

Die versäulte Republik.

Bemerkungen zur praktischen Konsequenz von Toleranz in den Niederlanden des 17. und 18. Jahrhunderts*

„Da nun Thomas Hoope, zur Zeit Bruder unserer Gemeinde, zum Repräsentanten Seiner Hoheit des Prinzen von Oranien, unseres Statthalters, in der Westindischen Kompanie gewählt wurde, ist beschlossen worden, ihm hierzu zu gratulieren und ihn zugleich zu bitten, daß er fortan geruhen möge, auf dem Stuhl der ausgeschiedenen Diakone Sitz zu nehmen.“

Diesen Beschluß faßte der Kirchenvorstand der mennonitischen Gemeinde *Bij het Lam* am 4. Juni 1750 in Amsterdam. Zwei Wochen später war im Protokoll zu lesen, daß Hope, ein bedeutender Amsterdamer Kaufmann und Bankier, der allerdings niemals Mitglied des Kirchenvorstands war, sowohl die Glückwünsche als auch den angebotenen Sitz angenommen hatte.¹

Dieser Vorfall ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert: Erstens bereitete es Statthalter Wilhelm IV. offenbar keine Schwierigkeiten, einen Mennoniten – einen Dissenter also – zu seinem Vertreter in der Westindischen Kompanie zu bestimmen. Zweitens bedeutete für Hope selbst das religiöse Bekenntnis kein Hindernis für eine solche öffentliche Position. Und drittens zeigte die Gemeinde *Bij het Lam*, daß sie nichts dagegen einzuwenden hatte, sondern im Gegenteil eine Art kollektiven Stolz empfand. In den vorangegangenen Jahrhunderten hätten die drei Parteien sicher eine andere Haltung eingenommen. Seit dem 16. Jahrhundert hatte sich jedoch ihr Verhältnis zueinander merklich verändert. Ich könnte es auch anders formulieren: Es sind um 1750 Anzeichen für eine ‚Entsäulung‘ in der Republik der Vereinigten Niederlande nachweisbar. Im Umkehrschluß muß folglich in den vorhergehenden Jahrhunderten Versäulung stattgefunden bzw. bestanden haben.

* Der Text beruht auf einem am 16. Mai 1999 im Rathaus von Münster gehaltenen Vortrag. Aus dem Niederländischen von Mechthild Ragg M.A.

¹ [„Dewyl Thomas Hoope Broeder onzer Gemeente ten deezen tyde, tot Representant van Zijne Hoogheid den Prins van Oranjen onzen Stadhouder, in de West-Indische Compagnie verkoren was: Zo is besloten Denzelven daarover te feliciteeren en tevens te Verzoeken: Dat hij voortaan in het Gestoelte der Afgegaane Diakonen geliefde Zittinge te neemen.“] Gemeentelijk Archiefdienst Amsterdam (GAA), Particuliere Archieven (PA) 1120: Archief van de Doopsgezinde Gemeente *Bij het Lam*, Inv.-Nr. 176: Notulenboek Kerkeraad E (1742–1785) 90: 4., 11. und 18. Juni 1750. Zu Thomas Hope siehe M.G. BUIST, *At spes non fracta. Hope & Co. 1770–1815*, Den Haag 1974, S. 8–18; J. HOVY, *Het voorstel van 1751 tot instelling van een beperkt vrijhavenstelsel in de Republiek (Propositie tot een Gelimiteerd Porto-Franco)*, Groningen 1966, S. 253, 333f.

Diese Formulierung wirft die Frage auf, die ich hier in den Mittelpunkt stellen will: War die Niederländische Republik tatsächlich versäult? Und was hatte dies mit Toleranz zu tun?

Die Säule als Phänomen der niederländischen Gesellschaft

Um 1940 wurde in den Niederlanden zum ersten Mal der Begriff ‚Säule‘ verwendet, um ein gesellschaftliches Phänomen zu bezeichnen, das sich ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ausgebildet haben sollte. Ab 1956 wurde dieser Begriff Gegenstand der sozialwissenschaftlichen, nach 1960 Objekt der historischen Forschung. Erstere konzentrierte sich vor allem auf die Strukturen der Säule, letztere auf dynamische Prozesse im Verlauf der Zeit sowie den historischen Kontext. Alle beteiligten Wissenschaftler bemühten sich um eine brauchbare Definition des Begriffs ‚Säule‘. Aus den Vorschlägen von Soziologen wie J.P. Kruijt, W. Goddijn und A. Lijphart und verschiedener Geschichtswissenschaftler konstruierte der Historiker J.C.H. Blom 1981 das, was er selbst eine „breite Definition“ nannte. Für ihn sind Säulen „Bevölkerungsgruppen, deren Mitglieder einen bedeutenden Teil ihrer soziokulturellen und politischen Aktivitäten in einem eigenen weltanschaulichen Kreis ausführen, sowie sämtliche diesen Gruppen zugehörige Organisationen, in deren Rahmen die Aktivitäten entwickelt werden“. Im Laufe der Zeit, so Blom, durchläuft eine Säule drei Phasen: „Versäulung“, „Versäultheit“ und „Entsäulung“.²

Andere Wissenschaftler haben die Struktur der Säulen analysiert. Sie werden laut Lijphart „sowohl durch horizontale, sozioökonomische als auch durch vertikale, konfessionelle Trennungslinien begrenzt“.³ Nach Ansicht von J.P. Kruijt ist die Säule für gewöhnlich um einen weltanschaulichen Kern herum angeordnet, in den meisten Fällen eine Glaubensgemeinschaft mit ihren „essentiell-religiösen Funktionen“: Verkündigung und Gottesdienst einschließlich Predigt, Liturgie und Erteilung der Sakramente. Um diesen Kern liegen in mehreren konzentrischen Kreisen Aktivitäten oder Institutionen, deren Funktion sich aus der Weltanschauung herleitet. Je weiter ein Kreis vom Kern entfernt liegt, desto indirekter ist die inhaltliche Bindung der Aktivität oder Organisation an den weltanschaulichen Kern. Kruijt ordnet in

² J.C.H. BLOM, *Onderzoek naar verzuiling in Nederland. Status quaestionis en wenselijke ontwikkeling*, in: DERS./C.J. MISSET (Hrsg.), „*Broeders sluit U aan*“. *Aspecten van verzuiling in zeven Hollandse gemeenten*, Den Haag 1985, S. 16f., 22; W. TEN HAVE, *De geschiedschrijving van crisis en verzuiling*, in: W.W. MIJNHARDT (Hrsg.), *Kantelend geschiedbeeld. Nederlandse historiografie sinds 1945*, Utrecht/Antwerpen 1985, S. 259–277. Vgl. J.C.H. BLOM in *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 111 (1996), S. 237f.

³ A. LIJPHART, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Amsterdam 1986, S. 28.

einen zweiten Kreis, direkt um den Kern herum, das Bildungswesen und die Armenfürsorge ein. Im nächsten Kreis siedelt er Sportvereine und Gewerkschaften, politische Parteien, Krankenkassen, Musikvereine und Bibliotheken an, sowie Konnubium oder Eheschließungen im eigenen Kreis, Konvivium oder internen gesellschaftlichen Verkehr, und eben eine eigene Subkultur. Obwohl Kruijt, im Gegensatz zu W. Banning, auch Bildung und karitative Arbeit zu den „versäulten“ und nicht zu den ausschließlich kirchlichen Aktivitäten zählt, konstatiert er, daß von Versäulung erst dann wirklich die Rede sein kann, wenn dieser „dritte Kreis betreten wird“.⁴

Alle Wissenschaftler, die sich mit der Erforschung der Versäulung befassen, haben gemein, daß sie das Phänomen als typisch für die Zeit nach ca. 1850 betrachten. Die Säule gehört in eine Epoche „der politischen Demokratie, der Freizeit, der schriftlichen Kommunikation und größeren Wohlstands“, so Kruijt und Goddijn.⁵ Auch Historiker, die die Wurzeln der Versäulung in der Republik der Vereinigten Niederlande suchen⁶, schließen implizit aus, daß bereits in der Republik eine „versäulte“ Gesellschaft bestand, vielleicht eine frühere Phase in einem langwierigeren Versäulungsprozeß. Als Ausgangspunkt für die Überprüfung dieser Auffassung auf ihre Richtigkeit hin könnte mit Blick auf die diachrone Vergleichbarkeit eine Kombination aus Bloms ‚breiter‘ Definition und dem Säulenstrukturmodell Kruijts dienen.

⁴ J.P. KRUIJT, *Sociologische beschouwingen over zuilen en verzuiling*, in: *Socialisme en Democratie 1957*, S. 16–18; DERS./W. GODDIJN, *Verzuiling en ontwikkeling als sociologisch proces*, in: A.N.J. DEN HOLLANDER u.a. (Hrsg.), *Drift en koers. Een halve eeuw sociale verandering in Nederland*, Assen²1962, S. 235–249; W. BANNING, *Verzuiling*, in: DERS., *Om mens en menselijkheid in maatschappij en politiek*, Amsterdam 1960, S. 167f.; R. VAN DER LAARSE, *Bevoogding en bevinding. Heren en kerkvolk in een Hollandse provinciestad, Woerden 1780–1930*, Den Haag 1989, S. 342 unterscheidet die verschiedenen Auffassungen über das Verhältnis zwischen Versäulung und Unterricht/Karitas, zitiert Kruijt jedoch zu einseitig.

⁵ KRUIJT/GODDIJN, *Verzuiling*, S. 232.

⁶ Siehe z.B. I. SCHÖFFER, *Het politiek bestel van Nederland en maatschappelijke verandering*, in: *Kleio* 14 (1973), S. 518–534; neu aufgelegt in: DERS., *Veelvormig verleden. Zeventien studies in de vaderlandse geschiedenis*, Amsterdam 1987, S. 95–110; DERS., *De Nederlandse confessionele partijen*, in: L.W.G. SCHOLTEN u.a., *De confessionelen. Ontstaan en ontwikkeling van hun politieke partijen*, Utrecht 1968, S. 41–60.

Die Aufteilung in Konfessionen von ca. 1500 bis 1650: der erste Kreis

Alle Definitionen zwingen uns, bei der Religion zu beginnen. Um 1500 beherrschte die katholische Kirche die gesamte europäische Gesellschaft, und dies wurde allgemein akzeptiert. Die Reformation beendete diesen Zustand: Der alte Strom spaltete sich in immer zahlreicher werdende einzelne Arme. International setzte sich die Praxis durch, daß in den Grenzen eines Staates nur eine Kirche herrschte, was im Deutschen Reich 1555 in der bekannten Formel „Cuius regio, illius et religio“ festgelegt wurde. Eine Konfession fiel von nun an nur mit der Gesellschaft innerhalb einer begrenzten politischen Einheit, nicht mehr mit der ganzen Christenheit zusammen. Weder der Papst noch die Fürsten konnten sich der Erkenntnis entziehen, daß es in Europa mehr als eine Kirche gab. Die Tatsache, daß sie dieses Phänomen jedoch längst nicht immer tolerierten, trug zu neuen internationalen Spannungen und Kriegen bei, in denen die Religion mehr als je zuvor ein wichtiger Faktor war.

In den Niederlanden blieb die erste Abspaltung von der katholischen Kirche, die lutherische, lange Zeit klein, im Gegensatz zur Täuferbewegung, die 1530 aufkam. Diese war nicht mehr länger am Zusammenfallen von Kirche und Gesellschaft orientiert. Sie bildete vielmehr lokale Gemeinden, die auf die Wiederkunft Christi warteten und sich dabei bewußt von der sündigen Welt abwandten. Eine Verletzung der Reinheit in der Gemeinde wurde zum Teil mit so strenger Zucht bestraft, daß zahlreiche Abspaltungen die Folge waren. Dies kehrte sich ab 1586 in Wiedervereinigungsbestrebungen um. Das Ergebnis war eine Aufteilung in zwei Hauptströmungen und einige kleine, teilweise zusammenarbeitende Gemeinden. Diese Ordnung erfuhr 1664 noch einmal eine gründliche Neustrukturierung, die bis 1801 bestehen blieb.

