

Manfred Oberlechner | Franz Gmainer-Pranzl | Anne Koch [Hrsg.]

Religion bildet

**Diversität, Pluralität, Säkularität
in der Wissensgesellschaft**



Nomos

Manfred Oberlechner | Franz Gmainer-Pranzl
Anne Koch [Hrsg.]

Religion bildet

Diversität, Pluralität, Säkularität
in der Wissensgesellschaft



Nomos

Diese Publikation wurde gefördert von



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-4612-5 (Print)

ISBN 978-3-8452-8844-4 (ePDF)

1. Auflage 2019

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Einleitung: Religion.bildet. Divers, plural und säkular in der Wissensgesellschaft?	9
<i>Manfred Oberlechner, Franz Gmainer-Pranzl, Anne Koch</i>	

I. Historische und gegenwärtige Perspektiven

<i>Een schijn van verdraagzaamheid ...?</i> Die niederländische Toleranz- und Aufklärungstradition und ihr Verhältnis zu Religionen	17
<i>Manfred Oberlechner</i>	

Sufistisch geprägte ethische und religiöse Bildung in säkularisierter Gesellschaft: eine religions- und erziehungssoziologische Betrachtung	37
<i>Mizrap Polat</i>	

Konversion und religiöse Bildung. Besondere Bedingungen von Frauen in Ostdeutschland, die zum Islam konvertieren	53
<i>Evelyn Reuter</i>	

Geister und inneres Team. Neue Allianzen zwischen religiöser und sozialpädagogisch-therapeutischer Sozialisation	67
<i>Anne Koch, Sarah Franziska Tran-Huu</i>	

Von Satire-Kalifaten, Bildungsdshihadisten und Hijabista: Muslimische Jugendkulturen im Internet	81
<i>Lea Braun</i>	

Religiöse Spuren in der aktuellen Kinder- und Jugendliteratur. Beispiele – Formen – Didaktische Potenziale	95
<i>Torsten Mergen</i>	

II. Religion in der postsäkularen Bildungswelt

Ein religionspädagogischer Blick auf demokratische Schulen 111
Julika Bayer

Reziproke Lernprozesse in postsäkularer Gesellschaft. Anstöße eines islamisch-christlich-säkularen Dialogexperiments 123
Franz Gmainer-Pranzl

„... wir fingen an, über Religion zu reden“ – Impulse zur Diskussion um Schule unter postsäkularen Bedingungen 135
Doris Lindner, Karsten Lehmann

Spirituelle Identität in Referenz zum Säkularen 149
Martin Rötting

Religiöse Bildung ohne Religionen? Zugänge von Religion in Bildungsprozessen und der unverzichtbare Beitrag von konfessionellen Elementen 163
Matteo Carmignola

III. Differenzsensible Bildung

Schule in der Migrationsgesellschaft. Impulse aus der Interkulturellen Theologie für die Gestaltung von Aushandlungsräumen kultureller und religiöser Identitäten 179
Bettina Brandstetter

Feste feiern im Kindergarten. Der Umgang mit (religiösen) Pluralitäten im elementarpädagogischen Alltag aus migrationspädagogischer Perspektive 193
Magdalena Habringer

Diversitätsbewusst und differenzsensibel handeln 207
Martin Jäggle, Helena Stockinger

Religion bildet Behinderung. Eine religionswissenschaftliche Erörterung <i>Ramona Jelinek-Menke</i>	219
Differenzwahrnehmung und -deutung. Religionspädagogische Anmerkungen zu einem entscheidenden Aspekt der Inklusionsdebatte im Bildungskontext <i>Karin Peter</i>	235
Fit in religiöser Vielfalt? Differenzsensible Erwachsenenbildung in der kommunalen Verwaltung <i>Sarah J. Jahn</i>	253
LehrerInnenbildung in religiöser Differenz. Herausforderungen und Ambivalenzen institutionalisierter Interreligiosität <i>Thomas Kroboth</i>	271
„Religionskunde/Ethik“ jenseits „kultureller (Un-)Behaustheit“ <i>Assia Maria Harwazinski</i>	285
Autorinnen und Autoren	297

Einleitung: Religion.bildet. Divers, plural und säkular in der Wissensgesellschaft?

Manfred Oberlechner, Franz Gmainer-Pranzl, Anne Koch

Nach einem bis in das 19. Jahrhundert zurückreichenden Paradigma, das mit Selbstverständlichkeit von der „Säkularisierung“ der religiösen Bestände der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ausging, sind die Interpretationen des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft seit geraumer Zeit merklich vorsichtiger geworden.¹ Migrationsprozesse und die damit verbundene neue religiöse Vitalität und Diversität, neue religiöse Bewegungen sowie eine bisher kaum bekannte Verbindung von Religion und Politik, religiösen Organisationen als Ausrichtenden im Bildungsbereich, sowie Religion und öffentlich-massmedialem Diskurs lassen die klassische säkularisierungstheoretische Deutung von Religion und Gesellschaft obsolet erscheinen. Doch auch die Positionen, die von einer „Wiederkehr der Religion“ sprechen, werden der widersprüchlichen gesellschaftlichen Realität nicht gerecht; zu offensichtlich sind Entwicklungen, die zu einer tatsächlichen Auflösung religiöser Traditionen führen, und zu sehr ist fragwürdig, wie nachhaltig eine zurzeit vielleicht neue Sichtbarkeit medialer und öffentlicher Religion ist.

Jürgen Habermas hat mit Blick auf die paradoxe Gleichzeitigkeit von fortschreitender Säkularisierung (also dem Verschwinden gesellschaftlich prägender und sichtbarer Religionen) und bleibender, ja verstärkter Präsenz von Religionsgemeinschaften in den westlichen Gesellschaften den Begriff des „Postsäkularen“ stark gemacht und dadurch sowohl einen Säkularismus, der Religion für ein irrelevantes Auslaufmodell hält, als unzureichend kritisiert als auch einen religiösen Integralismus zurückgewiesen, der sich gesellschaftlichen Modernisierungs- und Transformationsprozessen gegenüber abzuschließen versucht.

Genau in diesem Spannungsfeld ist die Herausforderung „Religion bildet“ angesiedelt. Die gesellschaftliche Realität von (alten und neuen) Religionen und Weltanschauungen stellt eine zentrale Bildungsaufgabe dar – sowohl für die Mitglieder der einzelnen Religionsgemeinschaften, weil

1 Und haben sich spezialisiert in Untersuchungen zu „non-religion“, „multiple secularities“ usw., z.B. Stolz u.a. 2015.

ihre eigene Glaubensüberzeugung von anderen Heils- und Wahrheitsvorstellungen herausgefordert wird, als auch für säkulare Zeitgenossen, insofern sie das kulturelle, politische und soziale Kapital religiöser Traditionen nicht einfach ignorieren können, sondern als gesellschaftliche Ressource ernst nehmen müssen. In vielen Institutionen (Bildungseinrichtungen, Vereinen, politischen Parteien, zivilgesellschaftlichen Initiativen usw.) sowie im Kontext sozialer Spannungen und Konflikte zeigt sich, dass die Herausforderung, Religion als Bildungsaufgabe zu begreifen, *unausweichlich* ist und einer interdisziplinären Auseinandersetzung bedarf. Zugleich ist Religion nur ein Heterogenitätsfaktor neben vielen anderen und nicht immer der hervorstechende, an dem die Wahrnehmung von Differenz beginnt.

