

Transfer religiöser Vorstellungen und Rezeption von Ideen

Erik Betten

Bernhard Rothmann's "Bericht von der Wrake" and the Dutch Anabaptists

There are few subjects in the history of Reformation which have been so harshly judged as the Anabaptist movement around Münster in the years 1534-1535.¹ Often the coming of Dutch radicals has been seen as an important reason for the development of the city into an Anabaptist theocracy, and rightly so. But the story can be told in different ways. I would like to change perspectives a bit, and show how a Münsteran, Bernhard Rothmann, could bring change in the Netherlands at the same time through his "Bericht von der Wrake", one of his pamphlets.

Bernhard Rothmann had been active as a successful Lutheran preacher in the city of Münster for some time, and could be considered the principal religious authority in town from 1531 on. By then he had abandoned the Lutheran viewpoint in favour of more radical doctrines and went on to discuss Anabaptism as a serious option.² Not only did he himself feel attracted to these teachings which appeared more truthful to his mind, but he also recognised the growing enthusiasm for them among a large part of the working classes. Because of this great in-

1 A good indication of the differing opinions on the Münster uprising is given by Ralf KLÖTZER: *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtrefomation und Welterneuerung*, Münster 1992, p. 2-7.

2 W. J. DE BAKKER: *De vroege theologie van Bernhard Rothmann. De gereformeerde achtergrond van het Münsterse doperrijk*, in: *Doopsgezinde bijdragen* 3 (1977), p. 9-20, here 13.

fluence on the people the Lutheran city council had no choice but to tolerate him. At that time the council wanted to get rid of the authority of the bishop of Münster, Franz von Waldeck, and to that end it needed the anticlerical support of the people. Rothmann could supply that. But he went further, and moved into heretical spheres, even for the Lutheran tastes of the patricians, who flirted with unorthodoxy only for political reasons.³ By the end of 1533, Rothmann preached to the common people with the support of the guilds, expressing dangerous notions on sacrament and especially baptism. Because of this the city council re-established contact with the church, as it realised that with Anabaptist preaching in Münster, no Lutheran city whatsoever would support their resistance against the bishop.

In January 1534 things started to get out of hand. Rumours of a siege by the bishop spread, and the Dutch Melchiorite Anabaptists came in great numbers. They were called Melchiorite because they called themselves after the first Anabaptist preacher in the Low Countries, Melchior Hoffman. This Swabian furrier had developed his own strongly eschatological version of Anabaptism in Strasbourg after years of preaching in the Baltic and Scandinavia. From Strasbourg he travelled to Emden in 1531 where he found a very receptive audience, and moved on

3 With the establishment of Münster as an evangelical city in 1533, the bishop lost his authority. This upset the delicate balance of power in the city, giving the patriciate control over the guilds, whose members were barred from the city council. Rothmann was forced to take sides, and supported the guilds, his most genuine followers. The claim for religious authority pronounced by the city council was unacceptable to him as well. See for a detailed account: W.J. DE BAKKER: Bernhard Rothmann: Civic reformer in anabaptist Münster, in: *The Dutch Dissenters. A critical companion to their history and ideas*, ed. by I. B. HORST, Leiden 1986, p. 105-116.

through the Netherlands. It was his form of apocalyptic and non-violent Anabaptism that many Dutch people from all walks of life adopted. Melchior Hoffman was arrested in 1533 in Strasbourg, and never left his prison again.⁴

With the arrival of great numbers of Dutch Anabaptist workers in Münster the socio-economic tensions which had allowed the polarisation of the community in the first place now caused a rupture in society. One month later, the siege by the bishop was a fact. More Anabaptists had come, among whom Jan van Leiden, the later king-prophet. The Anabaptists, who also had supporters among the leading Münster families, managed to gain effective control of the city. The same day (23 February 1534) Jan Matthys entered Münster. He was the charismatic leader of Dutch Melchiorite Anabaptism at that time and responsible for the militarisation of the apocalyptic faith, spread by Melchior Hoffman. The "ungodly", as people of other faiths were referred to by the Anabaptists, had nothing to lose and left the city that was to be the New Jerusalem.

Opinions differ about the sixteen months that would follow. They did in those days and they still do. The fact is that an Anabaptist theocracy was founded. It had no mercy for the ungodly, nor for the weak. Executions were frequent. To curb the instability of society within Münster, partly due to the fact that for every man there were about five women to be counted, radical changes like polygamy and the community of goods were introduced. Genuine hope arose for the end of times. At first Anabaptists had believed that Jesus would come to relieve the suffering of His saints, but under the leadership of Jan Matthys and later Jan van Leiden, the notion grew that they,

4 See for more details P. KAWERAU: Melchior Hoffman als religiöser Denker, Haarlem 1954.

the saints themselves, had to be the executors of God's revenge before Christ could come.⁵

This was quite a change from Melchior Hoffman's non-violent ideas, and in order to have it accepted the help of an educated and eloquent man was needed to defend the new doctrine and to spread the word to the Dutch brothers. That man was Bernhard Rothmann. In the new society that came into being, he took up the task of writing and publishing the books and pamphlets meant to raise substantial support for Münster among the Anabaptists abroad.⁶ His first work was a thoroughly written treatise, explaining the biblical grounds of the New Jerusalem and of the many new things that were happening. It was called "Restitution".⁷ The word indicated that the changes Rothmann advocated were not to be seen as a new way of doing things, opposite to the implication of the then popular word "Reformation", but as a return to original Christianity. It was published in October 1534 and found its way immediately in and around Münster and all over the Netherlands. It inspired many. But although there were plans enough among fellow-Anabaptists in the Netherlands for the support of the Münsteran kingdom, they mostly failed.

5 For the different viewpoints on this matter: KLÖTZER: Die Täuferherrschaft, like anot. 1, p. 2-7.

6 Already in November 1533 Rothmann wrote "Bekentnisse van beyden sacramenten, doepe unde nachmaele". He was strongly supported by the Dutch reformed preacher Hendrik Rol, who spread the book all over the Netherlands. The book was of great influence, also among later anabaptists like Menno Simons. See A. F. MELLINK: The beginnings of Dutch Anabaptism in the light of recent research, in: Mennonite Quarterly Review 62 (1988), p. 211-220.

7 Die Schriften Bernhard Rothmanns, ed. by Robert STUPPERICH, Münster 1970, p. 208f.

In his second pamphlet Rothmann leaves elaborate theology and argumentation aside. This "Bericht von der Wrake" ("On Vengeance") was written in haste. However short and unsophisticated, it hammers home its message in a furious way. In December 1534 Rothmann heard of the cruel executions which the messengers sent to the Dutch Anabaptists had suffered. He realised that if there was to be any organised Dutch support, he had to use every rhetorical means possible to convince them. So while the Münsterans still were dealing with the besieging party on a legalistic basis, Rothmann preached the end of times. An important argument for a more moderate judgement of the Münster kingdom.⁸

"On Vengeance" is a straightforward text. It is divided into two chapters: "On the time of vengeance" and "How the vengeance will take place". There is no place for elaborate theology here. As the Dutch anabaptists suffered greatly, they might just need these inciting words to turn their anger into organised resistance.

I would like to take a closer look at the contents of this pamphlet, and analyze the impact on the Dutch Anabaptist movement.⁹

8 Willem DE BAKKER makes a good point in: Bernhard Rothmann: Civic reformer, like anot. 3, p. 113: "Obviously if you are seeking assistance from an apocalyptic group you must appeal to their conviction that the end is near and (if military help is required) suggest that they have a role in bringing the end about."

9 I use the edition of the original work in: Die Schriften Bernhard Rothmanns, ed. by Robert STUPPERICH, Münster 1970, p. 285-297. A translation into modern German can be found in: Die linken Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, ed. by Reinold FAST, Bremen 1962, p. 342-362. A very compact exposition of Rothmann's defense of the Münsterite state can be found in the article by James M. STAYER: The Münsterite rationaliza-

"On Vengeance" starts with the second half of Psalm 149, in which God entrusts the revenge on His enemies to his "holy ones":

"Let the high praises of God be in their mouth, and a twoedged sword in their hand; To execute vengeance upon the heathen, and punishments upon the people; To bind their kings with chains, and their nobles with fetters of iron; To execute upon them the judgement written: this honour have all his saints." [Psalm 149:6-9; King James bible]

The tone is set. Throughout this small book Rothmann drags in appropriate biblical quotations, mainly from Jeremiah 30 and The Book of Revelation. He claims that those who live in Münster, have received more divine information than the Anabaptists "outside". The news is that the time has come for the holy ones to execute God's revenge on the ungodly. Rothmann reveals in the first chapter; "On the time of vengeance", the sources of his knowledge.

The age of the evil ones has now come to an end, Rothmann writes. They have fulfilled their evil destiny. Now it is time for the Restitution, the coming of the kingdom of Christ. The ungodly have come to the height of their wickedness. The holy ones will repay every sin in twofold to the guilty and sinful. In this manner Rothmann rages on, practically every line he writes is a quote from the Scriptures. In reference to David and the

tion of Bernhard Rothmann, in: *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), p. 179-192. W. J. KÜHLER: *Het Nederlandse Anabaptisme en de revolutionaire woelingen der zestiende eeuw*, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 56 (1919), p. 124-212, gives an account of "On Vengeance" as well in the fifth chapter, p. 177-190, but uses it to prove the pacifism of the majority of anabaptists in the Netherlands, a viewpoint which has been rejected later.

Psalms Rothmann tells how God calls the holy ones to the Banner of Justice. Not only have recent revelations in Münster made clear that the time has come, he says, but as everybody can read in his text, it is said so in the Holy Bible as well. Rothmann explains how not all of the prophecies of Old Testament prophets have been fulfilled. The same goes for the prophecies of James and Peter in their letters, not to mention the Book of Revelation.

But how did he know that 1534 was exactly the time for vengeance? According to Rothmann it was really quite simple. When Elijah punished the people of Israel for their belief in false prophets, there were three and a half years of drought before God's word was restituted. Now the Babylonian Captivity was the result of a second fall from faith, and for that reason it lasted twenty times longer than the first time, that is, seventy years. Now the falling of the people after Christ's ascension and the apostolic age is the third fall from faith and the worst. Consequently it took the longest to be fulfilled. Would it not be logical that this third fall would be twenty times longer still? That would amount to 1400 years. According to Rothmann the apostolic age covered the century after the ascension of Christ, so until the year 133-134. There could not be any doubt that in 1534 the moment of vengeance had come.

Rothmann realised that the Anabaptists in the Low Countries were still of a very passive nature. That is why he repeatedly stressed that it was not their task to wait for the return of Christ, but that they had to prepare it. If they did not see the heavenly signs, at least they should draw their conclusions from the biblical references he conveniently provided.

The second chapter deals with the question how the vengeance will take place. The scriptural source used is Jeremiah 30.

From the new city a prince will come forward, the prophet says, and then God's vengeance will take place until only the people of Israel is left, and only God will be worshipped. And in the same chapter it is said that God will resurrect David. Considering all this, Rothmann claims that the first part of the prophecy has been fulfilled. Jan van Leiden is the prince of the New Jerusalem, and he has occupied the throne of David. With strong rhetoric language Rothmann makes his point. The justification follows: It has wrongly been assumed that David is the prefiguration of Christ. Of course he is not, but his son Solomon is. The latter was the king of the temple, of wisdom and peace. David was the king of vengeance, of struggle. David prepared the coming of Solomon. Who else could David, the shepherd-king, prefigure but the man of even humbler descent, Jan van Leiden? Had not Jesus said that His kingdom was not of this world? Did He not say how He would lead the way through His words and His truth? But His kingdom can only come when injustice and all evil have been eradicated from this world by the rightful David.

In lines full of repetitions and quoted scripture Rothmann ends his pamphlet by saying how even death will mean victory, for the reward will be the same in heaven as on earth.

When Rothmann wrote this, the time for subtleties was long past. Münster realised for a while that the only chance of survival was the help of the Anabaptists in the Low Countries. Anabaptism was strong in the Netherlands because it came at a time of war, crisis and famine, and because it preached immediate salvation and rejected all social differences.¹⁰

10 The discussion on the validity of socio-economic reasons for the popularity of Anabaptism in the Netherlands has been fierce. The well known study of K. H. KIRCHHOFF: *Die Täufer in Münster. Untersuchungen zum*

Münster itself held great numbers of Dutch people, and already in March 1534 the Dutch organised a gathering of people at Hasselt in Overijssel in order to join the New Jerusalem following orders from Münster. Over 3000 Anabaptists on 27 ships were stopped on the IJssel by local authorities and their leaders were executed. Another 5000 were said to have come on foot, but after having found out that the stadholder had taken measures, they went home, as it still was a non-military Anabaptism they confessed, and proceeding would result in violence.¹¹ The Dutch local and provincial authorities were greatly alarmed by the forces Anabaptism could unleash. In the larger cities executions of Anabaptist leaders took place, and especially the stadholder of the Northern provinces lent active support to the siege of Münster. Nevertheless there continued to be an ongoing movement of Dutch Anabaptists entering Münster on an individual basis.¹² This was very important because at no point the Kingdom held more than 1500 able-bodied men. This was just about enough to hold off the attacks of the bishop. To convince supporters to join the Münsterans, *apostles* were sent out

Umfang und Sozialstruktur der Bewegung, Münster 1973, has changed the idea of a "poor-man's movement". Anabaptism in Münster appeared to be the religion of people from all walks of life. There is reason to believe that in the Netherlands it was not very different, contrary to the views of A. F. MELLINK: *De wederdopers in de Noordelijke Nederlanden: 1531-1544*, Leeuwarden 1981. Taira KURATSUKA: *Gesamtgilde und Täufer: Der Radikalisierungsprozess in der Reformation Münsters: Von der reformatorischen Bewegung zum Täuferreich 1533/34*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 76 (1985), p. 231-270. Gary K. WAITE, *The Anabaptist movement in Amsterdam and the Netherlands 1531-1535. An Initial Investigation into its Genesis and Social Dynamics*, in: *Sixteenth century Journal* 18 (1987), p. 249-264, claim that the artisans were at the core of the movement, but that all social classes were represented.

