifica), mà nó phải được dần dần ghép lại từ những bộ phận cá biệt được lấy từ thực tại lịch sử để tạo nên nó. Do đó, khái niệm cuối cùng và dứt khoát không thể đứng ở phần đầu của cuộc điều tra, mà phải đến ở phần cuối. Nói cách khác, chúng ta phải, trong

quá trình thảo luận, xây dựng nên, như kết quả quan trọng nhất của nó, công thức khái niệm tốt nhất về cái mà chúng ta hiểu ở đây là tinh thần của chủ nghĩa tư bản, tức là công thức tốt nhất từ quan điểm mà chúng ta quan tâm ở đây. Quan điểm này (quan điểm mà chúng ta sẽ nói đến sau), hơn nữa, hoàn toàn không phải là quan điểm duy nhất có thể có để phân tích các hiện tượng lịch sử mà chúng ta đang điều tra. Các quan điểm khác sẽ, đối với hiện tượng này cũng như đối với mọi hiện tượng lịch sử, tạo ra những đặc điểm khác như là những đặc điểm cốt yếu. Kết quả là hoàn toàn không cần thiết phải hiểu tinh thần của chủ nghĩa tư bản chỉ như cái mà nó sẽ mang ý nghĩa đối với chúng ta cho mục đích phân tích của chúng ta. Đây là kết quả tất yếu của bản chất các khái niệm lịch sử, những khái niệm cố gắng, vì mục đích phương pháp

luận của chúng, không nắm bắt thực tại lịch sử trong những công thức trừu tượng chung chung, mà trong những tập hợp quan hệ nguồn gốc cụ thể vốn tất yếu mang tính chất độc nhất vô nhị và cá biệt.[ Những đoạn này trình bày tóm tắt rất ngắn gọn một số khía cạnh trong quan điểm phương pháp luận của Weber. Vào khoảng thời gian viết tiểu luận này, ông cũng đang thực hiện một phê phán và đánh giá lại toàn diện các phương pháp của Khoa học Xã hội, kết quả là một quan điểm khác biệt trên nhiều phương diện so với quan điểm phổ biến, đặc biệt là bên ngoài nước Đức. Để hiểu thấu đáo ý nghĩa của tiểu luận này trong mối liên hệ rộng hơn với toàn bộ công trình xã hội học của Weber, cần phải biết mục tiêu phương pháp luận của ông là gì. Hầu hết các bài viết của ông về chủ đề này đã được tập hợp sau khi ông qua đời (năm 1920)

trong tập \*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre\* (Tuyển tập các Tiểu luận về Học thuyết Khoa học). Một trình bày ngắn gọn hơn về lập trường chính được chứa đựng trong các chương mở đầu của \*Wirtschaft und Gesellschaft\* (Kinh tế và Xã hội), \*Grundriss der Sozialökonomik\*, tập III. — GHI CHÚ CỦA NGƯỜI DỊCH.]

Do đó, nếu chúng ta cố gắng xác định đối tượng mà chúng ta đang nỗ lực phân tích và giải thích lịch sử, thì không thể dưới hình thức một định nghĩa khái niệm, mà ít nhất ở phần đầu chỉ có thể là một mô tả tạm thời về cái mà ở đây được hiểu là tinh thần của chủ nghĩa tư bản. Tuy nhiên, một mô tả như vậy là không thể thiếu để hiểu rõ ràng đối tượng của cuộc điều tra. Vì mục đích này, chúng ta hướng đến một văn kiện của tinh thần

đó, văn kiện chứa đựng cái chúng ta đang tìm kiếm với một sự tinh khiết gần như cổ điển, đồng thời có ưu điểm là không có bất kỳ mối quan hệ trực tiếp nào với tôn giáo, và như vậy, đối với mục đích của chúng ta, không có thành kiến.

“Hãy nhớ rằng, thời gian là tiền bạc.” Kẻ có thể kiếm được mười shilling một ngày bằng lao động của mình, mà đi chơi, hoặc ngồi không, một nửa ngày đó, mặc dù hẳn chỉ tiêu sáu xu trong lúc giải trí hoặc nhàn rỗi, không nên tính \*đó\* là khoản chi phí duy nhất; hẳn thực sự đã tiêu, hay đúng hơn là vứt bỏ, thêm năm shilling nữa.

“Hãy nhớ rằng, tín dụng là tiền bạc.” Nếu một người để tiền của anh ta nằm trong tay tôi sau khi đến hạn, anh ta cho

tôi số tiền lời, hoặc bao nhiêu mà tôi có thể kiếm được trong thời gian đó. Điều này lên tới một khoản đáng kể khi một người có tín dụng tốt và lớn, và biết sử dụng nó một cách tốt.

“Hãy nhớ rằng, tiền bạc có bản chất sinh sôi nảy nở.” Tiền có thể sinh ra tiền, và con cái của nó có thể sinh ra nhiều hơn nữa, và cứ thế. Năm shilling quay vòng thành sáu, quay vòng lần nữa thành bảy shilling và ba xu, và cứ thế, cho đến khi nó trở thành một trăm bảng. Càng nhiều tiền, mỗi lần quay vòng nó càng sản sinh ra nhiều hơn, khiến lợi nhuận tăng lên ngày càng nhanh. Kẻ giết một con lợn nái sinh sản, đã hủy diệt toàn bộ con cháu của nó cho đến nghìn đời sau. Kẻ hủy diệt một đồng crown, đã hủy diệt tất cả những gì nó có thể đã sản sinh, thậm chí hàng chục bảng.

“Hãy nhớ câu nói này: Người trả nợ tốt là chủ nhân cái ví của người khác.” Kẻ được biết đến là trả nợ đúng hạn và chính xác vào thời điểm hứa, có thể bất cứ lúc nào, và trong bất cứ dịp nào, vay được tất cả số tiền mà bạn bè anh ta có thể nhường nhịn. Điều này đôi khi rất hữu ích. Sau sự cần cù và tần tiện, không gì góp phần nâng cao vị thế của một thanh niên trên đời hơn là sự đúng hạn và công bằng trong tất cả các giao dịch của anh ta; do đó đừng bao giờ giữ tiền vay quá một giờ so với thời gian bạn đã hứa, kéo một sự thất vọng sẽ đóng ví của bạn bè bạn lại mãi mãi.

“Những hành động nhỏ nhặt nhất ảnh hưởng đến tín dụng của một người cần phải được coi trọng.” Tiếng búa của bạn lúc năm giờ sáng, hoặc tám giờ tối, được một chủ nợ nghe thấy, khiến ông ta

yên tâm thêm sáu tháng nữa; nhưng nếu ông ta thấy bạn ở bàn bi-a, hoặc nghe thấy giọng bạn ở quán rượu, khi bạn đáng lẽ phải đang làm việc, ông ta sẽ cho người đòi tiền vào ngày hôm sau; đòi nó, trước khi ông ta có thể nhận được, thành một cục.

“Nó còn cho thấy rằng bạn để tâm đến những gì bạn nợ; nó khiến bạn xuất hiện như một người cẩn thận cũng như trung thực, và điều đó vẫn tiếp tục làm tăng tín dụng của bạn.”

“Hãy coi chừng việc nghĩ rằng tất cả những gì bạn sở hữu đều là của riêng bạn, và sống theo đó.” Đó là một sai lầm mà nhiều người có tín dụng mắc phải. Để ngăn chặn điều này, hãy giữ một bản kê toán chính xác trong một thời gian về cả chi phí và thu nhập của bạn. Nếu bạn chịu khó ngay từ đầu ghi chép các khoản

chi tiết, nó sẽ có tác dụng tốt này: bạn sẽ khám phá ra làm thế nào những chi phí nhỏ nhất, tầm thường một cách kỳ diệu lại chồng chất lên thành những khoản tiền lớn; và sẽ nhận ra những gì lẽ ra có thể, và có thể trong tương lai sẽ được tiết kiệm, mà không gây ra bất kỳ sự bất tiện lớn nào.

“Với sáu bảng một năm, bạn có thể sử dụng một trăm bảng, với điều kiện bạn là một người đã được biết đến là khôn ngoan và trung thực.”

“Kẻ tiêu pha một groat [Groat: Một đồng xu Anh cổ, trị giá 4 xu (pence), tức 1/3 shilling.] một ngày một cách vô ích, đã lãng phí hơn sáu bảng một năm, tức là cái giá cho việc sử dụng một trăm bảng.\*

Kẻ lãng phí vô ích giá trị một groat thời gian của mình mỗi ngày, ngày này

qua ngày khác, đang lãng phí đặc quyền sử dụng một trăm bảng mỗi ngày.

Kẻ để mất thời gian trị giá năm shilling một cách vô ích; đã mất năm shilling, và cũng có thể khôn ngoan như vậy mà ném năm shilling xuống biển.

Kẻ mất năm shilling, không chỉ mất số tiền đó, mà còn mất tất cả lợi thế có thể kiếm được bằng cách quay vòng nó trong giao dịch, mà đến lúc một thanh niên trở nên già, sẽ lên tới một khoản tiền đáng kể.

Chính Benjamin Franklin đã thuyết giáo với chúng ta trong những câu này, những câu mà Ferdinand Kürnberger chế giễu trong tác phẩm thông minh và độc địa \*Bức tranh Văn hóa Mỹ\* (Picture of American Culture) [Văn bản kết thúc giữa chừng câu chuyện trong tự truyện của Franklin.] của

ông như là lời xưng tội đức tin được cho là của người Yankee. Rằng chính tinh thần của chủ nghĩa tư bản đang lên tiếng ở đây một cách đặc trưng, sẽ không ai nghi ngờ, dù chúng ta có thể ít muốn khẳng định rằng mọi thứ có thể hiểu là thuộc về tinh thần đó đều chứa đựng trong nó. Chúng ta hãy dừng lại một chút để xem xét đoạn văn này, triết lý của nó được Kürnberger tóm tắt bằng những từ ngữ: “Họ làm mỡ từ gia súc và tiền bạc từ con người”. Đặc điểm của triết lý về lòng tham này dường như là lý tưởng về \*con người trung thực\* \*có tín dụng được công nhận\*, và trên hết là ý tưởng về một \*bốn phận\* của \*cá nhân đối với việc gia tăng tư bản của mình\*, điều được giả định như là \*một cứu cánh tự thân\*. Thật sự, cái được thuyết giáo ở đây không đơn giản là một phương tiện để tạo dựng con đường của mình trên thế giới, mà là

một \*nền đạo đức đặc thù\*.

Việc vi phạm các quy tắc của nó không được đối xử như sự ngu ngốc mà như sự lãng quên bốn phận. Đó là bản chất của vấn đề. Nó không phải chỉ là sự khôn ngoan kinh doanh đơn thuần, loại điều đó thì phổ biến đủ rồi, nó là một \*ethos\* (đạo lý, tinh thần). Chính phẩm chất này là điều chúng ta quan tâm.

Khi Jacob Fugger, trong lúc nói chuyện với một cộng sự kinh doanh đã về hưu và người này muốn thuyết phục ông ta làm điều tương tự, vì đã kiếm đủ tiền và nên để người khác có cơ hội, đã bác bỏ điều đó như là sự hèn nhát và trả lời rằng “ông (Fugger) nghĩ khác, ông muốn kiếm tiền chừng nào ông còn có thể”, \((^4\)) thì tinh thần trong tuyên bố của ông rõ ràng khá khác biệt so với tinh thần của Franklin. Cái trong trường hợp

trước là một biểu hiện của sự gan dạ trong thương mại và một khuynh hướng cá nhân trung hòa về mặt đạo đức, thì trong trường hợp sau lại mang tính chất của một châm ngôn có màu sắc đạo đức cho việc điều hành cuộc sống. Khái niệm \*tinh thần của chủ nghĩa tư bản\* ở đây được sử dụng theo nghĩa cụ thể này, \(\wedge 6\backslash\) nó là tinh thần của chủ nghĩa tư bản hiện đại. Bởi vì rõ ràng là ở đây chúng ta chỉ đang đề cập đến chủ nghĩa tư bản Tây Âu và Mỹ từ cách thức mà vấn đề đã được trình bày. Chủ nghĩa tư bản đã tồn tại ở Trung Quốc, Ấn Độ, Babylon, trong thế giới cổ điển, và thời Trung cổ. Nhưng trong tất cả các trường hợp này, như chúng ta sẽ thấy, cái \*ethos\* đặc thù này đã thiếu vắng.

Bây giờ, tất cả thái độ đạo đức của Franklin đều được tô màu bằng chủ ng-

hĩa vụ lợi. Sự trung thực là hữu ích, bởi vì nó bảo đảm tín dụng; sự đúng giờ, siêng năng, tần tiện cũng vậy, và đó là lý do chúng là những đức tính. Một suy luận hợp lý từ điều này sẽ là nơi nào, chẳng hạn, về bề ngoài của sự trung thực phục vụ cùng mục đích, thì điều đó sẽ đủ, và một sự dư thừa không cần thiết của đức tính này rõ ràng sẽ xuất hiện trong mắt Franklin như một sự lãng phí không sinh lợi.

Và như một vấn đề thực tế, câu chuyện trong cuốn tự truyện của ông về sự cải đạo sang những đức tính đó, hoặc cuộc thảo luận về giá trị của việc duy trì nghiêm ngặt về bề ngoài của sự khiêm tốn, sự hạ thấp công lao của chính mình một cách siêng năng để đạt được sự công nhận chung sau này, <sup>(^8\)</sup> đã xác nhận ấn tượng này. Theo Franklin, những đức

tính đó, giống như tất cả các đức tính khác, chỉ là đức tính trong chừng mực chúng thực sự hữu ích cho cá nhân, và sự thay thế bằng vẻ bề ngoài đơn thuần luôn luôn đủ khi nó đạt được mục đích mong muốn. Đó là một kết luận không thể tránh khỏi đối với chủ nghĩa vụ lợi nghiêm ngặt. Ấn tượng của nhiều người Đức rằng những đức tính được tuyên xưng bởi chủ nghĩa Mỹ là sự đạo đức giả thuần túy dường như đã được xác nhận bởi trường hợp nổi bật này. Nhưng trên thực tế, vấn đề hoàn toàn không đơn giản như vậy. Chính tính cách của Benjamin Franklin, như nó xuất hiện trong sự thành thật thực sự khác thường của cuốn tự truyện ông, đã bác bỏ sự nghi ngờ đó. Việc ông quy sự thừa nhận tính hữu ích của đức hạnh cho một sự mặc khải thần thánh nhằm dẫn dắt ông trên con đường chính nghĩa, cho thấy rằng

có một cái gì đó hơn là chỉ sự tô điểm cho những động cơ hoàn toàn vị kỷ đang được đề cập.

Trên thực tế, *\*summum bonum\** (cái thiện tối cao) của nền đạo đức này, việc kiếm ngày càng nhiều tiền, kết hợp với việc tránh nghiêm ngặt mọi sự hưởng thụ cuộc sống tự phát, trước hết hoàn toàn thiếu vắng bất kỳ sự pha trộn nào mang tính hạnh phúc luận, chưa nói đến khoái lạc luận. Nó được nghĩ đến một cách thuần túy như một cứu cánh tự thân, đến nỗi từ quan điểm về hạnh phúc của, hoặc sự hữu ích đối với, cá nhân đơn lẻ, nó xuất hiện hoàn toàn siêu việt và tuyệt đối phi lý. Con người bị thống trị bởi việc kiếm tiền, bởi sự tích lũy như là mục đích tối hậu của cuộc đời mình. Việc tích lũy kinh tế không còn phụ thuộc vào con người như một phương tiện để

thỏa mãn nhu cầu vật chất của anh ta. Sự đảo ngược này của cái mà chúng ta nên gọi là mối quan hệ tự nhiên, vốn phi lý từ một quan điểm ngây thơ, rõ ràng là một nguyên tắc dẫn đạo xác định của chủ nghĩa tư bản cũng như nó xa lạ với tất cả các dân tộc không chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa tư bản. Đồng thời nó thể hiện một loại cảm giác có liên hệ chặt chẽ với những ý tưởng tôn giáo nhất định. Vậy nếu chúng ta hỏi, tại sao “tiền bạc phải được làm ra từ con người”, thì chính Benjamin Franklin, mặc dù ông là một nhà thần luận vô sắc, đã trả lời trong tự truyện của mình bằng một trích dẫn từ Kinh Thánh, mà người cha theo Thanh giáo nghiêm khắc của ông đã nhồi nhét vào ông lặp đi lặp lại trong thời trai trẻ: «Con có thấy người nào siêng năng trong công việc mình chẳng? Người ấy sẽ đứng trước mặt các vua» (Châm ngôn 22:29).

Việc kiếm tiền trong trật tự kinh tế hiện đại, miễn là nó được thực hiện hợp pháp, là kết quả và biểu hiện của đức hạnh và sự thành thạo trong một thiên chức (calling); và đức hạnh và sự thành thạo này, như bây giờ không khó để nhận ra, thực sự là Alpha và Omega (khởi đầu và kết thúc) trong đạo đức của Franklin, như được thể hiện trong các đoạn chúng ta đã trích dẫn, cũng như trong tất cả các tác phẩm của ông không ngoại lệ.

Và sự thật là ý tưởng đặc thù này, rất quen thuộc với chúng ta ngày nay, nhưng trong thực tế lại không hề đương nhiên chút nào, về \*bốn phần của một người trong thiên chức\* của mình, là cái mang tính đặc trưng nhất của đạo đức xã hội của nền văn hóa tư bản chủ nghĩa, và trong một nghĩa nào đó là nền tảng cơ bản của nó. Đó là một nghĩa vụ mà

cá nhân được cho là cảm thấy và thực sự cảm thấy đối với nội dung hoạt động nghề nghiệp của mình, bất kể nó bao gồm những gì, đặc biệt là bất kể nó xuất hiện trên bề mặt như là một sự sử dụng các sức mạnh cá nhân của anh ta, hay chỉ sử dụng tài sản vật chất của anh ta (như tư bản).

Tất nhiên, quan niệm này không chỉ xuất hiện dưới những điều kiện tư bản chủ nghĩa. Ngược lại, sau này chúng ta sẽ truy ngược nguồn gốc của nó trở lại một thời kỳ trước khi chủ nghĩa tư bản ra đời. Tất nhiên, chúng ta càng không khẳng định rằng sự chấp nhận có ý thức những nguyên tắc đạo đức này về phía các cá nhân, các nhà doanh nghiệp hay công nhân, trong các doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa hiện đại, là một điều kiện cho sự tồn tại tiếp tục của chủ nghĩa tư

bản ngày nay. Nền kinh tế tư bản chủ nghĩa ngày nay là một vũ trụ mệnh mông mà cá nhân được sinh ra vào đó, và nó tự trình diện với anh ta, ít nhất với tư cách là một cá nhân, như một trật tự bất biến của sự vật mà anh ta phải sống trong đó. Nó buộc cá nhân, trong chừng mực anh ta tham gia vào hệ thống các mối quan hệ thị trường, phải tuân theo các quy tắc hành động của chủ nghĩa tư bản. Nhà sản xuất mà về lâu dài hành động trái ngược với những chuẩn mực này, sẽ không thể tránh khỏi bị loại bỏ khỏi sân khấu kinh tế cũng như người lao động không thể hoặc không muốn thích nghi với chúng sẽ bị ném ra đường mà không có việc làm. Do đó, chủ nghĩa tư bản ngày nay, đã đến thống trị đời sống kinh tế, giáo dục và chọn lọc các chủ thể kinh tế mà nó cần thông qua một quá trình đào thải kinh tế kẻ mạnh nhất. Nhưng ở

đây người ta có thể dễ dàng thấy giới hạn của khái niệm chọn lọc như một phương tiện giải thích lịch sử. Để một lối sống được thích nghi tốt như vậy với những đặc thù của chủ nghĩa tư bản có thể được chọn lọc, tức là có thể thống trị những lối sống khác, thì trước hết nó phải phát sinh ở đâu đó, và không chỉ ở những cá nhân riêng lẻ, mà như một lối sống chung của toàn bộ nhóm người. Nguồn gốc này mới thực sự là cái cần được giải thích. Liên quan đến học thuyết của chủ nghĩa duy vật lịch sử ngây thơ hơn, rằng những ý tưởng như vậy phát sinh như một sự phản ánh hay thượng tầng kiến trúc của các tình huống kinh tế, chúng ta sẽ nói chi tiết hơn ở phần sau. Ở điểm này, đối với mục đích của chúng ta, chỉ cần lưu ý đến thực tế là không nghi ngờ gì nữa, ở quê hương của Benjamin Franklin (Massachusetts), \*tinh thần của chủ

nghĩa tư bản\* (theo nghĩa chúng ta đã gán cho nó) đã hiện diện trước khi có trật tự tư bản chủ nghĩa. Đã có những lời phàn nàn về một kiểu tìm kiếm lợi nhuận đặc biệt tính toán ở New England, để phân biệt với các vùng khác của Mỹ, ngay từ năm 1632. Hơn nữa, không nghi ngờ gì rằng chủ nghĩa tư bản vẫn kém phát triển hơn nhiều ở một số thuộc địa lân cận, các bang miền Nam sau này của Hợp chúng quốc Hoa Kỳ, bất chấp thực tế là những bang sau này được thành lập bởi các nhà tư bản lớn vì động cơ kinh doanh, trong khi các thuộc địa New England được thành lập bởi các mục sư và sinh viên tốt nghiệp chủng viện với sự giúp đỡ của tầng lớp tiểu tư sản, thợ thủ công và nông dân tự do (yeomen), vì lý do tôn giáo. Trong trường hợp này, quan hệ nhân quả chắc chắn ngược lại với quan hệ mà quan điểm duy vật gợi ý.

Những nguồn gốc và lịch sử của những ý tưởng như vậy phức tạp hơn nhiều so với những gì các nhà lý thuyết về thượng tầng kiến trúc giả định. \*Tinh thần của chủ nghĩa tư bản\*, theo nghĩa chúng ta đang sử dụng thuật ngữ này, đã phải đấu tranh để giành quyền thống trị chống lại cả một thế giới của những lực lượng thù địch. Một trạng thái tâm trí như được thể hiện trong các đoạn chúng ta đã trích dẫn từ Franklin, và đã gọi được sự hoan nghênh của cả một dân tộc, thì cả trong thời cổ đại lẫn thời Trung cổ đều đã bị lên án như là loại tham lam thấp hèn nhất và như một thái độ hoàn toàn thiếu tự trọng. Trên thực tế, nó vẫn thường xuyên bị nhìn nhận như vậy bởi tất cả những nhóm xã hội ít liên quan nhất hoặc ít thích nghi nhất với các điều kiện tư bản chủ nghĩa hiện đại. Điều này không hoàn toàn vì bản năng

tích lũy trong những thời đại đó chưa được biết đến hoặc chưa phát triển, như người ta thường nói. Cũng không phải vì *\*auri sacra fames\**, lòng tham vàng bạc, khi đó, hoặc bây giờ, kém mạnh mẽ hơn bên ngoài chủ nghĩa tư bản tư sản so với trong phạm vi đặc thù của nó, như những ảo tưởng của các nhà lãnh mạn hiện đại vẫn thường tin. Sự khác biệt giữa tinh thần tư bản chủ nghĩa và tiền tư bản chủ nghĩa không nằm ở điểm này. Lòng tham của một Quan lại Trung Quốc, một quý tộc La Mã cổ đại, hoặc một nông dân hiện đại, có thể đứng vững trong bất kỳ sự so sánh nào. Và *\*auri sacra fames\** của một người đánh xe ngựa hay người chèo thuyền ở Naples, và chắc chắn là của những người đại diện châu Á của các nghề nghiệp tương tự, cũng như của các thợ thủ công ở các nước Nam Âu hoặc châu Á, như bất cứ ai cũng có

thể tự mình khám phá, mãnh liệt hơn rất nhiều, và đặc biệt là vô liêm sỉ hơn so với, chẳng hạn, một người Anh trong hoàn cảnh tương tự.

Sự thống trị phổ biến của sự vô liêm sỉ tuyệt đối trong việc theo đuổi lợi ích ích kỷ bằng cách kiếm tiền đã là một đặc điểm đặc thù của chính những quốc gia mà sự phát triển tư sản-tư bản chủ nghĩa của họ, được đo lường theo tiêu chuẩn phương Tây, vẫn còn lạc hậu. Như mọi chủ sử dụng lao động đều biết, sự thiếu \*lương tâm nghề nghiệp\* của người lao động ở các nước như vậy, chẳng hạn Ý so với Đức, đã là, và ở một mức độ nào đó vẫn là, một trong những trở ngại chính cho sự phát triển tư bản chủ nghĩa của họ. Chủ nghĩa tư bản không thể sử dụng lao động của những người thực hành học thuyết về sự tự do ý chí vô kỷ

luật, cũng như nó không thể sử dụng doanh nhân mà dường như hoàn toàn vô liêm sỉ trong các giao dịch với người khác, như chúng ta có thể học được từ Franklin. Do đó, sự khác biệt không nằm ở mức độ phát triển của bất kỳ động lực kiếm tiền nào. \*Auri sacra fames\* (lòng tham vàng bạc thiêng liêng) đã cũ như lịch sử loài người. Nhưng chúng ta sẽ thấy rằng những kẻ phục tùng nó mà không dè dặt như một động lực không kiểm soát, chẳng hạn như thuyền trưởng người Hà Lan “sẵn sàng đi qua địa ngục vì lợi nhuận, ngay cả khi hấn đốt cháy cánh buồm của mình”, hoàn toàn không phải là đại diện cho thái độ tâm trí mà từ đó tinh thần tư bản chủ nghĩa đặc thù hiện đại như một hiện tượng đại chúng bắt nguồn, và đó mới là điều quan trọng. Ở tất cả các thời kỳ lịch sử, bất cứ nơi nào có thể, đã có sự tích lũy tàn bạo, không

bị ràng buộc bởi bất kỳ chuẩn mực đạo đức nào. Giống như chiến tranh và cướp biển, thương mại thường không bị kiểm chế trong quan hệ của nó với người nước ngoài và những người bên ngoài nhóm. Đạo đức kép đã cho phép ở đây những điều bị cấm trong giao dịch giữa những người anh em.

Việc tích lũy tư bản chủ nghĩa như một cuộc phiêu lưu đã phổ biến ở tất cả các loại hình xã hội kinh tế đã biết đến thương mại với việc sử dụng tiền tệ và đã cung cấp cho nó cơ hội, thông qua các \*hợp đồng hợp vốn\* , \*việc bao thu thuế\* , các khoản vay Nhà nước, tài trợ chiến tranh, các triều đình công tước và các quan chức. Tương tự như vậy, thái độ nội tâm của kẻ phiêu lưu, cười nhạo tất cả các giới hạn đạo đức, đã mang tính phổ quát. Sự tàn bạo tuyệt đối và có ý

thức trong tích lũy thường đứng trong mối liên hệ chặt chẽ nhất với sự tuân thủ nghiêm ngặt nhất truyền thống. Hơn nữa, với sự sụp đổ của truyền thống và sự mở rộng ít nhiều hoàn toàn của doanh nghiệp kinh tế tự do, ngay cả trong nội bộ nhóm xã hội, cái mới mẻ thường không được biện minh và khuyến khích về mặt đạo đức, mà chỉ được khoan dung như một sự thật. Và sự thật này đã được đối xử hoặc như là trung lập về mặt đạo đức hoặc như là đáng chê trách, nhưng không may lại không thể tránh khỏi. Đây không chỉ là thái độ bình thường của tất cả các giáo huấn đạo đức, mà, quan trọng hơn, cũng là thái độ được thể hiện trong hành động thực tế của người bình thường thời tiền tư bản chủ nghĩa, tiền tư bản chủ nghĩa theo nghĩa là việc sử dụng hợp lý tư bản trong một doanh nghiệp thường trực và tổ chức tư

bản chủ nghĩa hợp lý vẫn chưa trở thành những lực lượng thống trị trong việc quyết định hoạt động kinh tế. Chính thái độ này là một trong những trở ngại nội tại mạnh mẽ nhất mà sự thích nghi của con người với các điều kiện của một nền kinh tế tư sản-tư bản chủ nghĩa có trật tự đã gặp phải ở khắp mọi nơi.

Đối thủ quan trọng nhất mà \*tinh thần của chủ nghĩa tư bản\*, theo nghĩa một tiêu chuẩn sống xác định đòi hỏi sự chấp thuận về đạo đức, đã phải đấu tranh, là kiểu thái độ và phản ứng đối với tình huống mới mà chúng ta có thể gọi là \*chủ nghĩa truyền thống\* . Trong trường hợp này cũng vậy, mọi nỗ lực định nghĩa cuối cùng phải được tạm hoãn. Mặt khác, chúng ta phải cố gắng làm rõ ý nghĩa tạm thời bằng cách trích dẫn một vài trường hợp. Chúng ta sẽ bắt

đầu từ phía dưới, với những người lao động.

Một trong những phương tiện kỹ thuật mà người chủ sử dụng lao động hiện đại sử dụng để đảm bảo lượng công việc lớn nhất có thể từ công nhân của mình là biện pháp \*trả lương theo sản phẩm\*. Trong nông nghiệp, chẳng hạn, việc thu hoạch mùa màng là một trường hợp đòi hỏi cường độ lao động cao nhất có thể, vì thời tiết không chắc chắn, sự khác biệt giữa lợi nhuận cao và tổn thất nặng nề có thể phụ thuộc vào tốc độ thu hoạch. Do đó, một hệ thống trả lương theo sản phẩm gần như phổ biến trong trường hợp này. Và vì lợi ích của người chủ trong việc đẩy nhanh tốc độ thu hoạch tăng lên cùng với sự gia tăng kết quả và cường độ công việc, nỗ lực đã được thực hiện nhiều lần, bằng cách

tăng mức lương theo sản phẩm cho công nhân, qua đó cho họ cơ hội kiếm được mức lương rất cao đối với họ, để khiến họ quan tâm đến việc tăng năng suất của chính mình. Nhưng một khó khăn đặc thù đã được gặp phải với tần suất đáng ngạc nhiên: việc tăng mức lương theo sản phẩm thường có kết quả là không đạt được nhiều hơn mà là ít hơn trong cùng một khoảng thời gian, bởi vì người lao động phản ứng với sự tăng lương không phải bằng cách tăng mà bằng cách giảm lượng công việc của mình. Một người đàn ông, chẳng hạn, với mức 1 mark mỗi mẫu Anh (acre) đã cắt được 2½ mẫu mỗi ngày và kiếm được 2½ mark, khi mức lương được tăng lên 1.25 mark mỗi mẫu, đã không cắt 3 mẫu, như anh ta lẽ dễ dàng có thể làm, do đó kiếm được 3.75 mark, mà chỉ cắt 2 mẫu, để anh ta vẫn có thể kiếm được 2½ mark mà anh ta

đã quen. Cơ hội kiếm được nhiều hơn kém hấp dẫn hơn cơ hội làm việc ít hơn. Anh ta không hỏi: tôi có thể kiếm được bao nhiêu trong một ngày nếu tôi làm nhiều việc nhất có thể? mà hỏi: tôi phải làm việc bao nhiêu để kiếm được mức lương, 2½ mark, mà tôi đã kiếm được trước đây và đủ đáp ứng nhu cầu truyền thống của tôi? Đây là một ví dụ về cái mà ở đây được hiểu là chủ nghĩa truyền thống. Một người không “theo bản chất tự nhiên” muốn kiếm ngày càng nhiều tiền, mà đơn giản là muốn sống như anh ta đã quen sống và kiếm được nhiều như cần thiết cho mục đích đó. Bất cứ nơi nào chủ nghĩa tư bản hiện đại bắt đầu công việc tăng năng suất lao động của con người bằng cách tăng cường độ của nó, nó đều gặp phải sự kháng cự cực kỳ ngoan cố của đặc điểm chủ đạo này của lao động thời tiền tư bản chủ nghĩa. Và

ngày nay nó càng gặp phải nó nhiều hơn, khi lực lượng lao động mà nó phải đối phó càng lạc hậu hơn (từ quan điểm tư bản chủ nghĩa).

Một khả năng hiển nhiên khác, trở lại với ví dụ của chúng ta, vì việc kêu gọi bản năng tích lũy thông qua mức lương cao hơn đã thất bại, đó là thử chính sách ngược lại, buộc người lao động bằng cách giảm mức lương của anh ta phải làm việc chăm chỉ hơn để kiếm được cùng một số tiền như trước đây. Tiền lương thấp và lợi nhuận cao ngay cả ngày nay đối với một người quan sát hời hợt dường như có mối tương quan; mọi thứ được chi trả dưới dạng tiền lương dường như liên quan đến việc giảm lợi nhuận tương ứng. Con đường đó chủ nghĩa tư bản đã đi hết lần này đến lần khác kể từ khi bắt

đầu. Trong nhiều thế kỷ, đó là một điều được tin tưởng, rằng tiền lương thấp là có lợi cho sản xuất, tức là chúng làm tăng kết quả vật chất của lao động đến mức, như Pieter de la Cour, về điểm này, như chúng ta sẽ thấy, hoàn toàn phù hợp với tinh thần của Thuyết Calvin cũ, đã nói từ lâu, người dân chỉ làm việc bởi vì và chừng nào họ còn nghèo.

Nhưng hiệu quả của phương pháp có vẻ rất hiệu quả này có giới hạn của nó. Tất nhiên, sự hiện diện của một dân số dồi dào mà nó có thể thuê rẻ trên thị trường lao động là một điều cần thiết cho sự phát triển của chủ nghĩa tư bản. Nhưng mặc dù một đội quân dự bị quá lớn có thể trong một số trường hợp ủng hộ sự mở rộng định lượng của nó, nó lại cản trở sự phát triển định tính của nó, đặc biệt là sự chuyển đổi sang các loại hình

doanh nghiệp sử dụng lao động thâm canh hơn. Tiền lương thấp không đồng nghĩa với lao động rẻ. Từ một quan điểm thuần túy định lượng, hiệu quả lao động giảm đi với một mức lương không đủ về mặt sinh lý, điều mà về lâu dài thậm chí có thể có nghĩa là sự tồn tại của những kẻ không phù hợp. Người cắt cỏ Silesian trung bình ngày nay, khi anh ta gắng sức hết mình, chỉ cắt được hơn hai phần ba diện tích đất so với người Pomeranian hoặc Mecklenburger được trả lương cao hơn và được nuôi dưỡng tốt hơn, và người Ba Lan, càng đến từ phương Đông xa hơn, thì hoàn thành công việc càng ít hơn so với người Đức. Tiền lương thấp thất bại ngay cả từ quan điểm thuần túy kinh doanh bất cứ khi nào đó là vấn đề sản xuất hàng hóa đòi hỏi bất kỳ loại lao động lành nghề nào, hoặc việc sử dụng máy móc đắt tiền dễ bị hư hỏng, hoặc

nói chung bất cứ khi nào đòi hỏi một sự chú ý sắc bén lớn hoặc sự chủ động. Ở đây, tiền lương thấp không có lợi, và tác dụng của chúng ngược lại với điều dự định.

Bởi vì không chỉ một ý thức phát triển về trách nhiệm là hoàn toàn không thể thiếu, mà nói chung còn là một thái độ, ít nhất trong giờ làm việc, được giải phóng khỏi những tính toán liên tục về cách kiếm được mức lương thông thường với sự thoải mái tối đa và sự nỗ lực tối thiểu. Lao động phải, ngược lại, được thực hiện như thể nó là một cứu cánh tự thân tuyệt đối, một \*thiên chức\* (calling). Nhưng một thái độ như vậy hoàn toàn không phải là sản phẩm của tự nhiên. Nó không thể được gọi lên chỉ bởi tiền lương thấp hay cao, mà chỉ có thể là sản phẩm của một quá trình giáo dục

lâu dài và gian khổ. Ngày nay, chủ nghĩa tư bản, một khi đã ngồi vững trên yên ngựa, có thể tuyển dụng lực lượng lao động của nó ở tất cả các nước công nghiệp một cách tương đối dễ dàng. Trong quá khứ, điều này trong mọi trường hợp là một vấn đề cực kỳ khó khăn. Và ngay cả ngày nay, nó có lẽ cũng không thể tiếp tục nếu không có sự hỗ trợ của một đồng minh hùng mạnh trên đường đi, mà như chúng ta sẽ thấy dưới đây, đã sẵn có vào thời kỳ phát triển của nó.

Ý nghĩa có thể một lần nữa được giải thích tốt nhất bằng cách sử dụng một ví dụ. Kiểu hình lao động truyền thống lạc hậu ngày nay thường được minh họa bởi những người lao động nữ, đặc biệt là những người chưa lập gia đình. Một lời phàn nàn gần như phổ biến của những người chủ sử dụng các cô gái, chẳng hạn

các cô gái Đức, là họ hầu như hoàn toàn không có khả năng và không muốn từ bỏ các phương pháp làm việc được thừa hưởng hoặc đã học một lần để ủng hộ những phương pháp hiệu quả hơn, thích nghi với các phương pháp mới, học hỏi và tập trung trí thông minh, hoặc thậm chí sử dụng nó chút nào. Những giải thích về khả năng làm cho công việc dễ dàng hơn, trên hết là có lợi hơn cho bản thân họ, thường gặp phải sự thiếu hiểu biết hoàn toàn. Việc tăng lương theo sản phẩm là vô ích trước bức tường đá của thói quen. Nói chung, nó khác đi, và đó là một điểm không kém phần quan trọng từ quan điểm của chúng ta, chỉ với những cô gái có nền tảng tôn giáo đặc biệt, đặc biệt là theo Chủ nghĩa sùng đạo. Người ta thường nghe, và điều tra thống kê xác nhận điều đó, rằng cho đến nay cơ hội tốt nhất của giáo dục kinh tế được tìm thấy

trong nhóm này. Khả năng tập trung tinh thần, cũng như cảm giác bốn phận tuyệt đối cần thiết đối với công việc của một người, ở đây thường kết hợp nhất với một sự tần tiện chặt chẽ tính toán khả năng kiếm được thu nhập cao, và một sự tự chủ và tiết kiệm lạnh lùng làm tăng hiệu suất lên rất nhiều. Điều này cung cấp nền tảng thuận lợi nhất cho quan niệm về lao động như một cứu cánh tự thân, như một thiên chức cần thiết cho chủ nghĩa tư bản: cơ hội vượt qua chủ nghĩa truyền thống là lớn nhất do nền giáo dục tôn giáo. Quan sát này về chủ nghĩa tư bản hiện đại tự nó gợi ý rằng đáng để hỏi làm thế nào mối liên hệ giữa khả năng thích nghi với chủ nghĩa tư bản và các yếu tố tôn giáo có thể đã nảy sinh trong những ngày đầu phát triển của chủ nghĩa tư bản. Bởi vì rằng chúng thậm chí đã có mặt ở đó trong một hình

thức tương tự như vậy có thể được suy ra từ nhiều sự kiện. Chẳng hạn, sự ghét bỏ và ngược đãi mà những công nhân theo Giáo phái Giám lý ở thế kỷ XVIII phải chịu từ phía đồng nghiệp của họ không chỉ đơn thuần hay thậm chí chủ yếu là kết quả của những sự lập dị tôn giáo của họ, nước Anh đã chứng kiến nhiều điều như vậy và thậm chí nổi bật hơn. Nó dựa vào, như sự phá hủy công cụ của họ, được nhắc đến nhiều lần trong các báo cáo, gợi ý, dựa trên sự sẵn sàng đặc biệt của họ để làm việc như chúng ta nói ngày nay.