Trotz aller Differenzen pflegten die Mennoniten so etwas wie eine landesweite ‚Bruderschaft‘ als Abstraktum. Wenn deren Organisationsgrad auch gering war, so kann doch von einer gewissen Zusammenarbeit gesprochen werden. Es gab Austausch über theologische Themen, verwaltungstechnische Notwendigkeiten wurden in regionalen Gesellschaften geregelt, man stellte administrative Verbindungen her.⁷

Der Calvinismus, der ab 1560 in den nördlichen Niederlanden Einzug hielt, sah die Beziehung zwischen Glaubensgemeinschaft und Gesellschaft ganz anders. Das Interesse dieser Reformierten – der ‚Gereformeerden‘ – galt im Prinzip allen Christen in den Niederlanden, wie dies auch in der katholischen Kirche der Fall gewesen war. Wer sich jedoch in ihre Obhut begab, mußte sich gleichzeitig der

⁷ W.J. KÜHLER, *Geschiedenis van de Doopsgezinden in Nederland*, 2 Teile in 3 Bänden, Haarlem 1932–1950; N. VAN DER ZIJP, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*, Arnheim 1952, S. 78–96, 129–132; S. GROENVELD u.a. (Hrsg.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530–1980*, Zutphen³1993, S. 62–78, 84–89.

kalvinistischen Lehre und ihren strengen Regeln unterwerfen. Dies hielt manch einen von einem Beitritt ab.

Anders als die Mennoniten errichteten die Calvinisten eine festgefügte lokale und regionale Organisation, wenngleich eine Generalsynode nach 1619 nicht mehr zustandekam. Trotzdem unterhielten auch die Calvinisten überregionale Kontakte, sowohl theologische als auch administrative und politische.⁸

Inzwischen hielt die katholische Kirche ihr Selbstverständnis als Volkskirche weiterhin aufrecht. Nun, da Kirche und Gesellschaft nicht mehr eins waren, war die alte Kirche auf ihre Anziehungskraft angewiesen. Während des Niederländischen Aufstands gegen den habsburgischen Landesherrn Philipp II. entglitten ihr jedoch sowohl die Führungskräfte als auch Anhänger, obwohl sie gerade verschiedene Verbesserungen eingeführt hatte. In eine Missionskirche verwandelt, unter der direkten Führung Roms von einem apostolischen Vikar geleitet, setzte kurz nach 1600 eine Wende ein. Eine wachsende Zahl von Missionaren gewann Menschen zurück; sie wurden dabei von Laien, vor allem frommen Frauen, den sogenannten ‚klopjes‘ oder ‚klopzusters‘, unterstützt, die zahlreiche geistliche Aufgaben übernahmen. Darüber hinaus verbesserte der apostolische Vikar Rovenius die Organisation dahingehend, daß um 1650 auch im katholischen Teil der Bevölkerung gute administrative Regelungen funktionierten.⁹

⁸ A.TH. VAN DEURSEN, *Bavianen en slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt*, Assen 1974, S. 1–12, 135–140 und passim; A.C. DUKE, *Reformation and Revolt in the Low Countries*, London/Ronceverte 1990, S. 269–293; J.J. WOLTJER, *De religieuze situatie in de eerste jaren van de Republiek*, in: *Ketters en papen onder Filips II. Het godsdienstig leven in de tweede helft van de 16de eeuw. Catalogus*, Utrecht 1986, S. 94–106; DERS., *De plaats van de calvinisten in de Nederlandse samenleving*, in: *De zeventiende eeuw* 10 (1994), S. 2–23.

⁹ Siehe zu diesem Prozeß L.J. ROGIER, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de zestiende en zeventiende eeuw*, Bd. 1, Amsterdam/Brüssel 1964, S. 152–264, Bd. 3, S. 542–549, 561–571; M.G. SPIERTZ, *Succes en falen van de katholieke reformatie*, in: *Ketters en papen*, S. 58–74; S. GROENVELD/G.J. SCHUTTE, *Delta. Nederlands verleden in vogelvlucht*. Bd. 2: *De nieuwe tijd: 1500 tot 1813*, Leiden 1992, S. 23, 187. Vgl. zur Rekatholisierung P.A.H.M. ABELS/ A.PH.F. WOUTERS, *Nieuw en ongezien. Kerk en samenleving in de classis Delft en Delfland 1572–1621*, Bd. 2, Delft 1994, S. 124–149. Rogier betrachtet Rovenius' Organisation vor allem im Hinblick auf die verbesserte Funktionsfähigkeit der von ihm inzwischen als unvermeidlich erachteten Struktur der *Hollandse Zending*. M.G. Spiertz dagegen weist darauf hin, daß diese Maßnahmen alle Merkmale der offensiven Strategien Trentes aufweisen: auf der einen Seite gegen die Protestanten, auf der anderen Seite für die Unterstützung des Nachrückens einer katholisch gefärbten Gesellschaft: *Godsdienstig leven van de katholieken in de 17de eeuw*, in: D.P.

Man ging lange Zeit davon aus, daß sich nach dem Zerfall der einen Kirche die gesamte niederländische Bevölkerung umgehend auf die vielfältigen neuen Strömungen verteilte. Neuere Untersuchungen haben jedoch gezeigt, daß im 16. Jahrhundert zwischen den Gemeindemitgliedern der einzelnen Kirchen eine Gruppe von unschlüssigen, unwissenden, desinteressierten Konfessionslosen entstand. In der holländischen Stadt Haarlem soll diese Gruppe 1620 mehr als die Hälfte der Stadtbevölkerung ausgemacht haben.¹⁰

Auf diese Menschen – ‚Freunde der wahren Religion‘ für die Calvinisten, ‚Neutrale‘ für die Katholiken – zielten vor allem die drei großen Strömungen, nachdem sie ihre kirchliche Struktur gefestigt hatten. Die Zahl der Calvinisten und Katholiken stieg daher auch gleichzeitig an. Um 1650 scheint der Prozeß der Einverleibung abgeschlossen gewesen zu sein. Grob geschätzt stellten Calvinisten und Katholiken jeweils ca. 37 Prozent der Bevölkerung, die Mennoniten 10, höchstens 15 Prozent.

BLOK u.a. (Hrsg.), [Neue] *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, Bd. 8, Haarlem 1979–1983, S. 348f.; DERS., *De katholieke geestelijke leiders en de wereldlijke overheid in de Republiek der Zeven Provinciën*, in: *Trajecta 2* (1993), S. 3–20. M. MONTEIRO, *Geestelijke maagden. Leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw*, Hilversum 1996. Vgl. A.Th. VAN DEURSEN/S. GROENVELD, *Cultuurgeschiedenis van de Republiek in de zeventiende eeuw. Een onderzoeksprogramma*, Den Haag 1990, S. 112.

¹⁰ VAN DEURSEN, *Bavianen*, S. 128–160; DERS., *Een dorp in de polder. Graft in de zeventiende eeuw*, Amsterdam 1994, S. 82–84; W. BERGSMA, *Calvinismus in Friesland um 1600 am Beispiel der Stadt Sneek*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 80 (1989), S. 267–271 und 280–282; J.W. SPAANS, *Haarlem na de Reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven 1577–1620*, Den Haag 1989, S. 104–107; W. BERGSMA, *Tussen Gideonsbende en publieke kerk. Een studie over het gereformeerde protestantisme in Friesland 1580–1650*, Hilversum/Leeuwarden 1999; M.G. SPIERTZ, *De ontwikkelingsgang van de katholieke missie in Friesland 1609–1689*, in: *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 21 (1979), S. 266–269; WOLTJER, *Plaats van de calvinisten*, S. 18.

Keine der Strömungen bildete folglich eine Mehrheit.¹¹ Wenn die eine weiter wuchs, so geschah dies auf Kosten der anderen.

So unterschied sich die kirchliche Situation in den nördlichen Niederlanden deutlich von der in anderen Ländern, da hier verschiedene Glaubensgemeinschaften innerhalb eines Staates nebeneinander existierten. Toleranzdenken hatte den Boden anders aufbereitet als anderswo. Sie war nicht nur theologisch und philosophisch, sondern auch humanitär unterlegt und nicht zuletzt vom Denken in den Kategorien politischer Praktikabilität geprägt. Die Verfolgung Andersdenkender, so hatte manch ein niederländischer Regent im Gegensatz zu den ehemaligen habsburgischen Landesherren erwogen, brachte keinen Frieden, sondern im Gegenteil allerlei Formen von Unruhe. Da war die Gewährung der Gewissensfreiheit die weitaus bessere Alternative. Dies war jedoch nicht gleichbedeutend mit Religionsfreiheit oder der Gleichberechtigung der Konfessionen.

Die kalvinistische Kirche, deren Mitglieder während des niederländischen Aufstands eine zentrale Rolle spielten, errang die privilegierte Position der Öffentlichkeitskirche. *Ihre* Gottesdienste waren öffentlich. Nur *ihre* Pfarrer durften Menschen jeglicher Konfession taufen, trauen und begraben. *Sie* kontrollierte die Reinheit der Lehre in Bildungswesen und Wohlfahrtspflege. Und *ihre* Mitglieder bekleideten nach und nach alle wesentlichen Verwaltungsjämter. Doch selbst *ihre* Rechte waren nicht unbegrenzt. Die Regenten, obwohl sie selbst Mitglieder dieser Kirche

¹¹ GROENVELD/SCHUTTE, *Delta*, Bd. 2, S. 175, 176, 183, 190. Für Schätzungen der Mitglieder der verschiedenen Konfessionen wurde J.A. DE KOK, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie*, Assen 1964, S. 246–249 zugrundegelegt. Diese Zahlen wurden zum Teil von A.M. VANDER WOUDE, J.A. FABER und H.K. ROESSINGH angefochten: *Numerieke aspecten van de protestantisering in Noord-Nederland tussen 1656 en 1726. Debat met J.A. de Kok O.F.M.*, in: *AAG-Bijdragen* 13 (1965), S. 149–161; weniger heftig auch von M.G. SPIERTZ, *Het aandeel van de katholieken in de Friese bevolking tussen 1663 en 1796*, in: *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* 19 (1977), S. 147–169. Gemeinsames Ergebnis ist, daß sich De Koks Zahl bezüglich der Katholiken um 1650 – 47 Prozent der Bevölkerung – als zu hoch erweist. Die Schätzung auf 120.000 Mennoniten um 1650 stammt aus VAN DER ZIJPP, *Geschiedenis*, S. 96. O.J. de Jong hält diese Zahl für zu hoch (*Nederlandse kerkgeschiedenis*, Nijkerk ²1978, S. 200). Daß ein Wachstum nicht ausgeschlossen war, zeigte sich beispielsweise in Dordrecht: S.B.J. ZILVERBERG, *De visie van anderen op de Doopsgezinden in de zeventiende eeuw*, in: *Historisch bewogen. Opstellen, aangeboden aan A.F. Mellink*, Groningen 1984, S. 113f. Vgl. KÜHLER, *Geschiedenis*, Teil 2, Bd. 2, S. 23f. Für weitere Zahlenentwicklungen bei den Mennoniten siehe S. GROENVELD, *Doopsgezinden in tal en last. Nieuwe historische methoden en de getalsvermindering der Doopsgezinden, ca. 1700 – ca. 1850*, in: *Doopsgezinde Bijdragen. Nieuwe Reeks* 1 (1975), S. 81–110.

waren, beachteten deren Wünsche nicht, wenn sie sich ihrer Meinung nach im Widerspruch zum politischen Interesse befanden. Letzteres stand für sie an erster Stelle. Die Übermacht der Regierung wurde von kalvinistischer Seite wiederholt kritisiert, jedoch ohne großen Erfolg. Andere Kirchen waren deshalb nicht rechtlos; sie waren lediglich zweitrangig. Sie mußten ihre religiösen Pflichten im Verborgenen erfüllen und wurden zu hohen öffentlichen Ämtern nicht zugelassen. Sie akzeptierten diese Position, erkannten die Staatsgewalt an und bezahlten nach Aufforderung Gebühren.¹²

So hatten drei große und einige kleinere konfessionelle Gruppierungen in der Mitte des 17. Jahrhunderts die Grenzen zueinander abgesteckt. Man könnte dies als einen Versäulungsprozeß auffassen, könnte es jedoch womöglich mit dem gleichen Recht als die Bildung von Kirchen aus einer noch formbaren Situation heraus betrachten. Handelt es sich hier nun um Säulen – also gesellschaftliche Einheiten – oder um Kirchen? Eine Antwort ist erst nach Analyse der neuen Institutionen möglich.