Für die Tagung „Religion bildet“ waren daher folgende Fragen von besonderem Interesse:

- Was bedeutet es grundsätzlich, dass „Religion“ eine unerlässliche Bildungsaufgabe darstellt?
- Welche Auswirkungen hat der immense religiöse Pluralismus in Bildungsumwelten?
- An welchen konkreten Beispielen lässt sich ein solcher Bildungsprozess verdeutlichen?
- Nach welchen wissenschaftlichen Kriterien und mit welchen Methoden lassen sich Bildungsprozesse, die sich auf Religion beziehen, verstehen?
- Wieweit lassen sich Subjekte/Menschen bilden? Und wo sind gerechte Institutionen und Verhältnisse einzurichten, um gesellschaftliche Stabilität zu gewährleisten?
- Welche aktuellen Herausforderungen sind im Zusammenhang mit der Frage, inwiefern „Religion bildet“, von besonderer Dringlichkeit?
- Welcher Zusammenhang lässt sich zwischen Bildungsprozessen, die sich mit Religion auseinandersetzen, und religiöser Praxis, die sich von Religion in Anspruch nehmen lässt, ausmachen?

Eine weitere gesellschaftliche Relevanz ist in alldem zu bedenken: Wer bildet, hat Macht. Diese Schlüsselstelle der Bildung in Gesellschaften zu besetzen, ist für jede Weltanschauung, die Dauer und Einfluss haben möchte, von zentraler Bedeutung. Auch wenn dieser Wunsch auf Einfluss so ausdrücklich im Diskurs oft nicht auftaucht, zeigen viele Beispiele von verstädternden, neoliberal flexibilisierten und enttraditionalisierten Gesellschaften, wie sehr damit auch eine Abnahme des Einflusses religiöser Institutionen einhergeht.

Wer bildet, braucht fortwährend neue Konzepte, um den gewandelten Bedürfnissen und Erwartungen seines Zielpublikums zu entsprechen. Das Bilden von Menschen, das Ausbilden eines sozial-religiösen Habitus, den ganze Bevölkerungsschichten bzw. soziale Milieus teilen, verfestigt eine Weltanschauung, sei sie religiös, moralisch, engagiert, ökologisch oder wie auch immer, institutionell. Institutionen sind geronnene Erwartungen, an denen sich Handelnde orientieren und mit denen sie für gewöhnlich vertraut sind. Manche Regeln sind ausdrücklich und formalisiert, andere informelle, ungeschriebene Gesetze. Wirksam sind sie beide und stellen Bildungsneulinge oder MigrantInnen vor einige Lernherausforderungen.

Dieser Band richtet sich an BildnerInnen und PädagogInnen jedweder Couleur. Er möchte verstärken, wie bedeutsam ihre Arbeit ist, und Folgen ihres Tuns unter den veränderten Bedingungen von religiös-weltanschaulicher Pluralität, Diversität und Säkularisierung ansprechen.² Mit der postsäkularen Wende ist die Erkenntnis eingebracht, dass sich Religion und Säkularisierung nicht gegenüberstehen oder ablösen, sondern religiöser Revivalismus und fortschreitende Säkularisierung sehr viel verwobenere Prozesse sind, die gleichzeitig, wenn auch nur teils gleichsinnig, verlaufen. Zudem fordern VertreterInnen der „Postsäkularität“, dass Säkulare und Religiöse auf einen wechselseitigen Lernprozess verpflichtet seien und einander nicht (mehr) ausweichen könnten.

Die Beiträge gehen in die Facetten dieser Einflüsse und Aneignungsgeschichten hinein. Sie starten aus sehr unterschiedlichen disziplinären Perspektiven und Fragestellungen, und selbst die Gegenstände, an denen Erkenntnisse gewonnen werden für die Weisen, wie Religion bildet, könnten unterschiedlicher kaum sein: Umgang mit dem Fremden, Elementarpädagogik, neureligiöse Bewegungen, Comics, soziale Medien, Schule, die Beispiele der Türkei und der Niederlande.

Wenn Religion bildet, dann adressiert dies Einzelne, Gemeinschaften, Gesellschaften und Organisationen. Religion ist einerseits zu einem Aspekt von dauernder, lebensbegleitender Bildung geworden, die der Entwicklung des Selbst dient. Auf dieses Definitionsmerkmal mehrerer Bildungsbegriffe, das Selbst zu bilden, wies in ihrem Grußwort Doreen Cerny hin als Vertretung des Rektorats der Pädagogischen Hochschule Stefan Zweig Salzburg. Markus Gamper unterstreicht in seiner Untersuchung zum Feminismus von Frauen in islamischen Frauenvereinen in Deutschland, wie folgenreich Bildung junger Musliminnen werden kann: „Durch diese Bildung entwickeln die Frauen Selbstbewusstsein gegenüber ihren

2 Kippenberg 2009.

Eltern, dem in einigen Gemeinden patriarchalisch ausgelegten Islam und Teilen der Aufnahmegesellschaft. Gleichberechtigungsforderungen werden dabei in Bezug auf den Islam argumentativ begründet und ggf. auch durchgesetzt.“³

Religion andererseits tritt in Gestalt von Kirchen und Körperschaften, Verbänden und Vereinen als Akteurin von Bildungseinrichtungen auf (wie privaten Schulen, Kindergärten, Fortbildungen) oder Einrichtungen, deren primärer Zweck nicht die Bildung ist, die aber dennoch massiv Habitus und moralische Einstellungen prägen können (wie Betriebe dieser Organisationen in der Landwirtschaft, handwerkliche Herstellung usw.).

Religion ist ein umkämpftes diskursives Feld unserer Gesellschaften, in dem Ressourcen, der Gehalt von Symbolen wie Kleidungsstücken,⁴ Zugehörigkeit bzw. Ausschluss und Vormachtstellung in Bezug auf Werte ausgehandelt werden. Mit Diversifizierungsprozessen und religiöser Pluralisierung in der angeblichen Wiederkehr der Religion haben Deutungs- und Zugangskämpfe nochmals an Fahrt aufgenommen.

Als Beiträge zur Intersektionalitätsforschung analysieren die Artikel, wie und in welchem Interesse sich neue Schnittstellen zwischen Religion, Gender, Herkunft, Klasse, Nation bilden. Im Fokus sind dabei Bildungsprozesse als Sozialisation, Lernort und reflexive Veränderung von Religion. Es geht um die Analyse und zum Teil auch um die Lösungsfindung für „post-säkulare“ Gesellschaften in Westeuropa, die durch Diskussionen um Laizität, Integration, den richtigen Umgang mit ihrer Geschichte und liberalen Rechtsstaat herausgefordert sind.