11 MELLINK, *Wederdopers*, like anot. 10, p. 31-38.

12 *Ibidem*, p. 41.

continuously but these were mostly killed or imprisoned.¹³ When "On Vengeance" was printed and ready to be spread it was December 1534. The bishop had almost completed his blockade of the city, and supplies were running short in Münster. At least a thousand copies of "On Vengeance" were made and taken by envoys to the surrounding villages as well as to Holland and Friesland.¹⁴ It was the Dutchman Jan van Geel who was responsible for the transport of the books and the communication with the Dutch. He went from Wesel to Amsterdam; another messenger went to Deventer with copies of the text. A week later more messengers with money and "On Vengeance" left for Brabant. The money was meant to buy weapons with, for the immediate execution of vengeance.¹⁵ Within a month after publication, "On Vengeance" had reached every corner of the Netherlands. The winter of 1534-1535 was a time of unrest, Anabaptists were persecuted and made plans for resistance. We could say Rothmann had found the right words at the right time.

The first stirrings were in Groningen. The stadholder Schenk van Tautenburg reports in a letter of 18 January how Anabaptists gathered in the countryside in order to march to Münster. The prophet Harmen Schoenmaker gathered some thousand brothers around him and for a while claimed to be God Himself. This radical clearly showed himself to be influenced by Roth-

13 Ibidem, p. 49.

14 Ibidem, p. 56.

15 Ibidem, p. 62. Heinrich Graess, an agent of the bishop who betrayed the Anabaptists in Wesel in January 1535, played a large part in the developments of December 1534. His false prophecies, meant to give him status within the Anabaptist community in Münster, influenced the imagery of "On Vengeance" and the messages to the Netherlands. However he never went to the Netherlands, and did not have much influence on the Dutch movement in the early months of 1535.

mann's "On Vengeance". He told his people the time to take vengeance was there, and used several Rothmann-quotes as slogans.¹⁶ But before February this ecstatic movement had fallen apart and the people returned to their homes in peace.

At the same time in Wesel the Anabaptist community had been destroyed by treason, and as a result of this the Maastricht-community, where "On Vengeance" had been read aloud on several occasions and had inspired the brothers to plan a great uprising,¹⁷ had been shattered too. In other regions however, Jan van Geel achieved much with his money and with the booklet.

In several cities preparations were made for violent action. Rumours of a massive attack on Amsterdam kept circulating, and it is a fact that in the north of Holland and in Overijssel Anabaptists were ready to sail to Amsterdam as soon as they were invited to do so.¹⁸ Antwerpen became an important Anabaptist centre, because of the presence of numerous refugees from Maastricht. Jan van Geel supplied them with money and weapons. They too used some of Rothmann's words as slogans.

In Leiden the Anabaptists were arrested, and from their interrogations we learn that they expected the trumpet announcing vengeance to sound in the second half of January, and then they would all go to Amsterdam where the Banner of God would be erected. This was not exactly the path Rothmann

16 MELLINK: *Wederdopers*, like anot. 10, p. 66.

17 *Ibidem*, p. 305f.

18 *Ibidem*, p. 68.

wanted them to take, but we see how his language and call to arms spread among the Dutch brothers and sisters.¹⁹

After the arrests in January in Wesel, Maastricht and Leiden, the end of February and March saw cruel measures by city governments against Anabaptists. The rumours of uprisings as well as the actual plans of Anabaptists in this direction evoked preventive punishments, especially in Holland.²⁰

The first outbreak of violence however was not in Amsterdam. It was in Friesland. On the 28th of March, Easter Sunday, 300 Frisian Anabaptists stormed the Cistercian monastery Oldenklooster. Jan van Geel was there to lead them into the monastery which was a true fortress with walls and moats. The monks were allowed to leave. It took the stadholder Schenk van Tautenburg ten days and heavy artillery to recover the monastery. He was less lenient; all the Anabaptists who had survived the fight, were put to death on the spot or executed some days later.²¹ For the first time a gathering of Anabaptists in the Netherlands had undertaken violent action and they paid a high price. In the neighbouring province of Groningen a party of Anabaptists prepared to join them, but they were intercepted. The sources also mention a mysterious gathering at sea in the Eems, ready to join the Frisian brothers, but that is all we know about it.²²

19 Ibidem, p. 72f. About the turn to violence in some of the Anabaptist communities see KLÖTZER: *Die Täuferherrschaft*, like anot. 1, p. 130f. The book by Richard van DÜLMEN: *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München 1977, gives an outline of the events in the Netherlands, but is quite selective in its facts and interpretations.

20 MELLINK: *Wederdopers*, like anot. 10, p. 84.

21 Ibidem, p. 248.

22 Ibidem, p. 89f.

In April 1535 the same pattern of cruel executions and violence against Anabaptists could be seen in Overijssel. Only Groningen seemed to be safe. There the brothers made plans for the taking of Amsterdam, where thousands of Anabaptists were said to be hiding. Several went there in the beginning of May. In Amsterdam they met Jan van Geel, who had managed to escape from Oldenklooster. In April 5000 men were ready in Amsterdam, according to one witness, while according to another one a number of 3500 was said to be waiting there in January.²³

On the evening of the 10th of May though, only 40 Anabaptists started their uprising. They took the city hall and killed its guards. Soon the people and magistrates of Amsterdam barricaded the roads leading to the city hall and the night passed in silence. Of course the small band in the building expected the help of hundreds, maybe thousands of brothers. But not one of them came. The next morning they were captured and killed, or executed three days later.²⁴ Why this small group of men could not find any support for their action among their brothers, is not clear. Some brothers arrived to find out that the uprising was over, others probably had their doubts about the whole thing. But that does not explain the fact that thousands of persecuted Anabaptists sat back and waited while their leaders stood alone in their futile act of vengeance.²⁵

Six weeks later the New Jerusalem fell. The dream was over, Christ's kingdom had not come. Vengeance was left only to the

23 Ibidem, p. 119, 132.

24 Ibidem, p. 140-142. Compare also A. F. MELLINK: Amsterdam en de wederdopers in de zestiende eeuw, Nijmegen 1978.

25 MELLINK: Wederdopers, p. 143. KLÖTZER: Die Täuferherrschaft, p. 134f. For a detailed history of Anabaptism in Amsterdam see MELLINK: Amsterdam en de wederdopers, like anot. 24.

ungodly, and they executed it with great severity. Many of the surviving Anabaptists were put to a cruel death.

Bernard Rothmann is assumed to have been killed during the taking of Münster, but even most modern literature overlooks the confession of Jan van Batenburg, who claims that Rothmann fled to the city of Oldenburg where he may well have spent the rest of his life as an exile.²⁶

We started out with the question how the Münsteran Bernhard Rothmann could bring changes in the Dutch Anabaptist movement in the first months of 1535 through his writings, especially through his book "On Vengeance". It certainly had an impact on Dutch Anabaptists, at least for a while. We have seen how the sudden violence in the Netherlands in early 1535, caused by Anabaptists, was never without Münsteran influence. Often we see the messenger Jan van Geel appearing where the troubles start. Sometimes the sources even allow us to see how the text of "On Vengeance" was in the minds of the more aggressive Anabaptists, in Groningen, in Maastricht, in Antwerpen, and in Leiden. Both in the words and in the deeds of the Anabaptists in the Netherlands we see how the vengeance according to Rothmann came to life as a goal they tried to achieve. But the purpose of the book, to mobilise thousands of Anabaptists in the Low Countries to take up arms and in the end come to Münster, was never reached.²⁷

One question remains. How should we interpret the role played by the everpresent Jan van Geel in the turbulent months of

26 MELLINK: *Wederdopers*, p. 99.

27 About the influence of "On Vengeance" on the Batenburg movement after 1535 see: KLÖTZER: *Die Täuferherrschaft*, like anot. 1, p. 178-183. In the chapter that follows he deals with the radical Dutch Anabaptism after 1535.

1535? His name is frequently mentioned, but little is known of his deeds and motivations. Jan van Geel and "On Vengeance" seem to me two sides of the same coin. He was responsible for the communication between Münster and the Dutch Anabaptists. Rothmann supplied him with "On Vengeance", and Van Geel distributed it. But as we have seen, the Dutch Anabaptist movement was rather selective in its execution of Rothmann's plans, because it was Amsterdam it focused on, not Münster. We may wonder if it was Rothmann who used Jan van Geel for his plans, or if the latter used Rothmann's text for other purposes. Nevertheless it is unmistakable that this Münsteran book was an important element within the radicalisation of Dutch Anabaptism in early 1535.

After centuries of historiography showing the part the Dutch element had played in the events in Münster, the picture is mostly that of a one-way traffic of radical tendencies from the Netherlands into Münster. I hope to have shown that at least the ideas within the radical Anabaptism of the Münster-era travelled in two directions.

Bibliography

BAKKER, W. J. de: Bernhard Rothmann: Civic reformer in Anabaptist Münster, in: *The Dutch Dissenters. A critical companion to their history and ideas*, ed. by I. B. HORST, Leiden 1986.

BAKKER, W. J. de: Bernhard Rothmann. Die Dialektik der Radikalisierung in Münster, in: *Radikale Reformatoren. 21 Biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, ed. by Hans-Jügen GOERTZ, München 1978.

- BAKKER, W. J. de: De vroege theologie van Bernhard Rothmann. De gereformeerde achtergrond van het Munsterse Doperrijk, in: Doopsgezinde bijdragen 3 (1977) p. 9-20.
- Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, ed. by Heino FAST, Bremen 1962.
- Die Schriften Bernhard Rothmanns, ed. by ROBERT STUPPERICH, Münster 1970.
- DÜLMEN, Richard van: Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation München 1977.
- MELLINK, A. F.: Amsterdam en de wederdopers in de zestiende eeuw, Nijmegen 1978.
- MELLINK, A. F.: De wederdopers in de noordelijke Nederlanden: 1531-1544, Leeuwarden 1981.
- MELLINK, A. F.: The beginnings of Dutch Anabaptism in the light of recent research, in: Mennonite Quarterly Review 62:3 (1988) p. 211-220.
- KLÖTZER, Ralf: Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtrefomation und Welterneuerung, Münster 1992.
- KRAHN, Cornelius: Dutch Anabaptism. Origin, spread, life and thought (1450-1600), Den Haag 1968.
- KÜHLER, W. J.: Het Nederlandse Anabaptisme en de revolutionaire woelingen der zestiende eeuw, in: Doopsgezinde Bijdragen 56 (1919), p. 124-212.
- ROTHMANN, Bernhard: Bericht von der Wrake, in: Die Schriften Bernhard Rothmanns, ed. by Robert STUPPERICH, Münster 1970, p. 285-297.

STAYER, James M.: The Münsterite rationalisation of Bernhard Rothmann, in: *The Journal of the History of Ideas* 28 (1967), p. 179-192.

STAYER, James M.: Was dr. Kuehler's conception of early Dutch Anabaptism historically sound? The historical discussion of Anabaptist Münster 450 years later, in: *Mennonite Quarterly Review* 60:3 (1986), p. 261-288.

Heike Düselder

Kulturelle Begegnungen zwischen den Niederlanden und Nordwestdeutschland im Kontext von Konfessionalisierung und reformiertem Gemeindeleben

Im August des Jahres 1775 erhielt der Magistrat der Stadt Norden in Ostfriesland die Aufforderung, über einen sich derzeit in der Stadt aufhaltenden jungen „Studiosus“ namens Olck und weitere Studenten Erkundigungen einzuziehen.¹ Allein die Tatsache, daß Olck und seine Kommilitonen als „ostfriesische Landeskinder“ an der „fremden“ Universität Groningen Theologie studierten, hatte zum Anlaß gereicht, um in dieser Sache Ermittlungen aufzunehmen. Auf das Rathaus in Norden zitiert und befragt, ob er, Olck, „und wer sonst“ in Groningen studiere, gab der angehende Theologe zu Protokoll, er besuche die dortige Universität seit zwei Jahren und wolle dort noch ein weiteres halbes Jahr zubringen, da er „als einer Wittwe Sohn alda viel Vorrechte hätte, als einen freyen Tisch, auch wohl Collegia ohnentgeltlich hören könnte“. Neben wirtschaftlichen und finanziellen Gründen gab es jedoch noch ein weiteres Motiv, das den jungen Mann an die Groninger Fakultät gezogen hatte, nämlich die Sprache. „Es wäre bekannt“, erläuterte er, „daß fast ohne alle Ausnahme in den hierländischen Reformierten Kirchen in holländischer Sprache gepredigt würde, solche also zu erlernen, und sich darinnen festzusetzen, müste wohl ein Studiosus Theologiae (die) holländische Universität besuchen, zumahl bevor an der Norder Schule nichts alls Teutsch erlerne-

1 Hierzu und zum folgenden: Nds. Staatsarchiv Aurich (StA AU), Dep. 60 Nr. 872.

ten, nicht mal mit einer Jota² die holländische Sprache berührt würde". Olck nannte dann noch weitere Studenten aus Emden, Uttum, Pilsum, Leer und Jemgum, die seines Wissens nach ein oder mehrere Jahre in Groningen und Franeker zu Studienzwecken verbracht hatten. Die administrativen Bemühungen in dieser Sache führten schließlich dazu, daß dem jungen Studenten ein Dekret der Regierung zuging, in dem ihm unmißverständlich deutlich gemacht wurde, daß es nicht den königlichen Interessen entspräche, wenn sich die „ostfriesischen Landeskinder“ auf fremden Universitäten aufhielten, und man berief sich auf eine entsprechende Verfügung aus dem Jahre 1769. Diese besagte, „daß alle Ostfriesen, wenn dieselben in Königlichen Landen befördert zu werden wünschen, einzig und allein auf einländischen Universitäten, Gymnasiis und Schulen, denen Studiis obliegen, und durchaus keine auswärtige Academien, Gymnasia und Schulen, wenn es auch nur ein halbes oder Viertel Jahr wäre, Studirens halber frequentiren“ dürften. Andernfalls erwarte sie, daß sie „in den Königlichen gesammten Provinzien und Landen zu keiner Justitz-, Cammer-, geistlichen oder andern öffentlichen Bedienung jemals (...) gelangen sondern von aller Beförderung auf ihre gantze Lebenszeit als untüchtig und incapable ausgeschlossen“ blieben. Der „Studio-sus“ Olck wurde schließlich dringend aufgefordert, „wenn er nicht als ein Contravenient der Königlichen Verordnungen behandelt werden will, die Universität Groningen sofort zu verlassen, und sich auf eine der Königlichen Universitäten, oder auf das Gymnasium academicum zu Lingen zu begeben“. Es ist der entsprechenden Akte nicht zu entnehmen, ob besagter Student um seiner beruflichen Perspektiven willen die Fakultät wechselte und seine Studien auf dem Gymnasium Academi-