Der zweite Kreis, ca. 1650 bis ca. 1750: Schule und Nächstenliebe

Es ist in diesem Zusammenhang von elementarer Bedeutung, welche Auffassungen die Konfessionen übereinander hegten: Sie waren im allgemeinen von Kritik aus den Bereichen Dogmatik und religiöses Leben beherrscht. Die Calvinisten griffen die katholische Bilderverehrung an; mit dieser grauenhaften Götzenverehrung bestätigte Rom seine „Sünden gegen das göttliche Gesetz“.¹³ Die Mennoniten schlossen sich

¹² VAN DEURSEN, *Bavianen*, S. 218–226; DERS., *Het kopergeld van de Gouden Eeuw*, Bd. 4, Assen 1980, S. 36–64; H.A.E. VAN GELDER, *Getemperde vrijheid*, Groningen 1972, S. 1–150; H. GUGGISBERG, *Veranderingen in de argumenten voor religieuze tolerantie en godsdienstvrijheid in de zestiende en zeventiende eeuw*, in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 91 (1976), S. 184–187; J.I. ISRAEL, *Toleration in Seventeenth-Century Dutch and English Thought*, in: S. GROENVELD/M. WINTLE (Hrsg.), *Britain and the Netherlands XI: The Exchange of Ideas. Religion, Scholarship and Art in Anglo-Dutch Relations in the Seventeenth Century*, Zutphen 1994, S. 13–30; J.C. NABER, *„Dissenters op ‘t kussen“*, in: *Tijdspiegel 1884*, Bd. 2, S. 45–57. J.TH. DE VISSER, *Kerk en staat*, Bd. 2: *Nederland (vóór en tijdens de Republiek)*, Leiden 1926.

¹³ H. ROODENBURG, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578–1700*, Amsterdam 1990, S. 15, 151; VAN DEURSEN, *Dorp in de polder*, S. 87–90; J.C. TRIMP, *Jodocus van Lodensteyn, predikant en dichter*, Kampen 1987, S. 34f., 59; J. VAN HOUTEN, *Bieght-boecxken der Christenen, dat is: Een Register van de Sonden tegen de Wet Gods, seer bequaem om tot kennisse sijner sonden te komen. Vermeerderd door*

dieser Kritik an, fügten jedoch hinzu, daß die Calvinisten mit den ‚Papisten‘ in punkto ‚Ketzertötung‘ einer Meinung waren.¹⁴ Die Katholiken blieben dabei, Calvinisten und Mennoniten als „unzulässige Sekten und spürbare Gefahr für ihre (katholische) Seele“ zu beschimpfen.¹⁵ Auch die tägliche Lebensführung und politisches Handeln lagen unter Beschuß. Die einfache Lebenshaltung der Mennoniten war für andere der Inbegriff der Scheinheiligkeit. Ihre Grundeinstellung war doch revolutionär und letztlich eine Bedrohung der öffentlichen Ordnung: Hatten nicht ihre Vorfahren in den Jahren 1534 und 1535 Münster in Westfalen besetzt? Der Vorwurf an die Katholiken war ähnlich: Sie galten als Landesverräter, die während des Aufstands auf der Seite Philipps II. gestanden hatten.¹⁶ Das erste Ergebnis der Toleranz – die Duldung eines Nebeneinanders von verschiedenen Glaubensrichtungen – führte bei den einzelnen Gläubigen sicher nicht zu einer verträglichen Betrachtung der anderen Konfessionen. Solch eine negative Haltung den anderen Glaubensgemeinschaften gegenüber bildete gerade einen Teil der

G. VOETIUS, Utrecht 1685, S. 50, 100. Zu den hier zur Diskussion gestellten Themen siehe auch S. GROENVELD, *Huisgenoten des geloofs. Was de samenleving in de Republiek der Verenigde Nederlanden verzuild?*, Hilversum 1995, S. 22–31.

¹⁴ T.J. VAN BRAGHT, *Het Bloedig Tooneel, of Martelaers Spiegel der Doops-Gesinde of Weereeloose Christenen*, Amsterdam 1685, A3 recto, C4 recto – E2 verso; siehe auch die separat herausgegebene Erläuterung zum Frontispiz von L. VAN DE ROER.

¹⁵ Dieses Urteil fällt der römisch-katholische Fonds für Armenfürsorge in Rotterdam 1650. H. NUSTELING, *Welvaart en werkgelegenheid in Amsterdam 1540–1860*, Amsterdam/Dieren 1985, S. 165; vgl. H.C. DE WOLF, *De Kerk en het Maagdenhuis. Vier episoden uit de geschiedenis van katholiek Amsterdam*, Utrecht/ Antwerpen 1970, S. 274f.

¹⁶ Zu den Mennoniten siehe ZILVERBERG, *Visie*, passim; GROENVELD u.a. (Hrsg.), *Wederdopers*, S. 219–234; KÜHLER, *Geschiedenis* Teil 1, S. 450; Teil 2 Bd. 1, u.a. S. 128–130, 137; B. RADEMAKER-HELFFERICH, *Een wit vaantje op de Brink. De geschiedenis van de Doopsgezinde gemeente te Deventer*, Deventer 1988, S. 64f., 194; C.N. WYBRANDS, *Het Menniste Zusje*, in: *Jaarverslag van het Koninklijk Oudheidkundig Genootschap 1913*, S. 61 und passim. Zu den Katholiken siehe R. DEKKER, *Holland in beroering. Oproeren in de 17de en 18de eeuw*, Baarn 1982, S. 38–41; ROGIER, *Geschiedenis*, Bd. 2, S. 487–499; A.W.F.M. VAN DE SANDE, *Tussen argwaan en overtuiging. Het katholieke aandeel aan de patriottenbeweging*, in: TH.S.M. VAN DER ZEE u.a. (Hrsg.), *1787. De Nederlandse revolutie?*, Amsterdam 1988, S. 112–115; SPIERTZ, *Succes en falen*, S. 72f.; DERS., *Katholieke geestelijke leiders*, passim.

Überlebensstrategien der Konfessionen.¹⁷ Dies hatte direkte Auswirkungen auf das Bildungswesen und die Armenfürsorge.

Unterricht war ein Instrument, das die eigenen Anschauungen schützen und verbreiten sollte. Aus diesem Grunde mußten alle Lehrer nach der kalvinistischen Synode in Dordrecht von 1618/1619 die drei reformierten Grunddokumente der Einigkeit unterzeichnen: das niederländische Glaubensbekenntnis, den Heidelberger Katechismus und die Dordrechter Lehrsätze, d.h. die Beschlüsse der genannten Synode. Alle „päpstlich gesinnten, mennonitischen, trunksüchtigen und unzuverlässigen Schulmeister“ sollten entfernt werden, ebenso wie Bücher, die Verirrungen und Unreines enthalten.¹⁸ Dies kollidierte jedoch mit dem bestehenden Schulsystem und dem Willen einer ganzen Reihe von Behörden. Das Bildungswesen war auf kommunaler Ebene in einigen ‚öffentlichen‘ Schulen organisiert, deren Angestellte vom Magistrat entlohnt wurden. Daneben gab es zahlreiche ‚Nebenschulen‘, die als Privateinrichtungen – häufig mit abweichender religiöser Färbung – auf eigenes Risiko unterhalten wurden. Was sollten die Behörden mit den Bestimmungen der Dordrechter Synode tun?

Häufig ließen sie nur die Schulmeister der öffentlichen Schule die von der Kirche vorgeschriebenen Unterlagen unterschreiben. Sie wollten jedoch keine Unruhe über den Inhalt des Unterrichts hervorrufen und ebensowenig die Betreiber der Nebenschulen ihrer Einkünfte berauben. Daher veranlaßten sie diese nur zu dem Versprechen, nichts zu unterrichten, was im Widerspruch zur kalvinistischen Lehre stünde. Wer sich dem fügte, erhielt die Genehmigung. So registrierte man 1620 in Haarlem 52 Lehrer, von denen 38 Calvinisten, 11 Mennoniten und 3 Katholiken waren. Wer gar nichts unterzeichnete, konnte seine kleine Schule häufig illegal aber ungehindert weiterführen.¹⁹

¹⁷ Vgl. H. LADEMACHER, *Freiheit – Religion – Gewissen. Die Grenzen der religiösen Toleranz in der Republik*, in: DERS./S. GROENVELD (Hrsg.), *Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568–1648*, Münster/New York/München/Berlin 1998, S. 179–209.

¹⁸ VAN GELDER, *Getemperde vrijheid*, S. 196f.

¹⁹ Gemeentearchief Haarlem (GAH), Archief Scholarchen 1616–1815, Nr. 2 und 6.1. Ein vergleichbares Verhältnis findet man 1600 in der viel kleineren Stadt Nimwegen: Von acht Lehrern waren damals zwei überzeugte Calvinisten, vier nahmen einen neutralen Standpunkt ein, einer war Katholik und einer Mennonit. M.G. SPIERTZ, *Reformatie en herleving van het katholicisme in Nijmegen (1591–1623). Rogier herzien en herdacht*, Nimwegen 1993, S. 21f. Vgl. des weiteren ABELS/ WOUTERS, *Nieuw en ongezien*, Bd. 2, S. 287–387; VAN DEURSEN, *Dorp in de polder*, S. 69–78; VAN GELDER, *Getemperde vrijheid*, S. 195–206; SPAANS, *Haarlem*, S. 139–162; E.P. DE BOOIJ, *De Weldaet der scholen. Het plattelandsonderwijs in de provincie Utrecht van 1580 tot het begin der 19de eeuw*, Utrecht 1977; DERS., *Kweekhoven der wijsheid. Basis- en*

Selbstverständlich hagelte es Beschwerden von kalvinistischer Seite. Aber diese Angriffe scheiterten am ‚Nein‘ der Behörde und an der stillen Gegenoffensive anderer Konfessionen. Gerade weil diese sich aber so still verhielten, stehen wir bisher vor noch ungelösten Fragen hinsichtlich ihres Unterrichts. Ihre kleinen Schulen sind uns häufig nur aus abschätzigen kalvinistischen Äußerungen bekannt, zum Beispiel aus einer Beschwerde von 1678 über die katholische Nebenschule von Gijsje de Clop, einer ‚klopzuster‘ aus Abcoude, oder aus einer Klage von 1620 über den Mennoniten Simon Marcus in Veenendaal, der für seinen Unterricht die Handarbeitsschule seiner Frau als Deckmantel benutzte.²⁰