Es ist gewiss eine Stärke dieses Bandes, dass die AutorInnen eine hohe disziplinäre Diversität aufweisen. Sie verwirklicht sich in sehr unterschiedlichen methodischen und normativen Zugängen zum Thema Bildung. Auch auf die Vorgabe nur eines der vielen Bildungskonzepte in der derzeit lebendigen Diskussion um Bildung wurde verzichtet. Zum Teil überraschende Einblicke geben die historischen Beiträge des ersten Kapitels zur Konfiguration des religiösen Feldes in den Niederlanden (s. Oberlechner), der Türkei (s. Polat), Ostdeutschland (s. Reuter) und im deutschsprachigen Raum (s. Koch/Tran-Huu, Braun, Mergen). Neben der Kooperation von Staat und Kirche entwickelten sich alternative Modelle mit einer hohen Autonomie dieser und weiterer Kräfte wie humanistisch-aufgeklärten bis hin zu laizistischen. Wenn gerade die Reformation und der in ihrem Zuge sich verstärkende religiöse Pluralismus nicht an politische Bedingungen

3 Gamper 2011, 65.

4 Siehe zuletzt: Kanitz 2017.

sich koppeln, so bildet sich Toleranz in einem weit größeren Maße aus (s. Oberlechner). Im Zuge schwindender christlicher Sozialisation können andere Wissensbestände zur Plausibilisierung neu-/alternativreligiöser Praxis werden, wie etwa das in Coaching, Sozialpädagogik und Therapie verbreitete Modell von inneren seelischen Anteilen, die in einen Ausgleich miteinander zu bringen sind, das nun dazu dient, Geister-Inkorporationen in diesem kommunikativen Sinn zu nutzen (s. Koch/Tran-Huu). Die Konversion zum Islam (s. Reuter) und muslimische Identität (s. Braun) sowie neuere Kinder- und Jugendliteratur (Mergen) beziehen sich und reagieren wesentlich auf Faktoren des Umfeldes und wie dort Religion, religiöser Pluralismus, gesellschaftliche Heterogenität, Säkularität und die historische Vorherrschaft des Christentums verhandelt werden.

Die Beiträge des zweiten Kapitels „Religion in der postsäkularen Bildungswelt“ gehen zumeist von Jürgen Habermas als Referenz für Postsäkularität aus und entfalten dann auch teils kritisch, was sie darunter verstehen bzw. in ihrem Feld empirisch vorfinden. Diese Felder reichen von demokratischen Schulen, für die der Pragmatist John Dewey wegweisend ist (s. Bayer), dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft (s. Gmainer-Pranzl) und dem interreligiösen Dialog (Rötting) bis zu SchülerInnen und Lehrpersonal (s. Lehmann/Lindner und Carmignola). Die Einschätzungen sind durchaus vielstimmig. Es werden Plädoyers für den konfessionellen Unterricht gehalten oder von der Empirie her dargelegt, wie religiöse Akteure als gerade nicht hilfreich für den Umgang mit religiöser Pluralität angesehen werden.

Das dritte und letzte Kapitel über „Differenzsensible Bildung“ ist dem zunehmend spezialisierten Gebiet diversitätsgerechter Didaktiken und neuer gesellschaftlicher Kontexte gewidmet, die solche Adaptionen notwendig machen. Die ethische Dimension von Bildung taucht regelmäßig in diesem Schnittfeld von Religion, Bildung, Bildungseinrichtungen und staatlicher Unterstützung auf. Christlich-theologische Positionen leiten ethische Richtlinien aus biblischen Haltungen ab (s. Peter).⁵ Ein Good-Practice-Beispiel zu „differenzsensibler“ Bildung zeigt die großen Herausforderungen dieser gänzlich neuen Haltung für Bildner an (s. Brandstetter) zum Beispiel im Feiern von Festen (s. Habringer). Mit Behinderung wird eine weitere wichtige Differenz thematisiert (s. Jelinek-Menke). Heutige Forschung zu multi-religiös-säkularen Settings richtet sich auch auf neue Felder wie kommunale Verwaltung (s. Jahn), politische Bildung (s. Harwazinski) sowie Interreligiosität in der LehrerInnenbildung (s. Krobath) und

5 In diesem Sinne geht auch Könemann 2018 vor.

Bildungseinrichtungen allgemein und im Kontext Europas (s. Jäggle/Stockinger). Dabei werden die unterschiedlichsten Kompetenzen formuliert von Pluralismus- bis Heterogenitätskompetenz, von Differenzsensibilität bis postsäkularer Gesprächsbereitschaft, von Konfessionalisierung bis kooperativer Inklusion. Die Debatte darüber ist ein höchst wichtiges Feld der gesellschaftlichen Meinungsfindung, und die verschiedenen Wege, Experimente und neuen Institutionalisierungen werden religiöse Bildung nachhaltig verändern.

Das Buch ist eine Zusammenarbeit der Pädagogischen Hochschule Salzburg Stefan Zweig, dem Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen und dem Master Religious Studies, beide an der Paris-Lodron-Universität Salzburg. Beiden Institutionen sind wir für die finanzielle Förderung zu Dank verpflichtet.

Literatur

- Markus Gamper, *Islamischer Feminismus in Deutschland. Religiosität, Identität und Gender in muslimischen Frauenvereinen*, Bielefeld 2011.
- Juliane Kanitz, *Das Kopftuch als Visitenkarte. Eine qualitative Fallstudie zu Stil- und Ausdrucksformen Berliner Musliminnen*, Wiesbaden 2017.
- Hans G. Kippenberg, *Europa: Schauplatz von Pluralisierung der Religionen*. In: Jamil Malik, Jürgen Manemann (Hrsg.): *Religionsproduktivität in Europa. Markierungen im religiösen Feld*, Münster 2009, 83–100.
- Judith Könemann, *Ethische Dimension (christlich) religiöser Bildung* (Preprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity), Münster 2018, erscheint in: Philippe Büttgen/Antje Roggenkamp/Thomas Schlag (Hrsg.), *Religion und Philosophie. Perspektivische Zugänge zur Lehrer- und Lehrerinnen-ausbildung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz*, Leipzig 2018.
- Jörg Stolz/Judith Könemann/Mallory Schneuwly Purdie/Thomas Englberger/Michael Krüggeler, *(Un)Believing in Modern Society. Religion, Spirituality, and Religious-Secular Competition*, Farnham 2015.

I. Historische und gegenwärtige Perspektiven

Een schijn van verdraagzaamheid ...?

Die niederländische Toleranz- und Aufklärungstradition und ihr Verhältnis zu Religionen

Manfred Oberlechner

I. Ausgangsfrage

In diesem Beitrag geht es um die bildende Kraft von Religionen auf die historische Aufklärung in den Niederlanden. Den speziellen historischen Bezug liefert demnach die *niederländische Aufklärung*¹, wo sich die Narrationen von Aufklärung und Religionen in diesem Bildungsprozess nicht in einem zerstörerischen Antagonismus gegenüberstehen *müssen*, wo die Vernichtung der einen Bildungsnarration das Überleben der anderen bedeutet, so wie dies in den Schriften *Dialektik der Aufklärung* (Erstausgabe 1944) und *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (erstmalig 1947 unter dem Titel *Eclipse of Reason*) von Max Horkheimer (1895–1973) und Theodor W. Adorno (1903–1969) formuliert wird bzw. in der Folge im Säkularisierungsbegriff von Jürgen Habermas in *Glauben und Wissen* (2001) seinen Ausdruck findet:

Nach der einen Lesart werden religiöse Denkweisen und Lebensformen durch vernünftige, jedenfalls überlegene Äquivalente ersetzt; nach der anderen Lesart werden die modernen Denk- und Lebensformen als illegitim entwendete Güter diskreditiert. Das Verdrängungsmodell legt eine fortschrittsoptimistische Deutung der entzauberten, das Enteignungsmodell eine verfallstheoretische Deutung der obdachlosen Moderne nahe. Beide Lesarten machen denselben Fehler. Sie betrachten die Säkularisierung als eine Art Nullsummenspiel zwischen den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften von Wissenschaft und Technik auf der einen, den haltenden Mächten von Religion und Kirche auf der anderen Seite. Einer kann nur auf Kosten des anderen ge-

1 Die Aufklärung gibt es nicht, vielmehr unterschiedliche Ausprägungen in verschiedenen Ländern und Regionen. Vgl. Porter, Teich, 1981.

winnen, und zwar nach liberalen Spielregeln, welche die Antriebskräfte der Moderne begünstigen.²

Die kritischen Theoretiker Horkheimer und Adorno sehen „Aufklärung“ historisch-gattungsgeschichtlich wie systematisch-typologisch sich „verdunkelnd“ und „erblindend“: Einseitig auf ihr instrumentell-nutzenmaximierendes Vernunftdenken bar jeglicher objektiver Wertebezüge wie Toleranz und Humanismus regrediert, müsse dieses aufgeklärte Denken in die verheerende Katastrophe des Nationalsozialismus führen. *Diese hat sich selbst verstümmelt*. Durch diese Art der Beherrschung von Natur habe sich der Mensch, der Bestandteil der Natur ist, selbst zu einem Ding und Instrument gemacht. Dass die Geschichte der Aufklärung seit ihren Anfängen in Griechenland bis zur Gegenwart zu einem Zustand geführt habe, in dem sich Vernunft als Medium ethischer, moralischer oder religiöser Einsicht selbst liquidiert hat – auf diesem Grundgedanken baut die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno auf.

Wenn man aber keine Instanz außerhalb des Menschen und außerhalb seiner Vernunft als objektiven Maßstab anerkenne, verliere das humanistische Denken seine Grundlage. Denn: der Wert der Moral, Nächstenliebe, Rücksicht, Freundschaft, Liebe etc. lassen sich nicht durch diese Vernunft beweisen. Daher heißt es am Ende des Zweiten Exkurses der *Dialektik der Aufklärung*: „Die dunklen Schriftsteller des Bürgertums haben nicht wie seine Apologeten die Konsequenzen der Aufklärung durch harmonistische Doktrinen abzubiegen getrachtet [...]“; sondern sprachen „[...] rücksichtslos die schockierende Wahrheit aus“³, dass man die Moral nicht durch Vernunft begründen kann. Dass dies nicht immer und überall zwangsläufig der Fall ist, belegt folgender Beitrag zur niederländischen Aufklärung.

2 Siehe Habermas 2001, 12–13.

3 Horkheimer, Adorno 1987, 141.

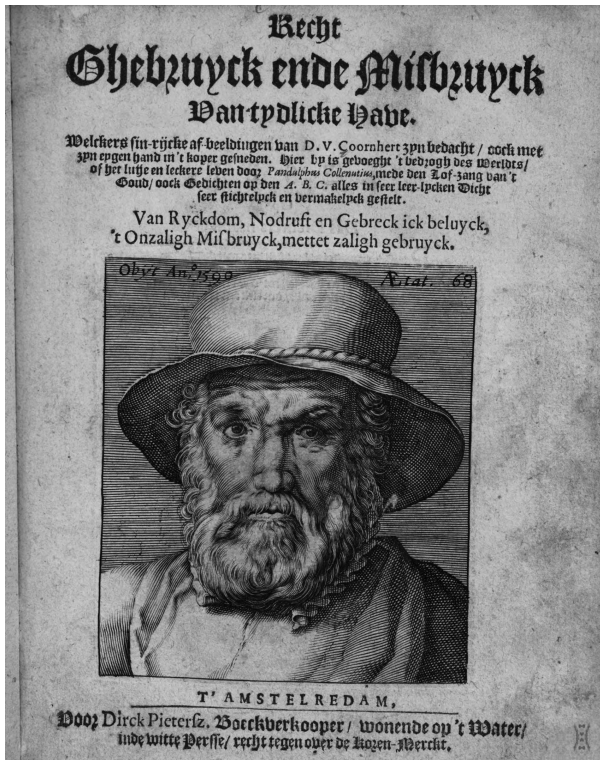


Abb. 1: Dirk Volkertszoon Coornhert (1620). *Recht Ghebruyck ende Misbruyck van tydlicke have*. t'Amstelredam: Dirck Pietersz (© 13700242 Passau, Staatliche Bibliothek – S nu/Yge 158 13700242; urn:nbn:de:bvb:12-bsb10058005-1).

II. Kirche, Glaube, Toleranz in den Niederlanden

Schon seit langer Zeit haben die Niederlande die Reputation eines toleranten Landes, mit einigen der profiliertesten humanistischen Kirchenkritiker. Desiderius Erasmus (1469–1536) oder Dirck Volckertszoon Coornhert (1522–1590) lieferten den niederländischen Regenten im 17. und 18. Jahrhundert humanistische Gedankenanstöße, der Respekt für Mitmenschen ist in diesen erasmisch-humanistisch inspirierten Kreisen fest verankert.⁴

4 Vgl. Schama 1988, 101: „Aristokratische Borniertheit und fanatischer Dogmatismus hätten die Politik des spanischen Königs und seiner Berater durchdrungen, beides sei aber vollkommen fehl am Platze in einem Land (d.i. die Niederlande,

Johan Huizinga (1872–1945) weist auf die Tatsache hin, dass in den Niederlanden bereits 1674, viel früher als in anderen europäischen Regionen, „Hexen“-Verbrennungen beendet wurden (Entgen Luyten wird am 9. Oktober 1674 als letzte „Hexe“ in Limburg verbrannt; in Salzburg findet noch am 6. Oktober 1750 eine „Hexen“-Hinrichtung statt). Auch die offizielle Zuerkennung der Gewissensfreiheit im Jahr 1579 (in Artikel 13 der *Unie van Utrecht*)⁵ weist auf den Vorsprung hin, den die Toleranz in den Niederlanden innerhalb Europas genoss. Im Unterschied zum Heiligen Römischen Reich bedeuteten Martin Luther (1483–1546) und andere Reformatoren für die Niederlande kaum eine Zäsur für die Gesellschaft oder gar die Politik. Zwar wurde Luthers Lehre in den Niederlanden verbreitet und hatte vor allem in den nördlichen Provinzen Zuspruch, die große Mehrheit der Niederländer blieb der alten Lehre aber loyal verbunden.⁶ Neben politischen Rahmenbedingungen wie dem Fehlen eines Territorialfürstentums, welches als Koalitionspartner der Lutheraner hätte auftreten können, kann man auch spezifisch niederländische Konstellationen bestimmen: Ein Gesamtbündel struktureller und ideeller Gegebenheiten ermöglicht, was man als niederländische Toleranz im 17. und 18. Jahrhundert bezeichnet, in der *Republiek der Verenigde Nederlanden* (1588–1795) gibt es weitgehende lokale wie regionale Autonomien; Städte und Provinzen sind