Tuy nhiên, chúng ta hãy một lần nữa trở lại hiện tại, và lần này là với doanh nhân, để làm rõ ý nghĩa của chủ nghĩa truyền thống trong trường hợp của ông ta.

Sombart, trong các cuộc thảo luận

của ông về nguồn gốc của chủ nghĩa tư bản, đã phân biệt giữa \*sự thỏa mãn nhu cầu\* và \*sự tích lũy\* như hai nguyên tắc dẫn đạo lớn trong lịch sử kinh tế. Trong trường hợp trước, việc đạt được hàng hóa cần thiết để đáp ứng nhu cầu cá nhân, trong trường hợp sau là một cuộc đấu tranh vì lợi nhuận tự do khỏi các giới hạn đặt ra bởi nhu cầu, đã là những cứu cánh kiểm soát hình thức và phương hướng của hoạt động kinh tế. Cái mà ông gọi là nền kinh tế nhu cầu thoát nhìn dường như giống với cái được mô tả ở đây là chủ nghĩa truyền thống kinh tế. Điều đó có thể đúng nếu khái niệm nhu cầu được giới hạn ở các nhu cầu truyền thống. Nhưng nếu không làm như vậy, một số kiểu hình kinh tế mà phải được coi là tư bản chủ nghĩa theo định nghĩa về tư bản mà Sombart đưa ra trong một phần khác của tác phẩm của ông, sẽ bị loại khỏi

danh mục nền kinh tế tích lũy và đưa vào danh mục nền kinh tế nhu cầu. Các doanh nghiệp, cụ thể là, được thực hiện bởi các doanh nhân tư nhân bằng cách sử dụng tư bản (tiền hoặc hàng hóa có giá trị tiền tệ) để tạo ra lợi nhuận, mua các tư liệu sản xuất và bán sản phẩm, tức là các doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa không nghi ngờ gì, đồng thời có thể có một tính chất truyền thống chủ nghĩa. Điều này, trong quá trình của ngay cả lịch sử kinh tế hiện đại, không chỉ là một trường hợp thỉnh thoảng, mà đúng hơn là quy luật, với những gián đoạn liên tục từ những cuộc chinh phục lặp đi lặp lại và ngày càng mạnh mẽ của tinh thần tư bản chủ nghĩa. Tất nhiên, hình thức tư bản chủ nghĩa của một doanh nghiệp và tinh thần mà nó được vận hành thường đứng trong một mối quan hệ tương xứng nào đó với nhau, nhưng không

phải trong một mối quan hệ phụ thuộc lẫn nhau cần thiết. Tuy nhiên, chúng tôi tạm thời sử dụng thuật ngữ \*tinh thần của (chủ nghĩa tư bản) hiện đại\* để mô tả thái độ tìm kiếm lợi nhuận một cách hợp lý và có hệ thống trong cách thức mà chúng ta đã minh họa bằng ví dụ về Benjamin Franklin. Tuy nhiên, điều này được biện minh bởi thực tế lịch sử rằng thái độ tinh thần một mặt đã tìm thấy biểu hiện phù hợp nhất của nó trong doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa, trong khi mặt khác doanh nghiệp đã có được động lực phù hợp nhất từ tinh thần của chủ nghĩa tư bản.

Nhưng cả hai rất có thể xảy ra riêng rẽ. Benjamin Franklin đã tràn đầy tinh thần tư bản chủ nghĩa vào thời điểm mà doanh nghiệp in ấn của ông không khác gì về hình thức so với bất kỳ doanh ng-

hiệp thủ công nào. Và chúng ta sẽ thấy rằng vào buổi đầu thời hiện đại, hoàn toàn không phải các doanh nhân tư bản chủ nghĩa của tầng lớp quý tộc thương mại, là những người duy nhất hay thống trị mang thái độ mà chúng ta ở đây gọi là tinh thần của chủ nghĩa tư bản. Nó đúng hơn là những tầng lớp đang lên của giai cấp trung lưu công nghiệp thấp hơn. Ngay cả trong thế kỷ XIX, những đại diện cổ điển của nó không phải là những quý ông thanh lịch của Liverpool và Hamburg, với tài sản thương mại được truyền lại qua nhiều thế hệ, mà là những kẻ mới phát lên tự thân của Manchester và Westphalia, những người thường xuất thân từ hoàn cảnh rất khiêm tốn. Ngay từ thế kỷ XVI, tình hình đã tương tự; các ngành công nghiệp nổi lên thời đó chủ yếu được tạo ra bởi những kẻ mới phát lên.

Việc quản lý, chẳng hạn, một ngân hàng, một doanh nghiệp xuất khẩu bán buôn, một cơ sở bán lẻ lớn, hoặc một doanh nghiệp phân phối nguyên liệu lớn kinh doanh hàng hóa sản xuất tại nhà, chắc chắn chỉ có thể thực hiện được dưới hình thức một doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa. Tuy nhiên, tất cả chúng đều có thể được tiến hành theo tinh thần truyền thống. Trên thực tế, kinh doanh của một ngân hàng phát hành lớn không thể được tiến hành theo cách nào khác. Thương mại nước ngoài của cả các thời đại đã dựa trên cơ sở độc quyền và đặc quyền pháp lý mang tính chất hoàn toàn truyền thống. Trong thương mại bán lẻ - và chúng ta không nói ở đây về những người nhỏ lẻ không vốn liếng, những người liên tục kêu gọi sự trợ giúp của Chính phủ - cuộc cách mạng đang chấm dứt chủ nghĩa truyền thống cũ vẫn đang

diễn ra sôi nổi. Chính sự phát triển đã phá vỡ hệ thống phân phối nguyên liệu (putting-out) cũ, mà lao động gia công (domestic labour) hiện đại chỉ liên quan về mặt hình thức. Cách thức cuộc cách mạng này diễn ra và ý nghĩa của nó là gì, bất chấp thực tế là những điều này rất quen thuộc, có thể một lần nữa được làm rõ bằng một ví dụ cụ thể.

Cho đến khoảng giữa thế kỷ trước, cuộc sống của một chủ phân phối nguyên liệu là, ít nhất trong nhiều ngành của ngành công nghiệp dệt may lục địa, cái mà chúng ta ngày nay coi là rất thoải mái. Chúng ta có thể tưởng tượng thói quen của nó đại khái như sau: Nông dân mang vải của họ đến, thường (trong trường hợp vải lanh) chủ yếu hoặc hoàn toàn được làm từ nguyên liệu thô mà bản thân người nông dân đã sản xuất,

đến thị trấn nơi chủ phân phối nguyên liệu sống, và sau khi được đánh giá chất lượng cẩn thận, thường là chính thức, họ nhận được mức giá thông thường cho nó. Khách hàng của chủ phân phối nguyên liệu, đối với các thị trường ở khoảng cách đáng kể, là những người trung gian, những người cũng đến với ông ta, thường vẫn chưa theo mẫu, mà tìm kiếm các chất lượng truyền thống, và mua từ kho của ông ta, hoặc, rất lâu trước khi giao hàng, đặt hàng mà có lẽ đến lượt nó được chuyển cho nông dân. Việc tiếp thị trực tiếp khách hàng diễn ra, nếu có, chỉ sau những khoảng thời gian dài. Nếu không, thư từ là đủ, mặc dù việc gửi mẫu từ từ giành được chỗ đứng. Số giờ kinh doanh rất vừa phải, có lẽ năm đến sáu giờ một ngày, đôi khi ít hơn đáng kể; trong mùa cao điểm, nếu có, thì nhiều hơn. Thu nhập ở mức vừa phải; đủ

để sống một cuộc sống đàng hoàng và trong thời kỳ sung túc thì để dành được một ít. Nhìn chung, quan hệ giữa các đối thủ cạnh tranh tương đối tốt, với mức độ đồng thuận lớn về những nguyên tắc cơ bản của kinh doanh. Một chuyến thăm quán rượu hàng ngày dài, thường uống nhiều, và một vòng tròn bạn bè tâm đầu ý hợp, khiến cuộc sống trở nên thoải mái và nhàn nhã.

Hình thức tổ chức về mọi mặt đều mang tính tư bản chủ nghĩa; hoạt động của doanh nhân mang tính chất thuần túy kinh doanh; việc sử dụng vốn, được quay vòng trong kinh doanh, là không thể thiếu; và cuối cùng, khía cạnh khách quan của quá trình kinh tế, việc kế toán sổ sách, là hợp lý. Nhưng đó là kinh doanh truyền thống chủ nghĩa, nếu người ta xem xét tinh thần làm sinh động doanh

nhân: cách sống truyền thống, tỷ suất lợi nhuận truyền thống, lượng công việc truyền thống, cách thức điều chỉnh các mối quan hệ với lao động truyền thống, và về cơ bản là vòng khách hàng truyền thống và cách thu hút khách hàng mới. Tất cả những điều này chi phối việc điều hành doanh nghiệp, là nền tảng, người ta có thể nói, của \*ethos\* (tinh thần, đạo lý) của nhóm thương nhân này.

Vào một lúc nào đó, sự nhàn nhã này đột nhiên bị phá hủy, và thường hoàn toàn không có bất kỳ thay đổi cơ bản nào trong hình thức tổ chức, chẳng hạn như chuyển đổi sang một nhà máy thống nhất, sang dệt máy móc, v.v. Điều xảy ra, ngược lại, thường không hơn gì điều này: một số thanh niên từ một trong những gia đình phân phối nguyên liệu đi ra nông thôn, cẩn thận chọn những

người dặt cho mình thuê, tăng cường rất nhiều sự giám sát chặt chẽ công việc của họ, và do đó biến họ từ nông dân thành công nhân. Mặt khác, anh ta sẽ bắt đầu thay đổi phương pháp tiếp thị của mình bằng cách càng trực tiếp càng tốt đến tay người tiêu dùng cuối cùng, sẽ tự mình đảm nhận các chi tiết, sẽ tự mình vận động khách hàng, thăm họ hàng năm, và trên hết sẽ điều chỉnh chất lượng sản phẩm trực tiếp theo nhu cầu và mong muốn của họ. Đồng thời, anh ta bắt đầu đưa ra nguyên tắc giá thấp và doanh thu lớn. Điều đã lặp lại ở khắp mọi nơi và luôn luôn là kết quả của một quá trình hợp lý hóa như vậy: những người không chịu làm theo đã phải đóng cửa kinh doanh. Trạng thái yên bình sụp đổ dưới áp lực của một cuộc đấu tranh cạnh tranh khốc liệt, những tài sản đáng kể đã được tạo ra, và không được cho vay lấy lãi, mà

luôn luôn được tái đầu tư vào kinh doanh. Thái độ nhàn nhã và thoải mái cũ đối với cuộc sống nhường chỗ cho một sự tần tiện khắc nghiệt mà một số người tham gia và vươn lên đỉnh cao, bởi vì họ không muốn tiêu dùng mà muốn kiếm tiền, trong khi những người khác muốn tiếp tục con đường cũ buộc phải cắt giảm tiêu dùng của họ.

Và, điều quan trọng nhất trong mối liên hệ này, đó không phải là một dòng tiền mới đầu tư vào ngành công nghiệp đã mang lại cuộc cách mạng này - trong một số trường hợp tôi biết, toàn bộ quá trình cách mạng được khởi động chỉ với vài nghìn vốn vay từ người thân - mà chính tinh thần mới, tinh thần của chủ nghĩa tư bản hiện đại, đã bắt tay vào làm việc. Vấn đề về các động lực trong sự bành trướng của chủ nghĩa tư bản

hiện đại không phải là vấn đề đầu tiên về nguồn gốc của các khoản tiền vốn có sẵn cho các mục đích sử dụng tư bản chủ nghĩa, mà, trên hết, là sự phát triển của \*tinh thần tư bản chủ nghĩa\*. Nơi nào nó xuất hiện và có thể tự phát huy, nó tạo ra tư bản và nguồn cung tiền tệ của riêng nó như là phương tiện để đạt được mục đích của nó, nhưng điều ngược lại thì không đúng. Sự xuất hiện của nó trên sân khấu thường không hòa bình. Một cơn lũ hoài nghi, đôi khi là hận thù, trên hết là sự phản nộ về đạo đức, thường xuyên chống lại nhà đổi mới đầu tiên. Thường xuyên - tôi biết một số trường hợp như vậy - những giai thoại thông thường về những điểm mờ ám bí ẩn trong cuộc đời trước đây của anh ta đã được tạo ra. Rất dễ dàng không nhận ra rằng chỉ một tính cách phi thường mạnh mẽ mới có thể cứu một doanh nhân thuộc

kiểu mới này khỏi mất sự tự chủ điều độ và khỏi cả sự đắm tàu về mặt đạo đức lẫn kinh tế. Hơn nữa, cùng với sự sáng suốt trong tầm nhìn và khả năng hành động, chỉ bằng những phẩm chất đạo đức rất rõ ràng và phát triển cao mà anh ta mới có thể giành được sự tin tưởng tuyệt đối không thể thiếu từ khách hàng và công nhân của mình. Không gì khác có thể cho anh ta sức mạnh để vượt qua vô số trở ngại, trên hết là công việc vô cùng căng thẳng hơn mà đòi hỏi ở doanh nhân hiện đại. Nhưng đây là những phẩm chất đạo đức hoàn toàn khác với những phẩm chất thích nghi với chủ nghĩa truyền thống của quá khứ.

Và, như một quy luật, đó không phải là những kẻ đầu cơ liều lĩnh và vô liêm sỉ, những kẻ phiêu lưu kinh tế như chúng ta gặp ở mọi thời kỳ của lịch sử kinh tế,

cũng không phải đơn thuần là những nhà tài chính lớn, những người đã kiếm được nhờ sự thay đổi này, bề ngoài rất không đáng chú ý, nhưng lại quyết định cho sự thâm nhập của đời sống kinh tế với tinh thần mới. Ngược lại, họ là những người đã trưởng thành trong trường học khắc nghiệt của cuộc sống, vừa tính toán vừa táo bạo, trên hết là điều độ và đáng tin cậy, sắc sảo và hoàn toàn tận tụy với công việc kinh doanh của họ, với những quan điểm và nguyên tắc nghiêm ngặt mang tính tư sản.

Người ta có khuynh hướng nghĩ rằng những phẩm chất đạo đức cá nhân này không có chút quan hệ nào với bất kỳ nguyên tắc đạo đức nào, chưa nói đến các ý tưởng tôn giáo, nhưng mối quan hệ cốt yếu giữa chúng là tiêu cực. Khả năng giải phóng bản thân khỏi truyền thống

chung, một dạng khai sáng tự do, dường như có khả năng là cơ sở phù hợp nhất cho sự thành công của một thương nhân như vậy. Và ngày nay đó thường chính xác là trường hợp. Bất kỳ mối quan hệ nào giữa niềm tin tôn giáo và hành vi thường không có, và nơi nào có tồn tại, ít nhất ở Đức, nó có khuynh hướng mang tính tiêu cực. Những người tràn đầy tinh thần tư bản chủ nghĩa ngày nay có khuynh hướng thờ ơ, nếu không muốn nói là thù địch, với Giáo hội. Ý nghĩ về sự nhàm chán ngoan đạo của thiên đường có ít sức hấp dẫn đối với bản chất năng động của họ; tôn giáo xuất hiện với họ như một phương tiện kéo mọi người ra khỏi lao động trong thế giới này. Nếu bạn hỏi họ ý nghĩa của hoạt động không ngơi nghỉ của họ là gì, tại sao họ không bao giờ hài lòng với những gì họ có, do đó có vẻ vô nghĩa đối với bất kỳ quan điểm thuần túy

trần tục nào về cuộc sống, họ có lẽ sẽ trả lời, nếu họ biết bất kỳ câu trả lời nào: “để chu cấp cho con cái và cháu chắt của tôi”. Nhưng thường xuyên hơn và, vì động cơ đó không đặc thù cho họ, mà cũng có hiệu quả đối với người theo chủ nghĩa truyền thống, chính xác hơn, đơn giản là: công việc kinh doanh với công việc liên tục của nó đã trở thành một phần tất yếu trong cuộc sống của họ. Đó thực sự là động lực duy nhất có thể, nhưng đồng thời nó thể hiện điều, được nhìn từ quan điểm hạnh phúc cá nhân, thật phi lý về kiểu sống này, nơi một người đàn ông tồn tại vì công việc kinh doanh của mình, thay vì điều ngược lại.

Tất nhiên, ham muốn quyền lực và sự công nhận mà chỉ riêng sự kiện của cải mang lại cũng đóng một phần vai trò của nó. Khi trí tưởng tượng của cả một

dân tộc đã một lần hướng về sự lớn mạnh thuần túy định lượng, như ở Hoa Kỳ, chủ nghĩa lãng mạn của những con số này tạo ra một sức hấp dẫn không thể cưỡng lại đối với những nhà thơ giữa các doanh nhân. Nếu không, nói chung, đó không phải là những nhà lãnh đạo thực sự, và đặc biệt không phải là những doanh nhân thành công lâu dài, những người bị nó mê hoặc. Đặc biệt, việc chuyển sang các bất động sản được truyền thừa (entailed estates) và giới quý tộc, với những người con trai mà cách cư xử tại trường đại học và trong quân đoàn sĩ quan cố gắng che giấu nguồn gốc xã hội của họ, như đã là lịch sử điển hình của các gia đình tư bản mới phát ở Đức, là một sản phẩm của sự suy đồi sau này. \*Kiểu hình lý tưởng\* của doanh nhân tư bản chủ nghĩa, như nó đã được đại diện ngay cả ở Đức bởi những ví dụ xuất sắc thỉnh thoảng, không có liên

hệ gì với những kẻ trèo cao ít nhiều tinh tế như vậy. Ông ta tránh sự phô trương và chi tiêu không cần thiết, cũng như sự hưởng thụ có ý thức quyền lực của mình, và cảm thấy lúng túng bởi những dấu hiệu bên ngoài của sự công nhận xã hội mà ông nhận được. Nói cách khác, lối sống của ông ta thường, và chúng ta sẽ phải điều tra ý nghĩa lịch sử của chính sự thật quan trọng này, được phân biệt bởi một khuynh hướng khổ hạnh nhất định, như xuất hiện đủ rõ ràng trong bài thuyết giáo của Franklin mà chúng ta đã trích dẫn. Đối với ông ta, không hề là ngoại lệ, mà đúng hơn là quy luật, khi có một sự khiêm tốn nào đó về cơ bản trung thực hơn sự dè dặt mà Franklin khôn ngoan khuyên bảo. Ông ta không nhận được gì từ sự giàu có của mình cho bản thân, ngoại trừ cảm giác phi lý rằng đã hoàn thành tốt công việc của mình.

Nhưng chính điều đó đối với con người thời tiền tư bản dường như thật không thể hiểu nổi và bí ẩn, thật không đáng giá và đáng khinh. Việc bất cứ ai có thể biến nó thành mục đích duy nhất của sự nghiệp cuộc đời mình, để chìm xuống mô dưới sức nặng lớn lao của gánh nặng vật chất về tiền bạc và hàng hóa, dường như đối với anh ta chỉ có thể giải thích được như là sản phẩm của một bản năng lệch lạc, *\*auri sacra fames\** (lòng tham vàng bạc thiêng liêng).

Hiện nay, dưới các thể chế chính trị, pháp lý và kinh tế cá nhân chủ nghĩa của chúng ta, với các hình thức tổ chức và cấu trúc chung đặc thù của trật tự kinh tế chúng ta, tinh thần này của chủ nghĩa tư bản có thể được hiểu, như đã nói, thuần túy như một kết quả của sự thích nghi. Hệ thống tư bản chủ nghĩa

rất cần sự tận tụy này với thiên chức kiếm tiền, nó là một thái độ đối với hàng hóa vật chất rất phù hợp với hệ thống đó, rất gắn bó mật thiết với các điều kiện sinh tồn trong cuộc đấu tranh sinh tồn kinh tế, đến nỗi ngày nay không còn có thể có bất kỳ câu hỏi nào về mối liên hệ tất yếu của lối sống tích lũy đó với bất kỳ \*Weltanschauung\* (thế giới quan) đơn lẻ nào. Trên thực tế, nó không còn cần sự hỗ trợ của bất kỳ lực lượng tôn giáo nào, và cảm thấy những nỗ lực của tôn giáo nhằm ảnh hưởng đến đời sống kinh tế, trong chừng mực chúng vẫn còn có thể cảm nhận được, là một sự can thiệp không chính đáng cũng như sự điều tiết của nó bởi Nhà nước. Trong những hoàn cảnh như vậy, lợi ích thương mại và xã hội của con người có khuynh hướng quyết định ý kiến và thái độ của họ. Bất cứ ai không thích nghi lối sống của mình với các

điều kiện thành công tư bản chủ nghĩa thì phải chịu thất bại, hoặc ít nhất không thể vươn lên. Nhưng đây là những hiện tượng của một thời đại mà chủ nghĩa tư bản hiện đại đã trở nên thống trị và đã được giải phóng khỏi những chỗ dựa cũ của nó. Nhưng cũng như nó đã từng có thể phá hủy các hình thức điều tiết kinh tế thời trung cổ cũ chỉ trong liên minh với quyền lực ngày càng tăng của Nhà nước hiện đại, điều tương tự, chúng ta có thể nói tạm thời, có thể đã xảy ra trong quan hệ của nó với các lực lượng tôn giáo. Việc liệu và theo nghĩa nào điều đó đã xảy ra, là nhiệm vụ của chúng ta để điều tra. Bởi vì quan niệm về việc kiếm tiền như một cứu cánh tự thân mà con người bị ràng buộc, như một thiên chức, đã trái ngược với cảm xúc đạo đức của toàn bộ các thời đại, thì hầu như không cần phải chứng minh. Giáo lý *\*Deo placere vix potest\**

(Khó có thể làm đẹp lòng Chúa) được đưa vào luật giáo hội và áp dụng cho các hoạt động của thương nhân, và vào thời đó (như đoạn trong Phúc Âm về lãi suất) được coi là chân thật, cũng như sự mô tả của Thánh Thomas về ham muốn lợi nhuận như *\*turpitudine\** (sự ô nhục) (thuật ngữ này thậm chí bao gồm cả việc kiếm lợi nhuận không thể tránh khỏi và do đó được biện minh về mặt đạo đức), đã chứa đựng một mức độ nhượng bộ cao từ phía giáo lý Công giáo đối với các thể lực tài chính mà Giáo hội có quan hệ chính trị mật thiết tại các thành phố Ý, so với các quan điểm chống chủ nghĩa tham tiền triệt để hơn nhiều của các tầng lớp tương đối rộng rãi. Nhưng ngay cả nơi mà giáo lý vẫn được điều chỉnh tốt hơn với các sự thật, như trường hợp của Anthony thành Florence, cảm giác vẫn không bao giờ hoàn toàn vượt qua

được, rằng hoạt động hướng đến tích lũy vì chính nó về cơ bản là một \*pu-dendum\* (điều đáng hổ thẹn) chỉ được khoan dung vì những tất yếu không thể thay đổi của cuộc sống trên thế giới này.

Một số nhà đạo đức học thời đó, đặc biệt là thuộc trường phái duy danh (nominalistic), chấp nhận các hình thức kinh doanh tư bản chủ nghĩa phát triển như không thể tránh khỏi, và cố gắng biện minh cho chúng, đặc biệt là thương mại, như là cần thiết. \*Industria\* (sự công nghiệp, sự siêng năng) phát triển trong đó họ có thể coi, mặc dù không phải không có mâu thuẫn, như một nguồn lợi nhuận hợp pháp, và do đó không thể bị phản đối về mặt đạo đức. Nhưng giáo lý thống trị bác bỏ tinh thần tích lũy tư bản chủ nghĩa như \*turpitude\* (sự ô nhục), hoặc ít nhất không thể cho nó một sự chấp

thuận đạo đức tích cực. Một thái độ đạo đức như của Benjamin Franklin đơn giản là không thể tưởng tượng được. Đây là, trên hết, thái độ của chính các giới tư bản chủ nghĩa. Sự nghiệp cuộc đời của họ là, chừng nào họ còn bám vào truyền thống của Giáo hội, tốt nhất cũng chỉ là một cái gì đó trung lập về mặt đạo đức. Nó được khoan dung, nhưng vẫn còn, ngay cả nếu chỉ vì sự nguy hiểm liên tục va chạm với giáo lý của Giáo hội về cho vay nặng lãi (*usury*<sup>35</sup>), phần nào nguy hiểm cho sự cứu rỗi. Những khoản tiền khá lớn, như các nguồn tư liệu cho thấy, đã đi đến các cơ sở tôn giáo khi những người giàu chết như tiền lương tâm (*conscience money*), đôi khi thậm chí trả lại cho những người đi vay trước đây như *\*usura\** (tiền lãi) đã bị lấy đi một cách bất công từ họ. Nó đã

---

35 *Usury*: Dịch là “cho vay nặng lãi”, phản ánh quan niệm lịch sử coi mọi hình thức lấy lãi đều là phi đạo đức.

khác đi, cùng với những khuynh hướng dị giáo và các khuynh hướng khác bị xem là không tán thành, chỉ ở những phần của giới quý tộc thương mại đã được giải phóng khỏi truyền thống.

Nhưng ngay cả những kẻ hoài nghi và những người thờ ơ với Giáo hội thường hòa giải với nó bằng những món quà, bởi vì đó là một loại bảo hiểm chống lại những điều không chắc chắn của những gì có thể xảy ra sau cái chết, hoặc bởi vì (ít nhất theo quan điểm sau này được chấp nhận rộng rãi) một sự vâng lời bề ngoài đối với các mệnh lệnh của

Giáo hội là đủ để đảm bảo sự cứu rỗi. Ở đây, tính chất hoặc phi đạo đức hoặc vô đạo đức trong hành động của họ theo ý kiến của chính những người tham gia hiện ra rõ ràng.

Vậy, làm thế nào một hoạt động, vốn tốt nhất chỉ được khoan dung về mặt đạo đức, có thể biến thành một thiên chức theo nghĩa của Benjamin Franklin? Sự thật cần được giải thích về mặt lịch sử là ở trung tâm tư bản chủ nghĩa cao nhất thời đó, ở Florence của thế kỷ XIV và XV, thị trường tiền tệ và tư bản của tất cả các Cường quốc chính trị lớn, thái độ này được coi là không thể biện minh về mặt đạo đức, hoặc tốt nhất chỉ được khoan dung. Nhưng trong hoàn cảnh tiểu tư sản hẻo lánh của Pennsylvania vào thế kỷ XVIII, nơi kinh doanh bị đe dọa vì đơn giản là thiếu tiền để rơi trở lại vào trao đổi hàng hóa, nơi hầu như không có dấu hiệu của doanh nghiệp lớn, nơi chỉ tìm thấy những khởi đầu sớm nhất của ngân hàng, điều tương tự lại được coi là bản chất của hành vi đạo đức, thậm chí được ra lệnh nhân danh bốn phạm. Nói ở

đây về sự phản ánh các điều kiện vật chất trong thượng tầng kiến trúc lý tưởng sẽ là vô nghĩa rõ ràng. \*Bối cảnh ý tưởng\* nào có thể giải thích cho loại hoạt động dường như chỉ hướng đến lợi nhuận như một thiên chức mà cá nhân cảm thấy mình có một nghĩa vụ đạo đức? Bởi vì chính ý tưởng này đã cho cách sống của doanh nhân mới nền tảng và sự biện minh đạo đức của nó.

Đã có những nỗ lực, đặc biệt bởi Sombart, trong những nhận xét thường sáng suốt và hiệu quả, để mô tả \*chủ nghĩa duy lý kinh tế\* như nét nổi bật của toàn bộ đời sống kinh tế hiện đại. Chắc chắn là có cơ sở, nếu điều đó có nghĩa là sự mở rộng năng suất lao động mà, thông qua việc phụ thuộc quá trình sản xuất vào các quan điểm khoa học, đã giải phóng nó khỏi sự phụ thuộc vào các giới hạn hữu

cơ tự nhiên của cá nhân con người. Giờ đây, quá trình hợp lý hóa này trong lĩnh vực kỹ thuật và tổ chức kinh tế chắc chắn quyết định một phần quan trọng của các lý tưởng sống của xã hội tư sản hiện đại. Lao động phục vụ cho một tổ chức hợp lý để cung cấp hàng hóa vật chất cho nhân loại chắc chắn luôn luôn xuất hiện đối với các đại diện của tinh thần tư bản chủ nghĩa như một trong những mục đích quan trọng nhất của sự nghiệp cuộc đời họ. Chỉ cần, chẳng hạn, đọc tường thuật của Franklin về những nỗ lực của ông trong việc phục vụ cải thiện công dân ở Philadelphia để thấu hiểu rõ ràng sự thật hiển nhiên này. Và niềm vui và niềm tự hào vì đã tạo việc làm cho nhiều người, vì đã có phần trong sự tiến bộ kinh tế của quê hương mình theo nghĩa đề cập đến các con số về dân số và khối lượng thương mại mà chủ nghĩa tư bản gắn liền

với từ đó, tất cả những điều này rõ ràng là một phần của những thỏa mãn cụ thể và chắc chắn mang tính lý tưởng trong cuộc sống đối với những người kinh doanh hiện đại. Tương tự như vậy, nó là một trong những đặc điểm cơ bản của nền kinh tế tư bản chủ nghĩa cá nhân chủ nghĩa là nó được hợp lý hóa trên cơ sở tính toán nghiêm ngặt, được chỉ đạo với sự nhìn xa và thận trọng hướng tới thành công kinh tế mà được tìm kiếm trong sự tương phản rõ rệt với sự tồn tại chật vật (hand-to-mouth existence) của nông dân, và với chủ nghĩa truyền thống đặc quyền của thợ thủ công phường hội và của chủ nghĩa tư bản của những kẻ phiêu lưu, định hướng vào việc khai thác các cơ hội chính trị và đầu cơ phi lý.

Do đó, có vẻ như sự phát triển của tinh thần tư bản chủ nghĩa được hiểu tốt

nhất như một phần của sự phát triển của chủ nghĩa duy lý nói chung, và có thể được suy ra từ vị trí cơ bản của chủ nghĩa duy lý về các vấn đề cơ bản của cuộc sống. Trong quá trình này, đạo Tin lành chỉ phải được xem xét trong chừng mực nó đã hình thành một giai đoạn trước sự phát triển của một triết học thuần túy duy lý. Nhưng bất kỳ nỗ lực nghiêm túc nào để thực hiện luận điểm này đều cho thấy rằng một cách đặt vấn đề đơn giản như vậy sẽ không hiệu quả, đơn giản vì sự thật là lịch sử của chủ nghĩa duy lý cho thấy một sự phát triển mà hoàn toàn không theo các đường song song trong các lĩnh vực khác nhau của đời sống. Việc hợp lý hóa luật tư, chẳng hạn, nếu được nghĩ đến như một sự đơn giản hóa logic và sắp xếp lại nội dung của luật, đã đạt được ở mức độ cao nhất từng được biết đến cho đến nay trong luật La Mã

thời cổ đại muộn. Nhưng nó vẫn còn lạc hậu nhất ở một số quốc gia có mức độ hợp lý hóa kinh tế cao nhất, đặc biệt là ở Anh, nơi mà sự Phục hưng của Luật La Mã đã bị vượt qua bởi quyền lực của các tập đoàn luật sư lớn, trong khi nó luôn giữ được vị thế tối cao trong các quốc gia Công giáo Nam Âu. Triết học duy lý thế tục của thế kỷ mười tám không chỉ được ưa chuộng riêng hay thậm chí chủ yếu ở các quốc gia phát triển tư bản chủ nghĩa cao nhất. Các học thuyết của Voltaire thậm chí cho đến ngày nay vẫn là tài sản chung của các tầng lớp thượng lưu rộng rãi, và điều quan trọng hơn về mặt thực tế, là các nhóm tầng lớp trung lưu ở các nước Công giáo La Mã. Cuối cùng, nếu dưới chủ nghĩa duy lý thực tế được hiểu là kiểu thái độ nhìn nhận và đánh giá thế giới một cách có ý thức theo lợi ích trần tục của cái tôi cá nhân, thì quan điểm

sống này đã và vẫn là đặc điểm riêng biệt của các dân tộc theo thuyết \*liberum arbitrium\* (ý chí tự do), như người Ý và người Pháp trong chính xương thịt của họ. Nhưng chúng ta đã tự thuyết phục mình rằng đây hoàn toàn không phải là mảnh đất mà ở đó mối quan hệ giữa con người với nghề nghiệp của mình như một sứ mệnh, thứ cần thiết cho chủ nghĩa tư bản, đã phát triển vượt trội. Thực tế, người ta có thể – mệnh đề đơn giản này, vốn thường bị lãng quên, nên được đặt ở phần đầu của mọi nghiên cứu cố gắng giải quyết chủ nghĩa duy lý – duy lý hóa cuộc sống từ những điểm xuất phát cơ bản hoàn toàn khác nhau và theo những hướng rất khác nhau. Chủ nghĩa duy lý là một khái niệm lịch sử bao trùm cả một thế giới gồm những thứ khác biệt. Nhiệm vụ của chúng ta sẽ là tìm ra đứa con tinh thần của hình thức cụ thể

đặc thù của tư duy duy lý, từ đó ý tưởng về \*Beruf\* (thiên chức/ngề nghiệp) và sự tận tâm lao động trong thiên chức đó đã nảy sinh, thứ mà, như chúng ta đã thấy, là phi lý từ quan điểm của lợi ích cá nhân thuần túy theo chủ nghĩa hạnh phúc (eudemonistic<sup>36</sup>), nhưng lại là một trong những yếu tố đặc trưng nhất của nền văn hóa tư bản chủ nghĩa của chúng ta. Ở đây chúng ta đặc biệt quan tâm đến nguồn gốc của chính yếu tố phi lý nằm trong khái niệm này, như trong mọi quan niệm về thiên chức.

---

36 Eudemonistic: Dịch là “theo chủ nghĩa hạnh phúc”, chỉ việc theo đuổi hạnh phúc hay lợi ích cá nhân làm mục tiêu tối thượng.



### 3. QUAN NIỆM VỀ THIÊN CHÚC CỦA LUTHER

Nhiệm vụ của cuộc điều tra

Giờ đây, không thể nhầm lẫn rằng ngay cả trong từ tiếng Đức “Beruf<sup>37</sup>”, và có lẽ rõ ràng hơn nữa trong từ tiếng Anh \*calling\* (thiên chức/kêu gọi), một quan niệm tôn giáo, về một nhiệm vụ được Chúa đặt ra, ít nhất đã được gợi ý. Càng nhấn mạnh vào từ này trong một trường

---

37 Beruf/Calling: Dịch là “Thiên chức” để nhấn mạnh khía cạnh “nhiệm vụ do Chúa giao/phó” (divine calling/task), đôi khi kèm theo “nghề nghiệp” trong ngoặc để rõ nghĩa kép. Đây là khái niệm trung tâm của tác phẩm.

hợp cụ thể, thì hàm ý càng rõ ràng. Và nếu chúng ta truy tìm lịch sử của từ này qua các ngôn ngữ văn minh, dường như không phải các dân tộc chủ yếu theo Công giáo cũng không phải các dân tộc cổ đại cổ điển sở hữu bất kỳ cách diễn đạt nào có hàm ý tương tự cho cái mà chúng ta biết là một thiên chức (theo nghĩa là nhiệm vụ cuộc đời, một lĩnh vực xác định để làm việc), trong khi một cách diễn đạt như vậy đã tồn tại cho tất cả các dân tộc chủ yếu theo đạo Tin lành. Có thể chỉ ra thêm rằng điều này không phải do bất kỳ đặc điểm dân tộc nào của các ngôn ngữ liên quan. Nó không phải, chẳng hạn, là sản phẩm của tinh thần German, mà trong ý nghĩa hiện đại của nó, từ này bắt nguồn từ các bản dịch Kinh Thánh, thông qua tinh thần của người dịch, không phải tinh thần của nguyên bản. Trong bản dịch Kinh Thánh của Luther,

nó dường như lần đầu tiên được sử dụng tại một điểm trong sách Jesus Sirach (xi. 20 và 21) chính xác theo nghĩa hiện đại của chúng ta. Sau đó, nó nhanh chóng mang ý nghĩa hiện tại trong lời nói hàng ngày của tất cả các dân tộc theo đạo Tin lành, trong khi trước đó thậm chí không có một gợi ý nào về ý nghĩa như vậy có thể được tìm thấy trong văn học thế tục của bất kỳ dân tộc nào trong số họ, và thậm chí, trong các tác phẩm tôn giáo, theo như tôi có thể xác định, nó chỉ được tìm thấy ở một trong những nhà thần bí người Đức mà ảnh hưởng của ông đối với Luther là rất rõ.

Giống như ý nghĩa của từ này, ý tưởng này là mới, là một sản phẩm của Cải cách. Điều này có thể được coi là kiến thức chung. Đúng là một số gợi ý về sự đánh giá tích cực các hoạt động

thường lệ trong thế giới, vốn được chứa đựng trong quan niệm này về thiên chức, đã tồn tại từ thời Trung cổ, và thậm chí từ thời cổ đại Hy Lạp hóa muộn. Chúng ta sẽ nói về điều đó sau. Nhưng ít nhất một điều chắc chắn là mới mẻ: sự đánh giá việc hoàn thành bốn phận trong các công việc trần thế như hình thức cao nhất mà hoạt động đạo đức của cá nhân có thể đạt được. Chính điều này đã không thể tránh khỏi việc mang lại ý nghĩa tôn giáo cho hoạt động trần thế hàng ngày, và nó lần đầu tiên tạo ra khái niệm về một thiên chức theo nghĩa này. Khái niệm về thiên chức do đó thể hiện giáo lý trung tâm của tất cả các giáo phái Tin lành, giáo lý mà sự phân chia các giới răn đạo đức của Công giáo thành “precept” [Precepta et Consilia: Dịch là “Giới răn buộc và Lời khuyên nhủ”, phân biệt giới răn bắt buộc với lời khuyên tự nguyện (như khấn hứa khó nghèo, khiết tịnh, vâng lời) trong

đạo Công giáo.] (giới răn buộc) và “consilia” (lời khuyên nhủ) đã loại bỏ. Cách sống duy nhất có thể chấp nhận được trước mặt Chúa không phải là vượt trội hơn đạo đức thế tục bằng cách khổ hạnh tu viện, mà chỉ thông qua việc hoàn thành các nghĩa vụ được đặt lên cá nhân bởi vị trí của anh ta trong thế giới. Đó chính là thiên chức của anh ta.