Dieser ‚Schulstreit‘ findet sein Pendant in der Armenfürsorge. Sie war ursprünglich von der Kirche organisiert, teilweise jedoch nach und nach durch die kommunale Verwaltung übernommen worden, um Unfrieden zu vermeiden. Die meisten, von den Behörden unterstützten Armen wohnten zuhause oder waren bei Privatleuten untergebracht. Die Kirchen jedoch betrachteten – jede mit eigener Begründung – die Fürsorge für ihre ‚eigenen Brüder im Glauben‘ als ihre spezifische Aufgabe. Teilweise schoben sich im Zuge fortschreitender ‚Kalvinisierung‘ städtische und kirchliche Armenfürsorge ineinander. Dann nahm manchmal die Stadt das Heft in die Hand, wie beispielsweise in Delft, oder die regionale Verwaltung überließ der kalvinistischen Kirche die Führung, wie z.B. in den bauerlichen Gegenden Drenthes. Und in Amsterdam etwa blieb die Trennung zwischen Kirche und Behörden bestehen. In allen Fällen erhielt die amtliche Fürsorge jedoch eine kalvinistische Prägung.²¹

Sowohl Nächstenliebe als auch die Bekämpfung kalvinistischer Einflüsse bewog auch andere Konfessionen zu einer eigenen Armenfürsorge. Die Mennoniten

vervolgonderwijs in de steden van de provincie Utrecht van 1580 tot het begin der 19e eeuw, Zutphen 1980. Über eine Reihe von Aspekten des „versäulten“ Lebens in Haarlem siehe zudem S. GROENVELD, *Verzuijldoopsgezinden in vroeg achttiende-eeuws Haarlem. Enkele aanzetten voor nieuw onderzoek*, in: H. BROKKEN u.a. (Hrsg.), *Hart voor Haarlem. Liber amicorum voor Jaap Temminck*, Haarlem 1995, S. 127–158.

²⁰ DEBOOIJ, *Weldaet*, S. 300, 302; GROENVELD u.a. (Hrsg.), *Wederdopers*, S. 224.

²¹ ABELS/WOUTERS, *Nieuw en ongezien*, Bd. 2, S. 203–288; VANDEURSEN, *Kopergeld*, Bd. 2, S. 98–103; S. GROENVELD, „Geef van uw haaf/Een milde gaaf/Ons arme weesen“. *De zorg voor wezen, tot 1800, als onderdeel van de armenzorg*, in: DERS. (Hrsg.), *Daar de oranje-appel in de gevel staat. In en om het weeshuis der doopsgezinde collegianten 1675–1975*, Amsterdam 1975, S. 9–51; DERS., „For the Benefit of the Poor“: *Social Assistance in Amsterdam*, in: P. VAN KESSEL/E. SCHULTE (Hrsg.), *Rome – Amsterdam. Two Growing Cities in Seventeenth-Century Europe*, Amsterdam 1997, S. 192–208; DERS./J.J.H. DEKKER/Th.R.M. WILLEMSE, *Wezen en boeffes. Zes eeuwen zorg in wees- en kinderhuizen*, Hilversum 1997, insbesondere S. 58–85; J.W. SPAANS, *Armenzorg in Friesland 1500–1800*, Hilversum/Leeuwarden 1997.

kannten bereits diakonale Tätigkeiten, die sich auf Freigiebigkeit und eine steigende Zahl von Erbschaften stützten. Da sie die Isolierung ihrer Glaubensgemeinschaft anstrebten, brachten sie die ihnen Anvertrauten stets bei eigenen Mitgliedern – nicht aber in kalvinistischen Kreisen – unter.²² Die Katholiken hatten es schwerer, da ihre seit dem Mittelalter angesammelten Armengüter konfisziert waren und katholische Einrichtungen bis ins 18. Jahrhundert keine Erbschaften annehmen durften. In Amsterdam traten daher einige Privatleute als sogenannte ‚armenmeesters‘ auf. Sie nahmen Erbschaften privat in Empfang und bildeten damit einen neuen Armenfonds. Die Amsterdamer Methode, hierfür bei den Mitgliedern Sammelbüchsen aufzustellen – 28 im Jahre 1634, 146 dann 1694 – war nicht überall verbreitet.²³

Es blieb jedoch nicht bei der Fürsorge für die Armen, die in privaten Haushalten lebten. Die Behörden bewirtschafteten bereits bestehende Heime und schufen neue. Die Calvinisten folgten in einigem Abstand oder einigten sich mit dem Magistrat in gemeinschaftlichen Stiftungen. Dort war die Fürsorge pro Kopf billiger und eine persönlichere Betreuung möglich. Darauf wurde besonders in den Waisenhäusern, den ‚Gärten der Gemeinde Gottes‘, Wert gelegt. Andere Konfessionen zogen erst nach 1650 nach, als die Zahl der Bedürftigen aufgrund von Bevölkerungszuwachs, Kriegselend sowie Epidemien und Nahrungsmangel rasch anstieg. Für sie galten dieselben Beweggründe wie für die Calvinisten. Den Behörden, die sich mit höheren Fürsorgekosten konfrontiert sahen, war diese Entwicklung im Grunde willkommen. Sie ließen Stiftungen Andersgläubiger zu, regten in einigen Provinzen sogar die Gründung von Stiftungen an, unterstützen jedoch nur die Protestanten, nicht die Katholiken. Die verfügbaren Zahlen über Waisenhausgründungen zeigen für die Zeit zwischen 1600 und 1800 eine Verschiebung von öffentlichen Einrichtungen hin zu konfessionellen Stiftungen, mit einer starken Steigerung zwischen 1650 und 1690.²⁴

²² M.S. SPRUNGER, *Faillissementen. Een aspect van geestelijke tucht bij de Waterlands-doopsgezinde gemeente te Amsterdam in de zeventiende eeuw*, in: *Doopsgezinde Bijdragen. Nieuwe Reeks* 17 (1991), S. 118; DERS., *Rich Mennonites, Poor Mennonites: Economics and Theology in the Amsterdam Waterlander Congregation During the Golden Age* (Dissertation Universität von Illinois), Urbana, Illinois 1993; GROENVELD u.a. (Hrsg.), *Wederdopers*, S. 119–130.

²³ H.C. DE WOLF, *Geschiedenis van het R.C. Oude-armenkantoor te Amsterdam 1600–1866*, Hilversum/Antwerpen 1964, S. 21–32, 50–69.

²⁴ CH.A. VAN MANEN, *Armenpflege in Amsterdam in ihrer historischen Entwicklung*, Leiden 1913, S. 53; J. EVERTS, *De verhouding van kerk en staat in het bijzonder ten aanzien van de armenverzorging*, Utrecht 1908, S. 73f.; GROENVELD, *Benefit*. Vgl. Gemeentearchief Leiden (GAL), Archief doopsgezinde gemeente, Inv.-Nr. 90, 6. August 1669, Auszug aus dem Testament von Gillis Willems Haptoe, abgefaßt in Anwesenheit des Notars Arendt Raven. Die die Waisenhausstiftungen betreffenden Zahlen stützen sich auf Zählungen von

In dieser Zeit hatten die Nicht-Kalvinisten durchaus einen Blick für die Nöte der Glaubensgenossen andernorts. Bei Vererbungen bedachte manch ein Gemeindemitglied nicht nur die eigene Gemeinde, sondern auch seinen Geburtsort. Darüber hinaus bestanden zwischen Gemeinden ein und derselben Glaubensrichtung administrative Kontakte, beispielsweise in Form eines Attestierungssystems: Man gab Gemeindemitgliedern, die umzogen, Bescheinigungen mit, die in vielen Fällen Informationen über ihren geistigen Habitus und ihre materielle Situation enthielten. Die empfangende Gemeinde konnte dann entscheiden, ob sie finanziell Schwache aufnehmen oder zurückschicken wollte, was mehrfach geschah. In mennonitischen Kreisen schickte man Kinder lieber in ein mennonitisches Waisenhaus in einer anderen Stadt als sie im örtlichen Waisenhaus unterzubringen.²⁵

Ich halte zusammenfassend fest, daß sowohl das Schulwesen als auch die Armenfürsorge in ihrer praktischen Realisierung nach 1650 die Konfessionen stärker voneinander abgrenzten.

Der dritte Kreis, ca. 1650 bis ca. 1750: Konnubium und Konviviium

Nach dem Frieden von Münster, so der Historiker Frijhoff, zwang die pluriforme Gesellschaft in den nördlichen Niederlanden „die großen Minderheiten ..., ihr gesamtes gesellschaftliches Leben nach konfessionellen Kriterien zu interpretieren, um als geschlossene Gruppe mit einer eigenen, in erster Linie durch die Zugehörigkeit zu einer Kirche bestimmten Identität überleben zu können“.²⁶ Auf das sozialwissen

Dr. J.A. Jacobs aus Leiden. Die Steigerung zwischen 1650 und 1700 betrifft die Gründung von 38 neuen Waisenhäusern, 28 davon allein zwischen 1660 und 1689. 15 der 38 Waisenhäuser wurden von öffentlicher Seite gegründet, 12 von Calvinisten, 6 von Mennoniten, 3 von Katholiken. Zur Situation in Frieslandsiehe SPAANS, *Armenzorg*, S. 148–155.

²⁵ Beispielsweise GAH, Notarieel Archief, Inv.-Nr. 16, 23. Dezember 1601; Inv.-Nr. 18, 25. Juli 1603; Inv.-Nr. 19, 10. August 1604; Inv.-Nr. 20, 24. Oktober 1605; 25. Juli 1606. Diese Angaben beziehen sich jeweils auf Testamente von Mennoniten. Vgl. GAL, Archief RK Armbestuur, Inv.-Nr. 133, 28–29, 14. September 1752. ABELS/WOUTERS, *Nieuw en ongezien*, Bd. 2, S. 41–43; VAN DEURSEN, *Bavianen*, 117–127; S. GROENVELD, *De Oranjeappel, 1675–1975. Drie eeuwen opvoeding in het weeshuis der Doopsgezinde Colligianten*, in: *Holland. Regionaal-historisch tijdschrift* 8 (1976), S. 157–159; L.G. LE POOLE, *Bijdragen tot de kennis van het kerkelijk leven onder de doopsgezinden te Leiden*, Leiden 1905, S. 28f., 77; SPRUNGER, *Rich Mennonites*, S. 196–223; VAN DER ZIJPP, *Geschiedenis*, S. 122.

²⁶ W.TH.M. FRIJHOFF, *Katholieke toekomstverwachting ten tijde van de Republiek: structuur, en grondlijnen tot een interpretatie*, in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 98 (1983), S. 458;

schaftliche Strukturmodell übertragen bedeutet dies, daß auch ein dritter Kreis ‚mit Aktivitäten gesellschaftlicher Art, also ökonomischen, sozialen und allgemein kulturellen‘ angegeben werden kann.

In diesem Kreis war die Heirat unter Glaubensgenossen – das Konnubium – eine wichtige Strategie. Eine Ehe mußte vor der öffentlichen Kirche oder dem Magistrat geschlossen werden. Anfänglich war jedermann verpflichtet gewesen, sich von einem kalvinistischen Pfarrer trauen zu lassen; die Eheschließung vor dem Magistrat war eine Konzession der Behörden gewesen, nachdem häufig Beschwerden Andersgläubiger eingegangen waren. Beide Möglichkeiten der Eheschließung konnten jedoch bei Mischehen, das heißt bei Ehen zwischen Anhängern verschiedener Glaubensgemeinschaften, zu Problemen führen. Sie wurden weder von den Kirchen noch von den Behörden befürwortet. Die Behörden befürchteten Spannungen und soziale Unruhe, aber sie stellten sich nicht quer: Eine öffentlich geschlossene Ehe zwischen Partnern unterschiedlicher Konfessionen war rechtskräftig.²⁷

Dies lag in der öffentlichen Kirche anders: Man befürchtete nicht nur Unfrieden in der Familie, sondern auch Abweichungen vom wahren kalvinistischen Glauben. Für die introvertierten Mennoniten galt diese Befürchtung in mindestens ebenso starkem Maße. Eine Heirat außerhalb des eigenen Bekenntnisses bedrohte die Reinheit der Gemeinde:

„t' is onse susters niet gheoorloft te verkeren
Dan bij het fijnste volck, bij broeders inden Heere“.