2 Jota = griech. Bezeichnung für den Buchstaben i.

cum in Lingen fortsetzte. Die Hohe Schule in Lingen hatte 1698 unter dem niederländischen Prediger und späteren Professor Heinrich Potanus den Lehrbetrieb aufgenommen. Sie steht am Ende einer Reihe von reformiert geprägten Akademien, die im 16. und 17. Jahrhundert entstanden, zu denen auch das 1585 in Bremen gegründete Gymnasium Illustre gehörte. Unter den Lehrenden an der Hohen Schule in Lingen befand sich eine Reihe von niederländischen Theologen, und die Immatrikulationslisten weisen im 18. Jahrhundert zu etwa einem Drittel niederländische Studenten aus. Von 1702 bis 1806 stand die Niedergrafschaft Lingen unter preußischer Herrschaft, und vor allem in den ersten zwei Jahrzehnten dieser Periode hatte die Lingener Akademie, gefördert von König Friedrich I., eine Blütezeit erlebt. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts war die ehemals konfessionell geprägte und niederländisch orientierte Akademie vor allem durch die Konkurrenz aus Göttingen bereits im Niedergang begriffen, 1820 wurde sie ganz aufgehoben. Diese Entwicklung wird ein Grund dafür gewesen sein, daß sie für die Studenten aus Ostfriesland nur mehr wenig Anziehungskraft besaß.³

Doch wichtiger sind im Zusammenhang dieses Beitrags die Motive, die für den Besuch der niederländischen Universität Groningen genannt werden, und deren Hintergrund. Die niederländische Sprache war es, die Olck und seine Kommilitonen zu erlernen hofften und wegen der sie den Weg über die Landesgrenze hinweg gesucht hatten. Und offensichtlich waren hier mentale Grenzen evidenter als politische. Daß dies bei den preußischen Behörden - Ostfriesland gehörte seit dem Tod des

3 Alfred MENGEL: Die Hohe Schule in Lingen, in: Die Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland. Beiträge zu ihrer Geschichte und Gegenwart, bearb. v. Elwin LOMBERG, Gerhard NORDHOLT, Alfred RAUHAUS, Weener 1982, S. 254-267.

letzten Fürsten von Ostfriesland 1744 zu Preußen –, deren Vorstellungen von nationaler Zugehörigkeit ausschliessenden Charakter hatten, Mißbilligung und Gegenmaßnahmen hervorrief, überrascht kaum - Sprache und Religion als Argumente für das Studium an einer „fremden“ Universität bildeten kein tragfähiges Gerüst für die Entscheidung, sich außer Landes zu begeben, wenn dafür keine unabdingbare Notwendigkeit bestand. Doch den „ostfriesischen Landeskindern“ wird die Universität in Groningen weit weniger „fremd“ gewesen sein, als es in den Augen der obrigkeitlichen Behörden, die zudem nicht nur räumlich, sondern eben auch mental in einer kaum zu überschätzenden Distanz zum jeweiligen lokalen Geschehen standen, den Anschein hatte.

Ein großer Teil der Bevölkerung Ostfrieslands verstand die Sprache der niederländischen Nachbarn und bekannte sich zu demselben reformierten Glauben. In den Niederlanden hatte die Reformation entscheidende und langfristig wirksame Impulse von der Lehre Calvins erhalten. Im Zuge der spanischen Rekatolisierungspolitik ließen sich zahlreiche niederländische Glaubensflüchtlinge in Nordwestdeutschland nieder. In Ostfriesland begann mit dem Auftreten der niederländischen Exulanten die Rezeption calvinistischen Gedankenguts. Niederländische Prediger wurden berufen, um die „Calvinisierung“ der Gemeinden zu betreiben, und ein wesentlicher Indikator für den wachsenden Einfluß der Niederländer ist die Verbreitung der niederländischen Sprache als der offiziellen Kirchensprache des reformierten Ostfriesland. Bis weit ins 19. Jahrhundert blieb Niederländisch das sprachliche Identifikationsmerkmal des ostfriesischen Calvinismus, während in den lutherischen Gemeinden hochdeutsch gepredigt wurde. Das Deutsche – „weit davon entfernt, als sprachlicher Ausweis nationaler Zugehörigkeit verstanden zu werden – konnte dem reformierten Ostfriesen im

18. Jahrhundert als das Idiom eines ungeliebten Luthertums erscheinen“⁴. Somit reichen die Wurzeln der geschilderten Geschehnisse um den aus Norden stammenden Studenten Olck bis ins 16. und 17. Jahrhundert zurück, und sie stehen in einem Zusammenhang mit den kulturellen Begegnungen zwischen den Niederlanden und Nordwestdeutschland im Kontext von Konfessionalisierung und reformiertem Gemeindeleben, der Schaffung eines Kulturraumes und Herausbildung einer kollektiven Identität, die sich über politische Grenzen hinwegsetzte. Religion und Konfession wirkten dabei als Motiv und Impulsgeber für die Aufnahme von Beziehungen und Kontakten ganz unterschiedlicher Art, Dauer und Intensität, und aus dieser Perspektive läßt sich im Hinblick auf die Geschichte der Konfessionalisierung ein Paradigmenwechsel vollziehen, der einem sozial- und mentalitäts- bzw. kulturgeschichtlichen Kontext den Vorrang vor kirchen- und theologiegeschichtlichen Interpretationen gibt. Die Herausbildung eines Konfessionsbewußtseins, die Bedeutung von Religion im Alltagsleben, eine Geschichte der Gläubigen in ihren gegenseitigen kulturellen Begegnungen und Beziehungen über Grenzen hinweg ist ein Forschungsfeld, das bislang nur unzureichend berücksichtigt worden ist. Dieses Forschungsfeld läßt sich bearbeiten im Rahmen einer modernen Kulturgeschichtsschreibung, die derzeit sowohl in der niederländischen wie in der deutschen Geschichtsforschung ein die Theorien- und Methodendebatten anregendes, wenn nicht gar bestimmendes Thema bildet.⁵ Deren Ansätze aufgreifend, sollen im folgenden Konzept und Methode einer Untersuchung

4 Heinrich SCHMIDT: Reformation und Protestantismus als Problem des ostfriesischen Selbstverständnisses, in: Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden 48 (1968), S. 34-51, hier S. 39.

5 Siehe dazu die Beiträge in: Geschichte und Gesellschaft 23, H. 1 (Wege zur Kulturgeschichte, hg. v. Wolfgang HARDTWIG) (1997).

vorgestellt werden, die derzeit noch am Anfang steht und deren Substanz mehr in einer Idee und einer Reihe von Fragen und Grundgedanken besteht, als daß sie bereits Ergebnisse aus konkreten Quellenstudien und erforschten neuen Erkenntnissen vorweisen kann. Dies mag den eher fragmentarischen Charakter des Beitrags legitimieren.

Was ist neu an der modernen Kulturgeschichte, oder anders gefragt, wie lang ist der Schatten Johan Huizingas?⁶ Kultur ist „ein System (ein „Gewebe“ oder „Muster“) von Zeichen (...), das für eine größere Anzahl von Menschen (eine Berufsgruppe, einen Stand, eine Klasse, eine Religionsgemeinschaft, ein Dorf, ein Volk, die Mitglieder einer Gesellschaft etc.) Wirklichkeit sinnvoll deutet und damit deren soziale Beziehungen (Kommunikation, Zusammengehörigkeit und Abgrenzung) ebenso erst ermöglicht, wie deren Verhältnis zu sich selbst und zu ihrer Umgebung“⁷. Diese Definition stammt von einem der Protagonisten der modernen Sozialgeschichte, Jürgen Kocka, und sie zeigt, daß die Analyse von Wahrnehmungen, Deutungen und Sinnstiftungsprozessen endlich auch zum integrativen Bestandteil dieser Sozialgeschichte geworden ist. Der genannten Definition von Kultur lassen sich weitere Elemente hinzufügen, und diese bilden ein Merkmal der modernen Kulturgeschichtsschreibung. Zum einen ist es die „Wiederkehr des Individuellen“⁸, die Betonung individueller und subjektiver Erfahrungen,

6 Vgl. dazu Christoph STRUPP: Der lange Schatten Johan Huizingas. Neue Ansätze der Kulturgeschichtsschreibung in den Niederlanden, in: Ebd., S. 44-69.

7 Jürgen Kocka 1986, zit. nach: Heinz Dieter KITTSTEINER: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kulturgeschichte, in: Ebd., S. 5-25, hier S. 17.

8 Wolfgang Hardtwig 1994, zit. nach: Otto Gerhard OEXLE: Geschichte als historische Kulturwissenschaft, in: Kulturgeschichte heute, hg. v. Wolf-

Deutungen und Handlungen als einem „konstitutiven Element jeder sozialen Welt“⁹. Das ist, wie der Begriff „Wiederkehr“ bereits andeutet, nichts Neues, sondern vielmehr ein Zeichen für die derzeitige Konjunktur der Ideen von Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Simmel oder auch Ernst Cassirer. Neu ist jedoch die Überwindung der Fixierung auf eine Hochkultur, der Konzentration auf die Geschichte der Eliten. Neu ist, daß ausgegangen wird, etwa von dem Rotterdamer Historiker Willem Frijhoff, von einem „interaktiven Kulturbegriff“. Kultur wird dabei verstanden als „ein sich ständig veränderndes Zusammenspiel von spezifischen, menschen-, gruppen- und situationsgebundenen Beziehungen, die auf die Impulse antworten, die von anderen Menschen, Gruppen und Situationen ausgehen, und die dadurch Netzwerke der Solidarität, der Vorstellungswelten und Werte bilden, die Gruppen, Regionen, Ländern, Kontinenten, eventuell der Menschheit als Ganzes gemeinsam sind.“¹⁰ Kulturgeschichte ist so keine Teildisziplin mehr, sondern wird zur Betrachtungsweise, in der Symbole, Formen, Lebens- und Vorstellungswelten im Mittelpunkt stehen. Dies erfordert einen neuen Zugang zu den Quellen, indem Fragen gestellt werden, denen sich nicht mehr automatisch bestimmte Quellengruppen zuordnen lassen. Vielmehr gilt es, die Quellen „aus den vorhandenen Überresten unter Erfor-

gang HARTWIG, Hans-Ulrich WEHLER (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 16), Göttingen 1996, S. 14-40, hier S. 14.

- 9 Ute DANIEL: Quo vadis Sozialgeschichte? Kleines Plädoyer für eine hermeneutische Wende, in: Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, hg. v. Winfried SCHULZE, Göttingen 1994. S. 54-64, hier S. 60.
- 10 Zit. nach: STRUPP: Schatten Huizingas, wie Anm. 6, S. 53. Methodologisch und thematisch einschlägig dazu: Willem FRIJHOFF: Migrations religieuses dans les Provinces-Unis avant le second Refuge, in: *Révue du Nord* 80, H. 326/327 (1998), S. 573-598.

schung des Bedeutungsumfeldes erst (zu) generieren"¹¹. Dazu bedarf es eines problemorientierten Ansatzes, der Interdisziplinarität und Internationalität. Die Regionalgeschichte gehört, da ihre Fragestellungen oft einem nationalen oder internationalen wissenschaftlichen Zusammenhang entspringen und eine Reihe von regionalgeschichtlichen Arbeiten neue Forschungsansätze durchaus erfolgreich umzusetzen weiß, zu den innovativen Richtungen innerhalb der Fachdisziplin. In der Region lassen sich Lebenswelten rekonstruieren, doch oft bleibt die Region dabei ein isoliertes Gebilde, und selbst der für jede historische Arbeit unumgängliche Vergleich gerät nicht selten zum Legitimationsinstrument, in dem die eigene Region sich lediglich in Konfrontation mit anderen, oft willkürlich gewählten Regionen oder nationalen Vorlagen zu behaupten vermag. Die Regionalgeschichte blickt dabei selten über Grenzen hinweg, seien es nationale oder auch nur Provinz- oder Landesgrenzen. Die politische Geschichte mag scharfe Grenzen kennen, die Kulturgeschichte hingegen läßt sich durch solche Grenzziehungen nicht ohne weiteres erfassen, schließlich hat es in der europäischen Geschichte doch eine Phase gegeben, in der Grenzen zwar bestanden, aber nicht den Stellenwert späterer Jahrhunderte hatten und als politische und kulturelle Trennungslinien nicht so ausgeprägt im Bewußtsein verankert waren. Dies mag ein Grund dafür sein, daß die moderne Kulturgeschichtsschreibung vor allem in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichtsforschung ihren Platz gefunden hat.

Die vielfältigen Beziehungen zwischen den Niederlanden und Nordwestdeutschland gehören seit langem zum Gegenstand der Forschung, und ihnen wird derzeit im Zusammenhang von Europäisierung und einer veränderten Perspektive auf natio-

11 Zit. nach: STRUPP: Schatten Huizingas, wie Anm. 6, S. 53.

nale Souveränitäten wieder verstärkt Aufmerksamkeit zuteil.¹² Dies geschieht nicht zuletzt im Rahmen einer „Kulturraumforschung“, die es sich zum Ziel gesetzt hat, vergleichend und grenzüberschreitend die Komponenten des niederländisch-deutschen Verhältnisses zu erforschen und die Menschen im Raum und ihre Beziehungen zueinander aufzudecken.¹³ Dazu bedarf es eines gemeinsamen historischen und funktionellen Zusammenhangs, und die Konfession ist eines der Elemente, die den Hintergrund für einen solchen Zusammenhang bilden könnten. In dem hier im Blickpunkt stehenden Untersuchungsgebiet – und wenn von Nordwestdeutschland die Rede ist, so liegt das Interesse in erster Linie auf Ostfriesland und Bremen, wobei wiederum die Städte Emden und Bremen eine zentrale Position einnehmen – kommt eine nicht unbedeutende Rolle dem Calvinismus zu. Ihn im Rahmen eines der klassischen Sozialmilieus zu betrachten, würde jedoch zu kurz greifen, und es soll auch nicht um die organisatorische Institutionalisierung der Konfession gehen, sondern um den Versuch, Konfession als eine den Alltag der betroffenen Menschen gestaltende Lebensform zu fassen.