Luther đã phát triển quan niệm này trong suốt thập kỷ đầu tiên hoạt động cải cách của ông. Thoạt đầu, khá hài hòa với truyền thống thịnh hành thời Trung cổ, như được đại diện, chẳng hạn, bởi Thomas Aquinas, ông nghĩ về hoạt động trong thế giới như một điều thuộc về xác thịt, mặc dù được Chúa muốn. Nó là điều kiện tự nhiên không thể thiếu của một đời sống đức tin, nhưng tự thân nó, giống như ăn uống, là trung lập về mặt đạo

đức. Nhưng với sự phát triển của quan niệm “sola fide<sup>38</sup>” (chỉ đức tin) trong tất cả hệ quả của nó, và kết quả logic của nó, sự nhấn mạnh ngày càng gay gắt chống lại các “consilia evangelica” (lời khuyên Phúc âm) Công giáo của các tu sĩ như những mệnh lệnh của ma quỷ, thì thiên chức ngày càng trở nên quan trọng. Đời sống tu viện không chỉ hoàn toàn không có giá trị như một phương tiện để biện minh trước mặt Chúa, mà ông còn coi sự từ bỏ các bốn phận của thế giới này là sản phẩm của tính ích kỷ, rút lui khỏi các nghĩa vụ trần thế. Ngược lại, lao động trong một thiên chức đối với ông thể hiện sự bày tỏ bên ngoài của tình yêu thương huynh đệ. Ông chứng minh điều này bằng nhận xét rằng sự phân công lao động buộc mỗi cá nhân phải làm việc

38 Sola fide: Giữ nguyên thuật ngữ Latin hoặc dịch là “Chỉ đức tin”, là một trong những nguyên lý nền tảng của Thần học Luther.

cho người khác, nhưng quan điểm của ông rất ngây thơ, tạo nên một sự tương phản gần như kỳ cục với những tuyên bố nổi tiếng của Adam Smith về cùng chủ đề. Tuy nhiên, sự biện minh này, rõ ràng về bản chất là kinh viện, sớm biến mất trở lại, và điều còn lại, ngày càng được nhấn mạnh mẽ hơn, là tuyên bố rằng việc hoàn thành các nghĩa vụ trần thế trong mọi hoàn cảnh là cách duy nhất để sống đẹp lòng Chúa. Nó và chỉ nó là ý muốn của Chúa, và do đó mọi thiên chức hợp pháp đều có giá trị hoàn toàn như nhau trong mắt Chúa.

Không còn nghi ngờ gì nữa, rằng sự biện minh đạo đức này cho hoạt động thế tục là một trong những kết quả quan trọng nhất của Cải cách, đặc biệt là phần đóng góp của Luther, và thậm chí có thể được coi là một lẽ thường tình. Thái độ

này cách xa vạn dặm so với lòng cảm thù sâu sắc của Pascal, trong những lúc trầm tư, đối với mọi hoạt động trần thế, thứ mà ông tin chắc sâu sắc chỉ có thể được hiểu là hư danh hay mưu mẹo thấp hèn. Và nó thậm chí còn khác biệt hơn nữa so với sự thỏa hiệp thực dụng tự do với thế giới mà Dòng Tên đã đạt tới. Nhưng chính xác ý nghĩa thực tiễn chi tiết của thành tựu này của đạo Tin lành là gì thì vẫn chỉ được cảm nhận một cách mơ hồ hơn là nhận thức rõ ràng.

Trước hết, hầu như không cần phải chỉ ra rằng Luther không thể được coi là thuộc về tinh thần của chủ nghĩa tư bản theo nghĩa mà chúng ta đã sử dụng thuật ngữ đó ở trên, hay nói cho cùng, trong bất kỳ ý nghĩa nào. Các giới tôn giáo ngày nay nhiệt thành nhất tôn vinh thành tựu vĩ đại đó của Cải cách lại hoàn

toàn không thân thiện với chủ nghĩa tư bản theo bất kỳ nghĩa nào. Và bản thân Luther, không còn nghi ngờ gì nữa, sẽ kịch liệt phủ nhận bất kỳ mối liên hệ nào với một quan điểm như của Franklin. Tất nhiên, người ta không thể coi những lời than phiền của ông chống lại các thương nhân lớn thời ông, như gia tộc Fuggers, như bằng chứng trong trường hợp này. Bởi cuộc đấu tranh chống lại vị thế đặc quyền, hợp pháp hay thực tế, của các công ty thương mại lớn đơn lẻ vào thế kỷ XVI và XVII có thể được so sánh tốt nhất với chiến dịch hiện đại chống lại các tập đoàn độc quyền (trusts), và tự thân nó không thể được coi một cách chính đáng hơn như một biểu hiện của quan điểm truyền thống. Chống lại những người này, chống lại người Lombard, những kẻ độc quyền, đầu cơ tích trữ và các chủ ngân hàng được Giáo hội Anh giáo cùng

các vị vua và nghị viện Anh và Pháp bảo trợ, cả những người Thanh giáo lẫn những người Huguenot đều tiến hành một cuộc đấu tranh gay gắt. Cromwell, sau trận Dunbar (tháng 9 năm 1650), đã viết thư cho Nghị viện Dài (Long Parliament): “Xin hãy vui lòng cải cách những lạm dụng của tất cả các ngành nghề: và nếu có bất kỳ ngành nào khiến nhiều người nghèo đi để làm giàu cho một số ít người, thì điều đó không phù hợp với một Khối thịnh vượng chung<sup>39</sup>.” Nhưng, tuy nhiên, chúng ta sẽ thấy Cromwell theo đuổi một dòng tư tưởng tư bản chủ nghĩa khá đặc thù. Mặt khác, nhiều tuyên bố của Luther chống lại cho vay nặng lãi hay lãi suất dưới bất kỳ hình thức nào cho thấy một quan niệm về bản chất của sự tích lũy tư bản chủ nghĩa mà, so

---

39 Commonwealth: Dịch là “Khối thịnh vượng chung”, cách gọi nước Anh thời Cromwell.

với quan niệm của chủ nghĩa Kinh viện (Scholasticism) cuối kỳ, từ quan điểm tư bản chủ nghĩa, chắc chắn là lạc hậu. Đặc biệt, tất nhiên, là học thuyết về sự vô sinh của tiền tệ mà Anthony thành Florence đã bác bỏ.

Nhưng không cần đi vào chi tiết. Bởi vì, trên hết, những hệ quả của quan niệm về thiên chức trong ý nghĩa tôn giáo đối với hành vi thế tục có thể được diễn giải theo những cách hoàn toàn khác nhau. Ảnh hưởng của bản thân cuộc Cải cách chỉ là, so với thái độ Công giáo, sự nhấn mạnh đạo đức và sự phê chuẩn tôn giáo đối với lao động thế tục có tổ chức trong một thiên chức đã được gia tăng mạnh mẽ. Cách thức mà khái niệm về thiên chức, vốn thể hiện sự thay đổi này, nên phát triển hơn nữa phụ thuộc vào sự tiến hóa tôn giáo giờ đây diễn ra trong

các Giáo hội Tin lành khác nhau. Thẩm quyền của Kinh Thánh, nơi mà Luther nghĩ rằng ông đã rút ra ý tưởng về thiên chức của mình, về tổng thể đã ủng hộ một cách diễn giải mang tính truyền thống. Đặc biệt là Cựu Ước, dù trong các vị tiên tri chân chính nó không cho thấy dấu hiệu của khuynh hướng vượt trội hơn đạo đức thế tục, và ở những chỗ khác chỉ trong những mầm mống và gợi ý khá biệt lập, đã chứa đựng một ý tưởng tôn giáo tương tự hoàn toàn theo nghĩa truyền thống này. Mỗi người nên an phận với kế sinh nhai của mình và để kẻ vô đạo chạy theo lợi nhuận. Đó là ý nghĩa của tất cả các phát biểu liên quan trực tiếp đến các hoạt động trần thế. Mãi đến kinh Talmud, một thái độ phần nào khác, nhưng ngay cả khi đó cũng không phải là căn bản, mới có thể được tìm thấy. Thái độ cá nhân của Jesus được đặc trưng bằng sự

thuần khiết cổ điển qua lời cầu nguyện kiểu Cổ phương Đông điển hình: “Xin cho chúng con hôm nay lương thực hằng ngày.” Yếu tố từ chối thế gian một cách triệt để, như được diễn đạt trong cụm từ \textit{\muαμωνάς της ἀδικίας} (Ma-môn của sự bất chính), đã loại trừ khả năng rằng ý tưởng hiện đại về một thiên chức có thể dựa trên thẩm quyền cá nhân của Ngài. Trong thời kỳ Tông đồ như được thể hiện trong Tân Ước, đặc biệt là trong Thánh Phaolô, người Kitô hữu nhìn nhận hoạt động thế tục hoặc với sự thờ ơ, hoặc ít nhất về cơ bản là theo cách truyền thống; bởi vì những thế hệ đầu tiên đó đã tràn đầy những hy vọng cánh chung<sup>40</sup>. Vì mọi người chỉ đơn giản đang chờ đợi sự trở lại của Chúa, nên không có gì để làm ngoài việc ở lại trong vị trí

---

40 Eschatological: Dịch là “cánh chung” (thuộc về ngày tận thế, sự cứu chuộc cuối cùng).

và trong nghề nghiệp trần thế mà lời kêu gọi của Chúa đã tìm thấy anh ta, và lao động như trước đây. Như vậy anh ta sẽ không trở thành gánh nặng cho anh em mình như một đối tượng của lòng bác ái, và nó sẽ chỉ kéo dài trong một thời gian ngắn mà thôi. Luther đọc Kinh Thánh qua lăng kính toàn bộ thái độ của ông; tại thời điểm đó và trong quá trình phát triển của ông từ khoảng năm 1518 đến 1530, điều này không chỉ vẫn mang tính truyền thống mà ngày càng trở nên như vậy.

Trong những năm đầu hoạt động như một nhà cải cách, vì ông nghĩ về thiên chức chủ yếu như thuộc về xác thịt, ông bị chi phối bởi một thái độ gần gũi, xét về hình thức hoạt động thế gian, với sự thờ ơ cánh chung của Phaolô

như được diễn đạt trong 1 Cô-rinh-tô 7. Người ta có thể đạt được sự cứu rỗi trong bất kỳ nẻo đường đời nào; trên cuộc hành hương ngắn ngủi của đời người, việc đặt nặng vào hình thức nghề nghiệp là vô ích. Việc theo đuổi lợi ích vật chất vượt quá nhu cầu cá nhân do đó phải xuất hiện như một triệu chứng của sự thiếu ân sủng, và vì nó dường như chỉ có thể đạt được bằng cách hy sinh người khác, nên trực tiếp đáng chê trách. Khi ngày càng dần thân vào các công việc thế gian, ông bắt đầu đánh giá cao hơn công việc trong thế giới. Nhưng trong thiên chức cụ thể mà một cá nhân theo đuổi, ông ngày càng nhìn thấy một mệnh lệnh đặc biệt của Chúa để hoàn thành những bổn phận cụ thể này mà Ý chí Thần linh đã đặt lên anh ta. Và sau cuộc xung đột với những kẻ Cuồng tín và các cuộc nổi dậy của nông dân, trật tự khách quan

lịch sử của sự vật, trong đó cá nhân đã được Chúa đặt vào, đối với Luther ngày càng trở thành một biểu hiện trực tiếp của ý chí thần thánh.<sup>(^{\{19\}})</sup> Việc nhấn mạnh ngày càng mạnh mẽ yếu tố tiền định (providential element), ngay cả trong những sự kiện cụ thể của đời sống, đã dẫn đến một cách diễn giải ngày càng mang tính truyền thống dựa trên ý tưởng về *Sự Quan phòng*<sup>41</sup>. Cá nhân nên ở lại mãi mãi trong vị trí và thiên chức mà Chúa đã đặt anh ta, và nên kiểm chế hoạt động trần thế của mình trong giới hạn do vị trí đã được thiết lập của anh ta trong cuộc sống áp đặt. Trong khi chủ nghĩa truyền thống kinh tế của ông ban đầu là kết quả của sự thờ ơ kiểu Phaolô, thì sau này nó lại trở thành kết quả của một niềm tin ngày càng mãnh liệt vào sự

---

41 Providence: “Sự Quan phòng” (ý chỉ sự dẫn dắt, chăm sóc của Thiên Chúa).

quan phòng thần thánh, điều đồng nhất sự vâng phục tuyệt đối với ý muốn của Chúa, với sự chấp nhận tuyệt đối mọi thứ như chúng vốn có. Xuất phát từ bối cảnh này, Luther không thể thiết lập một mối liên hệ mới hoặc bằng bất kỳ cách nào cơ bản giữa hoạt động thế tục và các nguyên tắc tôn giáo. Việc ông chấp nhận sự tinh tuyền của giáo lý như là tiêu chí duy nhất không thể sai lầm của Giáo hội, điều ngày càng trở nên không thể đảo ngược sau những cuộc đấu tranh của thập niên 20 (1520s), tự nó đã đủ để kiểm chế sự phát triển của những quan điểm mới trong các vấn đề đạo đức.

Vì vậy, đối với Luther, khái niệm về thiên chức vẫn mang tính truyền thống. Thiên chức của ông là một cái gì đó mà con người phải chấp nhận như một sắc lệnh thần thánh, mà anh ta phải thích

nghi với nó. Điều này khía cạnh đã lẫn át ý tưởng khác cũng hiện diện, rằng làm việc trong thiên chức là một, hay đúng hơn là, nhiệm vụ do Chúa đặt ra. Và trong sự phát triển tiếp theo của nó, Chính thống giáo Luther càng nhấn mạnh khía cạnh này hơn nữa. Như vậy, trong thời điểm đó, kết quả đạo đức duy nhất là tiêu cực; các bốn phận trần thế không còn bị lệ thuộc vào các bốn phận khổ hạnh; người ta rao giảng sự vâng phục nhà cầm quyền và sự chấp nhận mọi thứ như chúng vốn có. Ở dạng thức Luther này, ý tưởng về một thiên chức, như sẽ được trình bày trong phần thảo luận của chúng ta về đạo đức tôn giáo thời Trung cổ, đã được các nhà thần bí Đức (German mystics) tiên liệu ở một mức độ đáng kể. Đặc biệt là ở Tauler, trong sự đánh đồng giá trị của các hoạt động tôn giáo và thế tục, và sự suy giảm

trong việc đánh giá các hình thức thực hành khổ hạnh truyền thống do ý nghĩa quyết định của sự hấp thụ thần bí-chiêm niệm tinh thần thần thánh của linh hồn. Ở một mức độ nhất định, Luther giáo có nghĩa là một bước thụt lùi so với các nhà thần bí, trong chừng mực Luther, và hơn nữa là Giáo hội của ông, so với các nhà thần bí, đã phần nào làm suy yếu nền tảng tâm lý học cho một nền đạo đức duy lý. (Thái độ thần bí về điểm này một phần gợi nhớ đến Chủ nghĩa Sùng tín và một phần đến tâm lý học đức tin của Quaker. Đó chính xác là vì ông không thể không nghi ngờ khuynh hướng tự kỷ luật khổ hạnh dẫn đến sự cứu rỗi bằng việc làm, và do đó ông và Giáo hội của ông buộc phải đẩy nó ngày càng vào hậu trường.

Do đó, chỉ riêng ý tưởng về thiên chức theo nghĩa Luther, vào thời điểm

tốt nhất, cũng chỉ có tầm quan trọng đáng ngờ đối với các vấn đề mà chúng ta quan tâm. Đây là tất cả những gì dự định được xác định ở đây. Nhưng điều này hoàn toàn không có nghĩa là ngay cả hình thức Luther của sự đổi mới đời sống tôn giáo cũng có thể không có một số ý nghĩa thực tiễn đối với các đối tượng nghiên cứu của chúng ta; hoàn toàn ngược lại. Chỉ là ý nghĩa đó rõ ràng không thể được suy ra trực tiếp từ thái độ của Luther và Giáo hội của ông đối với hoạt động thể tục, và có lẽ không hoàn toàn dễ nắm bắt như mối liên hệ với các nhánh Tin lành khác. Vì vậy, tốt nhất chúng ta nên xem xét tiếp những hình thức mà trong đó mối quan hệ giữa đời sống thực tiễn và động cơ tôn giáo có thể được nhận thấy dễ dàng hơn so với trong Luther giáo. Chúng ta đã lưu ý đến vai trò nổi bật của Chủ nghĩa Calvin

và các giáo phái Tin lành trong lịch sử phát triển tư bản chủ nghĩa. Cũng như Luther tìm thấy một tinh thần khác đang hoạt động nơi Zwingli hơn là nơi chính mình, thì những người kế tục tinh thần của ông trong Chủ nghĩa Calvin cũng vậy. Và Công giáo cho đến ngày nay vẫn coi Chủ nghĩa Calvin là đối thủ thực sự của mình.

Giờ đây, điều đó có thể được giải thích một phần trên cơ sở thuần túy chính trị. Mặc dù cuộc Cải cách là không thể tưởng tượng nổi nếu không có sự phát triển tôn giáo cá nhân của chính Luther, và về mặt tinh thần đã chịu ảnh hưởng lâu dài từ nhân cách của ông, nhưng nếu không có Chủ nghĩa Calvin thì công trình của ông không thể có được thành công cụ thể lâu dài. Tuy nhiên, lý do cho sự chống đối chung này của người Công giáo và người

Luther, ít nhất một phần, ở những đặc điểm đạo đức riêng biệt của Chủ nghĩa Calvin. Một cái nhìn hồi hợt thuần túy cũng cho thấy rằng ở đây có một mối quan hệ hoàn toàn khác giữa đời sống tôn giáo và hoạt động trần thế so với cả Công giáo lẫn Luther giáo. Ngay cả trong văn học được thúc đẩy thuần túy bởi các yếu tố tôn giáo, điều đó cũng rõ ràng. Lấy ví dụ đoạn kết của *Thần Khúc*, nơi nhà thơ ở Thiên đường đứng lặng thinh trong sự chiêm nghiệm thụ động về những bí mật của Chúa, và so sánh nó với bài thơ đã trở thành cái tên gọi là *Thần Khúc của Chủ nghĩa Thanh giáo*<sup>42</sup> (Divine Comedy of Puritanism). Milton kết thúc khúc cuối của *Thiên Đường Đã Mất* sau khi mô tả sự trục xuất khỏi thiên đường như sau:

42 Puritans, Huguenots, Scholasticism: Giữ nguyên tên riêng hoặc dịch thuật ngữ quen thuộc (Thanh giáo, Huguenot - tín đồ Tin Lành Pháp, Kinh viện).

Họ quay đầu ngo phướng Đông,  
Thiên đường xưa cũ — giấc nồng vừa tan.  
Cửa kia lửa cháy lan tràn,  
Thân canh dữ tợn, vũ trang sáng ngời.  
Lệ thiên nhiên rớt một đôi,  
Chợt lau thật khẽ, ngẩng trời bước đi.  
Trần gian trái rọng còn chi,  
Chọn nơi yên nghỉ, có gì ngại đâu.  
Dẫu xa Thiên Quốc nhiệm mầu,  
Ổn trên diu dặt qua bầu nhân gian.

Và chỉ một chút trước đó Michael đã nói với Adam:

Chỉ xin thêm những việc làm,  
Cho xứng tri thức đã làm ngọc châu.  
Thêm lòng tin, chí cao sâu,  
Thêm điều nhân đức, thêm màu nhẵn nài.  
Thêm điều tiết độ hằng ngày,  
Thêm yêu thương nữa — gọi ngay Bác Ái.  
Linh hồn vững giữa trần ai,

*Là tim muôn đức kết lại thành tâm.  
 Lúc ấy rời chốn xưa âm,  
 Cũng không quyến luyến, chẳng cảm lệ  
 rơi.  
 Vì thiên đường ấy trong người,  
 Rạng ngời hơn cả đất trời ngoài kia.*

Người ta cảm nhận ngay lập tức rằng cách diễn đạt mạnh mẽ này về sự chú ý nghiêm túc của tín đồ Thanh giáo đối với thế giới này, sự chấp nhận cuộc sống của anh ta trong thế giới như một nhiệm vụ, không thể nào xuất phát từ ngòi bút của một nhà văn thời Trung cổ. Nhưng nó cũng không tương hợp với Luther giáo, như được thể hiện chẳng hạn trong các bài Thánh ca của Luther và Paul Gerhard. Giờ đây nhiệm vụ của chúng ta là thay thế cảm giác mơ hồ này bằng một công thức logic chính xác hơn một chút, và

điều tra nền tảng cơ bản của những khác biệt này. Việc viện dẫn đến tính cách dân tộc nói chung chỉ là một lời thú nhận sự thiếu hiểu biết, và trong trường hợp này nó hoàn toàn không thể đứng vững. Việc quy cho người Anh thế kỷ XVII một tính cách dân tộc thống nhất đơn thuần chỉ là bóp méo lịch sử. Những người Kỵ sĩ và những người Đầu tròn không đơn thuần coi nhau như hai đảng phái, mà như hai chủng người khác biệt tận gốc rễ, và bất cứ ai xem xét vấn đề kỹ lưỡng đều phải đồng ý với họ. Mặt khác, không thể tìm thấy sự khác biệt về tính cách giữa các thương nhân phiêu lưu người Anh và các thương nhân Hanseatic cũ; cũng không thể có bất kỳ sự khác biệt cơ bản nào khác giữa tính cách người Anh và người Đức vào cuối thời Trung cổ, mà không thể dễ dàng giải thích bằng sự khác biệt trong lịch sử chính trị của họ. Chính sức mạnh

của ảnh hưởng tôn giáo, không phải là duy nhất, nhưng hơn bất cứ thứ gì khác, đã tạo ra những khác biệt mà chúng ta ý thức được ngày nay.

Chúng ta do đó lấy làm điểm xuất phát trong cuộc điều tra về mối quan hệ giữa đạo đức Tin lành cũ và tinh thần của chủ nghĩa tư bản là các tác phẩm của Calvin, của Chủ nghĩa Calvin, và của các giáo phái Thanh giáo. Nhưng không nên hiểu rằng chúng ta mong đợi tìm thấy bất kỳ nhà sáng lập hay đại diện nào của các phong trào tôn giáo này coi việc thúc đẩy cái mà chúng ta đã gọi là “tinh thần tư bản chủ nghĩa” như là cứu cánh theo bất kỳ nghĩa nào trong sự nghiệp cả đời của ông ta. Chúng ta không thể khẳng định tốt rằng việc theo đuổi của cải trần thế, được quan niệm như một cứu cánh tự thân, lại có giá trị đạo đức tích cực đối

với bất kỳ ai trong số họ. Một lần và mãi mãi phải nhớ rằng các chương trình cải cách đạo đức không bao giờ là trung tâm quan tâm của bất kỳ nhà cải cách tôn giáo nào (trong số đó, cho mục đích của chúng ta, chúng ta phải kể đến những người như Menno, George Fox, và Wesley). Họ không phải là những người sáng lập các hội văn hóa đạo đức cũng không phải là những người đề xuất các dự án nhân đạo cho cải cách xã hội hay các lý tưởng văn hóa. Sự cứu rỗi linh hồn và chỉ điều đó thôi là trung tâm cuộc đời và công việc của họ. Các lý tưởng đạo đức và kết quả thực tiễn của giáo lý của họ đều chỉ dựa trên điều đó, và là hệ quả của những động cơ thuần túy tôn giáo. Chúng ta do đó sẽ phải thừa nhận rằng những hệ quả văn hóa của cuộc Cải cách ở một mức độ lớn, có lẽ trong những khía cạnh cụ thể mà chúng ta đang bàn luận

chủ yếu, là những kết quả không lường trước được và thậm chí không mong muốn từ những lao động của các nhà cải cách. Chúng thường rất xa rời hoặc thậm chí mâu thuẫn với tất cả những gì mà chính bản thân họ nghĩ rằng mình sẽ đạt được.

Nghiên cứu sau đây do đó có lẽ một cách khiêm tốn sẽ đóng góp vào việc hiểu được cách thức mà các ý tưởng trở thành những lực lượng hiệu quả trong lịch sử. Tuy nhiên, để tránh bất kỳ sự hiểu lầm nào về ý nghĩa mà bất kỳ hiệu lực như vậy của các động cơ thuần túy lý tưởng được khẳng định, tôi có lẽ được phép vài nhận xét kết luận cho phần thảo luận mở đầu này.

Trong một nghiên cứu như vậy, có thể ngay lập tức khẳng định một cách dứt khoát rằng không có nỗ lực nào nhằm

đánh giá các ý tưởng của cuộc Cải cách theo bất kỳ nghĩa nào, cho dù liên quan đến giá trị xã hội hay giá trị tôn giáo của chúng. Chúng ta liên tục phải đối phó với những khía cạnh của cuộc Cải cách mà đối với ý thức tôn giáo đích thực phải xuất hiện như là thứ yếu và thậm chí hời hợt (superficial). Bởi vì chúng ta chỉ đơn thuần cố gắng làm rõ vai trò mà các lực lượng tôn giáo đã đóng trong việc hình thành mạng lưới phát triển của nền văn hóa hiện đại trần tục đặc thù của chúng ta, trong sự tương tác phức tạp của vô số các nhân tố lịch sử khác nhau. Chúng ta do đó chỉ hỏi xem ở mức độ nào những đặc điểm nổi bật nhất định của nền văn hóa này có thể quy cho ảnh hưởng của cuộc Cải cách. Đồng thời chúng ta phải giải phóng bản thân khỏi ý tưởng rằng có thể suy ra cuộc Cải cách, như một kết quả tất yếu về mặt lịch sử, từ những thay

đổi kinh tế nhất định. Vô số hoàn cảnh lịch sử, không thể quy về bất kỳ quy luật kinh tế nào, và không thể giải thích bằng kinh tế theo bất kỳ cách nào, đặc biệt là các quá trình thuần túy chính trị, đã phải cùng tác động để các Giáo hội mới được tạo ra có thể tồn tại được.

Mặt khác, tuy nhiên, chúng ta không hề có ý định duy trì một luận điểm ngớ ngẩn và giáo điều như rằng tinh thần tư bản chủ nghĩa (theo nghĩa tạm thời của thuật ngữ đã giải thích ở trên) chỉ có thể nảy sinh như là kết quả của những ảnh hưởng nhất định của cuộc Cải cách, hay thậm chí rằng chủ nghĩa tư bản như một hệ thống kinh tế là một sáng tạo của cuộc Cải cách. Tự thân nó, sự kiện rằng một số hình thức tổ chức kinh doanh tư bản chủ nghĩa quan trọng được biết là có trước cuộc Cải cách khá lâu đã là một sự

bác bỏ đủ đối với một tuyên bố như vậy. Ngược lại, chúng ta chỉ muốn xác định xem liệu và ở mức độ nào các lực lượng tôn giáo đã tham gia vào sự hình thành về chất và sự mở rộng về lượng của tinh thần đó trên khắp thế giới. Hơn nữa, những khía cạnh cụ thể nào của nền văn hóa tư bản chủ nghĩa của chúng ta có thể truy nguyên từ chúng. Trước sự nhảm lẫn khủng khiếp của các ảnh hưởng phụ thuộc lẫn nhau giữa cơ sở vật chất, các hình thức tổ chức xã hội và chính trị, và các ý tưởng phổ biến vào thời Cải cách, chúng ta chỉ có thể tiến hành bằng cách điều tra xem liệu và tại những điểm nào những tương quan nhất định giữa các hình thức tín ngưỡng tôn giáo và đạo đức thực tiễn có thể được vạch ra. Đồng thời chúng ta sẽ làm rõ hết mức có thể cách thức và hướng đi chung mà nhờ vào những mối quan hệ đó, các phong

trào tôn giáo đã ảnh hưởng đến sự phát triển của văn hóa vật chất. Chỉ khi điều này đã được xác định với độ chính xác hợp lý, thì nỗ lực mới có thể được thực hiện để đánh giá ở mức độ nào sự phát triển lịch sử của nền văn hóa hiện đại có thể quy cho những lực lượng tôn giáo đó và ở mức độ nào cho những lực lượng khác.

## PHẦN II

**(Đạo đức Thực tiễn của các  
Nhánh Khổ hạnh  
thuộc Tin Lành)**

(The Practical Ethics of the As-  
cetic Branches of Protestantism)

## 4. CÁC NỀN TẢNG TÔN GIÁO CỦA CHỦ NGHĨA KHỔ HẠNH TRẦN THẾ

(The Religious Foundations of Worldly  
Asceticism)

**T**rong lịch sử đã có bốn hình thức chính của đạo Tin lành khổ hạnh (theo nghĩa của từ được sử dụng ở đây): (1) Chủ nghĩa Calvin (Calvinism) dưới hình thức mà nó thể hiện ở khu vực ảnh hưởng chính của nó tại Tây Âu, đặc biệt là vào thế kỷ XVII; (2) Chủ nghĩa Sùng tín (Pietism); (3) Chủ nghĩa Giám Lý (Methodism); (4) các giáo phái (sects) phát triển từ phong trào Báp-tít

(Baptist movement). Không có phong trào nào trong số này hoàn toàn tách biệt khỏi những phong trào khác, và ngay cả sự phân biệt với các Giáo hội Cải cách không khổ hạnh cũng không bao giờ hoàn toàn rõ ràng. Chủ nghĩa Giám Lý, khởi phát lần đầu vào giữa thế kỷ XVIII trong Giáo hội Anh giáo Đã Thành lập (Established Church of England), theo ý định của những người sáng lập, không nhằm thành lập một Giáo hội mới, mà chỉ là một sự thức tỉnh mới của tinh thần khổ hạnh trong giáo hội cũ. Chỉ trong quá trình phát triển của nó, đặc biệt là khi mở rộng sang Mỹ, nó mới tách khỏi Giáo hội Anh giáo.

Chủ nghĩa Sùng tín đầu tiên tách ra khỏi phong trào Calvin ở nước Anh, và đặc biệt là ở Hà Lan. Nó vẫn duy trì mối liên hệ lỏng lẻo với Chính thống giáo

(orthodoxy), chuyển hóa dần dần từ đó bằng những bậc thang không thể nhận thấy, cho đến cuối thế kỷ XVII nó được hấp thụ vào Luther giáo dưới sự lãnh đạo của Spener. Mặc dù sự điều chỉnh giáo lý không hoàn toàn thỏa đáng, nó vẫn là một phong trào trong Giáo hội Luther. Chỉ có phe phái do Zinzendorf thống trị, và chịu ảnh hưởng dai dẳng của Hussite và Calvin trong anh em đoàn Moravian, đã bị buộc, giống như Chủ nghĩa Giám Lý chống lại ý muốn của mình, phải hình thành một loại giáo phái đặc biệt. Chủ nghĩa Calvin và Báp-tít (Baptism) khi bắt đầu phát triển đã đối lập gay gắt với nhau. Nhưng trong phong trào Báp-tít nửa sau thế kỷ XVII, chúng đã tiếp xúc gần gũi. Và ngay cả trong các giáo phái Độc lập của Anh và Hà Lan đầu thế kỷ XVII, sự chuyển đổi cũng không đột ngột. Như Chủ nghĩa Sùng tín cho thấy,

sự chuyển đổi sang Luther giáo cũng diễn ra từ từ, và điều tương tự cũng đúng với Chủ nghĩa Calvin và Giáo hội Anh giáo, mặc dù cả về đặc tính bên ngoài lẫn tinh thần của những tín đồ logic nhất của nó, giáo hội sau này có quan hệ gần gũi hơn với Công giáo. Đúng là cả quần chúng tín đồ lẫn đặc biệt là những người bảo vệ kiên định nhất của phong trào khổ hạnh đó, mà trong nghĩa rộng nhất của một từ rất mơ hồ, đã được gọi là Thanh giáo, đều tấn công nền tảng của Anh giáo; nhưng ngay cả ở đây, sự khác biệt cũng chỉ dần dần được làm rõ trong quá trình đấu tranh. Ngay cả nếu bây giờ chúng ta hoàn toàn bỏ qua các vấn đề về chính quyền và tổ chức không khiến chúng ta quan tâm ở đây, thì sự thật vẫn như vậy. Các khác biệt về giáo lý, ngay cả những điều quan trọng nhất, như những điều liên quan đến học thuyết về tiền định và sự

xứng công chính, đã được kết hợp theo những cách phức tạp nhất, và ngay cả vào đầu thế kỷ XVII thường xuyên, mặc dù không phải không có ngoại lệ, ngăn cản việc duy trì sự thống nhất trong Giáo hội. Trên hết, các kiểu ứng xử đạo đức mà chúng ta quan tâm có thể được tìm thấy một cách tương tự trong số những tín đồ của các giáo phái đa dạng nhất, bắt nguồn từ bất kỳ một trong bốn nguồn được đề cập ở trên, hoặc sự kết hợp của một số nguồn trong số đó. Chúng ta sẽ thấy rằng những nguyên tắc đạo đức tương tự có thể tương quan với những nền tảng giáo lý rất khác nhau. Ngoài ra, các công cụ văn học quan trọng để cứu rỗi linh hồn, trên hết là các sách tổng luận về luân lý học của các giáo phái khác nhau, đã ảnh hưởng lẫn nhau theo thời gian; người ta tìm thấy những điểm tương đồng lớn

trong chúng, bất chấp những khác biệt rất lớn trong ứng xử thực tế.

Gần như có vẻ như chúng ta nên hoàn toàn bỏ qua cả nền tảng giáo lý lẫn lý thuyết đạo đức và chỉ tập trung sự chú ý của chúng ta vào thực hành đạo đức ở mức độ có thể xác định được. Tuy nhiên, điều đó không đúng. Các cội nguồn giáo lý khác nhau của đạo đức khổ hạnh không nghi ngờ gì đã chết đi sau những cuộc đấu tranh khủng khiếp. Nhưng mối liên hệ ban đầu với những giáo điều đó đã để lại dấu vết quan trọng trong đạo đức không giáo điều sau này; hơn nữa, chỉ có kiến thức về hệ thống ý tưởng nguyên thủy mới có thể giúp chúng ta hiểu mối liên hệ của đạo đức đó với ý tưởng về kiếp sau, thứ hoàn toàn thống trị những con người tâm linh nhất của thời đại đó. Không có sức mạnh của nó, che khuất

mọi thứ khác, thì không có sự thức tỉnh đạo đức nào nghiêm túc ảnh hưởng đến đời sống thực tiễn đã nảy sinh trong thời kỳ đó.

Đương nhiên chúng ta không quan tâm đến câu hỏi về những gì đã được giảng dạy một cách lý thuyết và chính thức trong các sách tổng luận đạo đức thời đó, dù điều này có thể có ý nghĩa thực tiễn lớn đến đâu thông qua ảnh hưởng của kỷ luật Giáo hội, công tác mục vụ, và việc giảng đạo. Chúng ta quan tâm nhiều hơn đến một điều hoàn toàn khác: ảnh hưởng của những hình phạt tâm lý đó, bắt nguồn từ niềm tin tôn giáo và thực hành tôn giáo, đã định hướng cho ứng xử thực tiễn và giữ cá nhân gắn bó với nó. Giờ đây những hình phạt này phần lớn bắt nguồn từ những đặc điểm của các ý tưởng tôn giáo đang

sau chúng. Con người thời đó bận tâm với các giáo điều trừu tượng ở một mức độ mà bản thân nó chỉ có thể được hiểu khi chúng ta nhận thức được mối liên hệ của những giáo điều này với các lợi ích tôn giáo thực tiễn. Một vài nhận xét về giáo lý, sẽ có vẻ nhàm chán đối với độc giả không phải là nhà thần học như chúng sẽ vội vàng và hời hợt đối với nhà thần học, là không thể thiếu. Tất nhiên chúng ta chỉ có thể tiến hành bằng cách trình bày các ý tưởng tôn giáo này trong sự đơn giản nhân tạo của các kiểu lý tưởng, như chúng có thể được tìm thấy ít nhất là rất hiếm trong lịch sử. Bởi vì chính do không thể vạch ra ranh giới rõ ràng trong thực tế lịch sử, chúng ta chỉ có thể hy vọng hiểu được tầm quan trọng cụ thể của chúng từ một cuộc điều tra về chúng trong những hình thức nhất quán và logic nhất của chúng.

## A. CHỦ NGHĨA CALVIN (CALVINISM)

Giờ đây, Chủ nghĩa Calvin là đức tin mà trên đó các cuộc đấu tranh chính trị và văn hóa lớn của thế kỷ XVI và XVII đã diễn ra ở các quốc gia phát triển cao nhất, Hà Lan, Anh và Pháp. Với nó, do đó chúng ta sẽ chuyển sang đầu tiên. Vào thời điểm đó, và nói chung cho đến ngày nay, học thuyết về tiền định được coi là giáo điều đặc trưng nhất của nó. Đúng là đã có tranh cãi về việc liệu nó có phải là giáo điều thiết yếu nhất của Giáo hội Cải cách (Reformed Church) hay chỉ là một phần phụ lục. Những đánh giá về tầm quan trọng của một hiện tượng lịch sử có thể là những phán đoán giá trị hoặc đức tin, cụ thể là khi chúng đề cập đến điều duy nhất thú vị, hoặc duy nhất có giá

trị về lâu dài trong nó. Hoặc, mặt khác, chúng có thể đề cập đến ảnh hưởng của nó đối với các quá trình lịch sử khác như một nhân tố nhân quả. Khi đó chúng ta quan tâm đến các phán đoán về sự quy kết lịch sử. Nếu bây giờ chúng ta bắt đầu, như chúng ta phải làm ở đây, từ lập trường sau và tìm hiểu ý nghĩa cần được quy cho giáo điều đó bằng đức tính của những hậu quả văn hóa và lịch sử của nó, thì nó chắc chắn phải được đánh giá rất cao. Phong trào do Oldenbarneveld lãnh đạo đã bị nó đập tan. Sự ly giáo trong Giáo hội Anh trở nên không thể đảo ngược dưới thời James I sau khi Vương quyền và những người Thanh giáo khác biệt về giáo lý chính xác về học thuyết này. Nó liên tục bị coi là yếu tố nguy hiểm chính trị thực sự trong Chủ nghĩa Calvin và bị những người cầm quyền tấn công như vậy. Các hội đồng giáo hội lớn

của thế kỷ XVII, trên hết là Dordrecht và Westminster, bên cạnh nhiều hội đồng nhỏ hơn, đã biến việc nâng nó lên thành thẩm quyền kinh điển thành mục đích trung tâm trong công việc của họ. Nó phục vụ như một điểm tập hợp cho vô số anh hùng của Giáo hội chiến đấu (Church militant), và trong cả thế kỷ XVIII và XIX, nó đã gây ra những cuộc ly giáo trong Giáo hội và tạo thành khẩu hiệu chiến đấu của những cuộc thức tỉnh lớn mới. Chúng ta không thể bỏ qua nó, và vì ngày nay nó không còn có thể được giả định là đã được tất cả những người có học biết đến, chúng ta có thể học tốt nhất nội dung của nó từ những lời lẽ có thẩm quyền của Tín điều Westminster (Westminster Confession) năm 1647, mà về điểm này đơn giản được lặp lại bởi cả các tín điều Độc lập (Independent) và Báp-tít (Baptist).

Chương IX (Về Ý Chí Tự do - Of Free Will), Đoạn 3. Con người, do sự sa ngã vào tình trạng tội lỗi, đã hoàn toàn đánh mất mọi khả năng ý chí đối với bất kỳ điều thiện hảo thuộc linh nào (spiritual good) đi kèm với sự cứu rỗi. Vì vậy, một con người tự nhiên (natural man), hoàn toàn chống lại Điều Thiện Hảo đó, và chết trong tội lỗi (dead in sin), không thể, bằng sức riêng của mình, tự cải đổi hoặc tự chuẩn bị cho điều đó.

Chương III (Về Sắc Lệnh Đời Đời của Đức Chúa Trời - of God's Eternal Decree), Đoạn 3. Bởi sắc lệnh của Đức Chúa Trời, để biểu lộ vinh quang Ngài, một số người và thiên sứ được tiền định vào sự sống đời đời, và những người khác được định trước phải chết đời đời.