Diese Worte legt der Dichter Jan Jansz. Starter im 17. Jahrhundert einer ‚mennonitischen Schwester‘ spottend in den Mund.²⁸ Sie suchten sich ihre Partner also in der eigenen Konfession oder, wenn sie sehr streng waren, sogar nur in einem besonders engezogenen bekennnistreuen Zirkel aus dieser Konfession. Und durch die Anwendung kirchlicher Zucht versuchten sie weitere Gefahren zu bannen – wie übrigens auch die Calvinisten.²⁹

KRUIJT, *Sociologische beschouwingen*, S. 16f.

²⁷ H.F.W.D. FISCHER, *De gemengde huwelijken tussen katholieken en protestanten in de Nederlanden van de XVIe tot de XVIIIe eeuw*, in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 31 (1963), S. 463–485; D. HAKS, *Huwelijk en gezin in Holland in de 17de en 18de eeuw*, Assen 1982, S. 115–119; ABELS/WOUTERS, *Nieuw en ongezien*, Bd. 2, S. 63; VAN GELDER, *Getemperde vrijheid*, S. 105–107; SPAANS, *Haarlem*, S. 114–116.

²⁸ [„Unseren Schwestern ist kein anderer männlicher Umgang gestattet / als der mit den strengsten Rechtgläubigen, ihren Brüdern im Herrn“], in: GROENVELD u.a. (Hrsg.), *Wederdopers*, S. 226f.

²⁹ Ebd., S. 224f.; KÜHLER, *Geschiedenis*, Teil 1, S. 296, 343, 353, 357f., 367, 450–452, 459; Teil 2, Bd. 1, S. 32–34, 71f., 82, 90, 188, 194, 204; Teil 2, Bd. 2, S. 47f.; LE POOLE, *Bijdragen*, S. 24–26; RADEMAKER, *Wit vaantje*, S. 60,

Die Katholiken hatten schon allein mit den gesetzlichen Vorschriften als solche ihre Schwierigkeiten, ob diese nun erweitert waren oder nicht. Für sie war (und ist) die Ehe ein Sakrament. Wenn sie nicht von einem Pastor oder einem stellvertretenden Priester im Beisein von zwei oder drei Zeugen geschlossen wurde, war sie ungesetzlich und ehebrecherisch. Bei der Heirat mit Andersgläubigen war diese Situation schnell gegeben. Die katholische Kirche bekämpfte eine solche Heirat, indem sie das Brautpaar verpflichtete, von der kirchlichen Bestätigung Dispens zu beantragen und notfalls auf Absolution und Kommunion zu verzichten.³⁰

An das Thema Eheschließungen schließt sich das Konvivium an, das durch die eigenen Werte und Normen bestimmte Gemeinschaftsleben innerhalb der Konfession. Werte und Normen berührten alle Facetten des täglichen Lebens, sowohl geistliche als auch materielle, vertieften nach Innen das Gemeinschaftsgefühl und nach Außen das Bewußtsein für die Unterschiede zu anderen. Sowohl bei Calvinisten als auch bei Mennoniten lernen wir sie anhand von Disziplinierungsmaßnahmen für einzelne Gemeindemitglieder kennen. Der Kirchenbesuch wurde kontrolliert, bei familiären Problemen und abweichendem Verhalten in der Öffentlichkeit wurde man vor den Kirchenrat zitiert, ebenso bei Äußerungen von Aberglauben und kirchlichen Kontakten mit Andersgläubigen. So verwarnte der kalvinistische Kirchenrat von Amsterdam Jan de Mol und seine Frau, weil sie auf der mennonitischen Trauung ihrer Tochter anwesend gewesen waren.³¹

Bildeten Werte und Normen auch einen Ausgangspunkt für kollektive Aktivitäten und zur Bildung von Organisationen? Es gibt Hinweise darauf, daß es verschiedene Vereinigungen gab, eine gezielte Untersuchung steht jedoch noch aus. Bei den Katholiken lebte die alte Gewohnheit der Gründung von Bruderschaften wieder auf, die teils landesweit, teils auf lokaler Ebene zusammenarbeiteten. So vereinigten die Bruderschaften Sankt Bonifatius und Sankt Willibrord hochstehende Laien und weltliche Geistliche in Gebet und Opferbereitschaft für die Verbreitung

66f., 72, 86–96. Beispiele für die Suche nach Heiratskandidaten in freisinnigen mennonitischen Kreisen noch im späten 18. Jahrhundert: I.H. VAN EEGHEN, *Meniste vrijage. Jakob van Geuns (1769–1832), Gronings dokter, Amsterdams kassier*, Haarlem 1969, S. 5f., 148–204.

³⁰ R.B. EVENHUIS, *Ook dit was Amsterdam*, 5 Bde., Amsterdam 1965–1978, hier Bd. 2, S. 90–93; FISCHER, *Gemengde huwelijken*, passim; HAKS, *Huwelijk*, S. 133–135; P. POLMAN, *Katholiek Nederland in de achttiende eeuw*, 3 Bde., Hilversum 1968, hier Bd. 2, S. 69, 92; ROODENBURG, *Onder censuur*, S. 151–156; M.G. SPIERTZ, *Pastorale problemen in de Nederlandse katholieke kerk van de zeventiende eeuw*, in: *Kleio* 20 (1979), S. 126–132.

³¹ ABELS/WOUTERS, *Nieuw en ongezien*, Bd. 2, S. 57–90; EVENHUIS, *Amsterdam*, Bd. 2, S. 89; ROODENBURG, *Onder censuur*, S. 146–204; TRIMP, *Lodensteyn*, S. 35. So auch bei den Mennoniten: S.L. VERHEUS, *Naarstig en vroom. Doopsgezinden in Haarlem 1530–1930*, Haarlem 1994, S. 91f.

der Lehre.³² In kalvinistischen Kreisen findet man bereits vor 1600 lokale Männerzirkel, hier und da auch einzelne Kreise von Frauen oder Jugendlichen, die häufig zusammenkamen, um sich in der Heiligen Schrift und nach und nach auch in anderer Lektüre zu üben. Die kirchlichen Autoritäten, die Sektenbildungen und Abspaltungen befürchteten, versuchten, sie durch Reglementierungen im Zaum zu halten. Dies gelang auch in den meisten Fällen, bis in den späten Jahren des 17. und im 18. Jahrhundert der Pietismus wuchs und Laienprediger ihre Scharen zum Teil so fest im Griff hatten, daß emotionale Exzesse nicht ausblieben.³³

Der dritte Kreis, ca. 1650 bis ca. 1750: ökonomische und kulturelle Aspekte

Geistliche und materielle Angelegenheiten waren nicht immer miteinander zu vereinbaren. Die Anstellung bei einem andersgläubigen Chef konnte zu Problemen führen. So bekam der kalvinistische Haarlemer Mauerer Jan Hugesz. 1590 keinen Lohn, wenn sein katholischer Chef an kirchlichen Feiertagen die Arbeit stilllegte. Für katholische Dienstmägde in kalvinistischen Haushalten war es schwierig, die Fastenzeit einzuhalten. Daher gab die Glaubensgemeinschaft häufig den Rat, bei Gleichgesinnten Arbeit zu suchen.³⁴ Hier ist also die Rede von einer kirchlichen Einmischung in das wirtschaftliche Leben ihrer Mitglieder. Auch dies begegnet uns an mancher Stelle in Disziplinierungsmaßnahmen wieder: Besonders Konkurse wurden den Mitgliedern – sowohl bei Calvinisten als auch bei Mennoniten – sehr übelgenommen.³⁵ Darüber hinaus gab es in den einzelnen Kirchen Gesetze, die nur zwischen den Zeilen zu lesen waren.

1670 brach in Deventer ein Streit zwischen Calvinisten und Mennoniten aus, der sich unter anderem darum drehte, daß letztere „zum besonderen Schaden vieler kalvinistischer Bürger den Handel an sich rissen“. Calvinisten sollten folglich nicht

³² ROGIER, *Geschiedenis*, Bd. 5, S. 1050–1062; POLMAN, *Katholiek Nederland*, Bd. 1, S. 79, 136f., 145, 235, 350; Bd. 2, S. 63, 118, 209, 312, 328. Zu den Gruppen der ‚Kloppen‘ siehe M. MONTEIRO, *Geestelijke maagden*; DIES., *Een maagd zonder regel is als een schip zonder stuurman: richtlijnen voor geestelijke maagden in de Noordelijke Nederlanden in de zeventiende eeuw*, in: *Trajecta* 1 (1992), S. 332–351.

³³ ABELS/WOUTERS, *Nieuw en ongezien*, Bd. 2, S. 304–307; VAN DEURSEN, *Bavianen*, S. 184–187; DE JONG, *Kerkgeschiedenis*, S. 236, 253–257; G.D.J. SCHOTEL, *Het maatschappelijk leven onzer voorvaderen in de zeventiende eeuw*, Amsterdam/ Arnheim ²1905, S. 336–340.

³⁴ ABELS/WOUTERS, *Nieuw en ongezien*, Bd. 1, S. 303; EVENHUIS, *Amsterdam*, Bd. 2, S. 91; SPAANS, *Haarlem*, S. 133. Vergleichbares bei Mennoniten: RADEMAKER, *Wit vaantje*, S. 75–77.

³⁵ ROODENBURG, *Onder censuur*, S. 371–381; SPRUNGER, *Faillissementen*, passim.

mehr bei Mennoniten, sondern bei ihren eigenen Mitbrüdern einkaufen.³⁶ Ein solches Gesetz galt offenbar in allen Konfessionen. Katholische Haarlemer Porträtmaler wie Johannes Verspronck hatten eine überwiegend katholische Klientel, mennonitische Notare wie Jacob Claesz. van Loosdrecht in Amsterdam eine stark mennonitisch gefärbte. Katholische adlige Amtswalter in der Veluwe ernannten häufig Glaubensgenossen zu Kirchenvorstehern, die ihrerseits wiederum die Arbeiten an den – von Calvinisten genutzten – Kirchengebäuden von Katholiken ausführen ließen.³⁷ Nicht umsonst erklärte der Amsterdamer Glaser Huybert Dircksz. 1678, zum Katholizismus zu konvertieren, „om sijn vrouw te behagen en om zijn calanten te behouden en te winnen“.³⁸ Die Glaubensgemeinschaft verband hiermit ihrerseits den Wunsch nach Einfluß auf die Produkte bestimmter Berufsgruppen, beispielsweise die der Buchdrucker. Einige Verlagsprogramme spiegeln denn auch deutlich eine konfessionelle Färbung wider.