Die Reformation hat nicht nur die Entstehung einer konfessionellen Struktur bewirkt, sie gehört zu den historischen Ereignissen, die eine enorme gesellschaftliche und politische Dynamik in Gang setzten, einen Prozeß, in dem Individuen und Gruppen

12 Aufschlußreich dazu: Horst LADEMACHER: Deutschland und die Niederlande. Über Außenpolitik und Fremdbild im Wandel einer Beziehung von 1648-1939, in: Die Niederlande und Deutschland. Nachbarn in Europa, hg. v. der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung, Hannover 1992, S. 43-64.

13 Siehe dazu: Horst LADEMACHER: Kultur - Nation - Region. Bemerkungen zu den Aufgaben und Verknüpfungen von Wissenschaft und Politik im Zuge der Europäisierung Europas, in: Bremen und die Niederlande (Jahrbuch 1995/96 der Wittheit zu Bremen), Bremen 1997, S. 9-18.

gezwungen wurden, ihre Lebensformen an die jeweils wechselnde Lage anzupassen, traditionsbedingte Gefüge aufzulösen und dafür andere zu schaffen, neue Orientierungsmuster zu bilden, die den Veränderungen besser gewachsen waren.

Waren die Beziehungen zwischen den niederländischen Provinzen und Nordwestdeutschland lange Zeit auf Handelswegen am intensivsten, so kam durch den Protestantismus ein wesentlicher, Verbindungen schaffender Faktor hinzu. Die Niederländer öffneten sich früh der neuen Lehre und insbesondere den Ideen Calvins. Im benachbarten Ostfriesland waren es vor allem die Menschen in den reichen, wirtschaftlich weit entwickelten und sozial ausdifferenzierten Marschgebieten und in den größeren Orten der Grafschaft, die den reformatorischen Bewegungen mit Aufgeschlossenheit begegneten.¹⁴ Die Reformation in Ostfriesland verlief als „ein langer, sich über Jahrzehnte hinziehender, von diffusen und heterogenen Strömungen und von gespannten politischen wie theologischen Kontroversen geprägter Prozeß“¹⁵, was vor allem in der innenpolitischen Lage des Landes, in der starken Position der Stände und der mangelnden Fähigkeit der Grafen in Ostfriesland, eine einheitliche Religionspolitik durchzusetzen, begründet lag. Die konfessionellen Auseinandersetzungen des Reformationsjahrhunderts

14 Nach wie vor unentbehrlich zur Geschichte Ostfrieslands und mit einer ausführlichen Darstellung der Reformationsgeschichte und den darin begriffenen unterschiedlichen Interessenslagen und Machtkämpfen ist Heinrich SCHMIDT: Politische Geschichte Ostfrieslands (Ostfriesland im Schutze des Deiches, Bd. 5), Leer 1975, S. 170 ff.

15 Martin TIELKE: Die Reformation am Dollart, in: Otto S. KNOTTNERUS u.a. (Hgg.): Rondom Eems en Dollard – Rund um Ems und Dollart. Historische verkenningen in het grensgebied van Noordoost-Nederland en Noordwest-Duitsland – Historische Erkundungen im Grenzgebiet der Nordostniederlande und Nordwestdeutschland, Groningen/Leer 1992, S. 188-202, hier S. 190.

führten in Ostfriesland zur Ausbildung zweier getrennter Kirchenorganisationen und zur Ausprägung des Calvinismus im westlichen Teil des Landes mit Emden als Zentrum und den überwiegend lutherischen Geestgemeinden im Osten um Aurich. Das reformierte Gedankengut lieferte schon bald den Bürgern und wohlhabenden Marschbauern in Ostfriesland die geistigen Waffen in ihrem Kampf gegen den lutherischen Landesherrn. Die starke Betonung der Gemeinde und das Bewußtsein einer sich autonom fühlenden Basis, die ihre Theologie selbst bestimmte, wurde hier zum Politikum, das die weitere Entwicklung entscheidend prägte und in der Emdener Revolution 1595 einen Höhe- und gleichzeitigen Schlußpunkt erreichte.¹⁶

Auch in Bremen wurden die Prediger der Reformation schon früh aufgenommen und geschützt. Der Niederländer Heinrich von Zutphen hatte 1522 in Bremen begonnen, evangelisch zu predigen.¹⁷ Ihm folgten der Antwerpener Jacob Probst, später Johann Thiemann aus Amsterdam. Sie führten die lutherische Lehre in Bremen ein. Gegen Mitte des 16. Jahrhunderts kam der durch den niederländischen Reformhumanismus und die zwinglianische Reformation geprägte Albert Rizäus Hardenberg hinzu, der mit seinem Wirken in Bremen die sogenannte Zweite Reformation vorbereitete. Zu den vielen Niederländern, die in Bremen zu Ruf und Einfluß gelangten, gehörte auch Johannes Molanus.¹⁸ Er war Rektor einer Schule bei Maastricht, wurde als Ketzer verfolgt und emigrierte nach Emden, um von

16 Ausführlich dazu die Beiträge in: Hajo VAN LENGEN (Hg.): Die „Emder Revolution“ von 1595. Kolloquium der Ostfriesland-Stiftung am 17. März 1995 in Emden, Aurich 1995.

17 Friedrich SEVEN: Niederländische Einflüsse auf die 1. und die 2. Reformation in Bremen, in: Bremen und die Niederlande, wie Anm. 13, S. 62-68.

18 Herbert SCHWARZWÄLDER: Niederländer in Bremen im 16./17. Jahrhundert, in: Ebd., S. 85-95.

dort durch die Vermittlung des Dompredigers Hardenberg nach Bremen zu gelangen. Er unterhielt zunächst eine kleine Privatschule und wurde 1563 Rektor und reformierter Theologe am Gymnasium in Bremen.

Auch in Bremen waren Religionsstreitigkeiten an der Tagesordnung, nahm die Konfessionalisierung einen langanhaltenden konfliktreichen Verlauf und führte über heftige theologische Streitigkeiten schließlich in den 1580er Jahren zur Entstehung einer reformierten Kirche. Der große Streitpunkt des frühen Protestantismus, zwischen Lutheranern und Reformierten, wöber die Theologen allerorten aufs Heftigste disputierten, war die Auffassung darüber, ob bei der Feier des Abendmahls Jesus Christus in Brot und Wein real gegenwärtig sei oder nur in der symbolischen Erinnerung. Er wurde in Bremen wie in weiten Teilen Ostfrieslands in einem nicht-lutherischen, spiritualistischen Sinne entschieden. Diese Auseinandersetzungen sollen hier nicht weiter thematisiert werden. Ihr Gewicht und ihre Brisanz sind aus heutiger und profaner Sicht nur noch schwer nachvollziehbar, und auch ein Großteil der Zeitgenossen dürfte andere Probleme gehabt haben als die, die sich mit der Rechtfertigung durch den Glauben verbanden.¹⁹

Bremen und Emden jedenfalls entwickelten sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu den beiden reformierten Zentren im nordwestdeutschen Küstenraum, und dies beruhte im wesentlichen auf dem Einfluß niederländischer reformierter Prediger und Glaubensflüchtlinge. In Emden stammte die

19 Durch die Untersuchungen von Bernhard Vogler wissen wir um die Indifferenz der Gemeindemitglieder gegenüber konfessionellen Inhalten. Bernhard VOGLER: Die Ausbildung des Konfessionsbewußtseins in den pfälzischen Territorien zwischen 1555 und 1618, in: Festgabe für Ernst Walter Zeeden zum 60. Geburtstag, hg. v. Horst RABE, Hansgeorg MOLITOR, Hans-Christoph RUBLACK, Münster 1976, S. 281-288.

Hälfte der Prediger im 16. Jahrhundert aus den Niederlanden. Die Emdener reformierte Gemeinde wurde „zum großen geistigen und organisatorischen Rückhalt des niederländisch-deutschen Calvinismus, zu seiner Moderkerk“²⁰. Doch die Reformierten in Ostfriesland betrachteten stets die Niederlande und das dortige Kirchenwesen als ihr Vorbild, was nicht zuletzt darin seinen Ausdruck fand, daß, wie bereits erwähnt, die niederländische Sprache zur offiziellen Kirchensprache des reformierten Ostfriesland wurde, Zeichen des Bedürfnisses „eines calvinischen Selbstgefühls nach deutlicher, betonter Abgrenzung von dem konkurrierenden lutherischen Wesen“²¹.

Die Beziehungen waren wechselseitig, viele Wege führten von Emden oder Leer und ebenso von Bremen in die Niederlande. In Ostfriesland zum Beispiel förderte die Reformation früh den Buchdruck – ganz im Gegensatz zum brav lutherischen Oldenburg und auch zum noch katholischen Groningen –, und so entwickelte sich Emden zum reformatorischen Druckzentrum der Niederlande, dessen Produkte in einem kaum zu überschätzenden Maße die Verankerung reformatorischen Gedankenguts im niederländischen Volk besorgten.²²

Schon in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts war von Emden aus versucht worden, im bis dahin katholischen Groningen eine reformierte Gemeinde zu begründen, doch man empfand die dortigen Glaubensgenossen bis dahin noch als „seer flauw“²³. Daß mit dieser Flauheit dann Schluß gemacht wurde, dafür sorgte Menso Alting, ein geradezu starrköpfiger, fundamentalistisch denkender, radikaler Calvinist. In seiner Person

20 SCHMIDT: Politische Geschichte, wie Anm. 14, S. 188.

21 Ebd., S. 264.

22 TIELKE: Reformation, wie Anm. 15, S. 195.

23 Zit. nach: Ebd.

vereinigt sich die Kirchengeschichte Ostfrieslands, Groningens und Drenthe, der Provinz, in der Menso Alting 1541 geboren worden war. Seit 1575 war er als Prediger an der Großen Kirche in Emden tätig, und als Groningen 1594 an die Generalstaaten fiel, bat man Menso Alting von Emden herüber, und damit wurde Groningen gewissermaßen über Nacht calvinistisch.

Die Reformationsgeschichte und die Geschichte der Konfessionalisierung sollen an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Darüber ist, zumindest was Ostfriesland betrifft, hinreichend geforscht worden, und auch für die Stadt Bremen gibt es Untersuchungen über die personellen Verbindungen zu den Niederlanden im Zusammenhang mit der Konfessionalisierung. Ein Forschungsdesiderat zeigt sich jedoch darin, daß die vorliegenden Arbeiten mehr die Geistesgeschichte einer vornehmlich theologischen Elite nachzeichnen, als daß sie eine Geschichte der Gläubigen darzustellen vermögen. Die Alltagsgeschichte der nachreformatorischen Zeit wird nach wie vor regelrecht stiefmütterlich behandelt, wie überhaupt die Religion bei Historikern, insbesondere Kirchenhistorikern, beinahe „ausschließlich in der institutionalisierten Form von „Kirche“ relevant ist“²⁴. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß die Quellen für die Beantwortung dieser Fragestellungen – zum Beispiel die Frage nach den kulturellen Determinanten, die sich aus den Bewegungen des konfessionellen Zeitalters entwickelten und bis in die All-

24 W. Schieder, zit. nach: Heinrich Richard SCHMIDT: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (Oldenbourg Enzyklopädie deutscher Geschichte Band 12), S. 119. Vgl. dazu auch: Kaspar von GREYERZ: Grenzen zwischen Religion, Magie und Konfession aus der Sicht der frühneuzeitlichen Mentalitätsgeschichte, in: Grenzen und Raumvorstellungen (11.-20. Jh.). *Frontières et conceptions de l'espace* (11e-20e siècles), hg. v. Guy P. MARCHAL, Zürich 1996, S. 329-343.

tagskultur Eingang fanden – nicht eben reichlich und schon gar nicht in zitierbarer Klarheit fließen, sondern, wie schon erwähnt, „erst generiert“ werden müssen. An einigen Beispielen soll skizziert werden, wie kulturelle Begegnungen in dem aufgezeigten historischen Zusammenhang in ihrer Vielfältigkeit und Komplexität erforscht und welche Ebenen dabei berücksichtigt werden könnten.