Đoạn 5. Những người trong nhân loại được tiền định vào sự sống, Đức Chúa

Trời trước khi nền của thế gian được đặt, theo mục đích đời đời và bất biến của Ngài, và theo ý chỉ bí mật và sự vui lòng tốt lành của ý muốn Ngài, đã chọn trong Đấng Christ để được vinh hiển đời đời, chỉ bởi ân điển và tình yêu tự do thuần túy của Ngài, không hề dự liệu đức tin hay việc lành, hoặc sự bền lòng trong cả hai, hoặc bất cứ điều gì khác nơi tạo vật như những điều kiện hoặc nguyên nhân thúc đẩy Ngài làm điều đó, và tất cả đều để ngợi khen ân điển vinh hiển của Ngài.

Đoạn 7. Phần còn lại của nhân loại, Đức Chúa Trời đã vui lòng, theo ý chỉ không thể dò được của ý muốn riêng Ngài, nhờ đó Ngài rút lại lòng thương xót, tùy theo ý Ngài muốn, vì vinh quang quyền tối thượng của Ngài trên các tạo vật của Ngài, để bỏ qua, và định cho chúng sự hổ nhục và cơn thịnh nộ vì

tội lỗi của chúng, để ngợi khen sự công chính vinh hiển của Ngài.

Chương X (Về Sự Kêu Gọi Hiệu Năng - of Effectual Calling), Đoạn 1. Tất cả những người mà Đức Chúa Trời đã tiền định vào sự sống, và chỉ những người đó mà thôi, Ngài vui lòng vào thời điểm đã định và được chấp nhận của Ngài, kêu gọi một cách hiệu quả bằng lời và thần linh của Ngài (ra khỏi tình trạng tội lỗi và sự chết, trong đó họ vốn thuộc về bản chất tự nhiên)... cắt đi trái tim bằng đá (heart of stone) của họ, và ban cho họ một trái tim bằng thịt; đổi mới ý chí của họ, và bằng quyền năng toàn năng của Ngài định hướng họ đến điều thiện hảo...

Chương V (Về Sự Quan Phòng - of Providence), Đoạn 6. Còn về những kẻ gian ác và vô đạo, những kẻ mà Đức Chúa Trời, với tư cách là một quan án công chính, vì những tội lỗi trước kia, làm cho mù quáng và cứng lòng, Ngài không chỉ rút lại ân điển của Ngài khỏi họ, nhờ đó họ đã có thể được soi sáng trong sự hiểu biết (understandings) và tác động trong lòng họ, mà đôi khi còn rút lại những ân tứ mà họ đã có và phơi bày họ trước những đối tượng mà sự bại hoại của họ biến thành dịp tội lỗi: và đồng thời, phó mặc họ cho những ham muốn riêng của họ, những cám dỗ của thế gian, và quyền lực của Satan: nhờ đó xảy ra rằng chính họ làm cứng lòng, ngay cả dưới những phương tiện mà Đức Chúa Trời sử dụng để làm mềm lòng những người khác.

“Dù tôi có thể bị đày xuống Địa ngục vì điều đó, một Đức Chúa Trời như thế sẽ không bao giờ nhận được sự tôn trọng của tôi”, đó là quan điểm nổi tiếng của Milton về học thuyết này. Nhưng ở đây chúng ta không quan tâm đến việc đánh giá, mà là ý nghĩa lịch sử của giáo điều. Chúng ta chỉ có thể phác thảo ngắn gọn câu hỏi về cách học thuyết này phát sinh và nó phù hợp như thế nào vào khuôn khổ của thần học Calvin.

Hai con đường dẫn đến nó là có thể. Hiện tượng cảm nhận ân điển tôn giáo được kết hợp, nơi những người thờ phượng nhiệt thành và mãnh liệt nhất mà Cơ Đốc giáo đã sản sinh ra lặp đi lặp lại kể từ Augustine, với cảm giác chắc chắn rằng ân điển đó là sản phẩm duy nhất của một quyền năng khách quan, và không hề có thể quy cho giá trị cá

nhân. Cảm giác mạnh mẽ về sự đảm bảo vô tư lự (light-hearted assurance), trong đó áp lực khủng khiếp của cảm giác tội lỗi của họ được giải tỏa, rõ ràng áp đến họ với sức mạnh nguyên tố và phá hủy mọi khả năng của niềm tin rằng món quà ân điển áp đảo này có thể mắc nợ bất cứ điều gì với sự hợp tác của chính họ hoặc có thể được kết nối với những thành tựu hay phẩm chất của chính đức tin hay ý chí của họ. Vào thời kỳ sáng tạo tôn giáo vĩ đại nhất của Luther, khi ông có khả năng viết tác phẩm \*Freiheit eines Christenmenschen\* (Tự do của một con người Cơ đốc), sắc lệnh bí mật của Chúa đối với ông cũng rõ ràng nhất là nguồn duy nhất và tối hậu cho tình trạng ân điển tôn giáo của ông. Ngay cả sau này, ông cũng không chính thức từ bỏ nó. Nhưng không chỉ ý tưởng này không chiếm vị trí trung tâm đối với ông, mà nó ngày

càng lúi vào hậu trường, khi càng ngày vị trí là người đứng đầu có trách nhiệm của Giáo hội buộc ông phải dấn thân vào chính trị thực tiễn Melanchthon đã hoàn toàn cố ý tránh áp dụng giáo lý đen tối và nguy hiểm đó trong “Tuyên tín Augsburg” (Augsburg Confession), và đối với các giáo phụ của Luther giáo, đó là một điều tín lý rằng ân điển có thể bị thu hồi, và có thể được giành lại bởi sự khiêm nhường ăn năn và sự tin cậy trung thành vào lời Chúa và các bí tích.

Với Calvin, quá trình diễn ra hoàn toàn ngược lại; tầm quan trọng của học thuyết đối với ông tăng lên, rõ rệt trong quá trình các cuộc tranh luận biện giáo của ông với các đối thủ thần học. Nó không được phát triển đầy đủ cho đến ấn bản thứ ba của tác phẩm “Institutio” (Institutes) của ông, và chỉ giành được vị

trí nổi bật trung tâm sau khi ông qua đời trong các cuộc đấu tranh lớn mà các Hội đồng Giáo hội Dordrecht và Westminster tìm cách kết thúc. Với Calvin, “decretum horrible” (sắc lệnh kinh khiếp) không được suy ra, như với Luther, từ trải nghiệm tôn giáo, mà từ sự tất yếu logic trong tư duy của ông; do đó tầm quan trọng của nó tăng lên với mỗi lần tăng thêm tính nhất quán logic trong tư tưởng tôn giáo đó. Mỗi quan tâm của nó chỉ nằm nơi Chúa, không phải nơi con người; Chúa không tồn tại vì con người, mà con người tồn tại vì lợi ích của Chúa. Toàn bộ sự sáng tạo, bao gồm tất nhiên sự thật, như nó chắc chắn đối với Calvin, rằng chỉ một tỷ lệ nhỏ loài người được chọn cho ân điển đời đời, chỉ có thể có bất kỳ ý nghĩa nào như là phương tiện cho vinh quang (glory) và sự uy nghi của Đức Chúa Trời. Áp dụng các tiêu chuẩn

công lý trần thế vào các sắc lệnh tối thượng của Ngài là vô nghĩa và là sự xúc phạm đến Đấng Tối Cao của Ngài, vì Chỉ Một Mình Ngài là tự do, tức là không lệ thuộc bất kỳ luật pháp nào. Các sắc lệnh của Ngài chỉ có thể được chúng ta hiểu hay thậm chí biết đến trong chừng mực Ngài đã vui lòng mặc khải chúng. Chúng ta chỉ có thể bám vào những mảnh vỡ của chân lý đời đời. Mọi thứ khác, bao gồm ý nghĩa vận mệnh cá nhân của chúng ta, đều được giấu kín trong sự huyền bí đen tối mà vừa không thể xuyên thấu vừa là sự tự phụ khi chất vấn.

Việc những kẻ bị nguyên rửa phàn nàn về số phận của họ sẽ giống y như việc động vật than vãn sự thật rằng chúng không được sinh ra làm người. Vì mọi thứ thuộc về xác thịt đều bị tách khỏi Đức Chúa Trời bởi một vực thẳm

không thể vượt qua và chỉ đáng nhận từ Ngài sự chết đời đời, trong chừng mực Ngài đã không quyết định khác đi cho sự tôn vinh Đấng Tối Cao của Ngài. Chúng ta chỉ biết rằng một phần nhân loại được cứu, phần còn lại bị nguyên rủa. Giả định rằng công trạng hay tội lỗi của con người đóng một phần trong việc xác định vận mệnh này sẽ là nghĩ về các sắc lệnh hoàn toàn tự do của Đức Chúa Trời, vốn đã được định đoạt từ đời đời, như là có thể bị thay đổi bởi ảnh hưởng của con người, một sự mâu thuẫn không thể có. Hình ảnh Người Cha trên trời trong Tân Ước, rất nhân từ và thấu hiểu, Đấng vui mừng trước sự ăn năn của một tội nhân như một người nữ vui mừng vì đồng bạc bị mất mà bà đã tìm thấy, đã không còn nữa. Vị trí của Ngài đã được thay thế bởi một Đấng Siêu việt, vượt quá tầm hiểu biết của con người, Đấng với những sắc

lệnh hoàn toàn không thể hiểu thấu đã quyết định số phận của mỗi cá nhân và quy định những chi tiết nhỏ nhất của vũ trụ từ đời đời. Ân điển của Đức Chúa Trời, vì các sắc lệnh của Ngài không thể thay đổi, là không thể mất đối với những người Ngài đã ban nó, cũng như không thể đạt được đối với những người Ngài đã từ chối nó.

Trong sự phi nhân tính cực độ của nó, học thuyết này trên hết phải có một hậu quả đối với cuộc sống của một thế hệ đã đầu phục trước sự nhất quán tuyệt vời của nó. Đó là một cảm giác về sự cô đơn nội tâm chưa từng có của cá nhân đơn lẻ. Trong điều đối với con người thời Cải cách là quan trọng nhất trong cuộc đời, sự cứu rỗi đời đời của anh ta, anh ta buộc phải đi theo con đường của riêng mình một mình để đối mặt một vận mệnh đã

được định cho anh ta từ đời đời. Không ai có thể giúp anh ta. Không linh mục nào, vì người được chọn chỉ có thể hiểu lời Chúa trong chính trái tim của mình. Không có bí tích nào, vì mặc dù các bí tích đã được Chúa thiết lập để gia tăng vinh quang của Ngài, và do đó phải được tuân giữ cẩn thận, chúng không phải là phương tiện để đạt được ân điển, mà chỉ là những trợ giúp bên ngoài chủ quan của đức tin. Không có Giáo hội nào, vì mặc dù người ta giữ quan điểm rằng “extra ecclesiam nulla salus” (ngoài Giáo hội không có sự cứu rỗi) theo nghĩa rằng bất cứ ai tách khỏi Giáo hội chân chính thì không bao giờ có thể thuộc về nhóm người được chọn của Chúa, tuy nhiên thành viên của Giáo hội bên ngoài bao gồm cả những kẻ bị định tội. Họ nên thuộc về nó và phải chịu kỷ luật của nó, không phải để nhờ đó đạt được sự cứu

rồi, điều đó là không thể (impossible), mà bởi vì, vì vinh quang của Chúa, họ cũng phải bị buộc phải vâng theo các điều răn của Ngài. Cuối cùng, thậm chí không có Chúa. Vì ngay cả Đấng Christ cũng đã chết chỉ vì những người được chọn, vì lợi ích của họ mà Đức Chúa Trời đã định đoạt sự tử đạo của Ngài từ đời đời. Điều này, sự loại bỏ hoàn toàn sự cứu rỗi thông qua Giáo hội và các bí tích (vốn trong Luther giáo không hề được phát triển đến kết luận cuối cùng), là điều tạo nên sự khác biệt hoàn toàn quyết định so với Công giáo.

Đó là quá trình lịch sử vĩ đại trong sự phát triển của các tôn giáo, việc loại bỏ phép thuật khỏi thế giới vốn đã bắt đầu với các tiên tri Hê-bơ-rơ (Hebrew) cổ đại và, kết hợp với tư tưởng khoa học Hy Lạp hóa, đã bác bỏ mọi phương tiện

phép thuật để đạt sự cứu rỗi như là mê tín và tội lỗi, đã đạt đến kết luận logic của nó ở đây. Người Thanh giáo chân chính (genuine Puritan) thậm chí còn bác bỏ mọi dấu hiệu của nghi lễ tôn giáo tại mộ phần và chôn cất người thân yêu nhất của mình không bài hát hay nghi thức để không có sự mê tín nào, không có sự tin cậy nào vào những tác động của các thế lực phép thuật và bí tích đối với sự cứu rỗi, có thể len lỏi vào.

Không chỉ không có phương tiện phép thuật nào để đạt được ân điển của Đức Chúa Trời cho những người mà Ngài đã quyết định từ chối nó, mà còn không có bất kỳ phương tiện nào. Kết hợp với các giáo lý khắc nghiệt về tính siêu việt tuyệt đối của Đức Chúa Trời và sự bại hoại của mọi thứ thuộc về xác thịt, sự cô lập nội tâm này của cá nhân chứa

đựng, một mặt, lý do cho thái độ hoàn toàn tiêu cực của Thanh giáo (Puritanism) đối với tất cả các yếu tố cảm tính và cảm xúc trong văn hóa và tôn giáo, bởi vì chúng vô ích đối với sự cứu rỗi và thúc đẩy những ảo tưởng đa cảm và sự mê tín thờ hình tượng. Như vậy nó tạo cơ sở cho sự đối kháng căn bản với văn hóa cảm tính thuộc mọi loại. Mặt khác, nó hình thành một trong những cội nguồn (roots) của chủ nghĩa cá nhân hoài nghi có khuynh hướng bi quan mà thậm chí ngày nay có thể được nhận diện trong tính cách dân tộc và các thể chế của các dân tộc có quá khứ Thanh giáo, trong một sự tương phản nổi bật với những cái nhìn hoàn toàn khác mà Thời kỳ Khai sáng sau này nhìn nhận con người. Chúng ta có thể xác định rõ ràng các dấu vết ảnh hưởng của học thuyết tiền định trong các hình thức sơ đẳng về cách ứng

xử và thái độ đối với cuộc sống trong thời đại mà chúng ta đang quan tâm, ngay cả khi thẩm quyền của nó như một giáo điều đang trên đà suy giảm. Trên thực tế, nó chỉ là hình thức cực đoan nhất của sự tin cậy độc quyền nơi Đức Chúa Trời mà chúng ta đang quan tâm ở đây. Nó thể hiện ra, chẳng hạn, trong sự lặp lại thường xuyên đến nổi bật, đặc biệt trong văn học Thanh giáo Anh, của những lời cảnh báo chống lại bất kỳ sự tin cậy nào vào sự giúp đỡ của tình bạn giữa con người. Ngay cả vị mục sư đáng mến Baxter cũng khuyên sự ngờ vực sâu sắc ngay cả đối với người bạn thân nhất, và Bailey trực tiếp khuyên bảo không nên tin ai cả và không nói điều gì gây tổn hại với bất cứ ai. Chỉ nên để Đức Chúa Trời là người tâm sự của bạn. Trong sự tương phản nổi bật với Luther giáo, thái độ đối với cuộc sống này cũng được kết

nổi với sự biến mất thâm lặng của việc xưng tội riêng, mà Calvin chỉ nghi ngờ vì khả năng giải thích sai lệch bí tích của nó, khỏi tất cả các khu vực của Chủ nghĩa Calvin phát triển đầy đủ. Đó là một sự kiện có tầm quan trọng lớn nhất. Trước hết, nó là một triệu chứng của loại ảnh hưởng mà tôn giáo này tác động. Hơn nữa, tuy nhiên, nó là một kích thích tâm lý cho sự phát triển thái độ đạo đức của họ. Phương tiện để giải tỏa định kỳ cảm giác tội lỗi mang tính cảm xúc đã bị loại bỏ.

Về những hậu quả đối với hành vi đạo đức trong đời sống hàng ngày, chúng ta sẽ nói sau. Nhưng đối với tình huống tôn giáo chung của một con người, những hậu quả là rõ ràng. Bất chấp sự cần thiết phải là thành viên của Giáo hội chân chính để được cứu rỗi, sự giao

tiếp của người theo đạo Calvin với Chúa của anh ta được tiến hành trong sự cô lập tâm linh sâu sắc. Để thấy những kết quả cụ thể của bầu không khí đặc thù này, chỉ cần đọc tác phẩm “The Pilgrim’s Progress” (Hành trình của người hành hương) của Bunyan, cho đến nay là cuốn sách được đọc rộng rãi nhất trong toàn bộ văn học Thanh giáo. Trong mô tả về thái độ của Christian sau khi anh ta nhận ra rằng mình đang sống trong *Thành phố Hủy diệt* (City of Destruction) và đã nhận được lời kêu gọi thực hiện cuộc hành hương đến *thành phố thiên đàng* (celestial city), vợ và con bám lấy anh, nhưng anh bứt tai bằng ngón tay và kêu lên, “sự sống, sự sống đời đời” (life, eternal life), rồi loạng choạng bước qua những cánh đồng. Không có sự tinh tế nào có thể vượt qua cảm giác ngây thơ của người thợ sữa nôi ấy, người viết trong xà lim của mình,

đã giành được sự tán dương của một thế giới tin kính, trong việc diễn tả cảm xúc của tín đồ Thanh giáo trung thành (faithful Puritan), chỉ nghĩ đến sự cứu rỗi của riêng mình. Nó được thể hiện trong những cuộc trò chuyện đạo mạo mà anh ta có với những người đồng hành tìm kiếm trên đường, theo một cách hơi gợi nhớ đến nhân vật Gerechte Kammacher trong tác phẩm của Gottfried Keller. Chỉ khi bản thân anh ta đã an toàn thì anh ta mới nghĩ rằng sẽ tốt đẹp nếu có gia đình bên cạnh. Đó là nỗi sợ hãi lo âu về cái chết và thế giới bên kia giống như chúng ta cảm nhận rất rõ nơi Alfonso của Liguri, như Döllinger đã mô tả ông cho chúng ta. Nó cách xa vạn dặm so với tinh thần kiêu hãnh trần tục mà Machiavelli thể hiện khi kể lại danh tiếng của những công dân Florentine, những người, trong cuộc đấu tranh chống lại Giáo hoàng và

lệnh rút phép thông công (excommunication) của ngài, đã giữ “Tình yêu quê hương cao hơn nỗi sợ cho sự cứu rỗi linh hồn của họ”. Và tất nhiên nó còn xa hơn nữa so với cảm xúc mà Richard Wagner đặt vào miệng của Siegmund trước trận chiến định mệnh của anh, «Gửi lời chào của tôi đến Wotan, gửi lời chào của tôi đến Wallhall—Nhưng về những niềm vui kiêu hãnh (spröden Wonnen) của Wallhall, người thật sự đừng nói với ta”. Nhưng tác động của nỗi sợ hãi này lên Bunyan và Liguori lại khác nhau một cách đặc trưng. Chính nỗi sợ hãi khiến người sau phải hạ mình bằng mọi cách có thể lại thúc đẩy người trước tiến lên một cuộc đấu tranh không ngừng và có hệ thống với cuộc sống. Từ đâu mà có sự khác biệt này? Thoạt đầu có vẻ là một điều bí ẩn làm thế nào sự ưu việt không thể nghi ngờ của Chủ nghĩa Calvin trong

tổ chức xã hội lại có thể được kết nối với khuynh hướng này là xé rời cá nhân khỏi những ràng buộc khăng khít mà anh ta bị buộc chặt vào thế giới này. Tuy nhiên, dù có vẻ kỳ lạ đến đâu, nó xuất phát từ hình thức đặc thù mà tình yêu thương huynh đệ Cơ đốc buộc phải mang lấy dưới áp lực của sự cô lập nội tâm của cá nhân thông qua đức tin Calvin. Trước hết, nó xuất phát từ giáo lý. Thế giới tồn tại để phục vụ sự tôn vinh Đức Chúa Trời và chỉ vì mục đích đó mà thôi. Người Cơ đốc được chọn ở trong thế giới chỉ để gia tăng vinh quang này của Đức Chúa Trời bằng cách hoàn thành các điều răn của Ngài với khả năng tốt nhất của mình. Nhưng Đức Chúa Trời đòi hỏi sự thành tựu xã hội nơi người Cơ đốc vì Ngài muốn rằng đời sống xã hội phải được tổ chức theo các điều răn của Ngài, phù hợp với mục đích đó. Hoạt động xã hội

của người Cơ đốc trong thế giới chỉ đơn thuần là hoạt động “in majorem gloriam Dei” (vì vinh quang lớn hơn của Chúa). Đặc tính này do đó được chia sẻ bởi lao động trong một thiên chức phục vụ đời sống trần tục của cộng đồng. Ngay cả ở Luther, chúng ta cũng thấy lao động chuyên môn trong các thiên chức được biện minh bằng tình yêu thương huynh đệ. Nhưng điều mà đối với ông vẫn là một gợi ý không chắc chắn, thuần túy trí tuệ, thì đối với những người theo đạo Calvin lại trở thành một yếu tố đặc trưng trong hệ thống đạo đức của họ. Tình yêu thương huynh đệ, vì nó chỉ có thể được thực hành vì vinh quang của Đức Chúa Trời và không phải để phục vụ xác thịt, được thể hiện trước hết trong việc hoàn thành các nhiệm vụ hàng ngày được ban cho bởi *\*lex naturae\** (luật tự nhiên) và trong quá trình này, sự hoàn thành đó

mang một đặc tính khách quan và phi cá nhân một cách đặc biệt, đó là phục vụ vì lợi ích của việc tổ chức duy lý môi trường xã hội của chúng ta. Bởi vì sự tổ chức và sắp xếp có mục đích kỳ diệu của vũ trụ này, theo cả sự mặc khải của Kinh Thánh lẫn trực giác tự nhiên, rõ ràng được thiết kế bởi Đức Chúa Trời để phục vụ sự hữu ích của loài người. Điều này khiến lao động phục vụ sự hữu ích xã hội phi cá nhân xuất hiện để thúc đẩy vinh quang của Đức Chúa Trời và do đó được Ngài mong muốn. Việc loại bỏ hoàn toàn vấn đề thần nghĩa luận và tất cả những câu hỏi về ý nghĩa của thế giới và cuộc sống, vốn đã hành hạ những người khác, đã là điều hiển nhiên đối với người Thanh giáo như, vì những lý do hoàn toàn khác, đối với người Do Thái, và thậm chí theo một nghĩa nhất định đối với tất cả các

loại hình tôn giáo Cơ đốc không mang tính thần bí.

Vào nền kinh tế các lực lượng này, Chủ nghĩa Calvin đã thêm một khuynh hướng khác hoạt động theo cùng hướng. Sự xung đột giữa cá nhân và đạo đức (theo nghĩa của Sören Kierkegaard) không tồn tại đối với Chủ nghĩa Calvin, mặc dù nó đặt cá nhân hoàn toàn vào trách nhiệm riêng của anh ta trong các vấn đề tôn giáo. Đây không phải là nơi để phân tích lý do cho sự kiện này, hay ý nghĩa của nó đối với chủ nghĩa duy lý chính trị và kinh tế của Chủ nghĩa Calvin. Nguồn gốc của đặc tính thực dụng trong đạo đức Calvin nằm ở đây, và những đặc điểm quan trọng của ý tưởng về thiên chức của Calvin cũng bắt nguồn từ cùng một nguồn. Nhưng hiện tại chúng ta phải quay trở

lại với việc xem xét đặc biệt học thuyết tiền định.

Đối với chúng ta, vấn đề quyết định là: Học thuyết này đã được chịu đựng như thế nào trong một thời đại mà đời sau không chỉ quan trọng hơn, mà theo nhiều cách còn chắc chắn hơn tất cả các lợi ích của cuộc sống ở thế giới này? Câu hỏi, “Tôi có phải là một trong những người được chọn không?” sớm hay muộn chắc hẳn đã nảy sinh cho mọi tín đồ và buộc tất cả các lợi ích khác phải lùi vào hậu trường. Và làm thế nào tôi có thể chắc chắn về tình trạng ân điển này? Đối với chính Calvin, đây không phải là một vấn đề. Ông cảm thấy mình là một công cụ được chọn của Chúa, và chắc chắn về sự cứu rỗi của riêng mình. Theo đó, đối với câu hỏi làm thế nào một cá nhân có thể chắc chắn về sự lựa chọn của

chính mình, về cơ bản ông chỉ có câu trả lời rằng chúng ta nên bằng lòng với sự hiểu biết rằng Đức Chúa Trời đã chọn và phụ thuộc thêm chỉ vào sự tin cậy ngầm hiểu nơi Đấng Christ, vốn là kết quả của đức tin chân thật. Ông bác bỏ về nguyên tắc giả định rằng người ta có thể học từ cách ứng xử của người khác liệu họ được chọn hay bị nguyên rủa. Đó là một nỗ lực không thể biện minh để ép buộc những bí mật của Đức Chúa Trời. Những người được chọn khác biệt bên ngoài trong đời này không chút nào so với những kẻ bị nguyên rủa; và ngay cả tất cả những trải nghiệm chủ quan của những người được chọn cũng, như là “*ludibria spiritus sancti*” (trò đùa của Thánh Linh), có thể có đối với những kẻ bị nguyên rủa chỉ ngoại trừ đức tin cuối cùng trông đợi, tin cậy. Những người được chọn do đó là và

vẫn là Giáo hội vô hình (God's invisible Church) của Đức Chúa Trời.

Khá tự nhiên, thái độ này là không thể đối với những người theo ông ngay từ thời Beza, và trên hết, đối với quần chúng rộng rãi của những người bình thường. Đối với họ, *\*certitudo salutis\** (sự chắc chắn cứu rỗi) theo nghĩa khả năng nhận biết tình trạng ân điển nhất thiết trở nên có tầm quan trọng thống trị tuyệt đối. Vì vậy, bất cứ nơi nào học thuyết tiền định [doctrine of predestination] được giữ vững, câu hỏi không thể bị đè nén là liệu có bất kỳ tiêu chí không thể sai lầm nào mà qua đó (by which) thành viên trong số “electi” (người được chọn) có thể được biết. Câu hỏi này không chỉ liên tục có tầm quan trọng trung tâm trong sự phát triển của Chủ nghĩa Sùng tín (Pietism), vốn khởi phát trên nền tảng của Giáo

hội Cải cách; trên thực tế trong một nghĩa nhất định đôi khi nó còn là nền tảng cho nó. Nhưng khi chúng ta xem xét tầm quan trọng chính trị và xã hội lớn lao của học thuyết và thực hành về Lễ Tiệc Thánh (Communion) trong Giáo hội Cải cách, chúng ta sẽ thấy phần lớn được đóng trong suốt thế kỷ XVII bên ngoài Chủ nghĩa Sùng tín bởi khả năng xác định tình trạng ân điển của cá nhân. Phụ thuộc vào nó, chẳng hạn việc anh ta được nhận vào Lễ Tiệc Thánh, tức là vào nghi lễ tôn giáo trung tâm quyết định địa vị xã hội của những người tham dự.

Không thể, ít nhất là khi câu hỏi về tình trạng ân điển của chính một người nảy sinh, được thỏa mãn với sự tin cậy của Calvin vào bằng chứng của đức tin trông đợi phát sinh từ ân điển, mặc dù giáo lý chính thống chưa bao giờ chính

thức từ bỏ tiêu chí đó. Trên hết, công tác mục vụ thực tiễn, vốn ngay lập tức phải giải quyết tất cả những đau khổ do giáo lý gây ra, không thể được thỏa mãn. Nó giải quyết những khó khăn này bằng nhiều cách. Chẳng nào thuyết tiên định không được diễn giải lại, làm dịu đi, hoặc bị bỏ rơi về cơ bản, thì hai loại lời khuyên mục vụ chính, liên kết lẫn nhau, xuất hiện. Một mặt, người ta cho rằng là một bốn phận tuyệt đối để coi mình là được chọn, và chống lại mọi sự nghi ngờ như là những cám dỗ của ma quỷ, vì thiếu tự tin là kết quả của đức tin không đủ, do đó của ân điển không hoàn hảo.

Lời khuyên bảo của sứ đồ để làm cho sự kêu gọi của chính mình được vững chắc ở đây được giải thích như một bốn phận để đạt được sự chắc chắn về sự lựa chọn và sự xưng công chính của chính

mình trong cuộc đấu tranh hàng ngày của cuộc sống. Thay chỗ những tội nhân khiêm nhường mà Luther hứa ban ân điển nếu họ tin cậy nơi Chúa trong đức tin ăn năn, thì được nuôi dưỡng những vị thánh tự tin mà chúng ta có thể tìm thấy lại nơi những thương nhân Thanh giáo cứng rắn của thời đại anh hùng của chủ nghĩa tư bản và trong những trường hợp riêng lẻ cho đến ngày nay. Mặt khác, để đạt được sự tự tin đó, hoạt động thể tục mãnh liệt được khuyến nghị như phương tiện thích hợp nhất. Chính nó và chỉ nó mới xua tan những nghi ngờ tôn giáo và mang lại sự chắc chắn về ân điển.

Việc hoạt động thể tục nên được coi là có khả năng đạt được điều này, rằng nó có thể, có thể nói, được coi là phương tiện thích hợp nhất để chống lại những

cảm giác lo lắng tôn giáo, tìm thấy lời giải thích của nó trong những đặc điểm cơ bản của cảm nhận tôn giáo trong Giáo hội Cải cách, vốn bộc lộ rõ ràng nhất trong sự khác biệt của nó với Luther giáo trong học thuyết về sự xưng công chính bởi đức tin. Những khác biệt này được phân tích rất tinh tế và với tính khách quan như vậy và tránh những phán đoán giá trị trong các bài giảng xuất sắc của Schneckenburger, đến nỗi những nhận xét ngắn gọn sau đây phần lớn có thể đơn giản dựa vào bài thảo luận của ông.

Kinh nghiệm tôn giáo cao nhất mà đức tin Luther phấn đấu để đạt được, đặc biệt khi nó phát triển trong quá trình của thế kỷ XVII, là sự *\*unio mystica\** (hiệp nhất thần bí) với Đấng tạo hóa. Như chính cái tên, vốn không được biết đến trong đức tin Cải cách dưới hình thức

này, gợi ý, nó là một cảm giác về sự hấp thụ thực sự vào Đấng tạo hóa, đó là sự đi vào thực sự của thần linh vào linh hồn của tín đồ. Về mặt chất lượng, nó tương tự với mục tiêu của sự chiêm niệm của các nhà thần bí Đức và được đặc trưng bởi sự tìm kiếm thụ động của nó cho sự hoàn thành của sự khao khát được nghỉ ngơi trong Chúa.

Giờ đây, lịch sử triết học cho thấy rằng niềm tin tôn giáo chủ yếu mang tính thần bí có thể rất tương thích với một cảm giác rõ rệt về thực tại trong lĩnh vực sự kiện thực nghiệm; nó có thể thậm chí hỗ trợ nó trực tiếp vì sự bác bỏ các giáo lý biện chứng. Hơn nữa, thuyết thần bí có thể gián tiếp thậm chí thúc đẩy các lợi ích của ứng xử duy lý. Tuy nhiên, sự đánh giá tích cực đối với hoạt động bên ngoài thiếu vắng trong mối quan hệ của nó với

thế giới. Thêm vào đó, Luther giáo kết hợp “unio mystica” (sự hiệp nhất thần bí) với cảm giác sâu sắc về sự bất xứng nhuộm tội lỗi, điều thiết yếu để duy trì “penitentia quotidiana” của tín đồ Luther trung thành, nhờ đó duy trì sự khiêm nhường và đơn sơ không thể thiếu cho sự tha thứ tội lỗi. Mặt khác, tôn giáo điển hình của Giáo hội Cải cách, ngay từ đầu đã bác bỏ cả lòng sùng kính cảm xúc thuần túy hướng nội này của Luther giáo lẫn sự thoát ly theo chủ nghĩa Tĩnh tâm khỏi mọi thứ của Pascal. Một sự thâm nhập thực sự vào linh hồn con người bởi thần linh đã trở nên không thể bởi tính siêu việt tuyệt đối của Đức Chúa Trời so với xác thịt: “*finitum non est capax infiniti*” (cái hữu hạn không thể chứa đựng cái vô hạn). Cộng đồng của những người được chọn với Chúa của họ chỉ có thể diễn ra và được họ nhận thức trong

việc Đức Chúa Trời hành động thông qua họ và rằng họ ý thức được điều đó. Tức là, hành động của họ bắt nguồn từ đức tin được gây ra bởi ân điển của Đức Chúa Trời, và đức tin này đến lượt nó biện minh chính nó bằng chất lượng của hành động đó. Những khác biệt sâu xa về những điều kiện cứu rỗi quan trọng nhất áp dụng cho sự phân loại mọi hoạt động tôn giáo thực tiễn xuất hiện ở đây. Người tín đồ có thể làm cho mình chắc chắn về tình trạng ân điển của mình hoặc bằng cách anh ta cảm thấy mình là bình chứa của Thánh Linh (Holy Spirit) hoặc là công cụ của ý muốn thần thánh. Trong trường hợp trước, đời sống tôn giáo của anh ta có khuynh hướng hướng tới thuyết thần bí và chủ nghĩa tình cảm, trong trường hợp sau hướng tới hành động khổ hạnh; Luther đứng gần loại hình trước, Chủ nghĩa Calvin chắc chắn

thuộc về loại hình sau. Người theo đạo Calvin cũng muốn được cứu “sola fide” (chỉ bởi đức tin). Nhưng vì Calvin nhìn nhận tất cả cảm xúc và tình cảm thuần túy, dù chúng có vẻ cao quý đến đâu, với sự nghi ngờ, nên đức tin phải được chứng minh bằng những kết quả khách quan của nó để cung cấp một nền tảng vững chắc cho “certitudo salutis”. Nó phải là một “fides efficax” (đức tin hiệu quả), lời kêu gọi đến sự cứu rỗi phải là một sự kêu gọi hiệu quả (effectual calling - cụm từ được sử dụng trong \*Savoy Declaration\* - Tuyên ngôn Savoy).

Nếu bây giờ chúng ta hỏi thêm, bằng những hoa trái nào mà người theo đạo Calvin nghĩ mình có thể nhận diện đức tin chân chính? Câu trả lời là: bằng một kiểu ứng xử Cơ đốc phục vụ để gia tăng vinh quang của Đức Chúa Trời. Chính

xác điều gì phục vụ như vậy thì phải được thấy trong ý muốn của chính Ngài như đã được mặc khải hoặc trực tiếp qua Kinh Thánh hoặc gián tiếp qua trật tự có mục đích của thế giới mà Ngài đã tạo dựng (*lex natura* - luật tự nhiên). Đặc biệt bằng cách so sánh tình trạng linh hồn của chính mình với tình trạng của những người được chọn, chẳng hạn các tổ phụ (*patriarchs*), theo Kinh Thánh, thì tình trạng ân điển của chính mình mới có thể được biết. Chỉ một trong số những người được chọn thực sự có “*fides efficax*” (đức tin hiệu quả), chỉ anh ta mới có thể nhờ đức tính của sự tái sinh và sự thánh hóa kết quả của toàn bộ cuộc đời anh ta, để gia tăng vinh quang của Đức Chúa Trời bằng những việc lành thực sự, chứ không chỉ là bề ngoài. Chính thông qua ý thức rằng cách ứng xử của anh ta, ít nhất về đặc tính cơ bản và lý

tưởng kiên định (*propositum obedientie\** - mục đích vâng lời), dựa trên một quyền năng bên trong chính anh ta hoạt động vì vinh quang của Đức Chúa Trời; rằng nó không chỉ được ý muốn của Đức Chúa Trời mà còn được thực hiện bởi Đức Chúa Trời mà anh ta đạt được điều thiện cao nhất mà tôn giáo này phấn đấu hướng tới, sự chắc chắn về cứu rỗi. Rằng nó có thể đạt được đã được chứng minh bởi 2 *Cô-rinh-tô* 13:5<sup>43</sup>. Như vậy, dù việc lành có thể vô ích như một phương tiện để đạt được sự cứu rỗi, bởi vì ngay cả những người được chọn vẫn là những sinh thể của xác thịt, và mọi thứ họ làm đều không đạt đến các tiêu chuẩn thần thánh, tuy nhiên, chúng là không thể thiếu như một dấu hiệu của sự lựa chọn.

---

43 Chính anh em hãy tự xét để xem mình có đức tin chăng. Hãy tự thử mình: Anh em há không nhận biết rằng có Đức Chúa Jêsus Christ ở trong anh em sao? Miễn là anh em không đáng bị bỏ.

Chúng là phương tiện kỹ thuật, không phải để mua sự cứu rỗi, mà là để loại bỏ nỗi sợ hãi về sự nguyên rủa. Theo nghĩa này, chúng đôi khi được gọi là trực tiếp cần thiết cho sự cứu rỗi hoặc việc sở hữu sự cứu rỗi được đặt dưới điều kiện vào chúng.

Trong thực tế điều này có nghĩa rằng Đức Chúa Trời giúp những ai tự giúp mình. Như vậy người theo đạo Calvin, như đôi khi được nói, tự mình tạo ra sự cứu rỗi của chính mình, hoặc, như sẽ đúng hơn, sự xác tín về nó. Nhưng sự sáng tạo này không thể, như trong Công giáo, bao gồm một sự tích lũy dần dần các việc lành cá nhân vào tài khoản của mình, mà đúng hơn trong một sự tự kiểm soát có hệ thống mà tại mọi thời điểm đứng trước sự lựa chọn không khoan nhượng: được chọn hoặc bị nguyên rủa.

Điều này đưa chúng ta đến một điểm rất quan trọng trong cuộc điều tra của chúng ta.