Wie aber war das Kaufverhalten der Kunden selbst? Kamen sie üblicherweise treu ihrer stillschweigenden Verpflichtung nach? Die Frage stellt uns natürlich vor ein Quellenproblem, das sich jedoch im Hinblick auf kirchliche Einrichtungen wie Diakonien oder Waisenhäuser recht leicht lösen läßt: Ihre Buchhaltung führt die Ankäufe auf, das Mitgliedsregister die Konfession des Lieferanten. So stellt sich heraus, daß 1739 alle 16 Lieferanten der katholischen Armenverwaltung in Leiden, darunter 11 Bäcker, katholisch waren.³⁹

Aber auch das Kaufverhalten von Privatleuten läßt sich offenbar nachvollziehen; Nachlaßinventare, die nach dem Tode aufgestellt wurden, bilden hierfür eine interessante Informationsquelle. Darin werden unter anderem auch die noch ausstehenden Rechnungen aufgeführt. Wenn auch noch keine systematische Untersuchung vorliegt, so können Stichproben doch Tendenzen aufzeigen. 1648 starb in Haarlem der Bürgermeister Johan Damius, natürlich Mitglied der öffentlichen Kirche. Von seinen 19 Lieferanten waren 14 Calvinisten (73,7 Prozent), zwei

³⁶ RADEMAKER, *Wit vaantje*, S. 72f.; VAN DER ZIJP, *Geschiedenis*, S. 142f.

³⁷ P. BIESBOER, *De burgers van Haarlem en hun portretschilders*, in: S. SLIVE (Hrsg.), *Frans Hals*. Katalog, London/Den Haag 1989–1990, S. 32–36, 43f. (Anm. 131–134 und 159–162); M. SPRUNGER, *Hoe rijke mennisten de hemel verdienen. Een eerste verkenning van de betrokkenheid van aanzienlijke doopsgezinden bij het Amsterdamse zakenleven in de Gouden Eeuw*, in: *Doopsgezinde Bijdragen. Nieuwe Serie* 18 (1992), S. 41f.; VERHEUS, *Naarstig*, S. 250; S.W. VERSTEGEN, *Gegoede ingezetenen. Jonkers en geërfden op de Veluwe tijdens Ancien Regime, Revolutie en Restauratie (1650–1830)*, Amsterdam 1989, S. 44.

³⁸ „Um seiner Frau zu gefallen und seine Kunden zu behalten und zu gewinnen“, in: ROODENBURG, *Onder censuur*, S. 157f. Vgl. für einen ähnlichen Fall noch im Jahre 1795 HAKS, *Huwelijk*, S. 135.

³⁹ GAL, Archief R.K. Armbestuur, Inv.-Nr. 105: Memoriael van Ontfang en Uitgaaf 1739–1756.

waren Mennoniten, einer wahrscheinlich Katholik, während über die beiden letzten keine Angaben zu finden sind.⁴⁰ Bei dem Katholiken Cornelis Sprongh, Herr von Hoogmade, der 1706 in Leiden starb, war beinahe derselbe Prozentsatz an Lieferanten katholisch (70,6 Prozent).⁴¹ Die mennonitische Leidener Witwe De Schregel hatte jedoch 1724 offenbar unter ihren 41 Lieferanten nur 9 Mennoniten (22 Prozent), dafür jedoch 19 Calvinisten und einen Katholiken.⁴² Diese Angaben legen die Annahme nahe, daß Mitglieder einer großen Kirche, die folglich eine breite Palette von verschiedenen Berufstätigen zu ihren Anhängern zählte, ungefähr drei Viertel ihrer Bedarfsgüter von Glaubensgenossen bezogen. Wer zu einer kleinen Gruppe gehörte, konnte im eigenen Kreis nicht viel kaufen. Protestanten schafften den Rest bei anderen Protestanten an, selten bei einem Katholiken. Es ist offenbar eine starke konfessionelle Kundenbindung nachweisbar.⁴³

Auch auf andere Weise überschritten sich die kirchliche und die wirtschaftliche Gemeinschaft. Anhänger einer gemeinsamen Glaubensrichtung traten häufig füreinander als Zeugen vor einem Notar, als Testamentsvollstrecker, als Vormund oder als Prokurist auf. Bei den Mennoniten lassen sich im 17. und 18. Jahrhundert sehr enge Verbindungen zwischen kirchlichen, Familien- und Handelsnetzwerken nachweisen, nicht nur auf lokaler, sondern auch auf städteübergreifender Ebene. Haarlemer und Amsterdamer Geschäftsleute gründeten wiederholt gemeinsame Firmen; eine Reihe mennonitischer Kaufleute aus Haarlem beauftragte um 1740 denselben ehemaligen Mitbürger und Glaubensgenossen, der sich in London niedergelassen hatte, dort finanzielle Transaktionen für sie auszuführen und ihre englischen Kapitalanlagen zu verwalten.⁴⁴ Dem ähneln in katholischen Kreisen die Geschäftsbeziehungen unter katholischen Druckern in verschiedenen Städten, beispielsweise mit dem Ziel, gemeinsam eine teure katholische Edition zu realisieren.⁴⁵ Dieses Gebiet bedarf jedoch noch weiterer Untersuchungen.

⁴⁰ GAH, Not. Archief, Inv.-Nr. 153, 296 recto – 297 recto.

⁴¹ GAL, Not. Archief, Inv.- Nr. 1466, Nr. 143, 18. Februar 1706.

⁴² GAL, Not. Archief, Inv.-Nr. 1684, Nr. 4, 7. Januar 1724.

⁴³ Zu weiteren Fällen siehe GROENVELD, *Verzuijde doopsgezinden*, S. 141–143.

⁴⁴ BIESBOER, *Burgers van Haarlem*, S. 30–32; SPRUNGER, *Rijke mennisten*, S. 47ff.; J.W. VELUWENKAMP, *Ondernemersgedrag op de Hollandse stapelmarkt in de tijd van de Republiek. De Amsterdamse handelsfirma Jan Isaac de Neufville & Comp., 1730–1764*, Meppel 1981; C. TROMPETTER, *Agriculture, Proto-Industry and Mennonite Entrepreneurship. History of the Textile Industries in Twente 1600–1815*, Amsterdam 1997; GROENVELD, *Verzuijde doopsgezinden*, S. 137–141.

⁴⁵ G. DORREN/G. VERHOEVEN, *De twee gezichten van Claes Braau (circa 1636–1707). Een katholieke drukker en boekverkoper in Haarlem*, in: *Holland. Regionaal-historisch tijdschrift* 26 (1994), S. 255–259; L. LEUVEN, *De boekhandel te Amsterdam gedreven door katholieken*, Epe 1951, S. 24f.

Mit den Druckern sind wir im Bereich der Kultur angelangt. Innerhalb der Konfessionen wurde Kultur ‚produziert‘ und ‚rezipiert‘. Unterschieden sie sich nun so sehr, daß für die einzelnen Konfessionen jeweils von einer Subkultur die Rede sein kann? Für die Untersuchung der Kulturrezeption oder des Kulturkonsums können erneut die Nachlaßinventare herangezogen werden. Sie verraten häufig den konfessionellen Hintergrund des Eigentümers. Ein Mennonit erklärte „bij sijne Manne waerheijt“, nicht durch einen Eid, daß er bei der Erstellung des Inventarverzeichnisses nichts verschwiegen hatte. Katholische Inventarverzeichnisse enthalten Kreuzfixe und Rosenkränze, ein Weihwasserbecken oder ein Agnus Dei.⁴⁶

Die Nachlaßinventare führen darüber hinaus auch den Besitz von Gemälden auf, wenn auch häufig nicht sehr genau, z.B. „noch ein Gemälde“ oder „Sechs Stilleben“. Letztere Angabe enthält allerdings eine Gegenstandsbezeichnung, mit der man hinsichtlich der Ermittlung des Geschmacks je nach Konfession weiterarbeiten kann. Dies ist bisher stichprobenartig geschehen. Katholiken besaßen neben biblischen – insbesondere neutestamentarischen – Historienmalereien viele Darstellungen von Heiligen, die in erster Linie zur Frömmigkeit anregen sollten. Diese wurden laut J.M. Montias im Laufe des 17. Jahrhunderts durch weltliche Darstellungen verdrängt;⁴⁷ aber wir treffen in Leiden um 1775 auch die alten Themen noch an.⁴⁸ Gemälde aus kalvinistischem Besitz zeigen ebenfalls biblische Themen, jedoch mit einem Akzent auf alttestamentarischen Historienbildern, die eine moralische Botschaft enthalten. Auch diese fanden nach 1650 weniger Interesse.⁴⁹ Unter den Mennoniten trifft man – sofern sie überhaupt Gemälde besaßen – vor allem auf

⁴⁶ GROENVELD, *Huisgenoten*, S. 49.

⁴⁷ J.M. MONTIAS, *Works of Art in Seventeenth Century Amsterdam. An Analysis of Subjects and Attribution*, in: D. FREEDBERG/J. DE VRIES (Hrsg.), *Art in History/History in Art. Studies in Seventeenth-Century Dutch Culture*, Santa Monica 1992, S. 337.

⁴⁸ GAL, Not. Archief, Inv.-Nr. 1466, Nr. 143, 18. Februar 1706; Inv.-Nr. 1881, Nr. 42, 23. April 1736; Inv.-Nr. 2211, Nr. 133, 30. Juli 1775; Inv.-Nr. 2213, Nr. 72, 31. Mai 1777. Siehe POLMAN, *Katholiek Nederland*, Bd. 2, S. 288f. Der Buchhändler Th. Crajenschot in Amsterdam bot großformatige Stiche mit Darstellungen der Apostel, der niederländischen Glaubensverkünder und der Päpste in seinen Katalogen der Jahre 1776 und 1784 zum Verkauf an, die – ähnlich wie die genannten Gemälde – eindeutig als Wohnzimmerschmuck gedacht waren.

⁴⁹ GAH, Not. Archief, Inv.-Nr. 153, 234 recto – 237 recto, 9. August 1646; 247 recto – 249 recto, 13. April 1647; 291 recto – 297 verso, 1649 ohne Datum; 406 recto – 413 recto, 23. Januar 1653; Inv.-Nr. 163, 57 verso – 60 recto, 26. März 1637; Inv.-Nr. 341, 22. Oktober 1682. V. MANUTH, *Denomination and Iconography: the Choice of Subject Matter in the Biblical Painting of the Rembrandt Circle*, in: *Simiolus* 22 (1993/1994), S. 235–252; MONTIAS, *Works of Art*, S. 339f.

Porträts und weltliche Darstellungen; nur vereinzelt kommt dort z.B. einmal eine Darstellung des Opfers Abrahams vor. Es ist vorläufig noch nicht geklärt, ob R. Falkenburg recht hat, wenn er darlegt, daß Reisende, die auf Landschaftsdarstellungen mennonitischer Maler als Staffage vorkommen, als Symbole für die irdische Pilgerreise der Menschheit betrachtet werden müssen – ein Thema, das sich unter pietistischen Täufern großer Beliebtheit erfreute.⁵⁰

Eine weitere Information, die wir den Nachlaßinventaren entnehmen können – wenn auch nicht immer mit derselben Genauigkeit –, ist die Verbreitung von Büchern in den einzelnen Konfessionen. Eine andere Quelle für Angaben zu diesem Punkt sind Versteigerungen von privaten Buchsammlungen. Ein vielgelesenes Buch war *Houwelyck* von Jacob Cats, einem Calvinisten: Es wurde zwischen 1625 und 1700 vierzig Mal neu aufgelegt. Beliebt war auch das erbauliche Werk *Lusthof des gemoets* von dem Mennoniten Jan Philipsz. Schabaelje mit 44 Drucken zwischen 1635 und 1700 und 34 im 18. Jahrhundert. Das ebenso fromme *Sondaeghs-Schole* des katholischen Schulmeisters Heyman Jacobsz. wurde zwischen 1623 und 1892 dreißig Mal neu gedruckt.⁵¹ Hohe Auflagen allein sagen nur wenig über Käufer- oder Leserverhalten, aussagekräftiger werden sie in Kombination mit Inventarverzeichnissen. Auf diese Weise läßt sich beispielsweise feststellen, daß Schabaeljes *Lusthof* in Friesland sowohl von Mennoniten als auch von Andersgläubigen gekauft wurde. Über das Werk von Cats läßt sich hinsichtlich der Calvinisten dasselbe sagen.⁵² Der konfessionell bedingte Besitz von Büchern unterscheidet sich offenbar nur durch das Vorhandensein eines Kerns von Werken aus dem eigenen Kreis.⁵³

Schabaelje führt uns darüber hinaus zu einer weiteren Form der Beschäftigung mit Kultur. Er übte seine Kunst nicht nur privat aus, sondern auch als Mitglied einer Gruppe von Mennoniten – den sogenannten ‚Friedensstadtbürgern‘ – in Amsterdam, der Zaangegend und Alkmaar, die sich für erbauliche Dichtkunst interessierten. Auch anderswo gab es solche mennonitischen Erwachsenen- und Jugendgruppen. Sie schufen eigene geistliche Lieder, zeitweise mit eigenen literarischen Merkmalen, die in sehr vielen Liederbüchern gedruckt wurden.