M.O.), das durch die Würde der *burgerlijke* Tugenden gestaltet werde. Und ein Bürger zu sein bedeutete nicht, wie wir oberflächlich annehmen mögen, ein Bourgeois zu sein, sondern sich in den Bahnen der christlichen Bildung zu bewegen – auf dem erasmischen Weg des Lebens. Der Bürger war auf jeden Fall gegenüber den feudalen Obsessionen im Hinblick auf Krieg, Land und Ehre, die als die beherrschenden Werte des spanischen Hofes empfunden wurden, gleichgültig oder weitgehend feindselig eingestellt. Die Geschichte des Aufstandes und des Krieges war also ein Herausarbeiten dieser bereits polarisierten kollektiven Merkmale, so daß das, was den Niederländern eigen war, aus dem unholländischen System der Untertanentreue in eines überführt werden konnte, das den regionalen Charakter betonte. Und die Chroniken wurden in einer Art geschrieben, die diese Trennung durch beständiges Wiederbeleben der Erinnerung an die Barbarei, ja Unmenschlichkeit der Spanier unumstößlich machte.“

- 5 Die „Union von Utrecht“ war vor allem ein militärisches Zweckbündnis mit dem Ziel, die spanischen Truppen aus dem Land zu jagen.
- 6 Anstatt sich von der katholischen Kirche loszusagen, waren viele unter ihnen bereits im 14. Jahrhundert zu einer weniger an der Kirche als am Leben Jesu orientierten Frömmigkeit übergegangen: Gelassenheit, Nächstenliebe, Fröhlichkeit und Fleiß kennzeichneten diese unter dem Begriff *devotio moderna* bekannte Art des gelebten Glaubens. Auch das Täuferium verlor in den Niederlanden seine politische Wirksamkeit: Menno Simons gelang es, das niederländische Täuferium zu erneuern und auf eine friedfertige weltabgewandte Basis festzulegen. Vgl. Schäfer 2004.

imstande, ihren politischen Kurs relativ autonom zu gestalten, das bekannteste Beispiel dafür

[...] was the Dutch Republic, where freedom of conscience was enshrined in the foundation document and multi-confessionality was as common in large cities such as Leiden, Gouda, Utrecht and Amsterdam as in small rural towns. The Republic was a particularly hospitable setting for the rise of plurality, not only due to its mix of principle and pragmatism, but also due to the fluid nature of the religious culture that emerged with the Reformation.⁷

Noch dazu herrscht keine Staatskirche in den Niederlanden, wenn auch die *hervormde kerk*⁸ dominant bleibt: Die Regenten können als Gegenspieler zu den *hervormde* Prädikanten auftreten; des Weiteren bemerkenswert ist die Anwesenheit umfangreicher Minderheiten von Nicht-*hervormde* im Land: KatholikInnen, MennonitInnen, LutheranerInnen oder SozinianerInnen⁹. Dies alles hätte freilich nicht in ein religiös-tolerantes Klima münden müssen. Doch die erwähnte humanistische Erziehung der Regenten, die freilich pragmatisch daneben zwischen Politik und Ökonomie abwägen, hat erheblich das niederländische Toleranzverhalten im 17. und 18. Jahrhundert gefördert. Diese Toleranz wird zwar „von oben“ verordnet, ihre Proklamation geschieht allerdings zumeist nach gelebter Praxis. Sie ist kein schönes Gewächs, das dem guten Wesen eines braven Volkes entspringt: Eine solche Glorifizierung wäre unpassend. Die niederländische Toleranz ist ein historischer Wert der niederländischen Kultur, der sich in Handlungsnormen des Alltags niederschlägt.¹⁰

7 Dixon 2009, 16.

8 Die nördlichen Niederlande sind in dieser Zeit mehrheitlich katholisch. Die *Nederlandse Hervormde Kerk* entsteht in dieser Beginnphase der *Republiek der Verenigde Nederlanden*. Diese Religionsgemeinschaft ist, wie wir bereits gesehen haben, in der Folge zwar nie die Staatskirche, wohl aber die bevorrechtete Kirche. Nur ihre Mitglieder können ein offizielles Staatsamt in den Niederlanden bekleiden (bis 1800, dann wird die Trennung zwischen Kirche und Staat wirksam). Die katholische Kirche wurde dagegen „gedogen“ (geduldet) und durfte nicht öffentlich auftreten. 1796 kommt es zur gesetzlichen Gleichstellung mit den Katholiken, 1853 wird ein römisch-katholischer Bischof und damit die bischöfliche Hierarchie in den Niederlanden wiederingesetzt. Vgl. Lademacher 1993.

9 Der Sozinianismus ist eine antitrinitarische Bewegung, die sich im 16. und 17. Jahrhundert in Europa ausbreitete und nach dem Fausto Sozini (1539–1604) benannt wurde.

10 Vgl. Zwager 1972.

Für die niederländische Toleranztheorie ist das Prinzip kennzeichnend, das Coornhert und vor allem Pierre Bayle (1647–1706) prägen: eine klare Unterscheidung der Aufgaben von Kirche und Staat, Bayle findet außerdem für religiöse Bekehrungen unter staatlicher Gewaltanwendung keinerlei Legitimation, religiöse Irrtümer seien jederzeit möglich, daher habe nur Gott das Recht, darüber zu richten. Der weltlichen Herrschaft steht nach Bayle keinerlei Macht in Religionsfragen zu, ganz im Gegenteil: Die weltliche Macht hat für die Realisierung von Glaubensfreiheit Sorge zu tragen, damit ChristInnen und AtheistInnen oder Andersgläubige friedlich koexistieren. Diese niederländischen Toleranzvorstellungen der Zeit gehen allerdings nicht so weit, dass Schmähungen der dominanten Kirche bzw. Gotteslästerung tolerierbar sind, denn die Rezeption aufklärerischen Denkens bedeutet keinen unüberbrückbaren Gegensatz zum vorherrschenden religiösen Bekenntnis, sie zeigt in ihrem Hauptstrom vielmehr Züge des Protestantismus und wird daher *reformatorische Verlichting* genannt.¹¹

Diese Gewissensfreiheit kennzeichnet nicht nur Theorien der Toleranz, sondern vor allem die gelebte Praxis. Aufklärerische Merkmale, wie man sie in Frankreich bei den *philosophes à la Voltaire* (d.i. François-Marie Arouet, 1694–1778) antrifft, findet man in den Niederlanden wenig ausgeprägt. Zwar werden Voltaires, Denis Diderots (1713–1784), d’Alemberts, Condilacs oder La Mettries Werke in den Niederlanden gedruckt und verkauft, deren Deismus, Materialismus, Determinismus oder gar Atheismus findet hier jedoch keine große Verbreitung. Der Strom der Aufklärung, der sich in den Niederlanden breitmacht, steht mit dem Christentum auf versöhnlichem Kurs, charakteristisch eigen ist ihr das Vertrauen auf die menschliche *Ratio*, was der Ehrerbietung für Gott und der göttlichen Offenbarung nicht entgegensteht. Sie propagiert keine strikte Scheidung von Vernunft und religiöser Wahrheit, und gerade die niederländische Wissenschaftsgeschichte, besonders die *physikotheologische* Erkenntnistheorie des 18. Jahrhunderts, zeigt deutlich, wie verflochten Religion und Wissenschaft hier sind. Siep Stuurman schreibt: „Aan de voorrechten van de Hervormde Kerk werd een einde gemaakt, maar anti-godsdienstig was de Bataafse revo-