Người ta biết rõ rằng tín đồ Luther đã liên tục buộc tội lối tư duy này, vốn được triển khai trong các Giáo hội và Giáo phái (sects) Cải cách với sự rõ ràng ngày càng tăng, là sự quay trở lại với học thuyết về sự cứu rỗi bằng việc làm. Và dù sự phản đối của bị cáo chống lại sự đồng nhất lập trường giáo lý của họ với học thuyết Công giáo có chính đáng đến đâu, thì lời buộc tội này chắc chắn đã được đưa ra có lý nếu qua đó ngụ ý những hậu quả thực tiễn đối với đời sống hàng ngày của một tín đồ (Christian) bình thường của Giáo hội Cải cách. Bởi vì một hình thức mãnh liệt hơn của sự đánh giá tôn giáo đối với hành động đạo đức hơn cả điều mà Chủ nghĩa Calvin

dẫn dắt những người theo nó có lẽ chưa từng tồn tại. Nhưng điều quan trọng đối với ý nghĩa thực tiễn của loại sự cứu rỗi bằng việc làm này phải được tìm kiếm trong sự hiểu biết về những phẩm chất đặc thù vốn đặc trưng kiểu ứng xử đạo đức của họ và phân biệt nó với đời sống hàng ngày của một tín đồ bình thường thời Trung cổ. Sự khác biệt có thể được trình bày như sau: người giáo dân Công giáo bình thường thời Trung cổ sống đạo đức, có thể nói, kiểu 'tùng bửu'. Trước hết anh ta chu toàn một cách chu đáo các bổn phận truyền thống của mình. Nhưng vượt ra ngoài mức tối thiểu đó, những việc lành của anh ta không nhất thiết tạo thành một hệ thống kết nối, hoặc ít nhất không phải một hệ thống được duy lý hóa, của cuộc sống, mà đúng hơn vẫn là một chuỗi các hành vi riêng lẻ. Anh ta có thể sử dụng chúng khi cần, để chuộc

tội những tội lỗi cụ thể, để cải thiện cơ hội được cứu rỗi, hoặc, vào cuối cuộc đời mình, như một loại phí bảo hiểm. Tất nhiên đạo đức Công giáo là một đạo đức của ý hướng. Nhưng ý hướng cụ thể của hành động đơn lẻ quyết định giá trị của nó. Và hành động tốt hay xấu đơn lẻ được ghi cho người làm quyết định số phận trần thế và đời đời của anh ta. Một cách rất thực tế, Giáo hội nhận ra rằng con người không phải là một sự thống nhất được định nghĩa hoàn toàn rõ ràng để được phán xét theo cách này hay cách khác, mà rằng đời sống đạo đức của anh ta thường chịu sự chi phối của những động cơ xung đột và hành động của anh ta thì mâu thuẫn. Tất nhiên, nó đòi hỏi như một lý tưởng một sự thay đổi cuộc sống về nguyên tắc. Nhưng nó đã làm suy yếu chính yêu cầu này bằng một trong những phương tiện quan

trọng nhất của quyền lực và giáo dục, bí tích giải tội, chức năng của nó được kết nối với những gốc rễ sâu xa nhất của tôn giáo Công giáo đặc thù.

Sự duy lý hóa thế giới, việc loại bỏ phép thuật như một phương tiện để đạt sự cứu rỗi, người Công giáo đã không thực hiện gần như xa đến thế như những người Thanh giáo đã làm. Đối với người Công giáo sự giải tội của Giáo hội mình là một sự bồi thường cho sự không hoàn hảo của chính mình. Linh mục là một pháp sư thực hiện phép lạ biến đổi bản thể, và người nắm giữ chìa khóa đến sự sống đời đời trong tay. Người ta có thể tìm đến ông trong nỗi buồn và sự ăn năn. Ông ban phát sự chuộc tội, hy vọng về ân điển, sự chắc chắn về sự tha thứ, và nhờ đó ban cho sự giải thoát khỏi sự căng thẳng khủng khiếp mà người theo

đạo Calvin bị kết án bởi một định mệnh không khoan nhượng, không thừa nhận bất kỳ sự giảm nhẹ nào. Đối với anh ta những sự an ủi thân thiện và nhân văn như vậy không tồn tại. Anh ta không thể hy vọng chuộc tội những giờ phút yếu đuối hoặc thiếu suy nghĩ bằng ý chí tốt gia tăng vào những thời điểm khác, như người Công giáo hoặc thậm chí người Luther có thể. Đức Chúa Trời của Chủ nghĩa Calvin đòi hỏi nơi tín đồ của Ngài không phải những việc lành đơn lẻ, mà là một đời những việc lành kết hợp thành một hệ thống thống nhất. Không có chỗ cho chu kỳ rất nhân bản của Công giáo về tội lỗi, ăn năn, chuộc tội, giải thoát, tiếp theo là tội lỗi mới. Cũng không có bất kỳ sự cân bằng công đức nào cho một cuộc đời như một tổng thể mà có thể được điều chỉnh bằng những hình

phạt trần thế hoặc các phương tiện ân điển của Giáo hội.

Ứng xử đạo đức của người bình thường do đó bị tước đi đặc tính không có kế hoạch và phi hệ thống và bị đặt dưới một phương pháp nhất quán cho ứng xử như một tổng thể. Không phải ngẫu nhiên mà cái tên “Methodists” đã gắn liền những người tham gia trong cuộc phục hưng lớn cuối cùng của các tư tưởng Thanh giáo vào thế kỷ XVIII, cũng như thuật ngữ “Precisians”, có cùng ý nghĩa, đã được áp dụng cho tổ tiên tâm linh của họ vào thế kỷ XVII. Bởi vì chỉ bằng một sự thay đổi cơ bản trong toàn bộ ý nghĩa của cuộc sống tại mọi thời điểm và trong mọi hành động, thì những hiệu quả của ân điển biến đổi một con người từ trạng thái tự nhiên sang trạng thái ân điển mới có thể được chứng minh. Cuộc

đời của vị thánh được hướng duy nhất đến một cứu cánh siêu việt, sự cứu rỗi. Nhưng chính vì lý do đó nó đã được duy lý hóa triệt để trong thế giới này và bị chi phối hoàn toàn bởi mục đích gia tăng vinh quang của Đức Chúa Trời trên đất. Chưa bao giờ lời răn “omnia in maiorem dei gloriam” (mọi sự vì vinh quang lớn hơn của Chúa) được thực hiện một cách nghiêm túc đáng cay như thế. Chỉ một cuộc đời được hướng dẫn bởi tư tưởng liên tục mới có thể đạt được sự chinh phục trạng thái tự nhiên. “Cogito ergo sum” (Tôi tư duy nên tôi tồn tại) của Descartes đã được những người Thanh giáo đương thời tiếp nhận với sự diễn giải đạo đức này. Chính sự duy lý hóa này đã mang lại cho đức tin Cải cách khuynh hướng khổ hạnh đặc thù của nó, và là nền tảng cho cả mối quan hệ lẫn sự xung đột của nó với Công giáo. Bởi

vì tất nhiên những điều tương tự không phải là không biết đến đối với Công giáo. Không nghi ngờ gì chủ nghĩa khổ hạnh Cơ đốc, cả bên ngoài lẫn trong ý nghĩa nội tại, chứa đựng nhiều điều khác nhau. Nhưng nó đã có một đặc tính duy lý rõ ràng trong những hình thức cao nhất của nó ở phương Tây ngay từ thời Trung cổ, và trong một vài hình thức ngay cả thời cổ đại. Ý nghĩa lịch sử lớn lao của chế độ tu viện phương Tây, trái ngược với chế độ của phương Đông, dựa trên sự thật này, không phải trong mọi trường hợp, mà trong kiểu chung của nó. Trong các quy tắc của Thánh Benedict, nhiều hơn nữa với các tu sĩ Cluny, một lần nữa với các tu sĩ Xitô, và mạnh mẽ nhất với Dòng Tên, nó đã được giải phóng khỏi sự thoát tục không có kế hoạch và sự tự hành hạ phi lý. Nó đã phát triển một phương pháp có hệ thống về ứng xử duy

lý với mục đích vượt qua trạng thái tự nhiên, để giải phóng con người khỏi quyền lực của những thôi thúc phi lý và sự lệ thuộc của anh ta vào thế giới và vào tự nhiên. Nó cố gắng đặt con người dưới quyền tối thượng của một ý chí có mục đích, để đưa hành động của anh ta vào sự kiểm soát tự thân liên tục với một sự cân nhắc cẩn thận về những hậu quả đạo đức của chúng. Như vậy nó đào tạo nhà tu, một cách khách quan, như một công nhân phục vụ vương quốc của Đức Chúa Trời, và nhờ đó hơn nữa, một cách chủ quan, đảm bảo sự cứu rỗi linh hồn anh ta. Sự tự kiểm soát tích cực này, vốn hình thành mục đích của các “exercitia” (bài tập thiêng liêng) của Thánh Inhaxiô và của sự duy lý đức hạnh tu viện ở khắp nơi, cũng là lý tưởng thực tiễn quan trọng nhất của Thanh giáo. Trong sự khinh miệt sâu sắc khi mà sự điếm

tĩnh lạnh lùng của tín đồ Thanh giáo được đối chiếu, trong các báo cáo về các phiên tòa xét xử các vị tử đạo của họ, với sự huênh hoang vô kỷ luật của các giám mục và quan chức quý tộc, có thể thấy sự tôn trọng đối với khả năng tự chủ điểm tĩnh – điều mà ngày nay vẫn phân biệt kiểu mẫu quý ông Anh hoặc Mỹ ưu tú nhất. Nói theo cách của chúng ta: Người Thanh giáo, giống như mọi hình thức khổ hạnh duy lý, đã cố gắng giúp một người duy trì và hành động dựa trên những động cơ thường trực của mình, đặc biệt là những động cơ mà chính nó dạy anh ta, chống lại những cảm xúc. Theo nghĩa tâm lý học hình thức của thuật ngữ này, nó cố gắng biến anh ta thành một nhân cách. Trái ngược với nhiều quan niệm phổ biến, mục đích của chủ nghĩa khổ hạnh này là để có thể dẫn dắt một cuộc sống tỉnh táo, thông minh: nhiệm vụ cấp

bách nhất là phá hủy sự hưởng thụ bộc phát, bốc đồng; phương tiện quan trọng nhất là đưa trật tự vào hành vi của các tín đồ. Tất cả những điểm quan trọng này đều được nhấn mạnh trong các quy tắc của chủ nghĩa tu viện Công giáo\ cũng như trong các nguyên tắc ứng xử của tín đồ Calvin.\ Sức mạnh bành trướng to lớn của cả hai, đặc biệt là khả năng của Calvin giáo so với Luther giáo trong việc bảo vệ sự nghiệp của Kháng Cách với tư cách là Giáo hội chiến đấu, đều dựa trên sự kiểm soát có phương pháp này đối với toàn bộ con người.

Mặt khác, sự khác biệt giữa chủ nghĩa khổ hạnh Calvin với chủ nghĩa khổ hạnh thời trung cổ là rõ ràng. Nó nằm ở sự biến mất của “consilia evangelica” (các lời khuyên Phúc Âm) và sự chuyển hóa kèm theo của chủ nghĩa khổ hạnh

sang hoạt động trong thế tục. Không phải là Công giáo đã giới hạn cuộc sống có phương pháp trong các tu viện. Điều này hoàn toàn không đúng cả về mặt lý thuyết lẫn thực tiễn. Ngược lại, trước đây đã chỉ ra rằng, bất chấp sự điều độ về đạo đức lớn hơn của Công giáo, một cuộc sống phi hệ thống về mặt đạo đức đã không thỏa mãn những lý tưởng cao nhất mà nó đặt ra ngay cả cho cuộc sống của giáo dân. Chẳng hạn, Dòng Ba của Thánh Phanxicô là một nỗ lực mạnh mẽ nhằm thẩm thấu chủ nghĩa khổ hạnh vào đời sống hàng ngày, và như chúng ta biết, hoàn toàn không phải là nỗ lực duy nhất. Nhưng, trên thực tế, các tác phẩm như “*Nachfolge Christi*” (Gương Phức) cho thấy, thông qua cách thức mà ảnh hưởng mạnh mẽ của chúng được phát huy, rằng lối sống được rao giảng trong đó được cảm nhận là một điều gì đó cao hơn đạo

đức thường ngày vốn đủ như một mức tối thiểu, và rằng đạo đức thường ngày này không được đo lường bằng những tiêu chuẩn như Thanh giáo đòi hỏi. Hơn nữa, việc sử dụng thực tế một số định chế của Giáo hội, trên hết là các ân xá tất yếu đã chống lại các khuynh hướng hướng tới chủ nghĩa khổ hạnh thế tục có hệ thống. Vì lý do đó, vào thời Cải cách, nó không chỉ bị coi là một sự lạm dụng không đáng kể, mà là một trong những tệ nạn cơ bản nhất của Giáo hội.

Nhưng điều quan trọng nhất là sự thật rằng người sống một cuộc đời duy lý theo nghĩa tôn giáo một cách xuất sắc, vẫn chỉ là và mãi là nhà tu. Như vậy, chủ nghĩa khổ hạnh, càng nắm chặt lấy một cá nhân, chỉ càng phục vụ để đẩy anh ta ra xa hơn khỏi đời sống hàng ngày, bởi nhiệm vụ thiêng liêng nhất rõ ràng là

vượt lên trên mọi thứ đạo đức thế tục.\ Luther, người hoàn toàn không tuân theo bất kỳ quy luật phát triển nào, mà hành động dựa trên kinh nghiệm rất cá nhân của ông – kinh nghiệm mà dù lúc đầu hậu quả thực tiễn còn hơi không chắc chắn, nhưng sau đó bị đẩy xa hơn bởi tình hình chính trị – đã bác bỏ khuynh hướng đó, và Calvin giáo đơn giản tiếp nhận điều này từ ông.\ Sebastian Franck đã chạm tới đặc điểm trung tâm của kiểu tôn giáo này khi ông nhìn thấy ý nghĩa của Cải cách trong việc giờ đây mọi tín đồ Cơ đốc phải là một nhà tu suốt đời. Dòng chảy của chủ nghĩa khổ hạnh ra khỏi đời sống thế tục hàng ngày đã bị chặn lại bởi một con đập, và những bản chất tâm linh đam mê vốn trước đây đã cung cấp kiểu mẫu tu sĩ cao nhất giờ đây buộc phải theo đuổi lý tưởng khổ hạnh của họ trong các nghề nghiệp trần tục.

Nhưng trong quá trình phát triển, Calvin giáo đã thêm vào điều này một yếu tố tích cực, đó là ý tưởng về sự cần thiết phải chứng minh đức tin của mình trong hoạt động thế tục. Bằng cách đó, nó đã mang lại cho các nhóm đông đảo hơn những người có khuynh hướng tôn giáo một động lực tích cực cho chủ nghĩa khổ hạnh. Bằng cách đặt nền tảng đạo đức của mình trong học thuyết tiền định, nó đã thay thế tầng lớp quý tộc tâm linh của các tu sĩ bên ngoài và trên cao thế giới bằng tầng lớp quý tộc tâm linh của các thánh nhân được Chúa tiền định ngay trong thế giới này. Đó là một tầng lớp quý tộc mà, với “character indelebilis” (dấu ấn không thể xóa nhòa) của nó, bị chia cắt khỏi phần còn lại của nhân loại bị nguyên rửa đời đời bởi một vực thẳm không thể vượt qua hơn và trong tính vô hình của nó còn đáng sợ hơn,

so với vực thẳm ngăn cách nhà tu thời Trung cổ với thế giới xung quanh ông ta – một vực thẳm xuyên thấu mọi quan hệ xã hội với sự tàn bạo sắc bén của nó. Ý thức về ân điển thiêng liêng của người được chọn và thánh thiện này đi kèm với một thái độ đối với tội lỗi của người lân cận, không phải là sự thông cảm hiểu biết dựa trên ý thức về sự yếu đuối của bản thân, mà là sự thù ghét và khinh miệt đối với họ như kẻ thù của Chúa mang trên mình những dấu hiệu của sự nguyên rủa đời đời. Loại cảm giác này có khả năng mãnh liệt đến mức đôi khi dẫn đến sự hình thành các giáo phái. Đây là trường hợp khi, như trong phong trào Độc lập thế kỷ XVII, học thuyết Calvin chân chính rằng vinh quang của Chúa đòi hỏi Giáo hội phải đưa những kẻ bị nguyên rủa dưới luật pháp, đã bị lấn át bởi niềm xác tín rằng đó là một sự xúc phạm đến

Chúa nếu một linh hồn không được tái sinh được phép vào nhà Ngài và dự phần vào các bí tích, hay thậm chí, với tư cách là một mục sư, được ban phát các bí tích đó. Như vậy, như một hệ quả của học thuyết chứng minh, ý tưởng Donatist về Giáo hội đã xuất hiện, như trong trường hợp của phái Baptist Calvin. Hậu quả logic đầy đủ của đòi hỏi về một Giáo hội thuần khiết, một cộng đồng của những người được chứng minh là ở trong tình trạng ân điển, thường không được thực hiện bằng cách hình thành các giáo phái. Các sửa đổi trong cơ cấu Giáo hội là kết quả của nỗ lực tách biệt tín đồ Cơ đốc được tái sinh khỏi những người chưa được tái sinh, những người sẵn sàng với những người chưa sẵn sàng cho bí tích, để giữ chính quyền Giáo hội hoặc một số đặc quyền khác trong tay những người

trước, và chỉ phong chức cho những mục sư mà không có nghi ngờ gì về họ.

Tiêu chuẩn mà nó luôn có thể tự đo lường, và rõ ràng nó cần, chủ nghĩa khổ hạnh này đương nhiên tìm thấy trong Kinh Thánh. Điều quan trọng cần lưu ý là nền thần trị dựa trên Kinh Thánh nổi tiếng của tín đồ Calvin đã coi trọng các giới răn đạo đức của Cựu Ước vì chúng được mặc khải đầy đủ và đáng tin cậy như nhau, ngang hàng với những giới răn của Tân Ước. Chỉ cần chúng không rõ ràng chỉ áp dụng cho hoàn cảnh lịch sử của người Do Thái, hoặc đã bị chính Đấng Christ đặc biệt phủ nhận. Đối với tín đồ, luật pháp là một chuẩn mực lý tưởng dù không bao giờ có thể đạt được hoàn toàn, trong khi Luther, mặt khác, ban đầu đã coi trọng sự tự do khỏi sự khuất phục luật pháp như một đặc ân

thiên liêng của tín đồ.\ Ảnh hưởng của sự khôn ngoan kính sợ Chúa nhưng hoàn toàn không xúc cảm của người Do Thái, được thể hiện trong các sách được người Thanh giáo đọc nhiều nhất là Sách Châm Ngôn và Thánh Vịnh, có thể được cảm nhận trong toàn bộ thái độ sống của họ. Đặc biệt, sự đè nén duy lý của nó đối với mặt thần bí, trên thực tế là toàn bộ mặt xúc cảm của tôn giáo, đã được Sanford\ đúng đắn quy cho ảnh hưởng của Cựu Ước. Nhưng chủ nghĩa duy lý Cựu Ước này tự bản chất về cơ bản thuộc kiểu tiểu tư sản, truyền thống, và không chỉ được pha trộn với sự nhiệt huyết mạnh mẽ của các tiên tri, mà còn với các yếu tố khuyến khích sự phát triển của một kiểu tôn giáo đặc biệt mang tính xúc cảm ngay cả trong thời Trung cổ.\ Như vậy, xét đến cùng, chính đặc tính khổ hạnh cơ bản và đặc thù của bản thân

Calvin giáo đã khiến nó chọn lọc và đồng hóa những yếu tố của tôn giáo Cựu Ước phù hợp nhất với nó.

Sự hệ thống hóa hành vi đạo đức mà chủ nghĩa khổ hạnh của Tin Lành Calvin có điểm chung với các hình thức sống duy lý trong các dòng tu Công giáo được biểu hiện khá hời hợt trong cách mà người Thanh giáo có lương tâm liên tục giám sát\ tình trạng ân điển của chính mình. Chắc chắn, các sổ sách tôn giáo trong đó tội lỗi, cảm dỗ và sự tiến bộ trong ân điển được ghi chép hoặc lập bảng là phổ biến đối với cả những nhóm Cải cách nhiệt thành nhất\ và một số bộ phận của Công giáo hiện đại, chủ yếu dưới ảnh hưởng của Dòng Tên. Nhưng trong Công giáo, nó phục vụ mục đích hoàn tất việc xưng tội, hoặc cung cấp

cho \*directeur de l'âme\* một cơ sở cho sự hướng dẫn có thẩm quyền của ông ta đối với tín đồ Cơ đốc. Tuy nhiên, tín đồ Cơ đốc Cải cách tự cảm nhận mạch đập của chính mình với sự trợ giúp của nó. Nó được đề cập bởi tất cả các nhà luân lý học và thần học, trong khi sổ sách kế toán thống kê dạng bảng của Benjamin Franklin về sự tiến bộ của ông trong các đức tính khác nhau là một ví dụ kinh điển. Mặt khác, ý tưởng thời trung cổ về việc Chúa ghi sổ sách được Bunyan đưa đến cực đoan đặc trưng thiếu tinh tế khi so sánh mối quan hệ của một tội nhân với Chúa của anh ta với mối quan hệ giữa khách hàng và chủ cửa hàng. Một người đã mắc nợ, có thể, bằng sản phẩm của tất cả các hành vi đức hạnh của mình, thành công trong việc trả hết lãi tích lũy nhưng không bao giờ trả được vốn gốc.

Khi quan sát hành vi của chính mình, người Thanh giáo sau này cũng quan sát hành vi của Chúa và nhìn thấy Ngón tay của Ngài trong tất cả các chi tiết của cuộc sống. Và, trái ngược với học thuyết nghiêm ngặt của Calvin, anh ta luôn biết tại sao Chúa thực hiện biện pháp này hay biện pháp kia. Quá trình thánh hóa cuộc sống do đó hầu như có thể mang đặc tính của một doanh nghiệp kinh doanh. Một sự Cơ đốc hóa triệt để toàn bộ cuộc sống là hệ quả của phẩm chất có phương pháp này trong hành vi đạo đức mà Calvin giáo, khác với Luther giáo, đã buộc con người phải tuân theo. Rằng tính duy lý này có tính quyết định trong ảnh hưởng của nó lên đời sống thực tiễn phải luôn được ghi nhớ để hiểu đúng ảnh hưởng của Calvin giáo. Một mặt, chúng ta có thể thấy rằng chính nó mang yếu tố này để tạo ra một ảnh hưởng như vậy.

Nhưng các tín ngưỡng khác tất yếu cũng có ảnh hưởng tương tự khi động cơ đạo đức của chúng giống nhau ở điểm quyết định này, tức học thuyết chứng minh.

Cho đến nay chúng ta chỉ xem xét Calvin giáo, và do đó giả định học thuyết tiền định là nền tảng giáo lý của luân lý Thanh giáo theo nghĩa hành vi đạo đức được hệ thống hóa một cách có phương pháp. Điều này có thể thực hiện được vì ảnh hưởng của giáo điều đó trên thực tế đã vươn xa vượt ra ngoài nhóm tôn giáo duy nhất tuân thủ nghiêm ngặt mọi nguyên tắc Calvin, tức là phái Trưởng Lão. Không chỉ Tuyên ngôn Savoy của phái Độc lập năm 1658, mà cả Tuyên xưng Đức tin của phái Baptist của Hanserd Knollys năm 1689 cũng chứa đựng nó, và nó có một vị trí trong Phong trào Giám lý. Mặc dù John Wesley, thiên tài tổ

chức vĩ đại của phong trào, là người tin vào tính phổ quát của Ân điển, nhưng một trong những nhà khuấy động vĩ đại của thế hệ Giám lý đầu tiên và là nhà tư tưởng nhất quán nhất của họ, Whitefield, lại là người theo học thuyết này. Điều tương tự cũng đúng với nhóm xung quanh Bà Huntingdon, nhóm đã có một thời gian có ảnh hưởng đáng kể. Chính học thuyết này, với tính nhất quán tuyệt vời của nó, trong thời đại định mệnh của thế kỷ XVII, đã nâng đỡ niềm tin của những người bảo vệ thánh thiện đầy chiến đấu rằng họ là vũ khí trong tay Chúa và là những người thi hành ý muốn tiền định của Ngài. Hơn nữa, nó ngăn chặn sự sụp đổ sớm vào một học thuyết hoàn toàn vụ lợi về những việc làm tốt trên thế giới này – một học thuyết không bao giờ có khả năng thúc đẩy những hy

sinh to lớn như vậy cho những mục đích lý tưởng phi lý tính.

Sự kết hợp giữa niềm tin vào các chuẩn mực tuyệt đối có giá trị với thuyết định mệnh tuyệt đối và tính siêu việt hoàn toàn của Chúa, theo cách của nó, là một sản phẩm của thiên tài vĩ đại. Đồng thời, về nguyên tắc, nó hiện đại hơn nhiều so với học thuyết ôn hòa hơn, học thuyết nhân nhượng nhiều hơn cho cảm xúc, học thuyết đã phục tùng Chúa dưới luật đạo đức. Trên hết, chúng ta sẽ thấy đi thấy lại ý tưởng về sự chứng minh cơ bản như thế nào đối với vấn đề của chúng ta. Vì ý nghĩa thực tiễn của nó với tư cách là cơ sở tâm lý học cho đạo đức duy lý có thể được nghiên cứu một cách thuần khiết như vậy trong học thuyết tiên định, nên tốt nhất là bắt đầu từ đó với học thuyết ở dạng nhất quán

nhất của nó. Nhưng nó tạo thành một khuôn khổ lặp đi lặp lại cho mỗi liên hệ giữa đức tin và hành vi trong các giáo phái sẽ được nghiên cứu dưới đây. Trong phong trào Kháng Cách, những hệ quả mà nó tất yếu có đối với các khuynh hướng khổ hạnh trong hành vi của các tín đồ đầu tiên của nó, về nguyên tắc, tạo thành sự đối lập mạnh mẽ nhất với sự bất lực tương đối về mặt đạo đức của Luther giáo. Ân điển có thể mất đi của Luther giáo, thứ luôn có thể lấy lại được thông qua sự ăn năn thống hối, rõ ràng, tự thân nó, không chứa đựng bất kỳ sự trừng phạt nào đối với điều mà đối với chúng ta là kết quả quan trọng nhất của Thanh giáo Khổ hạnh, đó là một sự sắp xếp duy lý có hệ thống toàn bộ đời sống đạo đức. Như vậy, đức tin Luther đã để cho sức sống tự phát của hành động bốc đồng và cảm xúc ngây thơ gần như không thay

đổi. Động cơ cho sự tự kiểm soát liên tục và do đó cho sự điều chỉnh có chủ ý cuộc sống của chính mình, thứ mà học thuyết u ám của Calvin giáo mang lại, đã bị thiếu vắng. Một thiên tài tôn giáo như Luther có thể sống trong bầu không khí cởi mở và tự do này mà không gặp khó khăn và, miễn là sự nhiệt thành của ông đủ mạnh, thì không có nguy cơ rơi trở lại vào “status naturalis” (trạng thái tự nhiên). Hình thức sùng đạo đơn giản, nhạy cảm và đặc biệt mang tính xúc cảm đó, là niềm tự hào của nhiều kiểu mẫu Luther cao quý nhất, cũng như nền đạo đức tự do và tự phát của họ, hiếm thấy sự tương đồng trong Thanh giáo chân chính, nhưng lại thấy nhiều hơn trong Anh giáo ôn hòa của những người như Hooker, Chillingworth, v.v. Nhưng đối với người Luther bình thường, thậm chí người có năng lực, không có gì chắc chắn

hơn là anh ta chỉ tạm thời, chừng nào một lần xung tội hay một bài giảng còn tác động đến anh ta, được nâng lên khỏi “status naturalis”.

Có một sự khác biệt lớn rất nổi bật đối với những người đương thời giữa các tiêu chuẩn đạo đức của các triều đình của các vị vương hầu theo Cải cách và theo Luther, trong đó triều đình của những người theo Luther thường bị suy đồi bởi sự say rượu và thô tục. Hơn nữa, sự bất lực của giới tăng lữ Luther, với sự nhấn mạnh duy nhất vào đức tin, trước phong trào Khổ hạnh Baptist, là điều nổi tiếng. Phẩm chất Đức điển hình thường được gọi là tính tốt bụng hay tự nhiên tương phản mạnh mẽ, ngay cả trên nét mặt của con người, với những tác động của sự phá hủy triệt để tính tự phát của “status naturalis” trong bầu không khí Anh-Mỹ,

điều mà người Đức thường đánh giá bất lợi như là sự hẹp hòi, thiếu tự do và sự ràng buộc nội tâm. Nhưng sự khác biệt về hành vi, rất nổi bật, rõ ràng bắt nguồn từ mức độ thấp hơn của sự thâm nhập khổ hạnh vào đời sống trong Luther giáo so với Calvin giáo. Sự ác cảm của mọi đứa con tự nhiên tự phát đối với mọi thứ khổ hạnh được thể hiện trong những cảm giác đó. Sự thật là Luther giáo, do học thuyết về ân điển của nó, đã thiếu một sự trừng phạt tâm lý học cho hành vi có hệ thống để buộc phải duy lý hóa có phương pháp cuộc sống. Sự trừng phạt này, điều kiện hóa tính cách khổ hạnh của tôn giáo, chắc chắn tự thân nó có thể được cung cấp bởi các động cơ tôn giáo khác nhau, như chúng ta sẽ sớm thấy. Học thuyết tiền định của Calvin chỉ là một trong vài khả năng. Tuy nhiên, chúng ta đã trở nên tin tưởng rằng theo

cách riêng của nó, nó không chỉ có một sự nhất quán khá độc đáo, mà hiệu ứng tâm lý học của nó còn cực kỳ mạnh mẽ.\ So với nó, các phong trào khổ hạnh phi Calvin, nếu được xem xét thuần túy từ quan điểm động cơ tôn giáo của chủ nghĩa khổ hạnh, tạo thành một sự suy giảm tính nhất quán nội tại và sức mạnh của Calvin giáo. Nhưng ngay cả trong sự phát triển lịch sử thực tế, tình hình, phần lớn, cũng là như vậy: hình thức khổ hạnh của Calvin giáo hoặc là được các phong trào khổ hạnh khác bắt chước, hoặc được sử dụng như một nguồn cảm hứng hoặc để so sánh trong quá trình phát triển các nguyên tắc khác biệt của họ. Nơi nào, bất chấp một nền tảng giáo lý khác, các đặc điểm khổ hạnh tương tự đã xuất hiện, thì điều này nói chung là kết quả của tổ chức Giáo hội. Về điều này chúng ta sẽ nói đến trong một mối liên hệ khác.

## B. CHỦ NGHĨA SÙNG ĐẠO

Về mặt lịch sử, học thuyết tiền định cũng là điểm khởi đầu của phong trào khổ hạnh thường được gọi là Chủ nghĩa Sùng đạo. Chừng nào phong trào này vẫn nằm trong Giáo hội Cải cách, thì gần như không thể vạch ra ranh giới giữa những người Calvin theo Chủ nghĩa Sùng đạo và không theo Chủ nghĩa Sùng đạo. Hầu hết tất cả các đại diện hàng đầu của Thanh giáo đôi khi được xếp vào hàng ngũ những người theo Chủ nghĩa Sùng đạo. Thậm chí hoàn toàn hợp lý khi xem toàn bộ mối liên hệ giữa thuyết tiền định và học thuyết chứng minh, với mỗi quan tâm cơ bản của nó đối với việc đạt được sự chắc chắn về cứu rỗi như đã thảo luận ở trên, tự thân nó như một sự phát triển mang tính Sùng đạo từ các học thuyết

ban đầu của Calvin. Sự xuất hiện của các cuộc phục hưng khổ hạnh trong Giáo hội Cải cách đặc biệt ở Hà Lan, thường đi kèm với sự tái sinh của học thuyết tiền định vốn đã tạm thời bị lãng quên hoặc không được tuân thủ nghiêm ngặt. Do đó, đối với nước Anh, người ta không có thói quen sử dụng thuật ngữ Chủ nghĩa Sùng đạo chút nào.

Nhưng ngay cả Chủ nghĩa Sùng đạo ở Lục địa trong Giáo hội Cải cách, ít nhất về cơ bản, cũng chỉ đơn thuần là một sự tăng cường đơn giản chủ nghĩa khổ hạnh Cải cách, chẳng hạn như các học thuyết của Bailey. Sự nhấn mạnh được đặt quá mạnh vào \*praxis pietatis\* đến nỗi chính thống giáo lý bị đẩy lùi vào hậu cảnh; đôi khi, trên thực tế, nó dường như là một vấn đề hoàn toàn không quan trọng. Những người được tiền định cho

ân điển đôi khi cũng có thể phạm phải sai lầm giáo lý cũng như các tội lỗi khác, và kinh nghiệm cho thấy rằng thường những tín đồ Cơ đốc hoàn toàn không được hướng dẫn về thần học trong các trường học lại thể hiện những thành quả của đức tin một cách rõ ràng nhất, trong khi mặt khác rõ ràng là kiến thức thuần túy về thần học không hề đảm bảo việc chứng minh đức tin thông qua hành vi.

Như vậy, sự lựa chọn không thể được chứng minh bằng kiến thức thần học chút nào. Do đó, Chủ nghĩa Sùng đạo, với sự nghi ngờ sâu sắc đối với Giáo hội của các nhà thần học, – điều này là đặc trưng của nó – nơi mà nó vẫn chính thức thuộc về, bắt đầu tập hợp những người theo “*praxis pietatis*” (thực hành sùng đạo) trong các nhóm họp kín tách biệt khỏi thế giới. Nó muốn làm cho Hội

thánh vô hình của những người được chọn trở nên hữu hình trên trái đất này. Không đi xa đến mức hình thành một giáo phái riêng biệt, các thành viên của nó nỗ lực sống, trong cộng đồng này, một cuộc sống thoát khỏi mọi cám dỗ của thế giới và trong mọi chi tiết của nó được định đoạt bởi ý muốn của Chúa, và qua đó trở nên chắc chắn về sự tái sinh của chính họ bằng những dấu hiệu bên ngoài thể hiện trong hành vi hàng ngày của họ. Như vậy, “ecclesiola” (hội nhóm nhỏ) của những người thực sự cải đạo – đây là điểm chung của tất cả các nhóm Sùng đạo chân chính – muốn, thông qua chủ nghĩa khổ hạnh được tăng cường, tận hưởng sự hạnh phúc của sự hiệp thông với Chúa trong cuộc sống này.

Giờ đây, khuynh hướng sau này có điều gì đó liên quan chặt chẽ với “*unio mystica*” (sự hiệp nhất thần bí) của Luther giáo, và rất thường dẫn đến sự nhấn mạnh nhiều hơn vào khía cạnh xúc cảm của tôn giáo so với mức có thể chấp nhận được đối với Calvin giáo chính thống. Trên thực tế, từ quan điểm của chúng ta, điều này có thể được coi là đặc điểm quyết định của Chủ nghĩa Sùng đạo đã phát triển trong Giáo hội Cải cách. Vì yếu tố xúc cảm này, vốn ban đầu hoàn toàn xa lạ với Calvin giáo, nhưng mặt khác lại liên quan đến một số hình thức tôn giáo thời trung cổ, đã dẫn dắt tôn giáo trong thực tiễn đi đến chỗ tìm kiếm sự hưởng thụ sự cứu rỗi trong thế giới này hơn là tham gia vào cuộc đấu tranh khổ hạnh để có được sự chắc chắn về thế giới tương lai. Hơn nữa, cảm xúc có khả năng mãnh liệt đến mức tôn giáo mang một đặc tính

tích cực mang tính cuồng loạn, dẫn đến sự luân phiên – quen thuộc từ vô số ví dụ và có thể hiểu được về mặt bệnh lý thần kinh – giữa các trạng thái nửa tỉnh nửa mê của sự xuất thần tôn giáo với các giai đoạn kiệt sức thần kinh, được cảm nhận như sự bị Chúa bỏ rơi. Hiệu ứng này trái ngược trực tiếp với kỷ luật nghiêm ngặt và điều độ mà con người được đặt dưới sự kiểm soát bởi cuộc sống thánh thiện có hệ thống của người Thanh giáo. Nó có nghĩa là sự suy yếu của các ức chế vốn bảo vệ nhân cách duy lý của người Calvin khỏi những đam mê của anh ta. Tương tự, ý tưởng của Calvin giáo về sự sa đọa của xác thịt, nếu được tiếp nhận một cách xúc cảm, chẳng hạn dưới hình thức cái gọi là cảm giác giun bò, có thể dẫn đến sự làm tê liệt tinh thần kinh doanh trong hoạt động thể tục. Ngay cả học thuyết tiền định cũng có thể dẫn đến

thuyết định mệnh nếu, trái ngược với các khuynh hướng chiếm ưu thế của Calvin giáo duy lý, nó trở thành đối tượng của sự chiêm nghiệm xúc cảm. Cuối cùng, mong muốn tách biệt những người được chọn khỏi thế giới, với một cường độ xúc cảm mạnh mẽ, có thể dẫn đến một dạng đời sống cộng đồng tu viện mang tính chất nửa cộng sản, như lịch sử Chủ nghĩa Sùng đạo, ngay cả trong Giáo hội Cải cách, đã cho thấy hết lần này đến lần khác.

Nhưng chừng nào hiệu ứng cực đoan này, được quy định bởi sự nhấn mạnh vào cảm xúc, chưa xuất hiện, chừng nào Chủ nghĩa Sùng đạo Cải cách còn nỗ lực đảm bảo sự cứu rỗi trong thói quen hàng ngày của cuộc sống nơi thiên chức trần thế, thì hiệu ứng thực tiễn của các nguyên tắc Sùng đạo là một sự kiểm soát

khổ hạnh thậm chí còn nghiêm ngặt hơn đối với hành vi trong thiên chức, điều đã cung cấp một nền tảng tôn giáo vững chắc hơn nữa cho đạo đức của thiên chức, hơn là sự đáng kính trọng thuần túy thể tục của tín đồ Cải cách bình thường, thứ mà người Sùng đạo cao cấp cảm thấy chỉ là một thứ Cơ đốc giáo hạng hai. Tầng lớp quý tộc tôn giáo của những người được chọn, phát triển trong mọi hình thức khổ hạnh Calvin, càng được coi trọng nghiêm túc bao nhiêu thì càng chắc chắn được tổ chức, ở Hòa Lan, trên cơ sở tự nguyện dưới hình thức các nhóm họp kín trong Giáo hội. Mặt khác, trong Thanh giáo Anh, nó dẫn một phần đến sự phân biệt thực tế giữa các tín đồ Cơ đốc chủ động và thụ động trong tổ chức Giáo hội, và một phần, như đã chỉ ra ở trên, đến sự hình thành các giáo phái.

Mặt khác, sự phát triển của Chủ nghĩa Sùng đạo Đức từ nền tảng Luther, gắn liền với các tên tuổi Spener, Francke và Zinzendorf, đã đi chệch khỏi học thuyết tiền định. Nhưng đồng thời, nó hoàn toàn không nằm ngoài hệ thống tư tưởng mà giáo điều đó tạo thành đỉnh cao logic, như đặc biệt được chứng thực bởi chính bản kể của Spener về ảnh hưởng mà Chủ nghĩa Sùng đạo Anh và Hà Lan đã có đối với ông, và được thể hiện qua sự kiện rằng Bailey đã được đọc trong các nhóm họp kín đầu tiên của ông.

Từ quan điểm đặc biệt của chúng ta, dù sao đi nữa, Chủ nghĩa Sùng đạo chỉ đơn giản có nghĩa là sự thâm nhập của hành vi được kiểm soát và giám sát một cách có phương pháp, và do đó là hành vi khổ hạnh, vào các giáo phái phi Calvin. Nhưng Luther giáo tất yếu cảm thấy chủ

nghĩa khổ hạnh duy lý này là một yếu tố ngoại lai, và sự thiếu nhất quán trong các học thuyết Sùng đạo Đức là kết quả của những khó khăn phát sinh từ thực tế đó. Làm nền tảng giáo lý cho hành vi tôn giáo có hệ thống, Spener kết hợp các ý tưởng Luther với học thuyết đặc thù Calvin về những việc làm tốt như vốn có, được thực hiện với “ý định tôn vinh Thiên Chúa”. Ông cũng có một đức tin, gợi nhớ đến Calvin giáo, về khả năng những người được chọn đạt được một mức độ hoàn thiện Cơ đốc tương đối. Nhưng lý thuyết thiếu tính nhất quán. Spener, người chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi các nhà thần bí, đã cố gắng, theo một cách khá không chắc chắn nhưng về bản chất là Luther, để mô tả kiểu hành vi Cơ đốc có hệ thống vốn thiết yếu ngay cả đối với hình thức Sùng đạo của ông hơn là biện minh cho nó. Ông không rút ra

“certitudo salutis” (sự chắc chắn về cứu rỗi) từ sự thánh hóa ; thay vì ý tưởng về sự chứng minh, ông chấp nhận mối liên hệ khá lỏng lẻo giữa đức tin và việc làm của Luther, điều đã được thảo luận ở trên.