Religion und Konfession können gewissermaßen als Transmitter von Kultur und Nähe im Sinne eines gemeinsamen Glaubens- und Wertesystems betrachtet werden. Die Glaubensflüchtlinge aus den Niederlanden haben nicht nur ihren protestantischen, calvinistischen Glauben mitgebracht, sondern auch ihre Fähigkeiten, ihr Kapital, ihre Geschäftsverbindungen, ihre Familien, Mägde, Knechte und ihre Lebensweise. Sie brachten ökonomisches und kulturelles Potential mit, das seinen Einfluß insbesondere auf das Bürgertum, das auf diese Weise ein wenig vom Glanz des „Goldenen Zeitalters“ abbekam, nicht verfehlte. Die gemeinsame Konfession bildete die Grundlage zur Aufnahme von Beziehungen und Verbindungen. Man begegnete sich eben nicht nur innerhalb der Gemeinde und während des gemeinsamen Kirchgangs, sondern auf vielen anderen Wegen, traf sich auf Reisen – seit 1734 verkehrte wöchentlich zwischen Bremen und Nieuweschans eine Postkutsche –, nahm sich an den verschiedensten Orten mit mehr oder weniger Interesse wahr. Und die Gespräche bestimmte nicht allein die gemeinsame Religion. Das „Haus der Liebe“ in Emden, das von dem reichen niederländischen Kaufmann und Libertiner Hendrik Niclas begründet worden war und hinter dem sich keineswegs das verbirgt, was manche Polemik suggerieren mag, war ein Ort der Begegnung und des Gedankenaustausches derjenigen, die sich von den theologischen Differen-

zen und Streitereien der Zeit abgestoßen fühlten, zumeist Künstler und Intellektuelle.²⁵

Über reformiertes Gemeindeleben informieren vor allem die Kirchenratsprotokolle, die etwa für Emden dank der umfangreichen Forschungen von Heinz Schilling in edierter Form vorliegen. Sie geben in ausführlicher Weise Auskunft über alles, was in den Gemeinden passierte, sowohl das eigene Gemeindeleben betreffend als auch das anderer reformierter Gemeinden. Gegründet auf die Auffassung von der Reinheit der Abendmahlsgemeinde betrieb der Kirchenrat Sittenzucht, man kämpfte gegen Gotteslästerung, gegen die Entheiligung des Sonntags und gegen die Rohheit des familiären und gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die Presbyterien erfüllten jedoch auch soziale Aufgaben, sie wirkten als Schlichter bei Streitigkeiten unter Nachbarn oder Eheleuten, was auf ein im Vergleich zu den Lutheranern oder Katholiken hohes Maß an Selbstdisziplinierung hinweist.²⁶ Die Konfession stand somit in einem engen Zusammenhang mit Lebenseinstellungen im Sinne eines Habitus. Eine wichtige Quelle zur Erschließung solcher Einstellungen, Denk- und Glaubensweisen sind Tagebücher, Memoiren und Briefe, Quellen, denen unter dem wenig eleganten Begriff der „Ego-Dokumente“ seit einiger Zeit die Aufmerksamkeit der Sozial- und Kulturgeschichtsschreibung

25 TIELKE: Reformation, wie Anm. 15, S. 197.

26 Heinz SCHILLING: Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung. Die Tätigkeit des Emdener Presbyteriums in den Jahren 1557-1562, in: Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit, hg. v. Wilfried EHBRECHT, Heinz SCHILLING, Köln/Wien 1983, S. 261-327. Vgl. auch: Theodor VAN DEURSEN: Bavianen en Slijkgeuzen, Assen 1974, der das breite Spektrum calvinistischer Kirchlichkeit und reformierten Gemeindelebens beschreibt.

verstärkt zuteil wird.²⁷ Die Alphabetisierungsforschung hat einen wesentlichen Anteil an der Erkenntnis, daß mit dem zunehmenden Grad der Schreibfähigkeit auch das Bedürfnis zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben und Denken einsetzte.

Für die niederländischen Glaubensflüchtlinge, die sich in Nordwestdeutschland niederließen, bildeten Briefe an ihre zurückgebliebenen oder andernorts untergekommenen Verwandten und Freunde eine elementare Verbindung, die sie oft intensiv pflegten. Briefe von Emigranten, von denen zum Beispiel eine größere Sammlung im Stadtarchiv Leiden überliefert ist, geben vielseitige Auskünfte über die wechselseitigen Beziehungen zwischen den reformierten Glaubensgenossen in den niederländischen und nordwestdeutschen Gebieten.²⁸

Zu den Niederländern in Bremen gehörte der aus Arras stammende Kaufmann Claude Herlin, der 1585 mit seiner Familie aus Antwerpen in die Weserstadt geflohen war.²⁹ Er führte eine intensive Korrespondenz mit seinem Freund Daniel van der Meulen, der sich von 1585 bis 1581 in Bremen aufgehalten hatte und seitdem wieder in Leiden lebte. Auch von ihm, vor allem aber von seinem Bruder Andries van der Meulen, ist ein umfangreicher Briefwechsel aus seiner Zeit in Bremen erhalten, und diese Briefe sind von einem hohen Informationswert, was die politischen Ereignisse der Zeit betrifft. Die Briefe von Claude Herlin sind anderer, mehr privater Art. Seine Briefe an van der Meulen in Leiden sind die Briefe eines guten Freundes,

27 Winfried SCHULZE (Hg.): Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, Berlin 1996.

28 Robert VAN ROOSBROECK: Niederländische Glaubensflüchtlinge in Bremen (1585-1600) und ihr Briefwechsel, in: Bremisches Jahrbuch 52 (1972), S. 85-112.

29 Siehe dazu: SCHWARZWÄLDER: Niederländer, wie Anm. 17.

der viele Menschen in Bremen kennt und um deren Verhältnisse weiß. Er gibt Neuigkeiten über die Lage in Bremen weiter, über den Handel, er teilt mit, welche Niederländer in der Stadt neu eintreffen – dabei spricht er im übrigen immer von „ceux de nostre nation“ –, schildert Begegnungen mit Bremer Gelehrten etc. – alles in allem also ein recht informativer Briefwechsel, von denen es gewiß noch eine ganze Reihe weiterer gibt, die noch nicht erschlossen und ausgewertet sind.

Das breite Spektrum der Verbindungen, die sich zwischen den Niederlanden und Nordwestdeutschland über die Konfession ergeben haben, spiegelt sich auch im Besuch von Schulen und Universitäten wider, und dies, wie es die eingangs geschilderten Geschehnisse um den Norder Studenten Olck bereits gezeigt haben, auf lange Sicht.³⁰ Professoren und Studenten mit calvinistischem Hintergrund fühlten sich offensichtlich sehr zuhause an den niederländischen Universitäten. Die 1614 gegründete Universität Groningen erhielt als ersten Rektor den orthodoxen ostfriesischen Calvinisten Ubbo Emmius, und der Anteil deutscher Studenten an der Groninger Universität lag zwischen 1614 und 1800 bei immerhin 27 %³¹, woraus sich leicht schließen läßt, daß die reformierten Grenzregionen im 17. und 18. Jahrhundert eine engere kulturelle Beziehung zu den Niederlanden hatten als zum deutschen Hinterland. Umgekehrt findet sich in den Immatrikulationslisten des renommierten Bremer Gymnasium Illustre, die seit 1610 überliefert sind, auch eine Reihe niederländischer Studenten, ebenso wie viele reformierte Bürger in Ostfriesland ihre Söhne auf die Bremer

30 Vgl. J.J. KALMA: Ostfriesische Studenten in Franeker. Auszug aus der Matrikel der Akademie zu Franeker 1585-1843, Leeuwarden 1957.

31 P.Th.F.M. BOEKHOLT: Die Beziehungen zwischen den Nordöstlichen Niederlanden und Nordwest-Deutschland, in: KNOTTNERUS u. a. (Hgg): Rondon Eems en Dollard, wie Anm. 15, S. 244-255, hier S. 252.

Hochschule, deren Rektor von Emden aus nach Bremen gekommen war, schickten.

Eine andere Untersuchungsebene in diesem Zusammenhang ist die gegenseitige Wahrnehmung der politischen Verhältnisse, und man hätte hier zu fragen, inwieweit der Blick auf die Republik der Niederlande und die dortigen Verhältnisse, auf den niederländischen „Freiheitskrieg“ – den ständisch-calvinistischen Aufstand der Niederlande gegen ihre spanisch-katholische, habsburgische Herrschaft seit 1566 – und das, was die Exulanten in Bremen und Emden darüber verlauten lassen haben, nicht auch als Impuls gewirkt hat, die eigene Lage nicht nur zu überdenken, sondern aktiv mitzugestalten und zu verändern.³² Schließlich brachten die niederländischen Glaubensflüchtlinge neben ihrer Religion auch das stolze Bewußtsein eines Stadtbürgertums mit, das seit langem an eine weitgehende gemeindliche Autonomie und Selbstbestimmung gewöhnt war.³³ Dies traf im westlichen Ostfriesland wie in Bremen auf einen besonders aufnahmebereiten Nährboden, und es fand offensichtlich in der Emdener Revolution seinen Ausdruck, hat sich aber gewiß auch in der starken Position des Bremer Rates, den Auseinandersetzungen der Stadt mit dem Bremer Erzbischof und der weiteren Entwicklung Bremens zur Freien Reichsstadt niedergeschlagen.

Aus privaten Kontakten entwickelten sich geschäftliche Beziehungen und umgekehrt. Die sogenannten „Hollandgänger“ sind nur ein Beispiel dafür, und eine Auswertung von Kirchen-

32 Vgl. SCHMIDT: Politische Geschichte, wie Anm. 14, S. 195 ff.

33 Vgl. Bernd KAPPELHOFF: „Niederlandes Schlüssel, Deutschlands Schloß“. Ostfriesland und die Niederlande vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 67 (1995), S. 59-80, insbes. S. 66 ff.

büchern einzelner reformierter Gemeinden könnte Aufschluß darüber geben, wie intensiv die Verbindungen waren, ob Ehen zwischen Reformierten aus den Niederlanden und Ostfriesland oder Bremen geschlossen wurden, ob zugewanderte Niederländer etwa ihr Grab auf einem Kirchhof in Ostfriesland fanden und wie mit den verstorbenen „Fremden“ – und ihren Hinterbliebenen – umgegangen wurde.

Schließlich ließe sich auch auf kulturelle Praktiken zurückgreifen, wobei es nicht nur um den Einfluß der niederländischen Sakralkunst³⁴ oder die Tätigkeit niederländischer Orgelbauer in Nordwestdeutschland³⁵ oder aber den Bestand Delfter Fayencen in Bremer oder Emdener Bürgerhaushalten gehen muß. In der Übernahme einer im 16. Jahrhundert in den Niederlanden entwickelten Tracht, die von wohlhabenden Kaufleuten und deren Frauen favorisiert wurde und die in ihrer Schlichtheit – schwarz und ohne „Frivolitäten“ wie Dekolleté oder kurze Ärmel – Ausdruck puritanischer Lebenseinstellung war³⁶, werden kulturelle Praktiken ebenso sichtbar wie in dem Genuß von Tee, der, importiert durch die Niederländisch-Ostindische-Compagnie, bis ins 18. Jahrhundert – und dies ist immerhin ein zentrales Ergebnis einer wissenschaftlichen Untersuchung über den Tee im Prozeß ostfriesischer Zivilisation³⁷ – vor allem von den reformierten Marschbauern Ostfrieslands getrunken wurde, während man in den lutherischen Gegenden eher dem

34 Vgl. z. B. Ingrid WEIBEZAHN: „Niederländer“ im Bremer Dom. Gemälde der niederländischen Schule im Bremer St. Petri Dom, in: Bremen und die Niederlande, wie Anm. 13, S. 96-109.

35 Dazu etwa Harald VOGEL: Der niederländische Einfluß auf den Orgelbau in Bremen und in Nordwestdeutschland, in: Ebd., S. 75-84.

36 Uta BERNSMEIER: Regentenkleid und Bremer Tracht, in: Ebd., S. 121-126.

37 Karl WASSENBERG: Tee in Ostfriesland. Vom religiösen Wundertrank zum profanen Volksgetränk, Leer 1991. Vgl. auch: Wolfgang SCHIVELBUSCH: Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft, München/ Wien 1983.

Kaffee zuneigte. Ob dies seine Ursachen in der Gesundheitslehre eines bekannten reformierten Arztes gegen Ende des 17. Jahrhunderts findet, der sich sicher war, daß Tee bei Trunkenheit zur schlagartigen Ernüchterung beitragen helfe, sei hier dahingestellt.

Heide von Felden

Jean Jacques Rousseau in den Niederlanden und in Deutschland

Anmerkungen zur Rousseau-Rezeption im 18. Jahrhundert

Jean Jacques Rousseau gilt gemeinhin als einer der führenden Denker des 18. Jahrhunderts, der im europäischen Raum zeitgenössisch großen Einfluß ausgeübt hat. Für die Zeit der Spätaufklärung, der Französischen Revolution und der Romantik wird angesichts seiner epochalen Resonanz von einer „Rousseau-Zeit“¹ gesprochen. Berühmt waren die Wallfahrten nach Ermenonville, über die beispielsweise Joachim Heinrich Campe², Gerhard Anton von Halem³ und Sophie von La Roche⁴ berichteten. Typisch waren die identifikatorischen Haltungen von Personen, die Rousseau und vor allem seine „Nouvelle Héloïse“ für ihr Schwelgen in empfindsamen und sentimentalen Bekundungen der Liebe und Freundschaft nutzten. In Untersuchungen zur zeitgenössischen Wirkung Rousseaus im deutschen Sprachraum⁵ wird u.a. festgestellt, daß Rousseau immer

-
- 1 Ursula LINK-HEER: Facetten des Rousseauismus, in: Rousseau und Rousseauismus, hg. v. Helmut KREUZER und Ursula LINK-HEER (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, H. 63), Göttingen 1986, S. 127-163, hier S. 132.
 - 2 Joachim Heinrich CAMPE: Briefe aus Paris. Während der französischen Revolution geschrieben, hg. v. Helmut KÖNIG, Berlin 1961, S. 268.
 - 3 Gerhard Anton VON HALEM: Blicke auf einen Theil Deutschlands, der Schweiz und Frankreichs bey einer Reise im Jahr 1790, 2 Bde., Hamburg 1791.
 - 4 Sophie VON LA ROCHE: Mein Schreibetisch, Bd. 1., Leipzig 1799, S. 38.
 - 5 Claus SÜSSENBERGER: Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der Französischen Revolution, Bern/Frankfurt a.M. 1974.

zu emotionaler Auseinandersetzung animierte, wobei seine Gegner noch eher Argumente, seine Befürworter aber mit „identifikatorisch-empfindsamen, lyrisch-begriffslosen Einstimmungen“⁶ reagierten. Einige verehrten Rousseau, beteten ihn an, hielten ihn für einen Märtyrer, der für seine Ideen verfolgt wurde, und andere kritisierten ihn polemisch und verbreiteten Anfeindungen und Hetzartikel. Bereits zeitgenössisch wurde ein Rousseau-Kult gepflegt, wie etwa an der Äußerung Goethes in „Dichtung und Wahrheit“ über Julie Bondeli deutlich wird: „Die Briefe einer Julie Bondeli wurden sehr hochgeachtet; sie war, als Frauenzimmer von Sinn und Verdienst und als Rousseaus Freundin, berühmt. Wer mit diesem außerordentlichen Manne nur irgend in Verhältnis gestanden hatte, genoß Teil an der Glorie, die von ihm ausging, und in seinem Namen war eine stille Gemeinde weit und breit ausgesät.“⁷

In der Tat ist der Rousseau-Kult die auffälligste Erscheinung in den Reaktionen auf Rousseau, die eng mit der Zeitströmung der Empfindsamkeit verbunden ist. Doch neben diesen identifikatorischen und empfindsamen Reaktionen auf Rousseau lassen sich u.a. in Zusammenhang mit der spätaufklärerischen Kritik an jeder Schwärmerei weitere Rezeptionshaltungen beschreiben. Neben kritischen Argumentationen und der Ablehnung Rousseaus als Verführer können Haltungen kühler Distanz ausgemacht werden, wie ich in meiner Untersuchung über die Rousseau-Rezeption in Schriften von Frauen im deutschen Sprachraum ermittelte.⁸

6 Ebd., S. 19.

7 Johann Wolfgang GOETHE: Dichtung und Wahrheit (Artemis-Gedenkausgabe, Bd. 10), Zürich 1977, S. 610f.

8 Heide VON FELDEN: Die Frauen und Rousseau. Die Rousseau-Rezeption zeitgenössischer Schriftstellerinnen in Deutschland, Frankfurt a.M./New York 1997.