11 Das *Woordenboek der Nederlandsche taal* (1993, Sp. 845) zeigt, dass im niederländischen Sprachgebrauch „verlicht“ eine zweifache Semantik aufweist: Zum einen bedeutet es seit dem 16. Jahrhundert „wissenschaftlich, gelehrt, erleuchtet durch die Vernunft und frei von Vorurteil“, zum anderen im spirituellem Sinn schon seit dem 13. Jahrhundert „inspiriert durch das innerliche Licht, das Licht des Heiligen Geistes“.

lutie zeker niet. Men streefde veeleer naar een verlicht „algemeen“ christendom.“¹²



Abb. 2: Kirchen wurden in Frankreich zu „Tempeln der Vernunft“ umgewandelt, z.B. auch die Pariser Kirche Notre-Dame: Fête de la Raison. Le Décadi 20 Brumaire de l'an 2eme de la République française une et indivisible, la Fête de la Raison a été Célébrée dans la Cidevant église de Notre-Dame, 1793 © Paris, BNF, Estampes, coll. Hennin, t. 133, n° 11687.

III. Niederländische Aufklärungstradition

Die niet en twyvelt en leert niet: Want blijvende op zijn oude plaats, en gaet hy niet voort, komt niet daer hy noyt en was, ende siet niet dat hy noyt en sach, waer an soude hy dan twijfelen!¹³

12 Siehe Stuurman 1991, 17: („Den Privilegien der *hervormde kerk* wurde ein Ende bereitet, jedoch anti-religiös war die Batavische Revolution mit Sicherheit nicht. Man strebte viel eher nach einem aufgeklärten, „allgemeinen“ Christentum.“).

13 Siehe Coornhert zit.n. Bongers 1978, 411: („Derjenige, der nicht zweifelt, lernt nicht. Indem er auf seiner alten Stelle stehen bleibt, macht er allerdings keine Fortschritte, kommt nicht zum Ort, wo er nie gewesen ist, und sieht nicht ein, daß er nie gesehen hat. Woran sollte er dann zweifeln?“)

Roy Porter sieht die aufklärerischen „Gärungsprozesse“ auch gewiss nicht in Frankreich entstehen, sondern verweist auf die niederländische Republik des 17. Jahrhunderts: Holländische Denker lösen die Probleme der Aufklärung nahezu, bevor jemand sie überhaupt erlebt hat.¹⁴ Somit ist die *Republiek der Verenigde Nederlanden* (1588–1795) in vielerlei Hinsicht ein ungeeignetes Ziel der üblicherweise von den französischen *philosophes* gerittenen Attacken. Zwar gibt es auch in der Republik zuweilen religiöse Intoleranz und öffentliche Zensurmaßnahmen¹⁵; doch sind diese weniger institutionell verankert als in den absolutistischen Monarchien der Zeit.¹⁶ Die Kant'sche Definition der Aufklärung (1784) als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“¹⁷ ist im niederländischen Aufstand gegen die Spanier im 16. Jahrhundert erprobter Begriffsinhalt. Die Niederländische Republik am Ende des 17. Jahrhunderts kann als Beispiel dafür dienen, wie Aufklärungs-Desiderate funktionieren: Freiheit von Tyrannei, religiöser Pluralismus, Toleranz, Wohlstand und eine relativ friedfertige Außenpolitik.¹⁸

Diese Aufklärung hat sich tief eingewurzelt in die niederländische Kultur: Pieter Rabus (1660–1702) schwärmt beispielsweise für Erasmus und verbindet in seinem niederländischsprachigen Periodikum *Boekzaal van Europa* (1692–1702)¹⁹ den Streit gegen den Aberglauben mit Erasmus' Ideen. Die Republik wird Zufluchtsort für kritisch-progressive (verfolgte) Denker aus ganz Europa, zu den berühmtesten Immigranten gehören René Descartes (1596–1650)²⁰, John Locke (1632–1704)²¹, Pierre Bayle (1647–1706) oder Anthony Ashley Cooper of Shaftesbury (1671–1713).²²

Die meisten europäischen Länder sind tief beeinflusst von der Aufklärung. Sie initiiert intellektuelle und kulturelle Wandlungsprozesse. In den verschiedenen Kulturgebieten werden allerdings verschiedene Akzente ge-

14 Vgl. Porter 1991, 68–69.

15 Vgl. Knuttel 1914; Zwager 1972, 52; Lademacher 1993, 359; Klein 1995, 77.

16 Vgl. Schama 1981, 55.

17 Siehe Kant 1784, 481.

18 Siehe Porter 1991, 69.

19 Siehe Rietbergen 1974, 1–2.

20 In den Niederlanden verfasst Descartes *Le Monde* (1634), *Discours de la méthode* (1637), *Meditationes de prima philosophia* (1641), *Principia philosophiae* (1644) und *Les Passions de l'âme* (1649). Hier schärft er sein philosophisches Denken. Seine Überlegungen zur Körper-Geist-Relation werden durch die Erkenntnisse der niederländischen Mediziner ermöglicht. Vgl. auch Israel 1995, 890–891; Dibon 1993 b, 349.

21 Vgl. Israel 1995, 1049.

22 Vgl. Schama 1981, 56.

setzt, daher nimmt „die Aufklärung“ neben gemeinsamen Merkmalen auch unterschiedliche *nationale* Erscheinungsformen an.²³ Unter diesem Blickwinkel sind der Einfluss und die Vitalität der niederländischen Aufklärung im Verlauf des 18. Jahrhunderts zwar von abnehmender Wirkung, doch die niederländische Aufklärung hat große Bedeutung im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts, dann abnehmenden Einfluss im zweiten und marginalen im letzten.²⁴

Um 1700 jedoch bilden die Niederlande *das* Zentrum der europäischen Gelehrtenrepublik. Die relative Toleranz von Staat und Gesellschaft bietet im Land Möglichkeiten, religiöse Kontroversen quasi mittels Druckerpressen auszutragen. Verlage und Druckereien beliefern die Niederlande und darüber hinaus das europäische Umfeld mit wissenschaftlichen Monographien und Gelehrtenzeitschriften.²⁵ 1684 schreibt Pierre Bayle im Vorwort zur Monatsschrift *Nouvelles de la République des Lettres* (1684–1687). Die niederländischen Druckereien sind der Zufluchtsort für jedermann und Manuskripte aus ganz Europa, egal ob katholisch oder protestantisch, werden hier veröffentlicht: Die Niederlande fungieren *de facto* als *der* Umschlagplatz der Aufklärung in Europa. Bis ca. 1740 sind Den Haag, Rotterdam und Amsterdam *die* europäischen Zentren der Buch- und Zeitschriftenproduktion. Sie sind *der* Umschlagplatz für Rezensionen historischer, philosophischer, theologischer und naturwissenschaftlicher Bücher – und dies in mehreren Sprachen.²⁶

IV. Die Niederlande als Ort des Exils und Arche Noah für die europäische Aufklärung

Ein Phänomen der niederländisch-aufklärerischen Publikationstätigkeit ist die Sprachklippe zwischen *fugitif*-Schriftstellern primär hugenottischer

23 Porter und Teich (1981) betonen in *The Enlightenment in National Context* mit Recht, dass die französische Aufklärung keineswegs eine universelle Norm impliziert. Vgl. dazu auch Buijsters 1972.