Nhưng điều này cứ lặp đi lặp lại, chừng nào yếu tố duy lý và khổ hạnh của Chủ nghĩa Sùng đạo còn lấn át yếu tố xúc cảm, thì những ý tưởng thiết yếu cho luận điểm của chúng ta vẫn giữ vị trí của chúng. Đó là: rằng sự phát triển có phương pháp tình trạng ân điển của chính mình lên một mức độ chắc chắn và hoàn thiện ngày càng cao hơn theo luật pháp là một dấu hiệu của ân điển; và rằng “Sự Quan phòng của Thiên Chúa hoạt động thông qua những người ở trong tình trạng hoàn thiện như vậy”, tức là Ngài ban cho họ những dấu hiệu

của Ngài nếu họ kiên nhẫn chờ đợi và suy xét có phương pháp. Lao động trong một thiên chức cũng là hoạt động khổ hạnh “par excellence” (tuyệt hảo) đối với A. H. Francke; việc Chúa chính Ngài ban phước cho những người được chọn của Ngài thông qua thành công trong lao động của họ đối với ông là không thể phủ nhận, như chúng ta sẽ thấy nó đã từng như vậy đối với người Thanh giáo.

Và như một sự thay thế cho sắc lệnh kép, Chủ nghĩa Sùng đạo đã phát triển những ý tưởng, theo một cách về cơ bản tương tự như Calvin giáo, dù ôn hòa hơn, thiết lập một tầng lớp quý tộc của những người được chọn\ dựa trên ân điển đặc biệt của Thiên Chúa, với tất cả những kết quả tâm lý học đã được chỉ ra ở trên. Trong số đó, chẳng hạn, thuộc về học thuyết được gọi là Thuyết

Thời điểm, mà các đối thủ của Chủ nghĩa Sùng đạo thường quy cho nó. Nó giả định rằng ân điển được ban cho tất cả mọi người, nhưng đối với mỗi người, hoặc một lần vào một thời điểm xác định trong đời hoặc vào một thời điểm nào đó lần cuối cùng. Bất cứ ai để lỡ thời điểm đó thì nằm ngoài sự giúp đỡ của tính phổ quát của ân điển; anh ta ở trong tình huống tương tự như những người bị Thiên Chúa bỏ rơi trong học thuyết Calvin. Khá gần với lý thuyết này là ý tưởng mà Francke rút ra từ kinh nghiệm cá nhân của mình, và rất phổ biến trong Chủ nghĩa Sùng đạo, người ta thậm chí có thể nói là chiếm ưu thế, rằng ân điển chỉ có thể trở nên hiệu quả trong những hoàn cảnh độc nhất và đặc biệt nào đó, cụ thể là sau sự ăn năn trước đó. Vì, theo học thuyết Sùng đạo, không phải ai cũng có khả năng trải nghiệm như vậy, nên

những người, bất chấp việc sử dụng các phương pháp khổ hạnh mà những người theo Chủ nghĩa Sùng đạo khuyến nghị để đạt được nó, nhưng vẫn không đạt được, thì trong mắt những người được tái sinh vẫn là một loại tín đồ Cơ đốc thụ động. Mặt khác, bằng việc tạo ra một phương pháp để gây ra sự ăn năn, ngay cả việc đạt được ân điển thiêng liêng cũng trở thành trên thực tế là đối tượng của hoạt động duy lý của con người.

Hơn nữa, sự đối kháng với việc xưng tội riêng, điều mà, mặc dù không được tất cả chia sẻ — chẳng hạn, không bởi Francke — nhưng là đặc trưng của nhiều người theo Chủ nghĩa Sùng đạo, đặc biệt, như những câu hỏi lặp đi lặp lại trong Spener cho thấy, của các mục sư Sùng đạo, là kết quả của tầng lớp quý tộc ân điển này. Sự đối kháng này đã giúp làm

suỵ yếu mỗi liên hệ của nó với Luther giáo. Những tác động hữu hình lên hành vi của ân điển đạt được thông qua sự ăn năn tạo thành một tiêu chí cần thiết để được nhận vào lễ giải tội ; do đó, không thể chỉ để “contrito” (sự ăn năn) là đủ.

Quan niệm của Zinzendorf về vị trí tôn giáo của chính mình, mặc dù nó dao động trước những cuộc tấn công từ phe chính thống, nhưng nhìn chung có xu hướng hướng tới ý tưởng công cụ. Ngoài ra, tuy nhiên, quan điểm giáo lý của nhà nghiệp dư tôn giáo đáng chú ý này, như Ritschl gọi ông, hầu như không thể được trình bày rõ ràng trong những điểm quan trọng đối với chúng ta. Ông nhiều lần tự xưng mình là đại diện của Cơ đốc giáo Luther theo Phao-lô ; do đó, ông chống lại kiểu Sùng đạo gắn liền với Jansen với sự tuân thủ luật pháp của nó. Nhưng

chính Anh em đoàn trong thực tế đã ủng hộ, ngay từ Nghị định thư ngày 12 tháng 8 năm 1729 của nó, một lập trường mà về nhiều mặt rất giống với lập trường của tầng lớp quý tộc những người được chọn theo Calvin. \ Và bất chấp những lời tuyên bố lặp đi lặp lại về Luther giáo của ông, \ ông đã cho phép và khuyến khích nó. Lập trường nổi tiếng quy Cự Ước cho Đấng Christ, được đưa ra vào ngày 12 tháng 11 năm 1741, là biểu hiện bên ngoài của một thái độ hơi giống như vậy. Tuy nhiên, trong ba nhánh của Anh em đoàn, cả nhánh Calvin lẫn nhánh Moravian đều chấp nhận luân lý Cải cách về những điểm cơ bản ngay từ đầu. Và ngay cả Zinzendorf cũng theo chân người Thanh giáo khi bày tỏ với John Wesley ý kiến rằng mặc dù một người tự anh ta không thể, nhưng những người khác có

thể biết tình trạng ân điển của anh ta qua hành vi của anh ta.

Nhưng mặt khác, trong lòng sùng đạo đặc thù của Herrnhut, yếu tố xúc cảm giữ một vị trí rất nổi bật. Đặc biệt, bản thân Zinzendorf liên tục cố gắng chống lại khuynh hướng thánh hóa khổ hạnh theo nghĩa Thanh giáo\ và chuyển hướng diễn giải về những việc làm tốt theo hướng Luther giáo. Cũng dưới ảnh hưởng của sự từ chối các nhóm họp kín và việc duy trì lễ xưng tội, đã phát triển một sự phụ thuộc về cơ bản mang tính Luther vào các bí tích. Hơn nữa, nguyên tắc đặc thù của Zinzendorf rằng tính trẻ con của cảm xúc tôn giáo là dấu hiệu của tính chân thực của nó, cũng như việc sử dụng sự rút thăm như một phương tiện để bày tỏ ý muốn của Thiên Chúa, đã mạnh mẽ chống lại ảnh hưởng của tính

duy lý trong hành vi. Nhìn chung, trong phạm vi ảnh hưởng của Bá tước, các yếu tố chống duy lý, mang tính xúc cảm chiếm ưu thế trong tôn giáo của người Herrnhut nhiều hơn so với các nơi khác trong Chủ nghĩa Sùng đạo. Mỗi liên hệ giữa đạo đức và sự tha tội trong “*Idea fides fratrum*” (ý tưởng về đức tin) của Spangenberg cũng lỏng lẻo như trong Luther giáo nói chung. Việc Zinzendorf bác bỏ sự theo đuổi sự hoàn thiện của Giám lý giáo là một phần, ở đây cũng như mọi nơi, của lý tưởng hưởng lạc cơ bản của ông là để con người trải nghiệm sự phước hạnh vĩnh cửu một cách xúc cảm trong hiện tại, thay vì khuyến khích họ bằng lao động duy lý để đảm bảo nó trong thế giới bên kia.

Tuy nhiên, ý tưởng rằng giá trị quan trọng nhất của Anh em đoàn so với các Giáo hội khác nằm ở một đời sống Cơ đốc năng động, trong công tác truyền giáo, và, được liên kết với nó, trong công việc chuyên môn trong một thiên chức, vẫn là một lực lượng sống còn với họ. Ngoài ra, sự duy lý hóa thực tiễn cuộc sống từ quan điểm vụ lợi là rất thiết yếu đối với triết lý của Zinzendorf. Nó được rút ra cho ông, như cho những người theo Chủ nghĩa Sùng đạo khác, một mặt từ sự không thích quyết liệt của ông đối với sự suy đoán triết học như là nguy hiểm cho đức tin, và sự ưu tiên tương ứng của ông đối với kiến thức thực nghiệm; mặt khác, từ ý thức thông thường sắc sảo của nhà truyền giáo chuyên nghiệp. Anh em đoàn, với tư cách là một trung tâm truyền giáo lớn, đồng thời là một doanh nghiệp kinh doanh. Do đó,

nó dẫn dắt các thành viên của mình vào con đường của chủ nghĩa khổ hạnh thể tục, nơi mà trước hết tìm kiếm các nhiệm vụ và sau đó thực hiện chúng một cách cẩn thận và có hệ thống. Tuy nhiên, sự tôn vinh sự nghèo khó tông đồ, của các môn đồ\ được Thiên Chúa chọn thông qua tiền định, được rút ra từ gương các sứ đồ với tư cách là những nhà truyền giáo, đã tạo thành một trở ngại khác. Nó có nghĩa là trên thực tế một sự phục hồi một phần của “*consilia evangelica*” (các lời khuyên Phúc Âm). Sự phát triển của một đạo đức kinh tế duy lý tương tự như của Calvin chắc chắn đã bị chậm lại bởi những yếu tố này, mặc dù, như sự phát triển của phong trào Baptist cho thấy, nó không phải là không thể, mà trái lại về mặt chủ quan được khuyến khích mạnh mẽ bởi ý tưởng làm việc chỉ vì mục đích của thiên chức.

Nhìn chung, khi chúng ta xem xét Chủ nghĩa Sùng đạo Đức từ quan điểm quan trọng đối với chúng ta, chúng ta phải thừa nhận một sự dao động và không chắc chắn trong nền tảng tôn giáo của chủ nghĩa khổ hạnh của nó, điều này làm cho nó rõ ràng yếu hơn so với tính nhất quán sắt đá của Calvin giáo, và phần nào là kết quả của ảnh hưởng Luther giáo và phần nào là kết quả của tính cách xúc cảm của nó. Chắc chắn, việc coi yếu tố xúc cảm này là đặc điểm phân biệt của Chủ nghĩa Sùng đạo so với Luther giáo là rất phiến diện. Nhưng so với Calvin giáo, sự duy lý hóa cuộc sống tất yếu ít mãnh liệt hơn vì áp lực của việc tập trung vào một tình trạng ân điển vốn phải liên tục được chứng minh, và liên quan đến tương lai trong cõi vĩnh hằng, đã bị chuyển hướng sang trạng thái xúc cảm hiện tại. Vị trí của sự tự tin mà

người được chọn tìm cách đạt được, và liên tục đổi mới trong công việc không ngừng và thành công tại thiên chức của mình, đã được thay thế bằng một thái độ khiêm nhường và từ bỏ bản thân. Điều này đến lượt nó, một phần là kết quả của kích thích xúc cảm chỉ hướng đến kinh nghiệm tâm linh ; một phần là kết quả của định chế xưng tội của Luther giáo, điều mà, mặc dù thường bị Chủ nghĩa Sùng đạo nhìn nhận với sự nghi ngờ nghiêm trọng, nhưng vẫn được khoan dung nói chung. Tất cả điều này cho thấy ảnh hưởng của quan niệm đặc thù Luther giáo về sự cứu rỗi bằng sự tha tội chứ không phải bằng sự thánh hóa thực tiễn. Thay cho cuộc đấu tranh duy lý có hệ thống để đạt được và duy trì sự hiểu biết chắc chắn về sự cứu rỗi tương lai, ở đây xuất hiện nhu cầu cảm nhận sự hòa giải và hiệp thông với Chúa ngay bây

giờ. Do đó, khuynh hướng của việc theo đuổi sự hưởng thụ hiện tại nhằm cản trở sự tổ chức duy lý đời sống kinh tế, vốn phụ thuộc vào sự chuẩn bị cho tương lai, trong một ý nghĩa nhất định có một sự tương đồng trong lĩnh vực đời sống tôn giáo.

Rõ ràng là, khi đó, sự định hướng các nhu cầu tôn giáo vào sự thỏa mãn cảm xúc hiện tại không thể phát triển thành một động cơ mạnh mẽ để duy lý hóa hoạt động thế tục, như nhu cầu chứng minh của những người được chọn theo Calvin với sự bận tâm duy nhất của họ về thế giới bên kia. Mặt khác, nó lại thuận lợi hơn đáng kể cho sự thâm nhập có phương pháp của tôn giáo vào hành vi so với đức tin mang tính truyền thống của người Luther chính thống, vốn bị ràng buộc vào Lời Chúa và các bí tích. Nhìn

chung, Chủ nghĩa Sùng đạo từ Francke và Spener đến Zinzendorf có xu hướng ngày càng nhấn mạnh vào khía cạnh cảm xúc. Nhưng điều này không theo bất kỳ nghĩa nào là sự biểu hiện của một quy luật phát triển nội tại. Sự khác biệt bắt nguồn từ sự khác biệt của các môi trường tôn giáo mà các nhà lãnh đạo xuất thân. Chúng ta không thể đi sâu vào điều đó ở đây, cũng như không thể thảo luận về việc những đặc điểm riêng của Chủ nghĩa Sùng đạo Đức đã ảnh hưởng đến sự mở rộng địa lý và xã hội của nó như thế nào. Chúng ta phải một lần nữa nhắc nhở bản thân rằng Chủ nghĩa Sùng đạo mang tính cảm xúc này tất nhiên chuyển hóa dần dần thành lối sống của những người được chọn Thanh giáo thông qua các giai đoạn khá chuyển tiếp. Nếu có thể, ít nhất là tạm thời, chỉ ra bất kỳ hậu quả thực tiễn nào của sự khác biệt, chúng

ta có thể nói rằng các đức tính được Chủ nghĩa Sùng đạo ưa chuộng, một mặt, là những đức tính của viên chức, thư ký, công nhân hoặc người lao động gia đình trung thành, và mặt khác, là của người chủ chủ yếu mang tính gia trưởng với sự hạ mình sùng đạo. Ngược lại, Calvin giáo dục như có quan hệ chặt chẽ hơn với chủ nghĩa hợp pháp cứng rắn và tinh thần kinh doanh chủ động của các doanh nhân tư sản-tư bản. Cuối cùng, hình thức thuần túy cảm xúc của Chủ nghĩa Sùng đạo, như Ritschl đã chỉ ra là một thứ nghiệp dư tôn giáo dành cho các tầng lớp nhàn rỗi. Tuy nhiên, sự mô tả này còn thiếu sót nhiều, nhưng nó giúp giải thích một số khác biệt trong tính cách của các dân tộc đã chịu ảnh hưởng của một trong hai phong trào khổ hạnh này.

## C. GIÁM LÝ GIÁO

Sự kết hợp giữa một kiểu tôn giáo mang sắc thái cảm xúc nhưng vẫn khổ hạnh với sự thờ ơ ngày càng tăng hoặc sự từ bỏ nền tảng giáo lý của chủ nghĩa khổ hạnh Calvin cũng là đặc điểm của phong trào Anh-Mỹ tương ứng với Chủ nghĩa Sùng đạo ở lục địa châu Âu, đó là Giám lý giáo. Tên gọi tự nó đã cho thấy điều gì đã gây ấn tượng với những người đương thời như là đặc trưng của các tín đồ của nó: tính có phương pháp, có hệ thống của hành vi nhằm đạt được “*certitudo salutis*” (sự chắc chắn cứu rỗi). Đây ngay từ đầu cũng là trung tâm của khát vọng tôn giáo cho phong trào này, và vẫn duy trì như vậy. Bất chấp tất cả sự khác biệt, mỗi quan hệ không thể nghi ngờ với một số nhánh của Chủ nghĩa Sùng đạo Đức được thể hiện trước

hết bởi thực tế là phương pháp được sử dụng chủ yếu để tạo ra hành động cảm xúc của sự cải đạo. Và sự nhấn mạnh vào cảm xúc, được John Wesley đánh thức bởi những ảnh hưởng của Moravian và Lutheran, đã khiến Giám lý giáo, vốn từ đầu đã nhìn thấy sứ mệnh của mình giữa quần chúng, mang một đặc tính cảm xúc mạnh mẽ, đặc biệt là ở Mỹ. Việc đạt được sự ăn năn trong những hoàn cảnh nhất định liên quan đến một cuộc đấu tranh cảm xúc mãnh liệt đến mức dẫn đến những cơn xuất thần khủng khiếp nhất, điều ở Mỹ thường diễn ra trong một cuộc họp công khai. Điều này tạo thành nền tảng của một niềm tin vào sự sở hữu không xứng đáng ân điển thiêng liêng và đồng thời của một ý thức tức thời về sự xưng công chính và tha thứ.

Giờ đây, tôn giáo mang sắc thái cảm

xúc này đã bước vào một liên minh kỳ lạ, chứa đựng không ít khó khăn nội tại, với đạo đức khổ hạnh vốn đã được Thanh giáo đóng dấu một cách tốt đẹp và vĩnh viễn bằng tính duy lý. Một mặt, không giống như Calvin giáo, vốn coi mọi thứ thuộc về cảm xúc là ảo tưởng, nền tảng chắc chắn duy nhất cho “certitudo salutis” về nguyên tắc được cho là một cảm giác thuần khiết về sự chắc chắn tuyệt đối về sự tha thứ, bắt nguồn trực tiếp từ lời chứng của linh hồn, sự đến của nó có thể được xác định rõ ràng đến từng giờ. Thêm vào đó là học thuyết thánh hóa của Wesley, học thuyết này, mặc dù là một sự rời bỏ quyết liệt khỏi giáo lý chính thống, nhưng lại là một sự phát triển logic của nó. Theo đó, một người được tái sinh theo cách này có thể, nhờ vào ân điển thiêng liêng đã hoạt động trong anh ta, ngay cả trong cuộc đời này đạt được

sự thánh hóa, ý thức về sự hoàn thiện theo nghĩa tự do khỏi tội lỗi, thông qua một sự biến đổi tâm linh thứ hai, thường là riêng biệt và thường xảy ra đột ngột. Tuy nhiên khó đạt được kết quả này đến đâu, thường phải đến gần cuối đời, thì nó nhất thiết phải được tìm kiếm, bởi vì cuối cùng nó đảm bảo “certitudo salutis” và thay thế sự lo lắng u sầu của người Calvin bằng một sự tự tin thanh thản. Và nó phân biệt người thực sự cải đạo trong mắt chính anh ta và những người khác bởi thực tế là tội lỗi ít nhất không còn quyền lực đối với anh ta nữa.

Bất chấp ý nghĩa to lớn của cảm giác tự hiển nhiên, hành vi công chính theo luật pháp vì vậy một cách tự nhiên cũng được tuân thủ. Bất cứ khi nào Wesley công kích sự nhấn mạnh vào việc làm trong thời đại của ông, nó chỉ nhằm

phục hồi học thuyết Thanh giáo cũ rằng những việc làm không phải là nguyên nhân, mà chỉ là phương tiện để biết tình trạng ân điển của một người, và thậm chí điều này chỉ khi chúng được thực hiện chỉ vì vinh quang của Thiên Chúa. Riêng hành vi công chính là không đủ, như ông đã tự mình khám phá ra. Cảm giác về ân điển là cần thiết bổ sung. Đôi khi chính ông mô tả những việc làm như một điều kiện của ân điển, và trong Tuyên ngôn ngày 9 tháng 8 năm 1771, ông nhấn mạnh rằng ai không thực hiện việc làm tốt thì không phải là một tín đồ chân chính. Trên thực tế, những người theo Giám lý giáo luôn khẳng định rằng họ không khác biệt với Giáo hội Anh giáo về giáo lý, mà chỉ trong thực hành tôn giáo. Sự nhấn mạnh này vào thành quả của đức tin chủ yếu được biện minh bởi 1 Giăng iii. 9; hành vi được coi là một

dấu hiệu rõ ràng của sự tái sinh.

Nhưng bất chấp tất cả điều đó vẫn có những khó khăn. Đối với những người theo Giám lý giáo là tín đồ của học thuyết tiền định, việc nghĩ về “*certitudo salutis*” như xuất hiện trong cảm giác trực tiếp về ân điển và sự hoàn thiện thay vì ý thức về ân điển phát triển từ hành vi khổ hạnh trong sự chứng minh liên tục của đức tin – vì khi đó sự chắc chắn về sự bền vững chỉ phụ thuộc vào hành động ăn năn duy nhất – có nghĩa là một trong hai điều. Đối với những bản chất yếu đuối, nó dẫn đến một cách giải thích định mệnh về sự tự do Cơ đốc, và cùng với đó là sự sụp đổ của hành vi có phương pháp ; hoặc, nơi nào con đường này bị từ chối, thì sự tự tin của người công chính đạt đến đỉnh cao khôn lường, một sự tăng cường cảm xúc của kiểu Thanh

giáo. Trước những cuộc tấn công của các đối thủ, nỗ lực đã được thực hiện để đối phó với những hậu quả này. Một mặt bằng cách tăng cường nhấn mạnh vào thẩm quyền chuẩn tắc của Kinh Thánh và tính không thể thiếu của sự chứng minh ; mặt khác bằng cách, trên thực tế, củng cố phe bài Calvin của Wesley trong phong trào với học thuyết của nó rằng ân điển có thể bị mất. Những ảnh hưởng Luther mạnh mẽ mà Wesley phải chịu\ thông qua phái Moravian đã củng cố khuynh hướng này và làm tăng sự không chắc chắn của nền tảng tôn giáo cho đạo đức Giám lý giáo. Cuối cùng, chỉ có khái niệm tái sinh, một sự chắc chắn về cứu rỗi mang tính cảm xúc như là kết quả trực tiếp của đức tin, được kiên định duy trì như nền tảng không thể thiếu của ân điển; và cùng với nó là sự thánh hóa, dẫn đến sự tự do khỏi quyền lực của tội lỗi,

như là bằng chứng kế tiếp của ân điển. Ý nghĩa của các phương tiện ân điển bên ngoài, đặc biệt là các bí tích, đã giảm đi tương ứng. Trong mọi trường hợp, sự thức tỉnh chung diễn ra sau Giám lý giáo khắp nơi, chẳng hạn ở New England, có nghĩa là một chiến thắng cho học thuyết về ân điển và sự lựa chọn.

Như vậy, từ quan điểm của chúng ta, đạo đức Giám lý giáo dường như dựa trên một nền tảng không chắc chắn tương tự như Chủ nghĩa Sùng đạo. Nhưng khát vọng đạt đến cuộc sống cao hơn, phước lành thứ hai, đã phục vụ nó như một loại giải pháp tạm thời cho học thuyết tiền định. Hơn nữa, có nguồn gốc từ Anh, thực hành đạo đức của nó có liên quan chặt chẽ với thực hành của Thanh giáo Anh, mà nó khao khát trở thành sự phục hưng của nó. Hành động cải đạo mang

tính cảm xúc được tạo ra một cách có phương pháp. Và sau khi đạt được nó, không tiếp theo sau là sự hưởng thụ sùng đạo về sự hiệp thông với Thiên Chúa, theo cách của Chủ nghĩa Sùng đạo mang tính cảm xúc của Zinzendorf, mà cảm xúc, một khi được đánh thức, được định hướng vào một cuộc đấu tranh duy lý vì sự hoàn thiện. Do đó, tính cách cảm xúc của đức tin của nó đã không dẫn đến một tôn giáo tâm linh hóa dựa trên cảm xúc như Chủ nghĩa Sùng đạo Đức. Schneckenburger đã chỉ ra rằng thực tế này có liên quan đến sự phát triển ít mãnh liệt hơn của ý thức tội lỗi về sự cải đạo), và điều này vẫn là một điểm được chấp nhận trong cuộc thảo luận về Giám lý giáo. Tính cách cơ bản Calvin của cảm xúc tôn giáo của nó ở đây vẫn mang tính quyết định. Sự kích động cảm xúc mang hình thức của sự nhiệt thành chỉ

thỉnh thoảng được khuấy động, nhưng khi đó thì rất mạnh mẽ, nhưng nó không hề phá hủy tính cách duy lý của hành vi trong các trường hợp khác. Sự tái sinh của Giám lý giáo do đó chỉ tạo ra một sự bổ sung cho học thuyết thuần túy về việc làm, một nền tảng tôn giáo cho hành vi khổ hạnh sau khi học thuyết tiền định đã bị từ bỏ. Các dấu hiệu được thể hiện bởi hành vi, vốn tạo thành một phương tiện không thể thiếu để xác định sự cải đạo thực sự, thậm chí là điều kiện của nó như Wesley đôi khi nói, trên thực tế cũng giống như của Calvin giáo. Là một sản phẩm muộn, chúng ta có thể, trong phần thảo luận sau, nói chung bỏ qua Giám lý giáo, vì nó không thêm gì mới cho sự phát triển của ý tưởng về thiên chức.

## D. CÁC GIÁO PHÁI BÁP-TÍT

Chủ nghĩa Sùng đạo ở châu Âu lục địa và Giám lý giáo ở các dân tộc Anglo-Saxon, khi xem xét cả nội dung ý tưởng lẫn ý nghĩa lịch sử của chúng, là những phong trào thứ cấp. Mặt khác, chúng ta tìm thấy một nguồn độc lập thứ hai của chủ nghĩa khổ hạnh Kháng Cách bên cạnh Calvin giáo trong phong trào Báp-tít và các giáo phái mà, trong suốt thế kỷ XVI và XVII, đã trực tiếp xuất phát từ nó hoặc tiếp nhận các hình thức tư tưởng tôn giáo của nó, như Báp-tít, Mennonite, và trên hết là Quakers. Với họ, chúng ta tiếp cận các nhóm tôn giáo mà đạo đức của họ dựa trên một nền tảng khác biệt về nguyên tắc so với học thuyết Calvin. Phác thảo sau đây, chỉ nhấn mạnh những gì quan trọng đối với chúng ta, không thể truyền tải đầy đủ

ấn tượng về sự đa dạng của phong trào này. Một lần nữa, chúng ta đặt trọng tâm chính vào sự phát triển ở các nước tư bản chủ nghĩa lâu đời.

Đặc điểm của tất cả các cộng đồng này, vừa quan trọng nhất về mặt lịch sử lẫn nguyên tắc, nhưng ảnh hưởng của nó đối với sự phát triển văn hóa chỉ có thể được làm rõ trong một mối liên hệ hơi khác, là điều mà chúng ta đã quen thuộc, đó là Hội thánh tín hữu. Điều này có nghĩa là cộng đồng tôn giáo, Hội thánh hữu hình theo ngôn ngữ của các Giáo hội Cải cách, không còn được coi như một loại quỹ tín thác cho các mục đích siêu nhiên, một định chế, tất yếu bao gồm cả người công chính lẫn kẻ bất chính, dù là để gia tăng vinh quang của Thiên Chúa hay như một phương tiện để mang các phương tiện cứu rỗi đến với con người,

mà chỉ đơn thuần như một cộng đồng của những tín hữu cá nhân đã được tái sinh, và chỉ những người này. Nói cách khác, không phải là một Giáo hội mà là một giáo phái. Đây là tất cả ý nghĩa mà nguyên tắc, tự thân nó hoàn toàn bên ngoài, rằng chỉ người trưởng thành đã tự mình đạt được đức tin của mình mới nên được làm lễ báp-têm, nhằm biểu tượng hóa. Sự xưng công chính thông qua đức tin này đối với người Báp-tít, như họ đã nhất quyết lặp lại trong mọi cuộc thảo luận tôn giáo, hoàn toàn khác biệt căn bản với ý tưởng về việc làm trong thế giới để phục vụ Đấng Christ, như đã chi phối giáo lý chính thống của Kháng Cách thời kỳ đầu. Nó bao gồm việc chiếm hữu cách thiêng liêng món quà cứu rỗi của Ngài. Nhưng điều này xảy ra thông qua sự mặc khải cá nhân, bởi sự hoạt động của Thánh Linh trong cá nhân, và chỉ bằng

cách đó. Nó được ban cho mọi người, và chỉ cần chờ đợi Thánh Linh, và không chống lại sự đến của nó bằng sự gán bó tội lỗi với thế gian. Ý nghĩa của đức tin theo nghĩa hiểu biết các giáo lý của Giáo hội, nhưng cũng theo nghĩa một sự tìm kiếm ân điển thiêng liêng với lòng ăn năn, do đó bị giảm thiểu đáng kể, và đã diễn ra, tất nhiên với những sửa đổi lớn, một sự phục hưng các giáo lý khí linh thời Cơ đốc giáo sơ khai. Chẳng hạn, giáo phái mà Menno Simons trong tác phẩm “Fondamentbock” của ông đã đưa ra học thuyết nhất quán hợp lý đầu tiên, muốn, giống như các giáo phái Báp-tít khác, trở thành Hội thánh Cơ đốc chân chính không chỗ trách được ; giống như cộng đồng tông đồ, chỉ bao gồm những người được cá nhân đánh thức và được Thiên Chúa kêu gọi. Những ai đã được tái sinh, và chỉ họ mà thôi, là anh em

của Đấng Christ, bởi vì họ, giống như Ngài, đã được tạo dựng trong tâm linh trực tiếp bởi Thiên Chúa. Sự tránh né thế gian nghiêm ngặt, theo nghĩa mọi sự giao tiếp không thực sự cần thiết với những người thế tục, cùng với nền thần trị Kinh Thánh nghiêm ngặt nhất theo nghĩa lấy đời sống của các thế hệ Cơ đốc nhân đầu tiên làm mẫu mực, là những kết quả đối với các cộng đồng Báp-tít đầu tiên, và nguyên tắc tránh né thế gian này không bao giờ hoàn toàn biến mất chừng nào tinh thần cũ vẫn còn sống động.

Là một sở hữu vĩnh viễn, các giáo phái Báp-tít đã giữ lại từ những động cơ chủ đạo này của thời kỳ đầu của họ một nguyên tắc mà, trên một nền tảng hơi khác, chúng ta đã làm quen trong Calvin giáo, và tầm quan trọng cơ bản của nó sẽ

liên tục được thể hiện. Họ hoàn toàn bác bỏ mọi sự sùng bái ngẫu tượng bằng xác thịt, như một sự giảm bớt sự tôn kính chỉ dành riêng cho Thiên Chúa. \ Cách sống theo Kinh Thánh đã được những người Báp-tít đầu tiên ở Thụy Sĩ và Nam Đức hình dung với một chủ nghĩa cấp tiến tương tự như thánh Phanxicô trẻ tuổi, như một sự đoạn tuyệt với mọi sự hưởng thụ cuộc sống, một cuộc sống mô phỏng trực tiếp theo cuộc đời của các Sứ đồ. Và, thực sự, cuộc sống của nhiều người Báp-tít thời kỳ đầu gợi nhớ đến cuộc đời của thánh Giles. Nhưng sự tuân thủ nghiêm ngặt các giới răn Kinh Thánh \ này không có một nền tảng vững chắc lắm trong mối liên hệ của nó với tính chất khí linh của đức tin. Điều Thiên Chúa đã mặc khải cho các tiên tri và sứ đồ không phải là tất cả những gì Ngài có thể và sẽ mặc khải. Ngược lại, sự tiếp nối của Lời,

không phải như một tài liệu viết, mà như sức mạnh của Thánh Linh hoạt động trong đời sống hàng ngày, nói trực tiếp với bất kỳ cá nhân nào sẵn lòng nghe, là đặc điểm duy nhất của Hội thánh chân chính. Điều đó, như Schwenkfeld dạy để chống lại Luther và sau này Fox chống lại những người Trưởng Lão, là lời chứng của các cộng đồng Cơ đốc sơ khai. Từ ý tưởng này về sự tiếp tục của sự mặc khải đã phát triển học thuyết nổi tiếng, sau này được Quakers triển khai một cách nhất quán, về ý nghĩa của chứng nhận nội tâm của Thánh Linh trong lý trí và lương tâm. Điều này đã loại bỏ, không phải thẩm quyền, mà là thẩm quyền duy nhất, của Kinh Thánh, và bắt đầu một sự phát triển mà cuối cùng đã loại bỏ triệt để tất cả những gì còn sót lại của học thuyết cứu rỗi thông qua Giáo hội; đối

với Quakers ngay cả với Báp-têm và Tiệc Thánh.

Các giáo phái Báp-tít cùng với những người theo thuyết tiền định, đặc biệt là những người Calvin chính thống, đã thực hiện sự phá giá triệt để nhất đối với tất cả các bí tích như là phương tiện để đạt được sự cứu rỗi, và như vậy đã hoàn thành sự duy lý hóa tôn giáo thế giới ở dạng cực đoan nhất. Chỉ có ánh sáng nội tâm của sự mặc khải liên tục mới có thể giúp một người thực sự hiểu được ngay cả những mặc khải của Thiên Chúa trong Kinh Thánh. Mặt khác, ít nhất theo học thuyết Quaker vốn đã rút ra kết luận logic ở đây, tác dụng của nó có thể được mở rộng đến những người chưa bao giờ biết đến sự mặc khải dưới hình thức Kinh Thánh của nó. Mệnh đề “extra ecclesiam nulla salus” (ngoài Hội

thánh không có sự cứu rỗi) chỉ áp dụng cho Hội thánh vô hình này của những người được Thánh Linh soi sáng. Không có ánh sáng nội tâm, con người tự nhiên, ngay cả con người được hướng dẫn bởi lý trí tự nhiên, vẫn thuần túy là một tạo vật của xác thịt, mà sự vô đạo của hắn đã bị những người Báp-tít, bao gồm cả Quakers, lên án gần như thậm chí còn khắc nghiệt hơn so với những người Calvin. Mặt khác, sự tái sinh được Thánh Linh gây ra, nếu chúng ta chờ đợi và mở rộng tấm lòng đón nhận nó, có thể, vì nó được Thiên Chúa tạo ra, dẫn đến một trạng thái chinh phục hoàn toàn quyền lực của tội lỗi, đến mức sự tái phạm, chưa nói đến sự mất đi trạng thái ân điển, trở nên trên thực tế là không thể. Tuy nhiên, như trong Giám lý giáo vào một thời gian sau, việc đạt được trạng thái đó không được coi là quy luật, mà đúng hơn là mức độ

hoàn thiện của cá nhân phải chịu sự phát triển.

Nhưng tất cả các cộng đồng Báp-tít đều mong muốn trở thành những Hội thánh thuần khiết theo nghĩa hành vi không chỗ trách được của các thành viên. Một sự từ bỏ thế gian và những lợi ích của nó một cách chân thành, và sự phục tùng vô điều kiện Thiên Chúa là Đấng phán dạy qua lương tâm, là những dấu hiệu không thể bác bỏ duy nhất của sự tái sinh thực sự, và một kiểu hành vi tương ứng như vậy do đó là không thể thiếu đối với sự cứu rỗi. Và do đó, món quà ân điển của Thiên Chúa không thể được kiếm, nhưng chỉ người nào tuân theo sự hướng dẫn của lương tâm mình mới có thể được xem là xứng công chính khi coi mình đã được tái sinh. Việc làm

tốt theo nghĩa này là một “causa sine qua non” (nguyên nhân không thể thiếu). Như chúng ta thấy, lập luận cuối cùng này của Barclay, mà chúng tôi đã tuân theo trong phần trình bày, một lần nữa là sự tương đương trong thực tiễn với học thuyết Calvin, và chắc chắn đã được phát triển dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa khổ hạnh Calvin, vốn bao quanh các giáo phái Báp-tít ở Anh và Hà Lan. George Fox đã dành toàn bộ hoạt động truyền giáo đầu tiên của ông để rao giảng sự tiếp nhận nghiêm túc và chân thành của nó.

Tuy nhiên, vì thuyết tiền định bị bác bỏ, tính cách duy lý đặc thù của đạo đức Báp-tít về mặt tâm lý học dựa trên ý tưởng chờ đợi Thánh Linh giáng xuống, điều mà ngay cả ngày nay vẫn là đặc trưng của các buổi nhóm Quaker, và được Bar-

clay phân tích kỹ lưỡng. Mục đích của sự chờ đợi trong im lặng này là để vượt qua mọi thứ bốc đồng và phi lý, những đam mê và lợi ích chủ quan của con người tự nhiên. Anh ta phải được làm cho lắng dịu để tạo ra sự bình an sâu lắng của tâm hồn trong đó chỉ một mình lời của Thiên Chúa mới có thể được nghe. Tất nhiên, sự chờ đợi này có thể dẫn đến các trạng thái cuồng loạn, lời tiên tri, và, chừng nào những hy vọng về thời kỳ cuối cùng vẫn tồn tại, trong những hoàn cảnh nhất định thậm chí dẫn đến một sự bùng phát của sự nhiệt thành thiên niên, như có thể xảy ra trong tất cả các kiểu tôn giáo tương tự. Điều đó thực sự đã xảy ra trong phong trào đã sụp đổ tại Münster.

Nhưng trong chừng mực mà chủ nghĩa Báp-tít tác động đến thế giới làm việc bình thường, ý tưởng rằng Thiên Chúa

chỉ phán khi xác thật im lặng rõ ràng có nghĩa là một động lực để cân nhắc một cách có chủ ý các đường lối hành động và sự biện minh cẩn thận của chúng dưới góc độ lương tâm cá nhân. Các cộng đồng Báp-tít sau này, đặc biệt nhất là Quakers, đã tiếp nhận tính cách hành xử điềm tĩnh, ôn hòa, và cực kỳ có lương tâm này. Sự loại bỏ triệt để phép thuật khỏi thế giới không cho phép một con đường tâm lý nào khác ngoài việc thực hành chủ nghĩa khổ hạnh thế tục. Vì các cộng đồng này không muốn dính líu đến các thế lực chính trị và những việc làm của họ, kết quả bên ngoài cũng là sự thâm nhập của đời sống trong thiên chức với các đức tính khổ hạnh này. Các nhà lãnh đạo của phong trào Báp-tít đầu tiên đã tàn nhẫn cấp tiến trong việc từ chối tính thế tục. Nhưng tất nhiên, ngay cả trong thế hệ đầu tiên, lối sống tông đồ

ngghiêm ngặt đã không được duy trì như một điều kiện tuyệt đối cho việc chứng minh sự tái sinh đối với mọi người. Đã có những thị dân giàu có, ngay cả trong thế hệ này và thậm chí trước Menno, những người đã kiên quyết bảo vệ các đức tính thực tiễn thể tục và chế độ sở hữu tư nhân ; đạo đức ngghiêm ngặt của người Báp-tít trên thực tế đã chuyển sang con đường được chuẩn bị bởi đạo đức Calvin. Điều này đơn giản là vì con đường dẫn đến hình thức khổ hạnh tu viện thuộc về thế giới bên kia đã bị đóng lại như là phi Kinh Thánh và có mùi vị của sự cứu rỗi bởi việc làm kể từ Luther, người mà những người Báp-tít cũng đã theo trong khía cạnh này.