Welche Haltungen in der Rousseau-Rezeption lassen sich nun speziell in den Niederlanden und im deutschen Sprachraum im 18. Jahrhundert finden? Gibt es signifikante Unterschiede oder lassen sich vergleichbare Haltungen in beiden Ländern feststellen? Auf die Frage nach Wirkungen Rousseaus auf Deutschland und die Niederlande geben einige Monographien Überblick, wobei für Deutschland Mournier⁹ und Süßenberger¹⁰ zu nennen sind und für die Niederlande Gobbers.¹¹ Während in diesen Studien für Deutschland – neben Frankreich und England – ein großer Einfluß Rousseaus auf Schriftsteller und Gelehrte auch zu seinen Lebzeiten konstatiert wird, spricht der Belgier Walter Gobbers für die Niederlande davon, daß ein Einfluß Rousseaus vor 1789 hier kaum vorhanden war.

„De invloed die de „burger van Genève” in de Republiek heeft uitgeoefend, mag dan ook als *uiterst miniem* worden beschouwd en hij bleef in elk geval beperkt tot enkele uitzonderlijke en individuele gevallen. Het is opvallend, hoe men geneigd was de moderne denkbeelden - voor zover men daaraan behoefte gevoelde -, eer dan bij de fantast en de speculatieve denker Rousseau, te gaan zoeken bij weliswaar verwante, maar in elk geval bezadigder en praktischer aangelegde wijsgeren. En het is zeker geen toeval, dat men die vond bij de Angelsaksische volkeren, met wier nuchtere geestesgesteldheid en protestantse traditie men zich ten slotte innerlijk veel meer verbonden voelde, dan met het al te extremistische en onevenwichtige Zuiden, waarvan men Jean Jacques, ondanks zijn Zwitserse origine, als een exponent beschouwde.“¹²

9 Jacques MOUNIER: *La Fortune des écrits de Jean Jacques Rousseau dans le pays de langue allemande de 1782 à 1813*, Paris 1980.

10 SÜSSENBERGER: *Rousseau im Urteil*, wie Anm. 5.

11 Walter GOBBERS: *Jean Jacques Rousseau in Holland. Een onderzoek naar de invloed van de mens et het werk (ca. 1760 - ca. 1810)*, Gent 1963.

12 Ebd., S. 367.

Gobbers ausführliche Studie beschäftigt sich mit Rousseaus Kontakten in die Niederlande, vor allem mit dem Verleger Rey¹³, mit den niederländischen Rousseau-Ausgaben, den niederländischen Übersetzungen, seinem Vorkommen in Bibliotheken und seinen Erwähnungen in Zeitschriften. Im besonderen untersucht er den Einfluß der „Nouvelle Héloïse“ auf niederländische Romane, den Einfluß des „Contrat social“ und der beiden „Discours“ auf die niederländische Staatslehre und die Patriotenbewegung, sowie den Einfluß des „Emile“ auf pädagogisches und religiöses Denken in den Niederlanden. Gobbers legt eine Fülle von Dokumenten vor, die sich mit Rousseau beschäftigen, belegt aber anhand dieser Dokumente vor allem seine These, nach der die Niederländer sich überwiegend – mit einigen individuellen Ausnahmen – nicht von Rousseau haben beeinflussen lassen:

„Het Hollandse karakter toonde zich veel zelfstandiger, veel minder doordringbar dan dat van andere volkeren. Een soliede nationale traditie, een sterk ontwikkelde kritische geest en zeker niet het minst ook een diep wortelende godsdienstzin hebben de Hollanders voor excessen behoed en hed ertoe gebracht de boodschap van de nieuwe tijd met een verstandig scepticisme te begroeten en op een persoonlijke wijze, rekening houdend met de eigen geaardheid, te verwerken.“¹⁴

Gobbers Studie hatte eine breite Wirkung auf die weitere Forschung in den Niederlanden: Seine Auffassung, nach der der Pragmatismus der Niederländer sie von einem Einfluß des

13 Die wichtigsten Werke Rousseaus erschienen in Amsterdam durch Marc Michel REY, darunter „Discours sur l'Inégalité“, „Lettre à d'Alembert“, „Nouvelle Héloïse“, „Contrat Social“, „Lettre à Christophe de Beaumont“ und „Lettres de la Montagne“. Vgl. GOBBERS: Rousseau in Holland, wie Anm. 11, S. 37ff.

14 GOBBERS: Rousseau in Holland, wie Anm. 11, S. 20

Romantikers Rousseau fernhielt, wurde oft wiederholt.¹⁵ Auch in einer neueren Untersuchung zur Frage philosophischer Einflüsse auf niederländische Erziehungstheorien des 18. Jahrhunderts wird eher von einem nur marginalen Einfluß Rousseaus ausgegangen.¹⁶ Nach diesen Forschungen scheint es einen bedeutenden Unterschied zwischen dem Einfluß Rousseaus in Deutschland und dem in den Niederlanden gegeben zu haben. Ich möchte diese Aussage allerdings in Frage stellen und behaupten, daß die unterschiedlichen Ergebnisse vor allem durch die verschiedene Untersuchungsperspektive der Einfluß- bzw. der Rezeptionsforschung zustande gekommen sind und daß Veränderungen in den Rezeptionshaltungen einzelner Personen Rousseau gegenüber zu stark vernachlässigt wurden. Ein Blick auf die Forschungsmethodik und die Unterschiede von Einflußforschung und Rezeptionsforschung sei deshalb eingefügt.

Während die Einflußforschung traditionell von der berühmten Persönlichkeit ausgeht, deren Gedanken in das Denken von Personen oder Kreisen einfließen, richtet sich der Blick der Rezeptionsforschung auf die RezipientInnen, die in aktiver Aneignung Gedanken meistens von mehreren berühmten Persönlichkeiten aufgenommen haben. Die Frage des Einflusses

15 So die Einschätzung der Forschungslage durch die niederländische Kollegin Frau Willeke Los (Utrecht), der ich ebenso wie Herrn Prof. Dr. A. H. HUUSSEN (Groningen) sehr für ihre hilfreichen Informationen und ihre freundliche Unterstützung danke.

16 Die Dissertation von Willeke Los beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von Kulturkritik und Erziehung in den Niederlanden im 18. Jahrhundert (in Vorbereitung zum Druck). Vgl. auch: Willeke Los: Een bot-sing van verlichte geesten: de kritieken van Formey en Luzac op Rousseau's Emile, in: Bas LEVERING, Gert BIESTA, Ido WEYERS (Hgg.): Thema's uit de wijsgerige en historische pedagogiek. Bijdragen aan de achtste landelijke pedagogendag, Utrecht 1998, S. 101-107.

meint häufig eine positive Adaption von Gedanken einer Persönlichkeit, während die Frage nach der Rezeption eine wie auch immer aussehende Beschäftigung mit Leben und Werk eines Menschen zum Inhalt hat. Literarhistorische Einflußstudien sind vor allem älteren Datums, die in erster Linie die berühmten Persönlichkeiten in den Vordergrund schieben und weniger gesellschaftliche und strukturelle Bedingungen einbeziehen. Sie haben im Grunde mit der Problematik zu kämpfen, Ideen und Inhalte quasi in „Reinform“ auf einen Menschen zurückzuführen. In der Rezeptionsforschung dagegen steht die subjektive Wahrnehmung und Aufnahme von Gedanken im Mittelpunkt, in deren individueller Interpretation Textsinn erst erschaffen wird. Rezeption wird hier grundsätzlich als aktive Aneignung verstanden und nicht als passive Beeinflussung.¹⁷ Um das Subjekt in seinen vielfältigen Bezügen zu zeigen, werden bei diesem Ansatz in der Regel weitere Zusammenhänge einbezogen.

Wie problematisch es sein kann, mit dem Blick der Einflußforschung verschiedene Inhalte auf Rousseau zu beziehen, zeigt das Beispiel der Untersuchung von Christine Touaillon¹⁸, deren Studie allerdings unter dem Aspekt heute meist vergessener Frauen und deren Schriften immer noch unverzichtbar ist. Wenn Touaillon von Rousseau-Einflüssen auf verschiedene Autorinnen spricht, formuliert sie häufig allgemeine Aussagen als Rousseausche Inhalte und bezieht darauf Äußerungen der Autorinnen. Beispielsweise spricht sie vom „Rousseauschen Gegensatz von Herz und Welt“¹⁹ oder von der „Freude am

17 Hans Robert JAUB: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1991.

18 Christine TOUAILLON: *Der deutsche Frauenroman des 18. Jahrhunderts*, Wien 1919, Faks. Druck, Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas 1979.

19 Ebd., S. 138.

Landleben“ bzw. einem „starken Naturgefühl“²⁰. Die Frage ist aber, ob jede Erwähnung von Natur oder Gefühl tatsächlich auf Rousseau zurückzuführen ist, so daß die Beispiele Touaillon-scher Rousseau-Einflüsse auf Autorinnen jeweils überprüft werden müssen. In der Einflußforschung wird zudem häufig ein Rousseau-Einfluß auf bestimmte Menschen behauptet, indem zeitgenössische Erzählungen von dritter Seite herangezogen oder Rousseau-Einflüsse gemutmaßt werden, ohne daß Rezeptionsbelege aus deren eigenen Schriften herangezogen werden.²¹ Mit dem Blick der Rezeptionsforschung hingegen wird die unterschiedliche Quellenart in ihrer Bedeutung für den Zusammenhang zwischen Rousseau und der jeweiligen Persönlichkeit für sehr wesentlich angesehen.

Als Belege in der literaturwissenschaftlichen Rezeptionsforschung dienen in erster Linie Schriften der RezipientInnen. Doch selbst wenn von individuellen AutorInnen ausgegangen wird, ist fraglich, ob nur eindeutig belegbare Referenzen oder auch Analogieschlüsse zulässig sind. Mournier hatte in seiner Sorbonne-These über die Rousseau-Rezeption in deutschsprachigen Ländern von 1782 bis 1813 vor dem Verfahren des Analogieschlusses und vor der allzubereiten Haltung gewarnt, z. B. jede Natur-Schilderung mit dem Einfluß Rousseaus in Verbindung zu bringen.²² Dagegen hatte Jürgen Link argumentiert, indem er die Unverzichtbarkeit von „begründbaren und be-

20 Ebd., S. 136.

21 Vgl. etwa: Adalbert VON HANSTEIN: Die Frauen in der Geschichte des deutschen Geisteslebens des 18. und 19. Jahrhunderts, Bd. 2, Leipzig 1900. Oder: Bärbel u. Horst KERN: Madame Doctorin Schlözer. Ein Frauenleben in den Widersprüchen der Aufklärung, München 1990.

22 MOUNIER: La Fortune des écrits, wie Anm. 9, S. 11.

gründeten Analogieschlüssen“²³ bekräftigte angesichts der Tatsache, daß „die uns überkommenen Referenzen (besonders die in Briefen, Tagebüchern usw.) auf jeden Fall höchst unvollständig und kontingent“²⁴ seien. Link wies in seinem Aufsatz über Hölderlin und Rousseau auf der Ebene semantischer Rousseau-Konnotate Hölderlins vielfache Zusammenhänge zwischen deren Werken nach und widerlegte Mouniers These, nach der Hölderlin nur begrenzte Kenntnisse der Schriften Rousseaus besessen habe.

Die Diskussion hat gezeigt, daß die Untersuchung von Schriften mit Rousseau-Denotaten (eindeutigen Rezeptionsbelegen) vor allem die Schriften von AutorInnen in die Untersuchung einbezieht, die bewußt einen Zusammenhang mit Rousseau konstruieren wollen, nicht aber diejenigen, die Rousseau meinen, aber einen deutlichen Hinweis vermeiden. Werden auch Texte mit Rousseau-Konnotaten (aus Textzusammenhängen abgeleitete Rezeptionsbelege) untersucht, so sind damit auch Schriften berücksichtigt, in denen aus verschiedenen Gründen Rousseau nicht erwähnt wird, er aber gleichwohl gemeint ist. Beispielsweise konnte die kulturelle Umgebung Rousseau verpönnen, eine Erwähnung konnte überflüssig sein, weil zeitgenössisches Verstehen auch ohne sie funktionierte, eine Erwähnung hätte den Sprachduktus gestört (z. B. in Romanen), oder subversive Aussagen verboten eindeutige Bezüge. Auch hier kann von unterschiedlichen Untersuchungsergebnissen je nach methodischem Vorgehen ausgegangen werden.

23 Jürgen LINK: „Trauernder Halbgott, den ich meine!“. Hölderlin und Rousseau, in: Rousseau und Rousseauismus, wie Anm. 1, S. 86-114, hier S. 86.

24 Ebd.

Um auf die unterschiedlichen Ergebnisse für die Niederlande und Deutschland zurückzukommen: Walter Gobbers geht in seiner Untersuchung von einer nicht vorhandenen positiven Adaption aus, während er gerade durch die Fülle seiner Belege die Beschäftigung mit Rousseau durch niederländische AutorInnen nicht in Frage stellt. Seine These hatte allerdings zur Folge, daß es danach kaum weitere Forschung in der speziellen Frage des Rousseau-Einflusses auf die Niederlande gab. Eine Untersuchung der Rousseau-Rezeption würde nicht von einer expliziten Adaption Rousseauscher Inhalte ausgehen, sondern die Art und Weise der Beschäftigung mit Rousseau untersuchen, sei sie kritisch, ablehnend, zustimmend oder adaptierend. Vermutlich können auf dieser Untersuchungsebene noch vielfältige Differenzierungen des Verhältnisses niederländischer AutorInnen zu Rousseau gezeigt werden, und weitere Analysen würden sich lohnen.