⁵⁰ R. FALKENBURG, *Landschapsschilderkunst en doperse spiritualiteit in de 17de eeuw – een connectie?*, in: *Doopsgezinde Bijdragen*. Nieuwe Reeks 16 (1990), S. 129–153.

⁵¹ E.K. GROOTES, *Het literaire leven in de zeventiende eeuw*, Leiden ²1988, S. 60; P. VISSER, *Broeders in de geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaeltje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw*, Bd. 1, Deventer 1988, S. 351–354; Bd. 2, S. 230–244; POLMAN, *Katholiek Nederland*, Bd. 1, S. 5f., 126f.; DERS., *Heyman Jacobsz. en zijn ‚Sondaechs-Schole‘*, in: *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke kerk in Nederland* 7 (1965), S. 162–190.

⁵² VISSER, *Broeders*, Bd. 1, S. 357–360. GAH, Not. Archief, Inv.-Nr. 152, 28. Dezember 1630. Vgl. ROGIER, *Geschiedenis*, Bd. 5, S. 997.

⁵³ Siehe auch GROENVELD, *Verzuide doopsgezinden*, S. 144–149.

Kollektives Dichten und Lesen setzte sich somit im Vortrag eines eigenen Liedrepertoires in der Gruppe fort, eines Repertoires, das sowohl im Gottesdienst als auch zuhause benutzt wurde. Auch dies förderte den Gemeinschaftssinn innerhalb einer Glaubensgemeinschaft.⁵⁴ Die mennonitischen Lieder unterschieden sich von kalvinistischen vor allem durch die geringere Vertonung von Psalmen.⁵⁵ Bei den Katholiken war die alte musikalische Begleitung der Messe größtenteils weggefallen. Vielerorts nahmen die ‚klopzusters‘ diese Tradition wieder auf, häufig unterstützt von Freiwilligen. Es entwickelte sich ein neues Repertoire: Neben gregorianischen Gesängen, die sich für den Hausgebrauch nicht eigneten, verfaßten die Katholiken nun gegenreformatorische Streitlieder und Verse, die die Volksfrömmigkeit anregten, über biblische Themen, Maria und eine Vielzahl von lokalen Heiligen.⁵⁶ In ihren Untergrundkirchen entstanden auf diese Weise besonders im 18. Jahrhundert Laienchöre. Der Chor ‚Zelus pro domo Domini‘ der Amsterdamer Moses- und Aaronkirche wurde sogar von einem eigenen Orchester begleitet.⁵⁷ Auch in kalvinistischen Kreisen entstanden Kirchenchöre wie der 1756 in Haarlem zur Verstärkung des Gemeindegesangs gegründete Chor ‚Amor et Fides‘.⁵⁸

All diese Angaben erlauben es uns jedoch noch nicht, mit Bestimmtheit von verschiedenen Subkulturen zu sprechen. Sie zeigen dahingegen wohl, daß verschiedene individuelle und kollektive Aktivitäten sich vom konfessionell-theologischen Kern entfernten, wengleich sie einige seiner Merkmale beibehielten. Um

⁵⁴ L.P. GRIJP, *Het Nederlandse lied in de Gouden Eeuw*, Amsterdam 1991, S. 27–32; DERS., *A Different Flavour in a Psalm-Minded Setting: Mennonite Songs from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: A. HAMILTON u.a. (Hrsg.), *From Martyr to Muppy. A Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes of a Religious Minority in the Netherlands: the Mennonites*, Amsterdam 1994, S. 110–132.

⁵⁵ VISSER, *Broeders*, Bd. 1, S. 68–81, 123–133, 229; DERS., *Het lied dat nooit verstomde. Vier eeuwen doopsgezinde liedboekjes*, Den IJp 1988, u.a. S. 17–21; DERS., *Litanie van een liturgisch stiefkind. Een korte geschiedenis van de psalm bij de doopsgezinden*, in: J. DE BRUIJN (Hrsg.), *Psalmzingen in de Nederlanden. Vanaf de zestiende eeuw tot heden*, Kampen 1991, S. 115–148; L.P. GRIJP, *De Rotterdamsche Faem-Bazuyn. De lokale dimensie van liedboeken uit de Gouden Eeuw*, in: *Volkenkundig Bulletin* 18 (1992), S. 23–78. Vgl. G.D.J. SCHOTEL, *Het Oud-hollandsch Huisgezin der Zeventiende Eeuw*, Arnhem 1903, S. 182f.; möglicherweise ist die hier genannte Jugendgruppe aus einer nicht an eine bestimmte Kirche gebundenen Musikgruppe entstanden.

⁵⁶ G.J. HELMER, *Den Gheestelijcken Nachtegael. Een liedboek uit de zeventiende eeuw*, Nimwegen 1966, S. 13–15.

⁵⁷ POLMAN, *Katholiek Nederland*, Bd. 1, S. 145; Bd. 2, S. 328; ROGIER, *Geschiedenis*, Bd. 5, S. 1015.

⁵⁸ J. DE KLERK, *Haarlems muziekleven in de loop der tijden*, Haarlem 1965, S. 173; SCHOTEL, *Maatschappelijk leven*, S. 335f.

1650 setzte eine Periode des stärker nach Innen gerichteten Lebens ein, die bis weit ins 18. Jahrhundert hinein andauerte.

Durchbrechung der Trennlinien ab 1750

Gegen 1750 bahnten sich Entwicklungen einen Weg, die zuvor im Untergrund hatten aufkeimen können. Die Behörden lockerten ihre Haltung gegenüber den Mitgliedern der tolerierten Konfessionen. Hatten sie sich nicht oft als treue Patrioten und gute Mitbürger erwiesen? Zudem setzte sich nun der Aufklärungsgedanke mit einer ganzen Reihe von Nebenerscheinungen in ganzer Tragkraft durch. Dies hatte Auswirkungen sowohl auf den Kern der Konfessionen als auch auf die darum herum liegenden Kreise. In den jeweiligen Konfessionen mußte das Verhältnis zwischen menschlicher Vernunft und theologischem Denken definiert werden, so auch die Folgen der Betonung von Tugendhaftigkeit und Harmonie für Bildung und Wohlfahrtspflege – gerade in einer Zeit, in der man mit einem starken wirtschaftlichen Rückgang kämpfte. Wie leicht machte ein aufgeklärter Zeitgenosse den Schritt aus seiner Kirche in die Mitarbeit an einer interkonfessionellen moralischen Zeitschrift oder in eine gelehrte Gesellschaft?⁵⁹

Viele nahmen teil an einer wachsenden interkonfessionellen Zusammenarbeit, die vor allem im Bereich des dritten Kreises stattfand. Der Fall des Thomas Hope und der Amsterdamer Mennoniten, den wir am Anfang dieses Beitrags kennengelernt haben, ist ein frühes Beispiel hierfür. Ab 1770 summt es in den Gesellschaften nur so vor kultureller Aktivität.⁶⁰ Viele Dissentierende – auch Katholiken – waren hier

⁵⁹ Als zusammenfassende Untersuchungen sind zu empfehlen W.W. MIJNHARDT, *De Nederlandse Verlichting*, in: F. GRIJZENHOUT u.a. (Hrsg.), *Voor Vaderland en Vryheid. De revolutie van de patriotten*, Amsterdam 1987, S. 53–80; S.B.J. ZILVERBERG, *Kerk en Verlichting in Noord-Nederland*, in: D.P. BLOK u.a. (Hrsg.), *(Neue) Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, Bd. 9, Bussum 1980, S. 318–330; J. VANDEN BERG, *Godsdienstig leven binnen het protestantisme in de 18de eeuw*, in: ebd., S. 331–344; H.H. ZWAGER, *Nederland in de Verlichting*, Bussum 1972; J. VAN EYNATTEN, *Mutua christianorum tolerantia. Irenicism and Toleration in the Netherlands: The Stinstra affair 1740–1745*, Florenz 1998.

⁶⁰ W.W. MIJNHARDT, *Het Nut en de genootschapsbeweging*, in: DERS./A.J. WICHERS (Hrsg.), *Om het Algemeen Volkgeluk. Twee Eeuwen Particulier Initiatief 1784–1984*, Edam 1984, S. 189–220; DERS., *Tot Heil Van 't Menschdom. Culturele Genootschappen In Nederland, 1750–1815*, Amsterdam 1987, S. 78–123; DERS., *Nederlandse Verlichting*, S. 70–79; R.M. VERMILJ, *Nieuwe wijn in oude zakken? Iets over plaats en functie van genootschappen in de maatschappij van het ancien régime*, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 112 (1999), S. 24–46.

aktiv. Dies gilt auch für politische Clubs, deren Gründung sehr eng mit der neuen, durch die Aufklärung angeregten Beschäftigung mit Politik zusammenhing und – bei einigen Gruppierungen unterhalb der Regentelite – nicht zuletzt dazu diente, Einfluß innerhalb der Verwaltung und ihrer Organe zu erlangen. Dies veranlaßte manch einen Nicht-Kalvinisten zum Übertritt in die öffentliche Kirche, wodurch er in den Besitz sämtlicher bürgerlicher Rechte gelangte. In den unruhigen Jahren von 1785 bis 1787 – der sogenannten Patriotzeit – konnte sogar jemand, der seine von der öffentlichen Kirche abweichende Konfession behielt, vorübergehend in den Vordergrund rücken. Aber erst 1795, als die alte Republik mit Hilfe der Franzosen beseitigt worden war und ein neuer zentralisierter Staat entstand, konnten Mitglieder aller Konfessionen im Rat Sitz nehmen. Im Bereich der Wirtschaft entwarf eine ebenso buntgemischte Gesellschaft entgegen der Vorliebe der Regenten für den Handel mit Stapelware und die Schifffahrt zahlreiche Pläne für Landwirtschaft und Industrie. Sie veranstalteten über ihre Gesellschaften Preisausschreiben zu diesem Thema und gründeten, meist privat, kleine Fabriken, in denen sie Menschen aus verarmten Bevölkerungsschichten eine Anstellung und damit eine Möglichkeit zum sozialen Aufstieg gaben.⁶¹

Damit haben wir den Bereich des zweiten Kreises erreicht: Armenfürsorge und Bildung. Kontakte zwischen den einzelnen Kirchen führten zu Visionen, die weit von den früheren abwichen. 1800, also nach dem Umsturz von 1795, ging hieraus der Entwurf für ein Armengesetz hervor, das die Wohlfahrt in erster Linie in staatliche Hände legen wollte. Dies stieß jedoch auf heftigen Widerstand seitens der Kirchen. Bessere Ergebnisse zeitigten neue Unterrichtsideen, die 1806 in einem bemerkenswerten Schulgesetz festgelegt wurden. Zum ersten Mal wurde hierdurch der Unterricht zentral geregelt, und Bildung erhielt eine nicht-dogmatische, allgemein-christliche Ausrichtung, in der ein tugendhaftes Leben, die Überwindung von Grenzen zwischen den verschiedenen Glaubensgemeinschaften und der Begriff von einer guten Staatsbürgerschaft vorrangige Ziele waren.⁶²

⁶¹ J. DE VRIES, *De Oeconomisch-Patriottische Beweging*, in: *De Nieuwe Stem* 7 (1952), S. 723–730; H.F.J.M. VAN DEN EERENBEEMT, *Armoede en Arbeidsdwang. Werkinrichtingen voor ‚onnutte‘ Nederlanders in de Republiek 1760–1795*, Den Haag 1977.