Tuy nhiên, ngoại trừ các cộng đồng nửa cộng sản của thời kỳ đầu, một giáo phái Báp-tít, được gọi là Dunckards, cho

đến ngày nay vẫn duy trì sự lên án của họ đối với giáo dục và mọi hình thức sở hữu vượt quá mức không thể thiếu cho cuộc sống. Và ngay cả Barclay cũng nhìn nhận nghĩa vụ đối với thiên chức của một người không theo thuật ngữ Calvin hay thậm chí Luther, mà đúng hơn theo kiểu Thomas Aquinas, như “*naturali ratione*” (bởi lý trí tự nhiên), hệ quả tất yếu của việc các tín hữu phải sống trong thế gian.

Thái độ này có nghĩa là một sự suy yếu của quan niệm Calvin về thiên chức tương tự như của Spener và những người theo Chủ nghĩa Sùng đạo ở Đức.

... Nhưng, mặt khác, cường độ quan tâm đến các nghề nghiệp kinh tế đã tăng lên đáng kể bởi các yếu tố khác nhau đang hoạt động trong các giáo phái Báp-tít. Trước hết, bởi sự từ chối nhận chức

vụ trong dịch vụ của Nhà nước, vốn bắt nguồn như một bốn phận tôn giáo theo sau sự từ bỏ mọi thứ thuộc về thế gian. Sau khi nó bị từ bỏ về nguyên tắc, nó vẫn còn hiệu lực trên thực tế, ít nhất là đối với người Mennonite và Quakers, bởi vì sự từ chối nghiêm ngặt cầm vũ khí hoặc tuyên thệ tạo thành một sự bất tư cách đủ cho chức vụ. Đi đôi với nó trong tất cả các giáo phái Báp-tít là một sự đối kháng bất khả chiến bại đối với bất kỳ kiểu lối sống quý tộc nào. Một phần, như với những người Calvin, nó là hậu quả của lệnh cấm mọi sự sùng bái ngẫu tượng bằng xác thịt, một phần là kết quả của các nguyên tắc phi chính trị hoặc thậm chí phản chính trị đã nói ở trên. Toàn bộ tính duy lý sắc sảo và có lương tâm của hành vi Báp-tít do đó bị buộc vào các thiên chức phi chính trị.

Đồng thời, tầm quan trọng to lớn mà học thuyết cứu rỗi của Báp-tít gán cho vai trò của lương tâm như là sự mặc khải của Thiên Chúa đối với cá nhân đã mang lại cho hành vi của họ trong các thiên chức thế tục một tính cách có ý nghĩa lớn nhất đối với sự phát triển của tinh thần tư bản chủ nghĩa. Chúng ta sẽ phải hoãn việc xem xét nó cho đến sau, và khi đó nó chỉ có thể được nghiên cứu trong chừng mực điều này là có thể mà không đi sâu vào toàn bộ đạo đức chính trị và xã hội của chủ nghĩa khổ hạnh Kháng Cách. Nhưng, để dự đoán phần này, chúng ta đã lưu ý đến nguyên tắc quan trọng nhất của đạo đức tư bản chủ nghĩa thường được định nghĩa là “sự trung thực là chính sách tốt nhất” Tài liệu kinh điển của nó là tập sách nhỏ của Franklin đã được trích dẫn ở trên. Và ngay cả trong sự đánh giá của thế kỷ XVII, hình

thức đặc thù của chủ nghĩa khổ hạnh thế tục của người Báp-tít, đặc biệt là Quakers, nằm ở việc tiếp nhận thực tiễn châm ngôn này. Mặt khác, chúng ta sẽ mong đợi thấy rằng ảnh hưởng của Calvin giáo được thể hiện nhiều hơn theo hướng giải phóng năng lượng cho việc chiếm hữu tư nhân. Bởi vì bất chấp tất cả chủ nghĩa hợp pháp hình thức của những người được chọn, nhận xét của Goethe trên thực tế thường đủ áp dụng cho người Calvin : “Người hành động luôn luôn tàn nhẫn ; không ai có lương tâm ngoại trừ một người quan sát.”

Một yếu tố quan trọng hơn nữa thúc đẩy cường độ của chủ nghĩa khổ hạnh thế tục của các giáo phái Báp-tít có thể, trong ý nghĩa đầy đủ của nó, cũng chỉ được xem xét trong một mối liên hệ khác. Tuy nhiên, chúng ta có thể dự đoán một

vài nhận xét về nó để biện minh trật tự trình bày mà chúng ta đã chọn. Chúng ta hoàn toàn cố ý không lấy làm điểm xuất phát các định chế xã hội khách quan của các Giáo hội Kháng Cách thời kỳ đầu, và những ảnh hưởng đạo đức của chúng, đặc biệt không phải kỷ luật giáo hội rất quan trọng. Chúng ta đã thích lấy những kết quả mà sự tiếp nhận chủ quan một đức tin khổ hạnh có thể đã có trong hành vi của cá nhân. Điều này không chỉ vì khía cạnh này của vấn đề trước đây đã nhận được sự chú ý ít hơn nhiều so với khía cạnh kia, mà còn bởi vì tác dụng của kỷ luật giáo hội không phải lúc nào cũng tương tự. Ngược lại, sự giám sát giáo hội đối với đời sống của cá nhân, như đã được thực hành trong các Giáo hội Nhà nước theo Calvin, hầu như tương đương với một tòa án dị giáo, thậm chí có thể làm chậm trễ sự giải phóng các năng lực

cá nhân vốn được quy định bởi sự theo đuổi cứu rỗi khổ hạnh duy lý, và trong một số trường hợp thực sự đã làm như vậy.

Các quy định trọng thương của Nhà nước có thể phát triển các ngành công nghiệp, nhưng không, hoặc chắc chắn không chỉ, tinh thần tư bản chủ nghĩa ; nơi nào chúng mang tính chuyên chế, độc đoán, chúng ở mức độ lớn đã trực tiếp cản trở nó. Do đó, một hiệu ứng tương tự rất có thể đã xảy ra từ sự quy định của giáo hội khi nó trở nên quá chuyên chế. Nó buộc thực hiện một kiểu tuân thủ bên ngoài đặc thù, nhưng trong một số trường hợp làm suy yếu các động cơ chủ quan của hành vi duy lý. Bất kỳ cuộc thảo luận nào về điểm này phải tính đến sự khác biệt lớn giữa các kết quả của kỷ

luật đạo đức độc đoán của các Giáo hội Quốc giáo và kỷ luật tương ứng trong các giáo phái dựa trên sự phục tùng tự nguyện. Việc phong trào Báp-tít ở khắp nơi và về nguyên tắc thành lập các giáo phái chứ không phải Giáo hội chắc chắn đã thuận lợi cho cường độ của chủ nghĩa khổ hạnh của họ, như trường hợp, ở các mức độ khác nhau, với các cộng đồng Calvin, Giám lý giáo, và Sùng đạo đã bị thúc đẩy bởi hoàn cảnh của họ vào việc hình thành các nhóm tự nguyện.

Nhiệm vụ tiếp theo của chúng ta là theo dõi các kết quả của ý tưởng Thanh giáo về thiên chức trong thế giới kinh doanh, khi mà bản phác thảo trên đây đã cố gắng chỉ ra nền tảng tôn giáo của nó. Với tất cả sự khác biệt về chi tiết và nhấn mạnh mà các phong trào khổ hạnh khác nhau này thể hiện trong các khía

cạnh mà chúng ta đã quan tâm, nhiều đặc điểm giống nhau hiện diện và quan trọng trong tất cả chúng. Nhưng đối với mục đích của chúng ta, điểm quyết định là, để tóm tắt lại, quan niệm về trạng thái ân điển tôn giáo, chung cho tất cả các giáo phái, như một tình trạng phân biệt người sở hữu nó khỏi sự suy đồi của xác thịt, khỏi thế gian.

Mặt khác, mặc dù các phương tiện để đạt được nó khác nhau đối với các học thuyết khác nhau, nó không thể được đảm bảo bởi bất kỳ bí tích phép thuật nào, bởi sự giải tỏa trong lễ xưng tội, cũng không bởi các việc làm tốt cá nhân. Điều đó chỉ có thể bằng sự chứng minh trong một kiểu hành vi đặc thù rõ ràng khác biệt với lối sống của con người tự nhiên. Từ đó theo sau đối với cá nhân một động lực có phương pháp để giám

sát tình trạng ân điển của chính mình trong hành vi của mình, và do đó thâm nhập nó với chủ nghĩa khổ hạnh. Nhưng, như chúng ta đã thấy, hành vi khổ hạnh này có nghĩa là một sự lập kế hoạch duy lý toàn bộ cuộc đời của một người phù hợp với ý muốn của Thiên Chúa. Và chủ nghĩa khổ hạnh này không còn là một \*opus supererogationis\*, mà là điều gì đó có thể được yêu cầu đối với mọi người muốn chắc chắn về sự cứu rỗi. Đời sống tôn giáo của các thánh, được phân biệt với đời sống tự nhiên, là — điểm quan trọng nhất — không còn được sống bên ngoài thế giới trong các cộng đồng tu viện, mà ngay trong thế giới và các định chế của nó. Sự duy lý hóa hành vi trong thế giới này, nhưng vì lợi ích của thế giới bên kia, là hậu quả của khái niệm thiên chức của Thanh giáo khổ hạnh.

Chủ nghĩa khổ hạnh Cơ đốc, ban đầu chạy trốn khỏi thế giới vào nơi cô tịch, đã từng thống trị thế giới mà nó đã từ bỏ từ tu viện và thông qua Giáo hội. Nhưng nó đã, nhìn chung, để lại tính cách tự phát tự nhiên của đời sống hàng ngày trong thế giới không bị đụng chạm. Giờ đây nó bước vào quảng trường của cuộc sống, đóng sầm cánh cửa tu viện phía sau, và bắt tay vào thâm nhập ngay thói quen hàng ngày của cuộc sống với tính có phương pháp của nó, để tạo hình nó thành một cuộc sống trong thế giới, nhưng không thuộc về cũng không vì thế giới này. Với kết quả gì, chúng ta sẽ cố gắng làm rõ trong phần thảo luận sau đây.



## 5. CHỦ NGHĨA KHỔ HẠNH VÀ TINH THẦN CỦA CHỦ NGHĨA TƯ BẢN

Để hiểu mối liên hệ giữa các ý tưởng tôn giáo cơ bản của Thanh giáo khổ hạnh và các châm ngôn của nó cho hành vi kinh tế hàng ngày, cần thiết phải xem xét một cách đặc biệt cẩn thận các tác phẩm như vậy rõ ràng bắt nguồn từ thực tiễn mục vụ. Bởi vì trong một thời đại mà thế giới bên kia có nghĩa là tất cả, khi vị trí xã hội của người Cơ đốc phụ thuộc vào việc ông được nhận vào Tiệc Thánh, thì mục sư,

thông qua chức vụ, kỷ luật Giáo hội, và sự rao giảng, đã thực hiện một ảnh hưởng một cái nhìn vào các tuyến tập \*consilia\*, \*casus conscientie\*, v.v. cho thấy mà chúng ta, những người hiện đại, hoàn toàn không thể hình dung. Trong một thời đại như vậy, các lực lượng tôn giáo thể hiện bản thân thông qua các kênh như vậy là những ảnh hưởng quyết định trong việc hình thành tính cách dân tộc.

Vì mục đích của chương này, mặc dù không phải cho tất cả mục đích, chúng ta có thể coi Thanh giáo khổ hạnh như một tổng thể duy nhất. Nhưng vì khía cạnh của Thanh giáo Anh bắt nguồn từ Calvin giáo mang lại nền tảng tôn giáo nhất quán nhất cho ý niệm về \*thiên chức\*, chúng ta sẽ, theo phương pháp trước đây, đặt một trong những đại biểu của nó vào trung tâm của cuộc thảo luận. Richard

Baxter nổi bật hơn nhiều nhà văn khác về đạo đức Thanh giáo, cả vì thái độ thực tiễn và hiện thực xuất chúng của ông, lẫn vì sự công nhận rộng rãi dành cho các tác phẩm của ông, vốn đã trải qua nhiều lần tái bản và dịch thuật. Ông là một tín đồ Trưởng Lão và một nhà biện hộ cho Hội đồng Westminster, nhưng đồng thời, giống như nhiều tinh hoa xuất sắc nhất thời của mình, dần dần rời xa các giáo điều của thuyết Calvin thuần túy. Trong thâm tâm, ông chống lại sự tiếm quyền của Cromwell cũng như ông sẽ chống lại bất kỳ cuộc cách mạng nào. Ông không có thiện cảm với các giáo phái và lòng nhiệt thành cuồng tín của các vị thánh, nhưng lại rất cởi mở với những đặc điểm bên ngoài và khách quan đối với các đối thủ. Ông tìm kiếm lĩnh vực lao động của mình chủ yếu nhất trong việc thúc đẩy thực tiễn đời sống đạo đức thông qua

Giáo hội. Theo đuổi mục tiêu này, với tư cách là một trong những mục sư thành công nhất trong lịch sử, ông đã đặt dịch vụ của mình dưới quyền Chính phủ Nghị viện, của Cromwell và của thời kỳ Phục hồi Chế độ quân chủ, cho đến khi ông từ chức dưới thời vị vua sau cùng, trước Ngày Thánh Bartholomew. Tác phẩm “Hướng dẫn Cơ đốc” của ông là bản tổng hợp hoàn chỉnh nhất về đạo đức Thanh giáo, và liên tục được điều chỉnh theo kinh nghiệm thực tiễn từ hoạt động mục vụ của chính ông. Để so sánh, chúng ta sẽ sử dụng tác phẩm “Theologische Bedenken” (Suy tư Thần học) của Spener, như là đại biểu của phong trào Sùng tín Đức, “Lời Biện hộ cho Quaker” của Barclay, và một số đại biểu khác của đạo đức khổ hạnh, tuy nhiên, vì lợi ích của không gian, sẽ bị giới hạn càng nhiều càng tốt.

Giờ đây, khi lướt qua tác phẩm “Sự An nghỉ Vĩnh hằng của các Thánh” của Baxter, hoặc “Hướng dẫn Cơ đốc” của ông, hoặc các tác phẩm tương tự của những người khác, người ta ngay lập tức bị ấn tượng bởi sự nhấn mạnh, trong cuộc thảo luận về của cải và việc kiếm được nó, vào các yếu tố Ebionite của Tân Ước. Của cải tự thân nó là một mối nguy hiểm lớn; những cám dỗ của nó không bao giờ chấm dứt, và việc theo đuổi nó không chỉ là vô nghĩa khi so sánh với tầm quan trọng thống trị của Vương quốc Thiên Chúa, mà còn đáng ngờ về mặt đạo đức.

Ở đây, chủ nghĩa khổ hạnh dường như đã chống lại việc kiếm được của cải trần thế một cách quyết liệt hơn nhiều so với Calvin, người không thấy sự giàu có của giới giáo sĩ là trở ngại cho hiệu

quả của họ, mà thậm chí còn là một sự gia tăng uy tín hết sức đáng mong muốn. Do đó, ông cho phép họ sử dụng phương tiện của mình một cách sinh lợi. Các ví dụ về sự lên án việc theo đuổi tiền bạc và của cải có thể được thu thập vô tận từ các tác phẩm Thanh giáo, và có thể được đối chiếu với văn học đạo đức cuối thời Trung cổ, vốn cởi mở hơn nhiều về điểm này.

Hơn nữa, những nghi ngờ này hoàn toàn nghiêm túc; chỉ có điều cần phải xem xét chúng kỹ lưỡng hơn một chút để hiểu được ý nghĩa và hàm ý đạo đức thực sự của chúng. Phản đối đạo đức thực sự là sự buông thả trong sự an toàn của sở hữu, việc hưởng thụ của cải dẫn đến hậu quả là sự lười biếng và những cảm dỗ của xác thịt, trên hết là sự xao lãng khỏi việc theo đuổi một cuộc sống ngay chính.

Trên thực tế, chỉ vì sở hữu bao hàm mỗi nguy hiểm buông thả này mà nó mới bị phản đối. Bởi vì sự an nghỉ vĩnh hằng của các thánh là ở thế giới bên kia; trên trái đất, con người phải, để chắc chắn về tình trạng ân sủng của mình, “làm công việc của Đấng đã sai mình, khi trời còn sáng”. Không phải sự nhàn rỗi và hưởng thụ, mà chỉ có hoạt động mới phục vụ cho việc gia tăng vinh quang của Thiên Chúa, theo những biểu hiện rõ ràng về ý muốn của Ngài.

Do đó, “lãng phí thời gian” là tội lỗi đầu tiên và về nguyên tắc là chết người nhất. Khoảng thời gian của đời người là vô cùng ngắn ngủi và quý giá để đảm bảo sự tuyển chọn của chính mình. Mất thời gian vì giao tế xã hội, tán gẫu vô bổ, xa hoa, thậm chí ngủ nhiều hơn mức cần thiết cho sức khỏe, sáu đến tối đa là tám

giờ, đều đáng bị lên án tuyệt đối về mặt đạo đức. Tuy chưa giống như Franklin nói rằng thời gian là tiền bạc, nhưng mệnh đề này đúng theo một nghĩa tinh thần nhất định. Thời gian vô cùng quý giá bởi vì mỗi giờ lãng phí là mất đi cho lao động vì vinh quang của Thiên Chúa. Do đó, sự chiêm nghiệm thụ động cũng vô giá trị, hoặc thậm chí đáng trách trực tiếp nếu nó làm ảnh hưởng đến công việc hàng ngày. Bởi vì nó ít làm hài lòng Thiên Chúa hơn là sự thực hiện tích cực ý muốn của Ngài trong một thiên chức. Ngoài ra, ngày Chủ nhật đã được dành cho việc đó, và, theo Baxter, luôn luôn là những người không siêng năng trong thiên chức của họ thì không có thời gian dành cho Thiên Chúa khi cần đến.

Theo đó, tác phẩm chính của Baxter bị chi phối bởi sự thuyết giảng liên tục

lặp đi lặp lại, thường gần như đầy nhiệt huyết, về sự lao động chân tay hay trí óc “chăm chỉ, liên tục”. Điều này là do sự kết hợp của hai động cơ khác nhau. Lao động, một mặt, là một kỹ thuật khổ hạnh được chấp nhận, như nó vốn luôn là trong Giáo hội phương Tây, tương phản rõ rệt không chỉ với phương Đông mà với hầu hết tất cả các quy tắc tu viện trên toàn thế giới. Nó đặc biệt là sự phòng thủ đặc hiệu chống lại tất cả những cám dỗ mà Chủ nghĩa Thanh giáo quy tụ dưới tên gọi “cuộc sống ô uế”, mà vai trò của nó đối với họ không hề nhỏ. Sự khổ hạnh về tình dục của Thanh giáo chỉ khác biệt về mức độ, không phải về nguyên tắc cơ bản, so với chủ nghĩa khổ hạnh tu viện; và do quan niệm về hôn nhân của Thanh giáo, ảnh hưởng thực tiễn của nó có tầm xa hơn so với ảnh hưởng của cái sau. Bởi vì việc giao hợp chỉ được cho phép, ngay

cả trong hôn nhân, chỉ như một phương tiện được Thiên Chúa mong muốn để gia tăng vinh quang của Ngài theo lệnh truyền, “Hãy sinh sôi nảy nở”. Cùng với chế độ ăn rau củ điều độ và tắm nước lạnh, cùng một toa thuốc được đưa ra cho mọi cảm dỗ tình dục như được sử dụng chống lại những nghi ngờ tôn giáo và cảm giác bất xứng về đạo đức: “Hãy chăm chỉ lao động trong thiên chức của anh.” Nhưng điều quan trọng nhất là ngay cả vượt ra ngoài đó, bản thân lao động đã trở thành được coi là mục đích của cuộc sống, được Thiên Chúa định sẵn như vậy. Lời của Thánh Phaolô “Ai không chịu làm thì cũng đừng ăn” giữ một cách vô điều kiện cho mọi người “Sự không sẵn lòng làm việc” là triệu chứng của sự thiếu ân sủng.

Ở đây, sự khác biệt với quan điểm

Trung cổ trở nên khá rõ ràng. Thomas Aquinas cũng đã đưa ra một cách giải thích về tuyên bố đó của Thánh Phao-lô. Nhưng đối với ông, \ lao động chỉ cần thiết \**naturali ratione*\* để duy trì cá nhân và cộng đồng. Khi mục đích này đạt được, giới luật không còn ý nghĩa nào nữa. Hơn nữa, nó chỉ áp dụng cho cả loài người, không phải cho mỗi cá nhân. Nó không áp dụng cho bất cứ ai có thể sống mà không cần lao động dựa vào tài sản của mình, và dĩ nhiên sự chiêm nghiệm, như một hình thức hành động tinh thần trong Vương quốc của Thiên Chúa, được ưu tiên hơn giới răn theo nghĩa đen. Hơn nữa, đối với thần học phổ thông thời đó, hình thức cao nhất của năng suất tu viện nằm ở việc gia tăng “Kho báu của Giáo hội” thông qua cầu nguyện và hát thánh ca.

Giờ đây, không chỉ những ngoại lệ đối với nghĩa vụ lao động một cách tự nhiên không còn giá trị đối với Baxter nữa, mà ông còn khẳng định một cách mạnh mẽ nhất rằng \*sự giàu có không miễn trừ bất cứ ai khỏi mệnh lệnh vô điều kiện\*. Ngay cả người giàu cũng không được ăn mà không làm việc, bởi vì mặc dù họ không cần lao động để đáp ứng nhu cầu của chính mình, nhưng vẫn có mệnh lệnh của Thiên Chúa mà họ, giống như người nghèo, phải tuân theo. \ Đối với mọi người không có ngoại lệ, sự Quan phòng của Thiên Chúa đã chuẩn bị một thiên chức, mà người đó nên tuyên xưng và trong đó người đó nên lao động. Và thiên chức này không phải, như đối với người Luther, \ một định mệnh mà người ta phải phục tùng và phải tận dụng tối đa, mà là mệnh lệnh của Thiên Chúa đối với cá nhân để làm việc vì vinh quang

thần thánh. Sự khác biệt tưởng chừng tinh tế này đã có những hậu quả tâm lý sâu rộng, và gắn liền với sự phát triển xa hơn của cách giải thích quan phòng về trật tự kinh tế vốn đã bắt đầu trong chủ nghĩa kinh viện.

Hiện tượng phân công lao động và phân chia nghề nghiệp trong xã hội đã được, trong số những người khác, Thomas Aquinas giải thích - người mà chúng ta có thể tham chiếu một cách thuận tiện nhất - như một hệ quả trực tiếp của kế hoạch thần thánh của vạn vật. Nhưng những vị trí được giao cho mỗi người trong vũ trụ này tuân theo “*ex causis naturalibus*” và là ngẫu nhiên. Sự phân biệt con người thành các giai cấp và nghề nghiệp được thiết lập thông qua sự phát triển lịch sử đã trở thành, đối với Luther như chúng ta đã thấy, một kết

quả trực tiếp của ý chí thần thánh. Việc cá nhân kiên trì ở vị trí và trong giới hạn mà Thiên Chúa đã giao phó cho họ là một bốn phận tôn giáo. Điều này càng chắc chắn là hệ quả bởi vì các mối quan hệ của Thệ phản Luther với thế giới nói chung là không chắc chắn ngay từ đầu và vẫn như vậy. Các nguyên tắc đạo đức để cải cách thế giới không thể được tìm thấy trong lĩnh vực ý tưởng của Luther; trên thực tế, nó không bao giờ hoàn toàn thoát khỏi sự thờ ơ kiểu Phaolô. Do đó, thế giới phải được chấp nhận như nó vốn có, và chỉ điều này mới có thể trở thành một bốn phận tôn giáo.

Nhưng trong quan điểm Thanh giáo, tính chất quan phòng của sự vận hành các lợi ích kinh tế tư nhân mang một sắc thái nhấn mạnh hơi khác. Trung thành với khuynh hướng diễn giải thực dụng

của Thanh giáo, mục đích quan phòng của sự phân công lao động phải được nhận biết bởi kết quả của nó. Về điểm này, Baxter diễn đạt bằng những ngôn từ mà hơn một lần gợi nhớ trực tiếp đến sự tôn vinh nổi tiếng dành cho sự phân công lao động của Adam Smith.\ Sự chuyên môn hóa nghề nghiệp dẫn đến, vì nó tạo điều kiện phát triển kỹ năng, một sự cải thiện cả về số lượng lẫn chất lượng trong sản xuất, và do đó phục vụ lợi ích chung, cái đồng nhất với lợi ích của số đông lớn nhất có thể. Cho đến đây, động cơ hoàn toàn mang tính thực dụng, và có quan hệ chặt chẽ với quan điểm thông thường của phần lớn văn học thế tục thời bấy giờ.

Nhưng yếu tố Thanh giáo đặc trưng xuất hiện khi Baxter đặt ở đầu phần thảo luận của mình tuyên bố rằng “bên ngoài

một thiên chức được đánh dấu rõ ràng, những thành tựu của một người đàn ông chỉ là ngẫu nhiên và bất thường, và anh ta dành nhiều thời gian cho sự nhàn rỗi hơn là làm việc”, và khi ông kết luận như sau: “và anh ta [người lao động chuyên môn hóa] sẽ thực hiện công việc của mình một cách có trật tự trong khi người khác vẫn ở trong tình trạng lộn xộn liên tục, và công việc kinh doanh của anh ta không biết đến thời gian hay địa điểm\... do đó một thiên chức nhất định là tốt nhất cho mọi người”. Công việc bất thường, mà người lao động thông thường thường buộc phải chấp nhận, thường là không thể tránh khỏi, nhưng luôn là một trạng thái chuyển tiếp không mong muốn. Một người đàn ông không có thiên chức do đó thiếu tính hệ thống, phương pháp, cái mà, như chúng ta đã thấy, được đòi hỏi bởi chủ nghĩa khổ hạnh trần thế.

Đạo đức Quaker cũng cho rằng cuộc sống của một người trong thiên chức của mình là một sự rèn luyện đức hạnh khổ hạnh, một bằng chứng về tình trạng ân sủng của anh ta thông qua lương tâm, cái được thể hiện trong sự chăm sóc và phương pháp mà anh ta theo đuổi thiên chức của mình. Điều mà Thiên Chúa đòi hỏi không phải là bản thân lao động, mà là lao động có lý tính trong một thiên chức. Trong quan niệm Thanh giáo về “thiên chức”, sự nhấn mạnh luôn được đặt vào “tính phương pháp” của chủ nghĩa khổ hạnh trần thế, chứ không phải, như với Luther, vào sự chấp nhận số phận mà Thiên Chúa đã định đoạt không thể thay đổi cho con người.

Do đó, câu hỏi liệu một người có thể kết hợp nhiều thiên chức hay không được trả lời khẳng định, nếu nó hữu ích

cho lợi ích chung hoặc cho bản thân, và không gây tổn hại cho bất cứ ai, và nếu nó không dẫn đến sự bất trung trong một trong các thiên chức. Ngay cả việc thay đổi thiên chức cũng hoàn toàn không bị coi là đáng chê trách, nếu nó không phải là thiếu suy nghĩ và được thực hiện nhằm mục đích theo đuổi một thiên chức làm hài lòng Thiên Chúa hơn, điều này có nghĩa, theo các nguyên tắc chung, là một thiên chức hữu ích hơn.

Đúng là tính hữu ích của một thiên chức, và do đó là sự ưu ái của nó trong mắt Thiên Chúa, được đo lường chủ yếu bằng các thuật ngữ đạo đức, và do đó bằng tầm quan trọng của những hàng hóa được sản xuất trong đó đối với cộng đồng. Nhưng một tiêu chí xa hơn, và, trên hết, trong thực tế là quan trọng nhất, được tìm thấy trong \*tính sinh lợi

tư nhân\*.\ Bởi vì nếu vì Thiên Chúa, mà người Thanh giáo nhìn thấy bàn tay của Ngài trong tất cả các sự kiện của cuộc sống, chỉ cho một trong những người được chọn của Ngài một cơ hội sinh lợi, thì Ngài phải làm điều đó với một mục đích. Do đó, tín đồ Cơ đốc trung thành phải đáp lại tiếng gọi bằng cách tận dụng cơ hội. “Nếu Thiên Chúa chỉ cho anh một cách mà anh có thể hợp pháp kiếm được nhiều hơn so với cách khác, nếu anh từ chối cách này, và chọn con đường ít sinh lợi hơn, anh đã cản trở một trong những mục đích của thiên chức anh, và anh từ chối làm quản gia của Thiên Chúa, và từ chối nhận lãnh những ân tứ của Ngài và sử dụng chúng cho Ngài khi Ngài đòi hỏi: anh có thể lao động để trở nên giàu có cho Thiên Chúa, dù không phải cho xác thịt và tội lỗi.”

Do đó, của cải chỉ xấu về mặt đạo đức khi nó là một cám dỗ cho sự nhàn rỗi và sự hưởng thụ tội lỗi cuộc sống, và việc kiếm được nó chỉ xấu khi nhằm mục đích sau này sống vui vẻ và không lo lắng. Nhưng như một sự thực hiện bốn phận trong một thiên chức, nó không chỉ được cho phép về mặt đạo đức, mà thực sự được truyền lệnh. Ngụ ngôn về người đầy tớ bị từ chối vì không làm tăng thêm nén bạc được giao phó cho mình dường như nói trực tiếp điều đó. Việc mong muốn nghèo khó, như thường được lập luận, cũng giống như mong muốn bị ốm đau; nó đáng chê trách như một sự tôn vinh các công việc và làm giảm vinh quang của Thiên Chúa. Đặc biệt, việc ăn xin, đối với một người có khả năng lao động, không chỉ là tội lười biếng, mà còn là vi phạm bốn phận yêu thương anh em theo chính lời của Sứ đồ.

Sự nhấn mạnh vào tầm quan trọng khổ hạnh của một thiên chức cố định đã cung cấp một sự biện minh đạo đức cho sự phân công lao động chuyên môn hóa hiện đại. Theo cách tương tự, cách giải thích quan phòng về việc kiếm lợi nhuận đã biện minh cho các hoạt động của doanh nhân. Sự nuông chiều quá mức của giới quý tộc và sự phô trương của kẻ mới phát đều đáng ghê tởm như nhau đối với chủ nghĩa khổ hạnh. Nhưng, mặt khác, nó có sự đánh giá đạo đức cao nhất đối với con người tự lực thuộc tầng lớp trung lưu điếm đạm. “Thiên Chúa ban phước cho việc buôn bán của ông ấy” là một nhận xét quen thuộc về những người tốt đã thành công theo đuổi những gợi ý thần thánh. Toàn bộ quyền năng của Thiên Chúa trong Cựu Ước, Đấng thưởng cho dân Ngài vì sự vâng lời của họ trong đời này, tất yếu đã tác động

tương tự lên người Thanh giáo, kẻ mà, theo lời khuyên của Baxter, so sánh tình trạng ân sủng của mình với các anh hùng trong Kinh thánh, và trong quá trình đó diễn giải các phát biểu trong Kinh thánh như các điều khoản của một bộ luật.

Dĩ nhiên, lời lẽ trong Cựu Ước không hoàn toàn không mơ hồ. Chúng ta đã thấy rằng Luther lần đầu tiên sử dụng khái niệm thiên chức theo nghĩa thể tục khi dịch một đoạn từ sách Jesus Sirach. Nhưng sách Jesus Sirach, cùng với toàn bộ bầu không khí được thể hiện trong đó, thuộc về những phần của Cựu Ước mở rộng với khuynh hướng truyền thống rõ rệt, bất chấp những ảnh hưởng của Hy Lạp hóa. Điều đặc trưng là cho đến tận ngày nay, cuốn sách này dường như được ưa chuộng đặc biệt trong giới nông dân Đức theo Luther, cũng như

ảnh hưởng của Luther trong nhiều phần của phong trào Sùng tín Đức được thể hiện bằng sự ưa thích đối với sách Jesus Sirach.

Người Thanh giáo bác bỏ các sách Ngụy thư vì không được linh cảm, nhất quán với sự phân biệt sắc bén của họ giữa những điều thuộc về thần linh và những điều thuộc về xác thịt. Nhưng trong số các sách chính quy, sách Gióp có ảnh hưởng lớn hơn hết. Một mặt, nó chứa đựng một quan niệm cao cả về uy quyền tối thượng tuyệt đối của Thiên Chúa, vượt quá mọi sự hiểu biết của con người, vốn rất gần gũi với quan niệm của thuyết Calvin. Với điều đó, mặt khác, nó kết hợp với sự chắc chắn - dù đối với Calvin chỉ là phụ, nhưng đã trở nên cực kỳ quan trọng đối với Thanh giáo - rằng Thiên Chúa sẽ ban phước cho những người thuộc về Ngài

trong đời này—trong sách Gióp—và cả theo nghĩa vật chất nữa. Chủ nghĩa tĩnh lặng phương Đông, xuất hiện trong một số câu đẹp nhất của Thánh Vịnh và trong Châm ngôn, đã bị giải thích đi, giống như Baxter đã làm với sắc thái truyền thống trong đoạn Thư thứ nhất gửi tín hữu Cô-rinh-tô, vốn rất quan trọng đối với ý niệm về thiên chức.

Nhưng tất cả sự nhấn mạnh hơn nữa được đặt vào những phần của Cựu Ước ca ngợi tính hợp pháp hình thức như một dấu hiệu của hành vi làm đẹp lòng Thiên Chúa. Họ giữ lý thuyết rằng Luật Môi-se chỉ mất hiệu lực qua Đấng Christ trong chừng mực nó chứa đựng các giới răn nghi lễ hoặc thuần túy lịch sử chỉ áp dụng cho dân tộc Do Thái, nhưng rằng trong các khía cạnh khác, nó luôn có hiệu lực như một biểu hiện của luật tự

nhiên, và do đó phải được giữ lại. Điều này một mặt cho phép loại bỏ các yếu tố không thể dung hòa với cuộc sống hiện đại. Nhưng vẫn thế, thông qua vô số các đặc điểm liên quan, đạo đức Cựu Ước đã có thể tạo ra một động lực mạnh mẽ cho tinh thần tự cho mình là đúng và hợp pháp điềm đạm, vốn là đặc trưng của chủ nghĩa khổ hạnh trần thế của hình thức Tin lành này.

Do đó, khi các tác giả, như trường hợp của một số người đương thời cũng như các nhà văn sau này, mô tả khuynh hướng đạo đức cơ bản của Thanh giáo, đặc biệt là ở Anh, là “Chủ nghĩa Hê-bơ Anh”, họ, nếu hiểu đúng, không sai. Tuy nhiên, cần thiết không được nghĩ đến Do Thái giáo Palestine thời kỳ viết Kinh thánh, mà là Do Thái giáo như nó đã trở thành dưới ảnh hưởng của nhiều thế kỷ

giáo dục hình thức, giáo điều và Talmud. Ngay cả khi đó, người ta phải rất thận trọng khi vạch ra các sự song hành. Khuynh hướng chung của Do Thái giáo cổ đại hướng tới sự chấp nhận cuộc sống một cách tự nhiên vốn rất xa với các đặc điểm đặc biệt của Thanh giáo. Tuy nhiên, nó cũng xa - và điều này không nên bỏ qua - với đạo đức kinh tế của Do Thái giáo thời Trung cổ và hiện đại, trong những nét quyết định vị thế của cả hai trong sự phát triển của tinh thần tư bản chủ nghĩa. Người Do Thái đứng về phía chủ nghĩa tư bản phiêu lưu hướng về chính trị và đầu cơ; nói tóm lại, tinh thần của họ là tinh thần của “chủ nghĩa tư bản bị ruồng bỏ”. Nhưng Thanh giáo mang theo tinh thần tổ chức duy lý về tư bản và lao động. Nó chỉ tiếp nhận từ đạo đức Do Thái những gì phù hợp với mục đích này.

Việc phân tích những ảnh hưởng lên tính cách các dân tộc của sự thâm nhập cuộc sống bởi các chuẩn mực Cựu Ước - một nhiệm vụ hấp dẫn nhưng cho đến nay vẫn chưa được thực hiện một cách thỏa đáng ngay cả đối với Do Thái giáo - là điều không thể trong giới hạn của phác thảo này. Ngoài những mối quan hệ đã chỉ ra, điều quan trọng đối với thái độ nội tâm chung của người Thanh giáo, trên hết, là niềm tin rằng họ là dân tộc được Thiên Chúa chọn đã thấy nơi họ một sự phục hưng vĩ đại.\ Ngay cả vị thiện lành Baxter cũng tạ ơn Chúa vì ông được sinh ra ở nước Anh, và như vậy là trong Giáo hội chân chính, chứ không phải nơi nào khác. Lòng biết ơn này cho sự hoàn thiện của chính mình bởi ân điển Thiên Chúa đã thấm sâu vào thái độ đối với cuộc sống\ của tầng lớp trung lưu Thanh giáo, và đóng vai trò của nó trong

việc phát triển tính cách hình thức, cứng rắn, đúng mực vốn đặc trưng cho những con người của thời đại anh hùng đó của chủ nghĩa tư bản.

Bây giờ chúng ta hãy thử làm rõ những điểm mà ở đó ý niệm Thanh giáo về thiên chức và sự khuyến khích mà nó đặt vào hành vi khổ hạnh nhất định phải ảnh hưởng trực tiếp đến sự phát triển của một lối sống tư bản chủ nghĩa. Như chúng ta đã thấy, chủ nghĩa khổ hạnh này đã quay mọi sức lực của nó chống lại một điều: “sự hưởng thụ tự phát cuộc sống” và tất cả những gì nó mang lại. Điều này có lẽ được thể hiện rõ nét nhất trong cuộc đấu tranh xung quanh “Sách về Trò chơi” mà Vua James I và Charles I đã biến thành luật một cách minh thị như một phương tiện để chống lại Thanh giáo, và mà chính quyền sau này ra lệnh

đọc từ tất cả các tòa giảng. Sự phản đối cuồng nhiệt của người Thanh giáo đối với các sắc lệnh của Nhà vua, cho phép một số trò giải trí phổ biến vào Chủ nhật bên ngoài giờ nhà thờ theo luật, không chỉ được giải thích bởi sự quấy rối sự nghỉ ngơi ngày Sabbath, mà còn bởi sự phản nộ chống lại sự xao lãng có chủ ý khỏi cuộc sống có trật tự của vị thánh, mà nó gây ra. Và, về phía mình, những lời đe dọa trừng phạt nghiêm khắc của Nhà vua đối với mọi cuộc tấn công vào tính hợp pháp của những trò chơi đó được thúc đẩy bởi mục đích phá vỡ khuynh hướng khổ hạnh chống chính quyền của Thanh giáo, vốn rất nguy hiểm cho Nhà nước. Các thế lực phong kiến và quân chủ đã bảo vệ những kẻ tìm kiếm lạc thú chống lại đạo đức tầng lớp trung lưu đang lên và các nhóm nhỏ khổ hạnh chống chính quyền, giống như ngày nay

xã hội tư bản có xu hướng bảo vệ những người sẵn sàng làm việc chống lại đạo đức giai cấp của giai cấp vô sản và công đoàn chống chính quyền.