24 Vgl. Israel 1995, 1038; Zwager 1972, 56. Die Aufklärung in den katholischen, österreichischen Niederlanden beginnt im Gegensatz zur niederländischen Aufklärung relativ spät, weist primär dirigistischen Charakter auf und hat insgesamt betrachtet nur geringen Einfluss auf Europa. Vgl. dazu auch Bruneel 1999.

25 Vgl. Stouten 1998, 115.

26 Vgl. Berkvens-Stevelinck 1992.

Provenienz²⁷ und den primär niederländisch oder lateinisch, auch französisch schreibenden Autoren andererseits, deren Themen vielfach von Lokalkolorit bestimmt sind.²⁸ Der Punkt, an dem die mehr lokal und regional ausgerichteten niederländisch-aufklärerischen Autoren mit den eher international, vor allem nach Frankreich hin orientierten hugenottischen Aufklärern zusammenkommen, ist der gemeinsame Kampf gegen Baruch de Spinoza (1632–1677) bzw. der gemeinsame Kampf gegen das, was dafür gehalten wird.²⁹ Diese vom Hugenotten Bayle angeführte intellektuelle Offensive zieht sich ohne Unterbrechung durch das erste Viertel des 18. Jahrhunderts.³⁰ Zahlreiche Publikationen der Zeit zeugen von der angeblich gesellschaftsdurchdringenden Präsenz von Spinozisten, Freidenkern, Deisten und Verneinern der Offenbarungsreligion: Deren Freimütigkeit, öffentlich eigene Meinungen vorzutragen, wird attackiert; und obwohl die Republik während der ersten zwei Dekaden des 18. Jahrhunderts England in der Verbreitung dieser Phänomene ähnelt, ist es auffallend, wie vehement in den Niederlanden diese antideistische und antiatheistische Offensive betrieben wird. Die angegriffenen Spinozisten manifestieren sich in Konsequenz daraus als eine im Verborgenen agierende Geistesströmung, die als „radikale Aufklärung“ in den Niederlanden bezeichnet wird und bis in das 19. Jahrhundert fortbesteht.³¹

Spinoza selbst hat wahrscheinlich an der einflussreichen französischen Übersetzung (von Dominique de Saint-Glain; 1620–1685) des *Tractatus Theologico-Politicus* mitgewirkt, welche 1678 in den Niederlanden publiziert und in der Folge hier und in Frankreich verboten wird. Zahlreiche Persönlichkeiten, die mithilfe, Spinozas Einfluss nach seinem Tod 1677 voranzutreiben, sind französische Exilanten in den Niederlanden, die enge Verbindungen nach Frankreich aufweisen.³² Unter ihnen befindet sich auch Jean-Maximilien Lucas (1636–1697), der eine zu vielen Spekulationen Anlass gebende Biographie über Spinoza herausgibt: *La vie et l'esprit de mr. Benôit de Spinoza*.³³ Sie wird 1719 veröffentlicht, zusammen mit dem Sen-

27 Die des Niederländischen zumeist nicht mächtig sind bzw. französisch schreiben und ihren Blick auf das Ausland bzw. die dort bestimmenden aufklärerischen Themen richten.

28 Vgl. Hatin 1964.

29 Vgl. Blom 1995, 201–202; Israel 1995, 923–924.

30 Vgl. Regt 1990.

31 Vgl. Israel 1995, 916–917; Jacob 1992, 224.

32 Spinozas *Ethica* erscheint im Rahmen der *Opera posthuma* im Jahr 1677 und wird sofort von der holländischen Obrigkeit als lästerliche und gottlose Lehren angeklagt. Vgl. Bartuschat 1993, 893.

33 Siehe Lucas 1719.

sationstext der „radikalen Aufklärung“ in den Niederlanden, *Le Traité des trois imposteurs* (in Anspielung auf Moses, Jesus und Mohammed) et *L'Esprit de Spinoza* von Jan Vroesen (1672–1725).³⁴ Diese spinozistische Geheimströmung verläuft in den Niederlanden zur gleichen Zeit wie in Frankreich bis ungefähr 1730, danach spielen die zumeist simplifizierenden Lehren nur noch eine marginale Rolle bei der Ausbreitung des Atheismus, Deismus und von antichristlichen Ideen in Europa.³⁵

Diese Art der Reaktion auf Spinoza ist gleichzeitig typisch für die niederländische Aufklärung: kaum frontal die göttliche Offenbarungsidee grundsätzlich infrage stellend; vielmehr danach trachtend, einen konventionell-frommen, toleranten bzw. nichtkonfessionellen Glauben an einen omnipräsenten Gott mit dem Eifer für empirische Wissenschaften und kategorisierenden Ordnungsgeist (*esprit systématique*) zu verbinden.³⁶ Bernard Nieuwentyt (1654–1718) gilt als wichtigster Frühexponent dieser naturwissenschaftlich-theologischen Geistesrichtung. Er verfasst zwei einflussreiche Schriften im Versuch, Spinoza wie die vielen „Ungläubigen und Gottlosen“ zu überzeugen sowie den Cartesianismus gegen die neue *philosophia experimentalis* einzutauschen: *Het Regt Gebruik der Wereltbeschouwingen ter Overtuiging van Ongodisten en Ongelovigen aangetoont* (1715) und *Gronden van zekerheid of de regte betoogwijze der wiskundigen* (1720). Zwar gibt es Deisten, Freidenker (*libertin d'esprit*) und Materialisten in der niederländischen Republik, so wie dies in Frankreich und Großbritannien der Fall ist; doch haben die niederländischen Freidenker nach und nach gelernt, umsichtig und im Kompromiss mit der calvinistischen Öffentlichkeitskirche³⁷ zu agieren: Der jüdische Ökonom Isaac de Pinto (1717–1787) kritisiert in *Apologie pour la nation juive ou réflexions critiques sur le premier chapitre du VII. Tome des œuvres de Monsieur de Voltaire, au sujet des Juifs* (Amsterdam: J. Joubert, 1762) beispielsweise Voltaires Antisemitismus und setzt sich für die Emanzipation seiner Glaubensgenossen ein;³⁸ gleichzeitig

34 Vgl. Bartuschat 1993, 895.

35 Vgl. Israel 1995, 1049.

36 Vgl. Walther 1996, 185–186.

37 In Bezug auf die Kirchenorganisation sieht Calvin die Trennung von Staat und Kirche vor, die Obrigkeit soll keinen Einfluss auf Kirchen- und Religionsangelegenheiten haben. Da in den Vereinigten Niederlanden die Souveränität bei den Provinzen lag, kann das Prinzip *cuius regio, eius religio* nicht durchgesetzt werden. Man spricht von der calvinistischen „Öffentlichkeitskirche“ im Gegensatz zu einer Staatskirche, die für alle Untertanen verbindlich ist. Die oberste Pflicht aller Obrigkeiten in den Niederlanden war die Friedenswahrung. Ein gutes Beispiel liefert dazu die Synode von Dordrecht (1618).