Ich möchte meine These, nach der die unterschiedlichen Ergebnisse vor allem den unterschiedlichen Untersuchungsmethoden geschuldet sind, im folgenden stützen, indem ich exemplarisch die Rousseau-Rezeption der niederländischen Autorin Betje Wolff und die der deutschen Autorin Amalia Holst in der Perspektive der Rezeptionsforschung darstelle, ohne den Anspruch erheben zu wollen, damit die Rousseau-Rezeption in beiden Ländern umfassend zu untersuchen. Beide Autorinnen verändern ihre Positionen zu Rousseau im Verlauf ihrer Veröffentlichungen und tragen damit auch den veränderten Zeitumständen und -diskursen Rechnung. Ich möchte behaupten, daß in der Sicht der Rezeptionsforschung eher die Differenzen in der Rousseau-Rezeption sowohl in den Niederlanden

als auch in Deutschland zum Tragen kommen und weniger nationale Gemeinsamkeiten ausgemacht werden können.²⁵

Zur Rousseau-Rezeption in den Schriften Betje Wolffs

Elisabeth Wolff-Bekker (1738-1804) oder, wie sie sich selbst nannte, Betje Wolff, war eine der bedeutendsten Schriftstellerinnen der Niederlande im 18. Jahrhundert. Sie verfaßte sowohl individuell als auch nach 1777 zusammen mit ihrer Freundin Agatha Deken (1741-1804), genannt Aagje Deken, zahlreiche Schriften und gilt als eine der wenigen Frauen, die im 18. Jahrhundert Anschluß an europäische Entwicklungen erreicht hat. Vor allem die drei Romane „Historie van Mejuffrouw Sara Burgerhart“ (1782), „Historie van den Heer Willem Leevend“ (1784-85) und „Historie van Mejuffrouw Cornelia Wildschut“ (1793-96) machten sie zeitgenössisch sehr bekannt.

Betje Wolff wurde am 24. Juli 1738 als Tochter des Kaufmanns Jan Bekker und seiner Frau Johanna Boudrie in Vlissingen geboren. Sie gehörten der reformierten Kirche an. Bereits früh interessierte sich Betje Wolff für Literatur. Als Sechzehnjährige war ihr Lieblingsschriftsteller Alexander Pope, mit dessen „An essay on man“ sie sich zeichnen ließ.²⁶ 1759 heiratete sie den

25 Es wäre lohnend, die Schriften weiterer niederländischer Autorinnen des 18. Jahrhunderts im Hinblick auf ihre Rousseau-Rezeption zu untersuchen. Hier ist vor allem Belle van Zuylen zu nennen. Vgl. Pierre H. u. Simone DUBOIS: Zonder Vaandel. Belle van Zuylen 1740-1805 een biografie, Amsterdam 1993. (Diese Biographie enthält eine Fülle von Rousseau-Hinweisen). Yvette WENT-DAOUST: Isabelle de Charrière (Belle de Zuylen), Amsterdam/Atlanta 1995. W.A. BRAASEM: Een rebelle aan de Vecht. Slot Zuylen en zijn bewoners, 's-Gravenhage 1985.

26 Betje Wolff & Aagje Deken, samengesteld door P. J. BUIJNSTERS, Hella S. HAASSE, Daisy WOLTHERS. Uitgave van het Nederlands Letterkundig Museum en Documentatiecentrum te 's-Gravenhage 1979, S. 8.

Pastor Adrianus Wolff (1707-1777) und zog mit ihm um in das nördliche Beemster. Nach seinem Tod begann die Lebensgemeinschaft und gemeinsame Arbeit mit ihrer Freundin Aagje Deken. Am 5. November 1804 starb Betje Wolff und am 14. November 1804 Aagje Deken.²⁷

Die ersten Erwähnungen Rousseaus finden sich in den Briefen Betje Wolffs aus dem Jahr 1770. In ihrem Brief vom 19. Oktober 1770 an Dr. Maarten Houttuyn stellt sie ihr Urteil über das Verhältnis von Kunst und Religion ausführlich dar. Sie bezieht sich auf Friedrich II., Voltaire und Rousseau und führt aus, daß diese als Schriftsteller ihre ganze Bewunderung hätten, aber – und sie bezieht sich hier vor allem auf Voltaire – in seiner Kritik an der Kirche sei sie nicht mit ihm einverstanden. In ihrem Brief wird deutlich, daß sie einerseits den Deismus eines Voltaire ablehnt und sich andererseits vom konservativen Flügel des holländischen Protestantismus abwendet:

„Gy neemt het my dus *zeer kwalyk*, dat ik de stoutheid hebbe, den grooten Roi de Prusse, l'immortel Voltaire & l'inimitable Rousseau enz. te beschuldigen van gebrek aan *bon sens*. Dat negeer ik: & gy, die *beschuldigt* moet *bewyzen*, of ik zal U voor notre chère Reine, Madame Raison eene acte van injurie aandoen. Niemand heeft grooter eerbied voor 't verstand van den eersten, den gest van den tweeden, en het *uitgestrekt vermoegen der ziel* des laatsten dan Betje Wolff. [...] Bekende gy niet,

27 Zu den biographischen Angaben vgl. Betje Wolff & Aagje Deken, wie Anm. 26. P.J. BUIJNSTERS: Wolff & Deken. Een biografie, Leiden 1984. Johanna W.A. NABER: Elizabeth Wolff-Bekker 1738-1804 en Agatha Deken 1741-1804, Harlem 1912. H.C.M. GHIJSEN: Dapper Vrouwenleven. Karakter- en Levensbeeld van Betje Wolff en Aagje Deken, Assen 1954. Boeket voor Betje en Aagje. Van en over de Schrijfsters Wolff en Deken. Uitgegeven voor het Nationaal Comité ter Herdenking van Betje Wolff en Aagje Deken, Amsterdam/Antwerpen, 1954. Wies ROOSSENSCHON: Betje Wolff en Coosje Busken. Een Hartsvriendschap, Middelburg 1988.

toen wy spraken over Voltaire, dat zyne *Puselle* het vileinste was, door hem tegen de Godsdienst geschreven? en zoudt gy, indien gy een Dogtertje had, tot zekere critique levensperiode gekomen, & begaaft met smaak, die *Pucelle* in handen geven? Ik denke *neen*, & waarom niet? omdat het morsig & *zedebedervende* is geschreven! Niet om de eerste reden; integendeel 't moest haar handboek zyn. Kunt gy my kwalyk nemen, dat ik met de grootste en *redelykste* eerbied voor Christus aangedaan hat, en meer dier mannen, die epithètes geef? Ik ben een Christen en zoo *lang* ik dat ben, *moet* ik absolut zo oordeelen over *dat gedeelte* hunner werken, waarin dien by my geëerden Persoon of zynen Godsdienst word beledigt. Dwaal ik in myn oordeel over Hem! dat is eene andere zaak! & dat moet apart onderzocht worden. Beschouwen wy de drie gemelde schryvers als oordeelkundigen & Poëten, dan, o dan buigt myn knie zich, eer ik het weet, voor hun! Voltaire is by my (& ik heb misschien nog eenig regt om er over te oordeelen) de grootste dichter van Europa. Zyn *Hendrik* is zoo aan 't volmaakte als 't mogelyk is. - Mahomet is zyn *chef d'oeuvre*, alles, except dat hy als *Philosoof*, *Historicus* of *Theologant* schryft, lees ik met eene toestemming, die gy alleen kunt bevatten, omdat uw *smaak* zo zuiver is; dog dat men veelen niet kan doen zien, omdat zy dat zedelyke zintuig niet hebben. Rousseau vooral heeft by my de eerste plaats (& zyn portret hangt in een verguld lystje op myn boekvertrekje) ik gellof echter, & veelen met my, dat hy soms *egareert*. Dog zyn *hart* moet onschatbaar zyn, indien *dat* de dictatum eener *Julie* & het meeste zynere werken heeft gehad. Alle eerlyke lieden, die verstand & lectuur hebben, zyn 't eens over Rousseau; hy is en eerlyk man: dog dwaling & deugd zyn by my zeer bestaanbaar met elkander.²⁸

Betje Wolf erlăutert sehr entschieden und differenziert, in welchen Punkten sie Kritik an Voltaire ũbt und in welcher Hinsicht sie Friedrich II., Voltaire und Rousseau als Schriftsteller achtet. Sie argumentiert vor allem kritisch gegen ihren Briefpartner mit ihrem Recht, sich ũber ihren Glauben frei zu äußern. In Hinsicht auf Rousseau zeigt sie eine positive abwăgende Haltung,

28 Briefwisseling van Betje Wolff en Aagje Deken. Uitgegeven met inleiding en aantekeningen door dr. P.J. BUNSTERS, 2 Bde., Utrecht 1987, S. 134.

indem sie ihm zwar den ersten Platz einräumt, aber gleichzeitig auch konzidiert, daß er teilweise auf Irrwegen wandelt. Doch sein Roman „Julie ou La Nouvelle Héloïse“ nimmt sie in seiner Gefühlsintensität gefangen. Grundsätzlich sei Rousseau ein ehrlicher Mann, und Irrtum und Tugend seien durchaus nebeneinander möglich. In diesen 1770er Jahren war Betje Wolff offensichtlich beeinflusst durch die Zeitströmung der Empfindsamkeit, wie sie vor allem den deutschen Sprachraum prägte. In einem Gedicht mit dem Titel „Dankbetuiging aan de Eenzaamheid“ gestaltet sie den großen Einfluß, den Rousseaus Figur Julie auf sie ausübte:

„Julie, ô ma Julie! wat kost gij mij wel trannen!
 Uw deugd straalt heenen door de zwakheên van uw hart.
 Uw dierbre moeder, uw Saint-Preux, uw' lieve Claire [...]
 Julie! ik voed' voor elk van hun genegenheid.“²⁹

Betje Wolff gerät ins Schwärmen, wenn sie an Julie denkt, eine Rezeptionshaltung, die in den 1770er Jahren weit verbreitet war. Die „Nouvelle Héloïse“ rührte viele zu Tränen, und die Tugend der Julie erzeugte große Zuneigung. Auch Agnes von Stolberg beispielsweise schrieb ähnlich über ihre Julie-Lektüre: „Ach Rousseau hat mein ganzes Herz dahin, ich lese seine Heloise. Mein Gott wie schön, wie natürlich; [...] es ergreift mich oft so, daß ich weine und das Buch weglegen muß um mich zu fassen.“³⁰ Für eine solche empfindsame Rousseau-Rezeption

29 Lier- Veld- en Mengelzangen, Hoorn 1772, S. 83. Zit. nach: GOBBERS: Rousseau in Holland, wie Anm. 11, S. 122.

30 Johann Heinrich HENNES: Friedrich Leopold Graf zu Stolberg und Herzog Peter Friedrich Ludwig von Oldenburg. Aus ihren Briefen und andern archivalischen Quellen, Mainz 1870, S. 176. Vgl. auch: Heide VON FELDEN: „Oft irre ich mich in mir selbst“. Agnes von Stolberg (1761-1788), in: Oldenburgerinnen. Texte und Bilder zur Geschichte, Oldenburg 1995, S. 186-223.

gibt es eine Fülle weiterer Belege³¹, so daß es naheliegt, auch bei Betje Wolff vom Einfluß einer Zeitströmung zu sprechen. An den langjährigen Freund ihrer Familie, den Arzt Dr. David-Henry Gallandat (1732-1782), schreibt Betje Wolff in ihrem Brief vom 4. 3. 1774 ebenso in ihrer Begeisterung über Rousseau:

„Kent gy ook door conversatie *Rousseau*? de groote, de goede, de uitmuntende *Rousseau*! zyn beeld hangt op myn Boekkamer in eene Vergulde Lyst, & tusschen *de Groot & Erasmus*. Dit is myn Schrijver! ik lees hem altoos! ik lees hem met anotatien; ik lees hem alleen, of in 't gezelschap van fyne vernuften; & myn eerste vraag aan bereisde jonge Heeren is altoos: Kent gy die waare Filosoof? dat aller grootste vernuft onzer eeuw, - die *Newton* in zyne Phase? wat styl is de zyne! hy schilderd in den grootschen smaak van een *Michel Angelo*. ydere penseelstreek is zo als zy zyn moet. welk eene verbaazende kennis heeft hij van 't hart: & hoe wel besteed hy die goddelyke be-gaaftheden. Hoe beâdem [beaam] ik het geen de schryver van het zeldzaam werkje *L'annee 2440* nopens hem zegt³².“³³

Betje Wolff zeigt sich jetzt als begeisterte Anhängerin Rousseaus. Wieder hebt sie hervor, daß das Bildnis Rousseaus einen Ehrenplatz in ihrer Bibliothek habe zwischen de Groot und Erasmus. Von seiner Sprache und seinem Stil ist sie ganz

31 Beispielsweise in Schriften von Friederike Brun, Jenny von Voigts, Caroline Flachsland u.a. Vgl. VON FELDEN: Die Frauen und Rousseau, wie Anm. 8, S. 56ff.

32 Es handelt sich um: Louis-Sébastien Mercier: *L'an deux mille quatre cent quarante*. Londres, 1771. Die gemeinte Passage steht in Kapitel XXVIII: „Quel livre que cet *Emile*! Quelle âme sensible répandue dans ce beau roman de *La Nouvelle Héloïse*! Que d'idées fortes, étendues et politiques dans ses *Lettres de la Montagne*! Quelle fierté, quelle vigueur dans ses autres productions! Comme il pense, et comme il fait penser! Tout me paraît digne d'être lu.“ Vgl. Briefwisseling van Betje Wolff en Aagje Deken, wie Anm. 28, S. 424, Anm. 37.