Ngược lại với điều này, người Thanh giáo duy trì đặc điểm quyết định của họ, nguyên tắc “hành vi khổ hạnh”. Bởi vì nếu không, sự ác cảm của người Thanh giáo đối với thể thao, ngay cả đối với Quakers, hoàn toàn không phải chỉ là vấn đề nguyên tắc. Thể thao được chấp nhận nếu nó phục vụ một mục đích hợp lý, đó là sự giải trí cần thiết cho hiệu quả thể chất. Nhưng như một phương tiện để biểu lộ tự phát các xung động thiếu kỷ luật, nó bị nghi ngờ; và trong chừng mực nó trở thành thuần túy một phương tiện hưởng thụ, hoặc đánh thức lòng kiêu hãnh, bản năng thô thiển hoặc bản năng cờ bạc phi lý, tất nhiên nó bị lên án nghiêm khắc. Sự

hưởng thụ cuộc sống bốc đồng, cái dẫn con người đi xa cả khỏi công việc trong thiên chức lẫn khỏi tôn giáo, tự thân nó là kẻ thù của chủ nghĩa khổ hạnh duy lý, dù dưới hình thức các trò chơi thể thao quý tộc, hay sự hưởng thụ ở vũ trường hoặc quán rượu của người thường dân.

Thái độ của nó như vậy là nghi ngờ và thường thù địch với các khía cạnh văn hóa không có giá trị tôn giáo trực tiếp. Tuy nhiên, không đúng khi nói rằng các lý tưởng của Thanh giáo ngụ ý một sự khinh miệt nghiêm trọng, hẹp hòi đối với văn hóa. Hoàn toàn ngược lại là trường hợp ít nhất đối với khoa học, ngoại trừ sự ghét bỏ Chủ nghĩa Kinh viện. Hơn nữa, những nhân vật vĩ đại của phong trào Thanh giáo đều thấm nhuần sâu sắc nền văn hóa Phục hưng. Các bài thuyết giáo của các giáo sĩ Trưởng Lão đầy

rấy những ám chỉ cổ điển, và ngay cả những người Cấp tiến, mặc dù phản đối điều đó, cũng không ngại ngừng thể hiện loại kiến thức đó trong các cuộc tranh luận thần học. Có lẽ không có quốc gia nào từng có nhiều người tốt nghiệp đại học như New England trong thế hệ đầu tiên tồn tại của nó. Sự châm biếm của những đối thủ của họ, chẳng hạn như tác phẩm \*Hudibras\* của Butler, cũng tấn công chủ yếu vào tính giáo điều và biện chứng được đào tạo cao của những người Thanh giáo. Điều này một phần là do sự định giá tôn giáo đối với kiến thức bắt nguồn từ thái độ của họ đối với đức tin mặc nhiên (*fides implicita*) Công giáo.

Nhưng tình hình hoàn toàn khác khi người ta nhìn vào văn học phi khoa học, và đặc biệt là nghệ thuật thị giác. Ở đây,

chủ nghĩa khổ hạnh đã giáng xuống như sương giá lên cuộc sống của “nước Anh vui vẻ xưa kia”. Và không chỉ sự vui vẻ trần tục cảm nhận được tác động của nó. Lòng căm thù dữ dội của người Thanh giáo đối với tất cả những gì có mùi mê tín dị đoan, đối với tất cả những tàn dư của sự cứu rỗi bằng ma thuật hay bí tích, được áp dụng cho các lễ hội Giáng sinh và cây May Pole \ và tất cả nghệ thuật tôn giáo tự phát. Việc ở Hà Lan có chỗ cho một nền nghệ thuật vĩ đại, thường hiện thực một cách thô ráp \ chỉ chứng minh rằng kỷ luật đạo đức có thẩm quyền của quốc gia đó đã không thể hoàn toàn chống lại ảnh hưởng của triều đình và các quan nhiếp chính, và cũng như niềm vui sống của tầng lớp tư sản mới phát, sau khi thời kỳ thống trị ngăn ngủi của chế độ thần quyền Calvin đã được chuyển đổi thành một Giáo hội quốc gia ôn hòa,

và cùng với nó, Calvinism đã giảm sút rõ rệt sức mạnh ảnh hưởng khổ hạnh của nó.

Sân khấu kịch nghệ là điều đáng ghét đối với người Thanh giáo, và với việc loại trừ nghiêm ngặt yếu tố nhục dục và sự khỏa thân khỏi lĩnh vực khoan dung, một quan điểm triệt để về văn học hay nghệ thuật không thể tồn tại. Các khái niệm về \*chuyện tầm phào\*, về \*sự xa xỉ không cần thiết\*, và về \*sự phô trương phù phiếm\*, tất cả những chỉ định cho một thái độ phi lý không có mục đích khách quan, do đó không mang tính khổ hạnh, và đặc biệt không phục vụ vinh quang của Thiên Chúa, mà của con người, luôn sẵn sàng phục vụ cho việc quyết định ủng hộ sự hữu dụng điềm đạm chống lại bất kỳ khuynh hướng nghệ thuật nào. Điều này đặc biệt đúng

trong trường hợp trang trí cá nhân, ví dụ như quần áo. Khuynh hướng mạnh mẽ hướng tới sự đồng nhất hóa cuộc sống, mà ngày nay hỗ trợ vô cùng to lớn cho lợi ích tư bản chủ nghĩa trong việc tiêu chuẩn hóa sản xuất, có nền tảng lý tưởng của nó trong sự bác bỏ tất cả sự sùng bái xác thịt.

Tất nhiên chúng ta không được quên rằng Thanh giáo bao gồm một thế giới đầy mâu thuẫn, và rằng cảm giác bản năng về sự vĩ đại vĩnh cửu trong nghệ thuật chắc chắn mạnh mẽ hơn ở các nhà lãnh đạo của nó so với trong bầu không khí của giới Quý tộc. Hơn nữa, một thiên tài độc nhất vô nhị như Rembrandt, dù rằng hành vi của ông có thể không được Thiên Chúa chấp nhận trong mắt người Thanh giáo, đã bị ảnh hưởng rất mạnh mẽ trong tính cách tác phẩm của ông bởi

môi trường tôn giáo của mình. Nhưng điều đó không thay đổi bức tranh tổng thể. Trong chừng mực sự phát triển của truyền thống Thanh giáo có thể, và trong một phần đã dẫn đến, một sự tâm linh hóa mạnh mẽ nhân cách, nó là một lợi ích rõ ràng cho văn học. Nhưng phần lớn lợi ích đó chỉ tích lũy cho các thế hệ sau.

Mặc dù chúng ta không thể đi sâu vào thảo luận về ảnh hưởng của Thanh giáo trong tất cả các hướng này, chúng ta nên lưu ý đến thực tế rằng sự khoan dung đối với niềm vui trong các hàng hóa văn hóa, góp phần vào sự thưởng ngoạn thuần túy thẩm mỹ hoặc thể thao, chắc chắn luôn vấp phải một giới hạn đặc trưng: “chúng không được tốn kém bất cứ thứ gì”. Con người chỉ là một người được ủy thác của những hàng hóa đã đến với anh

ta nhờ ân điển của Thiên Chúa. Anh ta phải, giống như người đẩy tớ trong ngụ ngôn, khai trình từng đồng xu được ủy thác cho mình, và ít nhất là mạo hiểm khi chi tiêu bất kỳ khoản nào trong số đó cho một mục đích không phục vụ vinh quang của Thiên Chúa mà chỉ cho sự hưởng thụ của riêng mình. Người nào, mà mở mắt ra, lại chưa từng gặp những người đại diện cho quan điểm này ngay cả trong hiện tại? Ý niệm về bốn phần của một người đối với tài sản của mình, mà anh ta tự đặt mình dưới quyền như một người quản gia vâng lời, hoặc thậm chí như một cỗ máy tích lũy, đè nặng lên cuộc sống của anh ta với một sức nặng lạnh lùng. Càng tài sản càng lớn thì, nếu thái độ khổ hạnh đối với cuộc sống vượt qua được thử thách, cảm giác trách nhiệm đối với chúng càng nặng nề, để giữ chúng không suy suyển cho vinh

quang của Thiên Chúa và gia tăng chúng bằng nỗ lực không ngừng nghỉ. Nguồn gốc của kiểu sống này cũng ăn sâu vào một số gốc rễ nhất định, giống như nhiều khía cạnh của tinh thần tư bản chủ nghĩa, trở lại thời Trung cổ. Nhưng chính trong nền đạo đức của Chủ nghĩa Tin lành Khổ hạnh mà nó lần đầu tiên tìm thấy một nền tảng đạo đức nhất quán. Ý nghĩa của nó đối với sự phát triển của chủ nghĩa tư bản là rõ ràng.

Chủ nghĩa khổ hạnh Tin lành trần thế này, như chúng ta có thể tóm tắt đến điểm này, đã hành động mạnh mẽ chống lại sự hưởng thụ tự phát tài sản; nó hạn chế tiêu dùng, đặc biệt là hàng xa xỉ. Mặt khác, nó có hiệu ứng tâm lý là giải phóng việc kiếm được hàng hóa khỏi những ức chế của đạo đức truyền thống. Nó phá vỡ xiềng xích của xung lực tích lũy khi nó

không chỉ hợp pháp hóa nó, mà còn coi nó như được Thiên Chúa trực tiếp mong muốn. Chiến dịch chống lại những cám dỗ của xác thịt, và sự lệ thuộc vào những thứ bên ngoài, như nhà biện hộ Quaker vĩ đại Barclay ngoài những người Thanh giáo đã nói rõ, không phải là một cuộc đấu tranh chống lại sự tích lũy duy lý, mà chống lại việc sử dụng của cái phi lý.

Nhưng việc sử dụng phi lý này được minh họa trong các hình thức bên ngoài của sự xa xỉ mà quy tắc ứng xử của họ lên án như sự sùng bái xác thịt, \ dù chúng có vẻ tự nhiên đến đâu đối với tâm thức phong kiến. Mặt khác, họ tán thành việc sử dụng của cái một cách duy lý và thực dụng, cái được Thiên Chúa mong muốn cho nhu cầu của cá nhân và cộng đồng. Họ không muốn áp đặt sự hành xác \ lên người giàu có, mà là việc sử dụng

phương tiện của anh ta cho những điều cần thiết và thực tế. Ý niệm về “sự tiện nghi” đặc trưng giới hạn mức độ chi tiêu được phép về mặt đạo đức. Đương nhiên không phải ngẫu nhiên mà sự phát triển của một cách sống phù hợp với ý niệm đó có thể được quan sát sớm nhất và rõ ràng nhất ở những đại diện nhất quán nhất của toàn bộ thái độ đối với cuộc sống này. Đối lập với vẻ hào nhoáng và phô trương của sự tráng lệ phong kiến, vốn dựa trên một nền tảng kinh tế không vững chắc, ưa thích một sự thanh lịch tối tàn hơn là sự đơn giản điềm đạm, họ đặt ra sự tiện nghi sạch sẽ và vững chắc của ngôi nhà tầng lớp trung lưu như một lý tưởng.

Về phía sản xuất của cải tư nhân, chủ nghĩa khổ hạnh lên án cả sự không trung thực và lòng tham bốc đồng. Điều bị lên

án như lòng tham lam, chủ nghĩa Mamon, v.v..., là việc theo đuổi sự giàu có vì chính bản thân chúng. Bởi vì sự giàu có tự thân nó là một cám dỗ. Nhưng ở đây chủ nghĩa khổ hạnh là sức mạnh “luôn luôn tìm kiếm điều tốt nhưng luôn luôn tạo ra điều xấu”; điều xấu trong ý nghĩa của nó là sự sở hữu và những cám dỗ của nó. Bởi vì, phù hợp với Cựu Ước và tương tự như sự định giá đạo đức đối với các việc làm tốt, chủ nghĩa khổ hạnh coi việc theo đuổi sự giàu có như một cứu cánh tự thân là điều hết sức đáng chê trách; nhưng việc đạt được nó như một thành quả của lao động trong một thiên chức là một dấu hiệu của sự ban phước của Thiên Chúa. Và thậm chí quan trọng hơn: sự định giá tôn giáo đối với công việc không ngừng nghỉ, liên tục, có hệ thống trong một thiên chức trần thế, như là phương tiện cao nhất để khổ hạnh, và

đồng thời là bằng chứng chắc chắn và rõ ràng nhất của sự tái sinh và đức tin chân chính, hẳn phải là đòn bẩy mạnh mẽ nhất có thể tưởng tượng được cho sự mở rộng thái độ đối với cuộc sống mà chúng ta ở đây gọi là tinh thần của chủ nghĩa tư bản.

Khi sự hạn chế tiêu dùng kết hợp với sự giải phóng này cho hoạt động tích lũy, kết quả thực tế tất yếu là rõ ràng: “tích lũy tư bản thông qua sự cưỡng bách khổ hạnh phải tiết kiệm”. Những hạn chế được áp đặt lên việc tiêu dùng của cải tự nhiên phục vụ để gia tăng nó bằng cách tạo ra khả năng đầu tư sản xuất cho tư bản. Ảnh hưởng này mạnh đến mức nào, thật không may, không thể chứng minh một cách chính xác bằng thống kê. Ở New England, mối liên hệ này rất rõ ràng đến nỗi nó không thoát khỏi con

mắt của một sử gia sắc sảo như Doyle. Nhưng ngay cả ở Hòa Lan, nơi thực sự chỉ bị thống trị bởi chủ nghĩa Calvin nghiêm ngặt trong bảy năm, sự đơn giản hơn trong cuộc sống ở các giới tôn giáo nghiêm túc hơn, kết hợp với sự giàu có lớn, đã dẫn đến một khuynh hướng tích lũy quá mức.

Hơn nữa, rõ ràng là khuynh hướng đã tồn tại ở khắp mọi nơi và mọi thời đại, ngày nay khá mạnh ở Đức, đối với việc tài sản tầng lớp trung lưu bị hấp thụ vào giới quý tộc, tất yếu đã bị kiềm chế bởi sự ác cảm của Thanh giáo đối với lối sống phong kiến. Các nhà văn Chủ nghĩa Trọng thương Anh thế kỷ XVII đã quy cho sự ưu việt của tư bản Hà Lan so với tư bản Anh là do hoàn cảnh là của cải mới thu được ở đó không thường xuyên tìm cách đầu tư vào đất đai. Cũng

vậy, vì không chỉ đơn giản là vấn đề mua đất, nó không tìm cách chuyển mình sang những thói quen sống phong kiến, và do đó tự loại mình khỏi khả năng đầu tư tư bản chủ nghĩa. Sự coi trọng cao đối với nông nghiệp như một ngành hoạt động đặc biệt quan trọng, và cũng đặc biệt phù hợp với lòng sùng đạo, mà người Thanh giáo chia sẻ, được áp dụng không phải cho địa chủ, mà cho tiểu điền chủ tự canh tác và nông dân, vào thế kỷ XVIII không phải cho địa chủ quý tộc, mà cho người canh tác duy lý.\ Xuyên suốt toàn bộ xã hội Anh từ thế kỷ XVII trở đi là cuộc xung đột giữa tầng lớp địa chủ quý tộc, những đại diện của “nước Anh vui vẻ xưa kia”, và các giới Thanh giáo có ảnh hưởng xã hội rất khác nhau.\ Cả hai yếu tố, yếu tố của niềm vui sống ngây thơ trong sáng, và của sự tự chủ dè dặt, được kiểm soát chặt chẽ, và hành vi

đạo đức theo quy ước thậm chí đến ngày nay kết hợp để hình thành nên tính cách dân tộc Anh. \ Tương tự, lịch sử ban đầu của các Thuộc địa Bắc Mỹ bị chi phối bởi sự tương phản gay gắt giữa những nhà thám hiểm, những người muốn thiết lập các đồn điền với lao động của những người hầu theo kế ước, và sống như các lãnh chúa phong kiến, và quan điểm đặc trưng tầng lớp trung lưu của người Thanh giáo.

Chừng nào ảnh hưởng của quan điểm Thanh giáo còn mở rộng, trong mọi hoàn cảnh — và điều này, tất nhiên, quan trọng hơn nhiều so với việc chỉ khuyến khích tích lũy tư bản — nó đã ủng hộ sự phát triển của một đời sống kinh tế tư sản duy lý; nó là ảnh hưởng quan trọng nhất, và trên hết là ảnh hưởng duy nhất nhất quán trong sự phát triển của

đời sống đó. Nó đứng bên nôi của “con người kinh tế hiện đại”.

Tất nhiên, những lý tưởng Thanh giáo này có khuynh hướng nhường bước dưới áp lực quá lớn từ những cám dỗ của sự giàu có, như chính những người Thanh giáo đã biết rất rõ. Với sự đều đặn lớn, chúng ta thấy những người theo Thanh giáo chân chính nhất nằm trong các tầng lớp đang trỗi dậy từ địa vị thấp kém, tiểu tư sản và nông dân, trong khi những người *\*beati possidentes\**, ngay cả trong số Quaker, thường có xu hướng bác bỏ các lý tưởng cũ. Đó là số phận tương tự đã nhiều lần giáng xuống tiền thân của chủ nghĩa khổ hạnh trần thế này, chủ nghĩa khổ hạnh tu viện thời Trung cổ. Trong trường hợp sau, khi hoạt động kinh tế duy lý đã phát huy hết tác dụng thông qua sự kiểm soát chặt chẽ hành

vi và hạn chế tiêu dùng, của cải tích lũy hoặc trực tiếp rơi vào tay giới quý tộc, như trong thời kỳ trước Cải cách, hoặc kỷ luật tu viện có nguy cơ sụp đổ, và một trong vô số cuộc cải cách trở nên cần thiết.

Trên thực tế, toàn bộ lịch sử của chế độ tu viện theo một nghĩa nhất định là lịch sử của một cuộc đấu tranh liên tục với vấn đề ảnh hưởng thể tục hóa của sự giàu có. Điều tương tự cũng đúng trên quy mô lớn đối với chủ nghĩa khổ hạnh trần thế của Thanh giáo. Sự phục hưng vĩ đại của Giáo phái Giám Lý, diễn ra trước sự bành trướng của nền công nghiệp Anh vào cuối thế kỷ XVIII, rất có thể được so sánh với một cuộc cải cách tu viện như vậy. Do đó, chúng ta có thể trích dẫn ở đây một đoạn\ từ chính John Wesley, đoạn mà có thể phục vụ như một

châm ngôn cho tất cả những gì đã được nói ở trên. Bởi vì nó cho thấy rằng các nhà lãnh đạo của những phong trào khổ hạnh này hiểu rất rõ những mối quan hệ có vẻ nghịch lý mà chúng ta đã phân tích ở đây, và theo cùng một nghĩa mà chúng ta đã đưa ra. Ông viết:

“Tôi e rằng, bất cứ nơi nào của cải tăng lên, bản chất của tôn giáo lại giảm đi theo cùng tỷ lệ. Vì vậy, tôi không thấy làm thế nào, trong bản chất của sự việc, bất kỳ sự phục hưng nào của tôn giáo chân chính có thể tiếp tục lâu dài. Bởi vì tôn giáo nhất thiết phải sản sinh ra cả sự cần cù lẫn tiết kiệm, và những điều này không thể không sản sinh ra của cải. Nhưng khi của cải tăng lên, thì tính kiêu ngạo, sự giận dữ, và lòng yêu thế gian trong tất cả các chi nhánh của nó cũng sẽ tăng lên. Vậy thì làm thế nào mà Giáo

phái Giám Lý, tức là một tôn giáo của tấm lòng, dù giờ đây nó đang phát triển mạnh mẽ như một cây nguyệt quế xanh tươi, lại có thể tiếp tục trong tình trạng này? Bởi vì những người Giám Lý ở mọi nơi trở nên siêng năng và tiết kiệm; do đó họ gia tăng của cải. Vì thế, họ gia tăng một cách tương xứng trong sự kiêu ngạo, trong sự giận dữ, trong lòng ham muốn xác thịt, ham muốn của mắt, và sự kiêu ngạo về đời sống. Vì vậy, mặc dù hình thức tôn giáo vẫn còn, nhưng tinh thần đang nhanh chóng biến mất. Chẳng lẽ không có cách nào ngăn chặn điều này — sự suy tàn liên tục của tôn giáo thuần khiết? Chúng ta không nên ngăn cản mọi người trở nên siêng năng và tiết kiệm; chúng ta phải khuyên tất cả tín đồ Cơ đốc kiểm được tất cả những gì họ có thể, và tiết kiệm tất cả những gì họ

có thể; nghĩa là, trên thực tế, để trở nên giàu có.”

Tiếp theo là lời khuyên rằng những ai kiếm được tất cả những gì họ có thể và tiết kiệm tất cả những gì họ có thể cũng nên cho đi tất cả những gì họ có thể, để họ lớn lên trong ân điển và tích trữ một kho báu trên thiên đàng. Rõ ràng là Wesley ở đây diễn đạt, ngay cả một cách chi tiết, chính xác những gì chúng ta đã cố gắng chỉ ra.

Như Wesley nói ở đây, hiệu quả kinh tế đầy đủ của những phong trào tôn giáo vĩ đại đó, mà ý nghĩa của chúng đối với sự phát triển kinh tế nằm trên hết ở ảnh hưởng giáo dục khổ hạnh của chúng, thường chỉ đến sau khi đỉnh cao của nhiệt huyết thuần túy tôn giáo đã qua. Sau đó, cường độ của sự tìm kiếm

Vương quốc Thiên Chúa bắt đầu dần dần chuyển sang đức hạnh kinh tế điểm đậm; cội rễ tôn giáo chết dần, nhường chỗ cho chủ nghĩa thế tục thực dụng. Rồi, như Dowden nói, như trong Robinson Crusoe, con người kinh tế cô lập, người tiến hành các hoạt động truyền giáo bên lề thay thế cho sự tìm kiếm tâm linh cô độc Vương quốc Thiên đàng của người hành hương trong tác phẩm của Bunyan, đang vội vã đi ngang qua chợ phiên nào.

Khi sau này nguyên tắc “tận dụng tối đa cả hai thế giới” cuối cùng trở thành chủ đạo, như Dowden đã nhận xét, một lương tâm tốt đơn giản trở thành một trong những phương tiện để tận hưởng một cuộc sống tư sản tiện nghi, như được diễn đạt rõ trong câu tục ngữ Đức về chiếc gối mềm. Điều mà thời đại tôn giáo vĩ đại của thế kỷ mười bảy để lại

cho người kế thừa thực dụng của nó, tuy nhiên, trên hết, là một lương tâm tốt đến kinh ngạc, chúng ta thậm chí có thể nói là tốt một cách giả hình, trong việc kiếm tiền, miễn là nó diễn ra hợp pháp. Mọi dấu vết của “*deplacere vix potest*” (khó có thể làm hài lòng [Thiên Chúa]) đã biến mất.

Một nền đạo đức kinh tế đặc trưng tư sản đã hình thành. Với ý thức rằng mình đang đứng trong sự sung mãn của ân điển Thiên Chúa và được Ngài ban phước cách rõ ràng, nhà doanh nhân tư sản, miễn là ông ta vẫn nằm trong giới hạn của sự đúng đắn hình thức, miễn là hành vi đạo đức của ông ta không có vết nhơ và việc sử dụng của cải của ông ta không đáng chê trách, có thể theo đuổi lợi ích tiền bạc của mình như ý muốn và cảm thấy rằng mình đang hoàn thành

một bốn phần khi làm như vậy. Sức mạnh của chủ nghĩa khổ hạnh tôn giáo còn cung cấp cho ông ta những người lao động chăm chỉ, có lương tâm và siêng năng khác thường, những người bám lấy công việc của họ như một mục đích sống được Thiên Chúa mong muốn.

Cuối cùng, nó mang lại cho ông ta sự đảm bảo an ủi rằng sự phân phối không đồng đều của cải trên thế gian này là một sự sắp đặt đặc biệt của Sự Quan phòng Thần thánh, Đấng trong những khác biệt này, như trong ân điển đặc biệt, đã theo đuổi những mục đích bí mật không ai biết được. Chính Calvin đã đưa ra tuyên bố được trích dẫn nhiều rằng chỉ khi người dân, tức là quần chúng lao động và thợ thủ công, nghèo khổ thì họ mới giữ được sự vâng lời Thiên Chúa. Ở Hòa Lan, điều đó đã được thể tục hóa

đến mức quần chúng chỉ lao động khi sự tất yếu buộc họ phải làm như vậy. Sự hình thức hóa này của một ý tưởng chủ đạo của nền kinh tế tư bản chủ nghĩa sau này đã đi vào các lý thuyết phổ biến về năng suất của tiền lương thấp. Ở đây cũng vậy, với sự tàn lụi của cội rễ tôn giáo, cách diễn giải thực dụng đã len lỏi vào một cách không được chú ý, theo chiều hướng phát triển mà chúng ta đã nhiều lần quan sát.

Đạo đức Trung cổ không chỉ khoan dung cho việc ăn xin mà thực sự còn tôn vinh nó trong các dòng tu khất thực. Ngay cả những kẻ ăn xin trần tục, vì họ cho người có của cải cơ hội làm việc thiện thông qua việc bố thí, đôi khi được coi là một đẳng cấp và được đối xử như vậy. Ngay cả đạo đức xã hội Anh giáo của triều đại Stuart cũng rất gần gũi với thái độ

này. Chính chủ nghĩa Khổ hạnh Thanh giáo đã tham gia vào việc soạn thảo Luật Cứu trợ Người nghèo nghiêm khắc của Anh, điều đã thay đổi cơ bản tình hình. Và nó có thể làm điều đó, bởi vì các giáo phái Tin lành và các cộng đồng Thanh giáo nghiêm ngặt thực sự không biết đến bất kỳ sự ăn xin nào trong nội bộ của họ.

Mặt khác, nhìn từ phía người lao động, chẳng hạn như nhánh Zinzendorf của phong trào Sùng tín, tôn vinh người lao động trung thành, người không tìm kiếm sự tích lũy, mà sống theo mô hình tông đồ, và do đó được ban cho “đặc sủng” của các môn đồ. Những ý tưởng tương tự ban đầu cũng phổ biến trong giới Báp-tít ở một hình thức thậm chí cấp tiến hơn.

Giờ đây, đương nhiên toàn bộ văn học khổ hạnh của hầu hết tất cả các giáo

phái đều thấm nhuần ý tưởng rằng lao động trung thành, ngay cả với mức lương thấp, từ phía những người mà cuộc đời không cho họ cơ hội nào khác, là điều rất đẹp lòng Thiên Chúa. Về mặt này, Chủ nghĩa Khổ hạnh Tin lành tự thân nó không thêm gì mới. Nhưng nó không chỉ làm sâu sắc thêm ý tưởng này một cách mạnh mẽ nhất, nó còn tạo ra sức mạnh duy nhất có tính quyết định cho hiệu quả của nó: sự trừng phạt tâm lý đối với nó thông qua quan niệm về lao động này như một thiên chức, như phương tiện tốt nhất, thường xét đến cùng là phương tiện duy nhất để đạt được sự chắc chắn về ân sủng. Và mặt khác, nó hợp pháp hóa việc khai thác sự sẵn sàng làm việc đặc thù này, vì nó cũng diễn giải hoạt động kinh doanh của người chủ như một thiên chức. Rõ ràng là việc tìm kiếm duy nhất Vương quốc Thiên

Chúa chỉ thông qua việc hoàn thành bốn phận trong thiên chức, và chủ nghĩa khổ hạnh nghiêm ngặt mà kỷ luật Giáo hội tự nhiên áp đặt, đặc biệt lên các tầng lớp vô sản, nhất định phải ảnh hưởng mạnh mẽ thế nào đến năng suất lao động theo nghĩa tư bản chủ nghĩa của từ này. Việc coi lao động như một thiên chức đã trở nên đặc trưng cho người lao động hiện đại cũng như thái độ tương ứng đối với việc tích lũy của giới doanh nhân. Chính sự nhận thức về tình huống này, mới mẻ vào thời của ông, đã khiến một nhà quan sát tài năng như Sir William Petty quy sức mạnh kinh tế của Hà Lan trong thế kỷ XVII cho thực tế là những người bất đồng chính kiến rất đông đảo ở quốc gia đó “phần lớn là những người biết suy nghĩ, điềm đạm, và là những người tin rằng Lao động và Cần cù là bốn phận của họ đối với Thiên Chúa”.

Chủ nghĩa Calvin chống lại tổ chức xã hội hữu cơ dưới hình thức độc quyền-tài chính mà nó mang dưới thời Anh giáo dưới triều đại Stuart, đặc biệt trong các quan niệm của Laud, liên minh giữa Giáo hội và Nhà nước với những kẻ độc quyền trên cơ sở một nền tảng đạo đức xã hội-Cơ đốc. Các nhà lãnh đạo của nó phổ biến nằm trong số những kẻ chống đối mãnh liệt nhất đối với loại hình chủ nghĩa tư bản thương mại, bỏ vốn ra ngoài, và thuộc địa được đặc quyền chính trị này. Đối lập với nó, họ đặt ra các động cơ cá nhân chủ nghĩa của việc tích lũy hợp pháp duy lý nhờ vào năng lực và sự chủ động của bản thân. Và, trong khi các ngành công nghiệp độc quyền được đặc quyền chính trị ở Anh đều biến mất trong thời gian ngắn, thái độ này đã đóng một phần lớn và có tính quyết định trong sự phát triển của các

ngành công nghiệp mọc lên bất chấp và chống lại quyền lực của Nhà nước. Những người Thanh giáo bác bỏ mọi liên hệ với các triều thần và nhà dự án tư bản chủ nghĩa quy mô lớn như một tầng lớp đáng ngờ về mặt đạo đức. Mặt khác, họ tự hào về đạo đức kinh doanh ưu việt tầng lớp trung lưu của chính họ, cái đã hình thành nên lý do thực sự cho những cuộc bức hại mà họ phải chịu từ phía những giới đó. Defoe đề xuất chiến thắng trong cuộc chiến chống lại những người bất đồng chính kiến bằng cách tẩy chay tín dụng ngân hàng và rút tiền gửi. Sự khác biệt của hai loại thái độ tư bản chủ nghĩa phần lớn đi đôi với sự khác biệt tôn giáo. Những kẻ chống đối những người Bất tuân quốc giáo, ngay cả trong thế kỷ XVIII, đã nhiều lần chế giễu họ vì đã nhân cách hóa tinh thần tiểu thương, và vì đã hủy hoại các lý tưởng của nước

Anh xưa. Ở đây cũng nằm sự khác biệt của đạo đức kinh tế Thanh giáo so với đạo đức Do Thái; và những người đương thời biết rõ rằng cái trước chứ không phải cái sau mới là đạo đức tư bản chủ nghĩa tư sản.

Một trong những yếu tố cơ bản của tinh thần chủ nghĩa tư bản hiện đại, và không chỉ của nó mà của toàn bộ văn hóa hiện đại: hành vi duy lý dựa trên ý niệm về thiên chức, đã được sinh ra—đó là điều mà cuộc thảo luận này đã tìm cách chứng minh — từ tinh thần của chủ nghĩa khổ hạnh Cơ đốc. Người ta chỉ cần đọc lại đoạn trích từ Franklin, được trích dẫn ở đầu bài tiểu luận này, để thấy rằng các yếu tố cốt yếu của thái độ mà ở đó được gọi là tinh thần của chủ nghĩa tư bản cũng giống như những gì chúng ta vừa cho thấy là nội dung của

chủ nghĩa khổ hạnh trần thế của Thanh giáo, chỉ là không có cơ sở tôn giáo, cái mà vào thời Franklin đã tàn lụi. Ý tưởng rằng lao động hiện đại có một đặc tính khổ hạnh tất nhiên không phải là mới. Sự giới hạn vào công việc chuyên môn, với sự từ bỏ tính phổ quát kiểu Faust của con người mà nó bao hàm, là điều kiện của bất kỳ công việc có giá trị nào trong thế giới hiện đại; do đó hành động và sự từ bỏ tất yếu quy định lẫn nhau ngày nay.

Đặc điểm khổ hạnh cơ bản này của cuộc sống tầng lớp trung lưu, nếu nó cố gắng trở thành một lối sống, chứ không chỉ đơn giản là sự vắng mặt của bất kỳ lối sống nào, là điều mà Goethe muốn dạy, ở đỉnh cao của trí tuệ mình, trong “Những năm tháng phiêu bạt”, và trong kết thúc mà ông dành cho cuộc đời Faust của mình. Đối với ông, sự nhận ra có ng-

hĩa là một sự từ bỏ, một sự ra đi khỏi một thời đại của nhân tính đầy đủ và đẹp đẽ, điều không thể lặp lại trong quá trình phát triển văn hóa của chúng ta hơn là sự nở rộ của văn hóa Athens cổ đại.

Người Thanh giáo “muốn” làm việc trong một thiên chức; chúng ta “bị buộc” phải làm như vậy. Bởi vì khi chủ nghĩa khổ hạnh được đưa ra khỏi các phòng tu vào đời sống hàng ngày, và bắt đầu thống trị đạo đức trần thế, nó đã đóng vai trò của mình trong việc xây dựng vũ trụ khổng lồ của trật tự kinh tế hiện đại. Trật tự này giờ đây bị ràng buộc vào các điều kiện kỹ thuật và kinh tế của sản xuất máy móc mà ngày nay quyết định cuộc sống của tất cả các cá nhân được sinh ra trong cơ chế này, không chỉ những người liên quan trực tiếp đến việc tích lũy kinh tế, với một sức mạnh không thể cưỡng lại.

Có lẽ nó sẽ quyết định họ cho đến khi tấn than đá hóa thạch cuối cùng được đốt cháy. Theo quan điểm của Baxter, sự quan tâm đến của cải bên ngoài chỉ nên đặt trên vai của “vị thánh như một chiếc áo choàng nhẹ, có thể được vứt bỏ bất cứ lúc nào”.

Nhưng số phận đã định đoạt rằng chiếc áo choàng đó nên trở thành một cái lồng sắt.

Kể từ khi chủ nghĩa khổ hạnh đảm nhận việc cải tạo thế giới và thực hiện những lý tưởng của nó trong thế giới, của cải vật chất đã giành được một quyền lực ngày càng tăng và cuối cùng là không khoan nhượng đối với cuộc sống của con người như chưa từng có trong bất kỳ thời kỳ nào trước đây trong lịch sử. Ngày nay tinh thần của chủ nghĩa khổ hạnh tôn giáo — liệu cuối cùng, ai biết? — đã

thoát khỏi cái lồng. Nhưng chủ nghĩa tư bản chiến thắng, vì nó dựa trên những nền tảng cơ giới, không còn cần sự hỗ trợ của nó nữa. Về hồng hào của người thừa kế đang cười của nó, Thời đại Khai sáng, dường như cũng đang phai nhạt không thể cứu vãn, và ý niệm về bốn phận trong thiên chức của một người lảng vảng trong cuộc sống của chúng ta như bóng ma của những niềm tin tôn giáo đã chết. Ở nơi mà việc hoàn thành thiên chức không thể liên hệ trực tiếp với các giá trị tâm linh và văn hóa cao nhất, hoặc khi, mặt khác, nó không cần được cảm nhận đơn giản như sự cưỡng bách kinh tế, cá nhân nói chung từ bỏ mọi nỗ lực biện minh cho nó. Trong lĩnh vực phát triển cao nhất của nó, ở Hoa Kỳ, việc theo đuổi của cải, bị tước đi ý nghĩa tôn giáo và đạo đức, có xu hướng gắn liền với những đam mê thuần túy

trần tục, điều mà thực sự thường mang lại cho nó đặc tính của một trò chơi thể thao.

Không ai biết ai sẽ sống trong cái lồng này trong tương lai, hoặc liệu vào cuối sự phát triển khổng lồ này, những nhà tiên tri hoàn toàn mới sẽ xuất hiện, hay sẽ có một sự tái sinh vĩ đại của những ý tưởng và lý tưởng cũ, hoặc, nếu không phải cả hai, sự hóa đá cơ giới hóa, được tô điểm bằng một loại tự cao tự đại co giật. Bởi vì đối với giai đoạn cuối cùng của sự phát triển văn hóa này, có thể nói thực sự rằng: “Những chuyên gia không có tâm hồn, những kẻ theo chủ nghĩa khoái lạc không có trái tim; sự hư vô này tưởng tượng rằng nó đã đạt đến một trình độ văn minh chưa từng có trước đây.”

Nhưng điều này đưa chúng ta vào thế giới của những phán xét giá trị và

đức tin, mà cuộc thảo luận thuần túy lịch sử này không cần phải mang gánh nặng. Nhiệm vụ tiếp theo sẽ là chỉ ra ý nghĩa của chủ nghĩa duy lý khổ hạnh, cái chỉ được chạm đến trong bản phác thảo trên đây, đối với nội dung của đạo đức xã hội thực tiễn, do đó đối với các loại hình tổ chức và các chức năng của các nhóm xã hội từ các nhóm nhỏ đến Nhà nước. Sau đó, các mối quan hệ của nó với chủ nghĩa duy lý nhân văn, các lý tưởng sống và ảnh hưởng văn hóa của nó; xa hơn nữa đến sự phát triển của chủ nghĩa kinh nghiệm triết học và khoa học, đến sự phát triển kỹ thuật và đến các lý tưởng tinh thần sẽ phải được phân tích. Sau đó, sự phát triển lịch sử của nó từ những khởi đầu thời Trung cổ của chủ nghĩa khổ hạnh trần thế cho đến khi nó tan rã thành chủ nghĩa vụ lợi thuần túy sẽ phải được lần theo qua tất cả các lĩnh

vực của tôn giáo khổ hạnh. Chỉ khi đó, ý nghĩa văn hóa định lượng của Chủ nghĩa Tin lành Khổ hạnh trong mối quan hệ của nó với các yếu tố tạo hình khác của văn hóa hiện đại mới có thể được đánh giá.

Ở đây chúng tôi chỉ cố gắng truy tìm sự thật và hướng đi ảnh hưởng của nó đến động cơ của chúng ở một điểm, dù là một điểm rất quan trọng. Nhưng nó cũng sẽ cần thiết hơn nữa để nghiên cứu xem Chủ nghĩa Khổ hạnh Tin lành đến lượt nó đã bị ảnh hưởng như thế nào trong sự phát triển và tính cách của nó bởi tổng thể các điều kiện xã hội, đặc biệt là kinh tế. Con người hiện đại nói chung, ngay cả với thiện chí tốt nhất, không thể trao cho các ý tưởng tôn giáo một ý nghĩa đối với văn hóa và tính cách dân tộc mà chúng xứng đáng. Nhưng, tất nhiên,

không phải mục đích của tôi là để thay thế một sự diễn giải nhân quả duy vật một chiều bằng một sự diễn giải nhân quả duy tâm một chiều ngang nhau về văn hóa và lịch sử. Mỗi cái đều có thể xảy ra như nhau, nhưng mỗi cái, nếu nó không phục vụ như sự chuẩn bị, mà là kết luận của một cuộc điều tra, thì đều đạt được rất ít vì lợi ích của sự thật lịch sử.