38 Vgl. Zwager 1992, 37.

ist er Deist und Kritiker des Materialismus und Atheismus. In seinem *Précis des arguments contre les matérialistes* (1774) gibt er der Furcht Ausdruck, die Nachwelt würde das 18. Jahrhundert verurteilen als „le plus pervers et le plus corrompu qui se soit écoulé dans le vaste océan de la durée“³⁹. De Pinto verurteilt außerdem Spinoza und bekräftigt, dass die zeitgenössischen *Lumières* noch verurteilungswürdiger seien: „Ils ont beau faire l'éloge de la morale, [...] la vertu n'a point de base, si Dieu n'existe pas.“⁴⁰



Abb. 3: Balthasar Bekker (1693). *Die bezauberte Welt*. Amsterdam: Daniel von Dahlen (© Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: 822117 4 Phys.m. 16 822117 4 Phys.m. 16, S. 5, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10058005-1).

39 Zit.n. Israel 1995, 1063: („[...] das perverseste und verdorbenste, das im weiten Ozean der Dauer verronnen ist.“).

40 Ibid.: („Sie mögen die Moral loben, [...] die Tugend hat keine Basis, wenn Gott nicht besteht.“).

V. Die Niederlande und die Religionen

Auffallend ist der Veränderungsprozess, der Wandel der Diskussion um die Religion bzw. Religionen in den Niederlanden ab 1700. Bereits 1691 äußert sich der Prädikant Balthasar Bekker (1634–1698) in seinem wellenschlagenden und vieldiskutierten *De Betoverde Weereld* („Die bezauberte Welt“, Amsterdam, 1691–1693) gegen den überzogenen „Hexen- und sonstigen Aberglauben“ seiner Zeit.⁴¹ Bekkers *De Betoverde Weereld* ist ein Schlüsseltext der europäischen Frühaufklärung. Mit seiner systematischen Kritik der Dämonologie seiner Zeit wurde der Bekker zum einflussreichsten Überwinder des Hexen- und Teufelaberglaubens. Nach ihm wächst die positive Wertschätzung der religiösen Toleranz noch weiter an und die Diskussion löst sich zunehmend aus dem kirchlich kontrollierten Rahmen; gleichzeitig steigern sich das Interesse und das Bewusstsein für den Pluralismus der Religionen und die Beziehung zwischen ihnen. Einen Impuls dafür leistet Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique* (1695–1697).⁴² Von den Niederlanden aus nimmt Bayle den Kampf gegen Aberglauben und Intoleranz für die Vernunft auf. Jacques Basnage (1653–1723) ist ein weiterer Fürsprecher des Toleranzgedankens, er verfasst *L'Histoire et la religion des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* (1706–1711) sowie den *Traité de la Conscience* (1696).⁴³ Bemerkenswert ist Basnages objektiv gehaltener Betrachtungston, vor allem seine distanzierte Haltung gegenüber sephardischen, antichristlichen Polemiken wie seitens Eliahu de Luna Montalto (1567–1616), Saul Levie Morteira (1596–1660) und Isaac Orobio de Castro (1617–1687). Er ist sich seiner neuen Gangart bewusst und betont die Ungerechtigkeiten und Verfolgungen von Christen gegenüber Juden. Aus demselben Grund lässt er den Argumenten gegen das Christentum, vorge-

41 Huizinga (1979, 79) macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass in den Niederlanden die „Hexenverfolgungen“ mehr als ein Jahrhundert früher als in den umliegenden Ländern enden (um 1600). Vgl. auch ausführlich Frijhoff 1997, 218.

42 Vgl. Bayle 1740; 1970; 1997; Hazewinkel 1959, 38.

43 Der *Traité de la Conscience* von Basnage wird gegen Bayles Theorie von der *conscience errante* geschrieben. Der französische Hugenotte Basnage gilt unter den protestantischen Exilierten in den Niederlanden als Opportunist. In seiner *L'Histoire et la religion des Juifs* zieht Basnage Parallelen zwischen der Leidensgeschichte der Juden und der der Hugenotten als (beide) *peuples élus de Dieu*.

tragen von Orobio de Castro in der Debatte mit Philip van Limborch (1633–1712), großen Raum.⁴⁴

Eine Zentralfigur in der Neueinschätzung von Religionen ist auch Jean Le Clerc (1657–1736). Da es ihm nicht möglich ist, sich als Remonstrant in der Schweiz öffentlich zu deklarieren, emigriert er nach Amsterdam, wo er zum französischsprachigen Vorreiter des Remonstrantismus und zu einer Leitfigur des Toleranzgedankens in den Niederlanden wird. Eines seiner Hauptprojekte ist die Herausgabe der *Opera omnia* (1703–1706) des Erasmus von Rotterdam. Le Clercs Journal, anfangs *Bibliothèque choisie* (1703–1713), später *Bibliothèque ancienne et moderne* (1714–1727) betitelt, übertrefft Bayles *Nouvelles de la République des Lettres* (1684–1687) weit durch die darin geäußerten systematisch-objektiven Kritiken.⁴⁵ Beispielhaft für den Neuzugang zu Religionen ist auch das Monumentalwerk *Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les peuples du monde* von Bernard Picart (1673–1733) (herausgegeben von Jean-Frédéric Bernard, 1683–1744): Hier werden religiöse Praktiken und Riten (ohne dabei dem Christentum neben dem Islam oder Judentum eine hegemoniale Stellung einzuräumen⁴⁶) systematisiert. Der *Dictionnaire historique, ou Mémoires critiques et littéraires concernant la vie et les ouvrages de divers personnages distingués, particulièrement de la République des lettres* von Prosper Marchand (1678–1756) ist eine Weiterführung Bayles Kritik des Katholizismus, vor allem im Aufzeigen von katholischer Intoleranz und katholischen Verfolgungspraktiken bei gleichzeitiger Darstellung des Sozianismus.⁴⁷

VI. Schluss: Religionen, Bildung und Aufklärung in den Niederlanden

Die oben gezeigten von 1718 bis 1800 erscheinenden, mehr als siebenzig *spektatorialen* Schriften⁴⁸ widerspiegeln charakteristisch, was die niederlän-

44 Die Kenntnis der jüdisch argumentierten Widerlegung des Christentums wird zum Kennzeichen der französisch-radikalisierten Aufklärung nach 1750 (siehe dazu Paul-Henri Thiry d'Holbach, 1723–1789). Vgl. Israel 1997, 33.

45 Siehe Bayle 1684. Zu erwähnen ist auch Le Clerc 1686; vgl. auch Thijssen-Schouten 1959, 156–157; Zwager 1972, 57.

46 Interessant sind das Vorwort zu Band I und die *Dissertation sur le culte religieux* (Seite III), wo die Lächerlichkeit und Grausamkeit mancher Religionen hervorgehoben werden.

47 Vgl. auch Berkvens-Stevelinck 1998, 17–18.

48 *De Hollandsche Spectator* (1731–1735) ist das Journal, das (nach englischem Vorbild geschaffen) zum Modell für die in der Folge mehr als siebenzig niederländischen *spektatorialen* Schriften wird.