⁶² P.B.A. MELIEF, *De strijd om de armenzorg in Nederland 1795–1854*, Groningen/Djakarta 1955; L.F. VAN LOO, *‚Den arme gegeven ...‘. Een beschrijving van armoede, armenzorg en sociale zekerheid in Nederland, 1784–1965*, Meppel/Amsterdam 1981; G.P.M. POT, *Arm Leiden. Levensstandaard, bedeling en bedeeden, 1750–1854*, Hilversum 1994; MIJNHARDT/WICHERS (Hrsg.), *Volksgeluk*, S. 20–23; L.C.I. BIGOT, *Het Nut en het Onderwijs*, in: *Gedenkboek van de Maatschappij Tot Nut van ’t Algemeen 1784–1934*, Amsterdam 1934; A.M. VAN DER GIEZEN, *De eerste fase van de schoolstrijd in Nederland (1795–1806)*, Assen 1937; I. VAN HOORN, *De Nederlandsche Schoolwetgeving voor het Lager Onderwijs 1796–1907*, Groningen 1907.

Es blieb nicht bei kollektiven Handlungen. Individuen jeder Konfession rissen oftmals die Mauern weiter ein, indem sie ihr Vermögen auf die Armen verschiedener Kirchen verteilten. So handelte bereits 1756 der Haarlemer Mennonit Pieter Teyler van der Hulst; das gleiche gilt für den Leidener Historiker und Arminianer Frans van Mieris (1763)⁶³ und für den kalvinistischen Haarlemer Uhrmacher Jan Colombie (1804), dessen Gelder übrigens 200 Jahre später, also jetzt bald, laut seines Testaments in einige kleine Armenfabriken und eine Schafzucht zur Produktion eigener Wolle umgesetzt werden sollten – was heutzutage als Planung von Projekten zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit interpretiert wird.⁶⁴

Der grenzenverwischende Einfluß der Aufklärung betraf sogar den ersten Kreis, den religiös-theologischen Kern. Das Dogma hatte ausgedient, im Mittelpunkt stand nun ein tugendhaftes Leben. Reichte denn dann nicht eine gemeinsame Kirche? Manch einer trat aufgrund dieser Überlegung der kalvinistischen Kirche bei. In dieselbe Richtung ging ein arminianischer Vorschlag von 1796, alle protestantischen Kirchen zusammenzuführen in eine Kirche ohne Dogmen; Katholiken sollten jedoch wegen ihrer menschlichen Vorschriften hinsichtlich der Bibelauslegung ausgeschlossen werden. Dieser Vorschlag brachte nicht nur eine bissige Reaktion von seiten der Katholiken, sondern auch Weigerungen seitens der protestantischen Kirchen hervor. Die eigene Kirche aufheben: Das ging zu weit.⁶⁵

Das vorläufige Ergebnis bei den Calvinisten war die Bildung einer aufgeklärten Elite, die über die Grenzen der eigenen Konfession hinausreichte. An den einfachen Kirchgängern jedoch, der ‚smalle gemeente‘, gingen die Neuerungen größtenteils vorbei. Unter den Katholiken war zwar aufgeklärtes Denken anzutreffen, gleichzeitig aber traf man auf eine gewisse Apathie und größere Vorsicht als bei den

⁶³ GAH, Not. Archief, Inv.-Nr. 1151, Nr. 122, 17. Mai 1756. GAL, Not. Archief, Inv.-Nr. 2277, 20. Oktober 1763; Stellvertretender Sekretär der Waisenkammer von Leiden, 16. Juli 1798.

⁶⁴ F. ALLAN, *Geschiedenis en beschryving van Haarlem van de vroegste tyden tot op onze dagen*, 4 Bde., Haarlem 1874–1888; Bd. 4, 1973, S. 283f., 23. Juni 1804. Ende 1998 erschienen in der niederländischen Presse Veröffentlichungen über das Testament Colombies.

⁶⁵ POLMAN, *Katholiek Nederland*, Bd. 2, S. 300; VAN DER ZIJPP, *Geschiedenis*, S. 190f.; G.J. HOENDERDAAL/P.M. LUCA (Hrsg.), *Staat in de vrijheid. De geschiedenis van de remonstranten*, Zutphen 1982, S. 86; E.G.E. VAN DER WALL, *Verlicht christendom of verflind heidendom? Jacob van Nuys Klinkenberg (1744–1817) en de Verlichting*, Leiden 1994; S. VUYK, *De verdraagzame gemeente van vrije christenen. Remonstranten op de bres voor de Bataafse Republiek 1780–1800*, Amsterdam 1995. Vgl. auch F. VAN ANROOY u.a. (Hrsg.), *Nederland in stukken. Beeldkroniek van Nederlandse archieven*, Haarlem 1979, S. 134; auch die 1797 in Delft gegründete Gesellschaft *Christo Sacrum*, in der Lutheraner, Remonstranten, Mennoniten und ‚Hervormden‘ zusammenkommen sollten – Katholiken folglich nicht! – war nicht erfolgreich.

protestantischen Nicht-Kalvinisten. Nur bei letzteren gab es eine auf zunehmende Offenheit, Politisierung und soziales Engagement gegründete, stärker aufgeklärte Aktivität in allen Schichten.

Schlußbemerkungen

Nun ist der Weg geebnet für die Beantwortung unserer Fragestellung: War die niederländische Republik versäult? Und, wenn ja, in welcher Relation stand diese ‚Versäultheit‘ zur Toleranz?

Zunächst müssen wir als Ausgangspunkt zugrunde legen, daß um 1500 Kirche und internationale Gesellschaft völlig deckungsgleich waren. Diese Wirklichkeit hatte sich so in den Köpfen festgesetzt, daß sie auch nach der Reformation dort Gültigkeit besaß. Beinahe überall in Europa fielen nun Staat und Kirche zusammen, und eine bestimmte Kirche beherrschte die Gesellschaft innerhalb der Staatsgrenzen. In der Republik jedoch lagen die Verhältnisse anders. Die Toleranz ließ eine pluriforme Gesellschaft zu, wenn auch nicht mit gleichberechtigten Kirchen. Diese Kirchen grenzten sich scharf gegeneinander ab. Auf diese Weise fiel für das einzelne Kirchenmitglied *seine* Gesellschaft zusammen mit *seiner* Kirche. Und für jede Kirche galt, daß die Gesellschaft *ihrer* Mitglieder – die Gemeinde – auch von *ihr* beherrscht wurde.

Die konfessionell bestimmten Normen und Werte wogen sehr schwer. Sie unterschieden sich von verschiedenen anderen Regelungen dadurch, daß sie landesweit galten und die Grenzen der Kernfunktionen der Kirche bei weitem überschritten. Sie prägten nicht nur das Bildungswesen und die Wohlfahrtspflege, sondern selbst die Aktivitäten im dritten Kreis.

So weist die Gesellschaft in den Zeiten der Republik bereits vor einer eingehenderen Erforschung so viele Facetten auf, daß die konfessionellen Gruppen und ihre Organisationen ohne weiteres in moderne Definitionen einer ‚Säule‘ passen. Dies bedeutet, daß wir die Konfessionen oder Kirchen tatsächlich als ‚Säulen‘ betrachten können – verwandt mit den Gruppen und Organisationen des 19. und 20. Jahrhunderts, die diesen Namen tragen. Hierzu muß jedoch bemerkt werden, daß die Organisationen innerhalb dieser ‚Säulen‘ viel weniger zahlreich waren und weniger Variation aufwiesen als in unserem Jahrhundert, und daß vor dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts die politische Komponente noch gänzlich fehlte – da sie in der gesamten niederländischen Gesellschaft zu dieser Zeit nicht vorhanden war. Die frühmodernen ‚Säulen‘ waren mit anderen Worten in ihrer Struktur einfacher als die des 19. und 20. Jahrhunderts, aber deswegen handelte es sich nicht weniger um ‚Säulen‘. Obendrein beherrschten sie – wie im übrigen auch die ‚Säulen‘ in der modernen Zeit – sicher nicht hundert Prozent des Lebens ihrer Mitglieder: je kleiner die Kirchengemeinschaft in einem Ort, desto größer die Notwendigkeit für die Mitglieder, z.B. ökonomische Kontakte zu anderen zu unterhalten.

Diese Feststellung hat direkte Konsequenzen für den sehr langen Zeitraum. Zum ersten muß die Zeit bis 1650 als eine Periode der ‚Versäulung‘ betrachtet werden,

das Jahrhundert danach als eine Zeit der ‚Versäultheit‘. Darauf brach bei aufgeklärten Calvinisten und anderen Protestanten eine Zeit der ‚Entsäulung‘ an. Bei letzteren waren, im Gegensatz zu den Calvinisten, auch die unteren Gesellschaftsschichten beteiligt. Unter den Katholiken, mit ihrer weit verbreiteten Neigung zur Apathie, war die ‚Entsäulung‘ viel begrenzter. Welche Folgen hatte diese Entwicklung in der Zeit nach der Republik?

Hierzu nur einige wenige Bemerkungen: Die ‚entsäulten‘ protestantisch-christlichen Gruppen trafen sich in diversen gemeinsamen Punkten. Ihr nun sehr wohl vorhandenes politisches und gesellschaftliches Interesse verband sich ideologisch mit frühliberalen Ideen. Sie waren, geleitet von aufgeklärten christlichen Grundsätzen, noch immer religiös aktiv, blieben aber in ihrer eigenen Kirche. Die früheren Dissidentenkirchen verloren in zunehmendem Maße ihren ‚Säulen‘-Charakter. Dies galt ebenso für die Kirche der aufgeklärten Calvinisten – nun die ‚Hervormden‘ –, nachdem ab 1834 die noch ‚versäulten‘, vor allem unteren Schichten begannen, sich loszusagen. So wurden Liberalismus und ‚Vrijzinnigheid‘ zu den Strömungen der ‚Entsäulten‘, die in einem Rahmen zusammenarbeiteten, der von Natur aus nie eine geschlossene Einheit werden konnte, einem Rahmen, den ich mit dem Paradoxon ‚die Säule der Entsäulten‘ bezeichnen würde. Die kalvinistischen ‚kleinen Leute‘ – die ärmliche Gemeinde des 18. Jahrhunderts – traten in eine neue Phase der ‚Versäulung‘ oder, in der hier skizzierten Perspektive, eher in eine Phase der ‚Wiederversäulung‘ ein. Dasselbe kann für die Katholiken behauptet werden, die nur in einer Zeit zwischen ‚Versäulung‘ und ‚Wiederversäulung‘ mit den Liberalen zusammenarbeiten konnten.

So betrachtet ist ‚Versäulung‘ kein einmaliges Phänomen, sondern eine sich stets wiederholende Erscheinung, die in der niederländischen Gesellschaft auftrat, seitdem sie aufgrund der Toleranz ihren religiös pluriformen Charakter bekam. Ein Phänomen, das auch in der Zukunft auftreten kann, solange Pluriformität besteht.