33 Ebd., S. 195.

erfüllt und schwärmt davon. Auch in einem weiteren Brief an Dr. David-Henry Gallandat vom 5. Juni 1774 hält die Begeisterung über Rousseau unverwandt an:

„Duizendmaal ben ik u verpligt voor uwe berigten ook nopens mynen grooten Rousseau. Hoe heb ik my zo gek uitgedrukt! ik lees Rousseau, maar hoe? zo, dat ik, onder het leezen, myne gedagten oopteken: die, zijn ze niet zo zeer gegoûteerd als die van Formei, ten minsten heel anders zijn. Ik hoorde onlangs te Amstd dat die onverbeeldelyk grooten man getrouwd was; is dat zo? zyn Beeltenis, in medaillon hangt, op myn Boekenkamer tusschen de twee grootste onzer Vaterlanders de Groot, & Erasmus. 't Komt my voor dat er niets volmaakter geschreeven is dan de werken van Rousseau. Zyne Julie alleen - o zijne Julie - hy is de Confident der Natuur. hy schilderd het hart, zo is het. Ik heb opgemerkt, myn Vriend, dat zij die zyne Julie mepriesterden door hunne Lofspraak hem geen eer zouden hebben gedaan. 't zyn lieden die niet voelen & gevolglyk, (hoord ons niemand?) niet sterk door denken kunnen; of ze zyn van Fontenelles volk. Gy weet wat zekere dame, haar hand op Fontenelles boezem leggende, eens zei, na dat hij haar zeker vaers hadt voorgelezen: 'ook daar zyn harssen!' Keurlyke berisping; hy hadt geen hart. Welke schoonheden vervat zynen Emile! Trouwens, wat is, in zyn soort, zyns niet waardig? Zyn 'Quant on sait aimer et plaire'; zyn 'Non non Colette' zyn meesterstukken. & zyn dictionnaire de la Musique - wys my zo een werk eens! Wolff, & ik zyn zyne aanbidders, & zo hy jong was, wy gingen naar Rousseau in Bedevaart! ik zou (ben ik geen vrouw?) allerlei stratagèmes gbruiken tot dat hij ons toeliet, hem de handen te kussen. Zyn Geestige Bespotter, (o veragt ik hem!) zou die eer niet hebben, ik zou op mes Delices gaan, om iets wonderlyks, & niet om iets waarlyk groots te zien. Ik beken echter dat hy het schoonste Heldendigt & zeer goede Tragedien geschreeven heeft. maar 't is een Papillion. door universeel te willen zyn heeft hy zich beneden zich zelf gewerkt. 'k zwyg van zyn slegt hart, van zijne grove & vuile spotternijen. de vrouwen moesten zich, dunkt my, schaamen met veele zynere werken familiair te zyn. Ook hier in is myn sensible Rousseau voortreffelyk. Lees zyn Emile - zyne Julie & is alles niet, schoon 't met vuur geschetst schynt, decent. Maar waar houde ik u

mee op. doch gy weet wel hoe moeylyk het is van een geliefd onderwerp weinig te zeggen.“³⁴

Betje Wolff und David-Henry Gallandat tauschen offenbar auch die neuesten Nachrichten über Rousseau aus, wie es für viele Briefwechsel in der damaligen Zeit üblich war, die damit den Charakter von Nachrichtenblättern bekamen. Sophie von La Roche etwa erkundigt sich 1770 bei Christoph Martin Wieland und Johann Caspar Hirzel danach, was Rousseau derzeit in Paris treibe und verbreitet dabei ihrerseits den neuesten Tratsch.³⁵ Inzwischen rezipiert Betje Wolff Rousseau auch als Pädagogen, Philosophen, als Komponisten und Musiktheoretiker, und sie ist von diesem gefühlsbetonten Rousseau nach wie vor hingerissen. Wie Rousseau in ihrer Gunst steigt, so fällt Voltaire bei ihr zunehmend ab, sie verachtet ihn aufgrund seines menschenverachtenden Spotts.³⁶ Diesen Vergleich zwischen dem ehrlichen Rousseau und dem verachtenswerten Voltaire erwähnt sie erneut in einem Brief an Jan Everhard Grave vom 28. Dezember 1776:

„Rousseau is, in veelen opzigte myn schrijver. Hy twijfelt wel eens, maar nooit spot hy; & men ziet dat zijn eerlyk hart de bron zijner schriften is, ook dan, als hy naar myn bezef, bitterlyk doolt. Buiten dat is hy de Eerste schryver onzer Eeuw, &

34 Ebd., S. 207f.

35 Michael MAURER: Ich bin mehr Herz als Kopf. Sophie von La Roche. Ein Lebensbild in Briefen, München 1983, S. 111. Victor MICHEL: Lettres Inédites de Sophie La Roche á Wieland, in: *Révue Germanique* 16 (1925), S. 313. Vgl. auch: VON FELDEN: Die Frauen und Rousseau, wie Anm. 8, S. 123.

36 Diese Auffassung, den gefühlsbetonten, menschlichen Rousseau gegen den menschenverachtenden Voltaire zu setzen, findet sich ebenfalls in der Rousseau-Rezeption Elisa von der Reckes. Elisa VON DER RECKE: Tagebuch einer Reise durch einen Theil Deutschlands und durch Italien, in den Jahren 1804 bis 1806, Berlin 1817, S. 344/345. Vgl. auch: VON FELDEN: Die Frauen und Rousseau, wie Anm. 8, S. 182.

laat een veragtelijke Voltaire, zo ver beneden hem als auteur, als hy hem overtreft in alle die deugden waar door Rousseau uitmunt boven de meesten onzer.“³⁷

Bezeugen diese Briefe aus den 1770er Jahren noch die Begeisterung für den gefühlvollen Herzenskenner Rousseau, so vertritt Gobbers die These, daß sich ihre Rousseau-Rezeption später zu ausgesprochener Skepsis gegen den sentimentalen Rousseau wendet: „van uitbundige verering bij de kennismaking met *Julie*, evolueerden ze tot uitgesproken scepsis in hun antisentimentele *Historie van Willem Leevend*.“³⁸ Gobbers hebt darauf ab, daß Betje Wolff vor allem in ihren Jugendjahren für den gefühlvollen Rousseau geschwärmt habe, daß sich diese Haltung bei ihr aber mit zunehmendem Lebensalter, mit zunehmender Gelassenheit und Vernunft lege.³⁹ Vor allem das Schlußwort im Roman „Willem Leevend“ läßt ihn zu der Auffassung kommen, daß auch Betje Wolff – ungeachtet der vor allem brieflichen Textstellen ihrer Rousseau-Verehrung – als Beispiel für den „Holländischen Realitätssinn“ dienen könne:

„Het is duidelijk: in die jaren heeft ook Betje, wellicht niet zonder enige spijt, de jeugdliefde verloochend die haar een ogenblik in de verleiding had gebracht al te veel aan de gevoelsromantiek te offeren. De ban waarin *La Nouvelle Héloïse* haar gebracht had, bleek voorgoed gebroken: het gezonde verstand, de Hollandse realiteitszin hadden eens te meer getriomfeerd. Het komt ons voor, dat de traditionele literatuurgeschiedschrijving bij het behandelen van figuren als Betje Wolff te uitsluitend de nadruk legt op hun jeugd en vormingsjaren, zodat onvermijdelijk een onvolledig en niet zelden scheefgetrokken beeld moet ontstaan. Het voorgaande moge overtuigend aangetoond hebben, dat

37 Briefwisseling van Betje Wolff en Aagje Deken, wie Anm. 28, S. 297.

38 GOBBERS: Rousseau in Holland, wie Anm. 11, S. 138.

39 Ebd., S. 132.

zelfs Elisabeth Wolff niet de onverdeelde Rousseau- en *Julie*-bewonderaarster is geweest die men graag van haar maakt.“⁴⁰

Nach meiner Auffassung ordnet Gobbers seinerseits Betje Wolff zu sehr einer Rousseau-kritischen Haltung zu, statt unterschiedliche Haltungen in verschiedenen Lebensaltern zu konzedieren. Zudem ist das Schlußwort im „Willem Leevend“ nicht eindeutig kritisch, sondern zeigt eher eine fragende Haltung:

„Ik geef mij het air niet, om eenen Rousseau te veröordeelen; ik weet, dat hij een groot Man, een waare genie is: maar wat hebbe men te denken van eene *nouvelle Héloïse*, die in onzen jongen tijd zo veel gerucht maakte; en die men nageeft, dat zo veele jonge harten benadeelde [...] maar ik zoude aan deezen zeldzaamen Man gaarne eens gevraagd hebben: wat was toch uw oogmerk, toen gij dat Boek schreef? Ik voor mij beef om uitspraak te doen.“⁴¹

Aus diesem Schlußwort die Folgerung abzuleiten, daß Betje Wolff ihre Jugendliebe Rousseau verleugnet und endgültig mit dem Bann, den die „Nouvelle Héloïse“ verbreitete, gebrochen habe, scheint mir zu voreilig. Ich würde ihre Skepsis an der Gefühlsintensität des Romans eher in die spätaufklärerische Diskussion um die Ablehnung von Empfindelei und Schwärmerie einordnen, die in Deutschland in den 1790er Jahren an der Tagesordnung war. Wenn Gobbers davon spricht, daß Betje Wolff den „Mittelweg“ zwischen Gefühl und Verstand propagierte, so ordnet sie sich umso mehr in die Diskussion der Spätaufklärung ein. „De wijze, evenwichtige mens die de gulden middenweg gevonden had tussen hartstocht en intellect,

40 GOBBERS: Rousseau in Holland, wie Anm. 11, S. 133- 134.

41 Betje WOLFF & Aagje DEKEN: Historie van den Heer Willem Leevend, VIII, 's-Gravenhage 1785, S. 357-358. Zit. nach: GOBBERS: Rousseau in Holland, wie Anm. 11, S. 133.

tussen gevoel en wil: ziedaar het ideaal dat Wolff en Deken voor ogen zweefde, waartoe ze wilden opvoeden.“⁴²

Die Kritik an der Schwärmerei und das Bewahren eines Ausgleichs zwischen Gefühl und Verstand war in den 1790er Jahren in Deutschland als Position weit verbreitet. Kant etwa definierte 1798 in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ die Begriffe Empfindsamkeit und Empfindelei: „Empfindsamkeit [...] ist ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüt abzuhalten, und hat also eine Wahl. Dagegen ist Empfindelei eine Schwäche, durch Teilnehmung an anderer ihrem Zustande, die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen affizieren zu lassen.“⁴³ Das Gefühl müsse immer von der Vernunft geleitet werden, andernfalls würde der Leidenschaft zu viel Raum gegeben, so der zeitgenössische Konsens. Leidenschaft, Schwärmerei, Langlei und Empfindungslosigkeit entsprachen nicht den Auffassungen vom richtigen Maß zwischen Gefühl und Vernunft und galten als Störungen des Gleichgewichts.⁴⁴ Kritiken am „Siegwart“, an Gellerts „Schwedischer Gräfin“ oder Hermes „Sophiens Reise“, wie Betje Wolff sie nach Textauszügen von Gobbers vertreten hat⁴⁵, gehörten zu den Topoi der Diskussion. Im

42 Ebd., S. 140.

43 Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Königsberg 1798/1800, in: *Kant Werke*, hg. v. Wilhelm WEISCHEDEL, Bd. 10, Darmstadt 1983, S. 558.

44 Vgl. Rolf GRIMMINGER: *Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen*, in: *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680-1789*, hg. v. Rolf GRIMMINGER, München 1984, S. 15-99.

45 GOBBERS: *Rousseau in Holland*, wie Anm. 11, S. 139f.

Zuge dieser Argumentationen geriet auch Jean Jacques Rousseau in die Kritik als Verführer zur Schwärmerei.⁴⁶

Betje Wolff hatte ohne Zweifel eine individuelle Schreibweise und hat, wie Gobbers meint, typische holländische Charaktere geschaffen, dennoch möchte ich vertreten, daß ihre Kritik an der Empfindlichkeit, also der Übertreibung der Empfindsamkeit kein individueller Ausdruck von ihrer Seite war, sondern daß sie sich in diesem Punkt einem typischen Diskurs in den 1790er Jahren angeschlossen hat. Gerade indem die Rousseau-Rezeption Betje Wolffs viele typische Merkmale aufweist und sowohl die empfindsame Haltung, als auch die kritische Haltung gegen Schwärmerei, sowie die Verteidigung Rousseaus gegen Voltaire weit verbreitet waren, meine ich nicht, daß sie als Beispiel für den „Holländischen Realitätssinn“ dienen kann. Vielmehr zeigt sich an ihrem Beispiel die Typik bestimmter zeitgenössischer Rousseau-Rezeptionen, die sich sowohl in Deutschland, als auch in den Niederlanden oder in Frankreich finden lassen.

Zur Rousseau-Rezeption in den Schriften Amalia Holsts

Auch die Hamburger Erzieherin und Schriftstellerin Amalia Holst hat ihre Rousseau-Rezeption im Verlauf ihrer Veröffentlichungen geändert und damit gezeigt, daß sie durch unterschiedliche Einflüsse geprägt war. Amalia Holst gehörte nicht zu den identifikatorisch-empfindsamen Rousseau-Rezipientinnen, sondern sie veröffentlichte drei Abhandlungen, in denen sie sich

46 Beispiele für eine solche Rousseau-Rezeption bieten die Schriften von Sophie Helmine WAHL: Adolphine, Hohenzollern 1794. Susanne von BANDEMER: Klara von Bourg, Frankfurt a. M. 1798. Sophie von LA ROCHE: Erscheinungen am See Oneida, Leipzig 1798. Vgl. von FELDEN: Die Frauen und Rousseau, wie Anm. 8, S. 103ff., 113f., 129f.

argumentierend mit Rousseau auseinandersetzte. Während sie sich in ihren ersten beiden Abhandlungen „Bemerkungen über die Fehler unserer modernen Erziehung von einer praktischen Erzieherin“ (1791) und „Briefe an eine Freundin über Elisa oder das Weib wie es seyn sollte“ (1799/1800) positiv auf Rousseau bezog und zum einen die Erziehungslehre Rousseaus unterstützte und zum anderen die Romangestaltung der „Nouvelle Héloïse“ als mögliche Übereinstimmung von individuellen und gesellschaftlichen Pflichten verteidigte, griff sie Rousseau in ihrer dritten Schrift „Ueber die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung“ (1802) inhaltlich und persönlich vehement an. Vermutlich haben die Schriften Theodor Gottlieb von Hippels sie auf eine politische Argumentationsebene geführt und ihre Rousseau-Rezeption nach 1800 beeinflusst.

Amalia Holst wurde als Tochter des Kameralisten und Oberaufsehers der preußischen Glas- und Stahlfabriken Johann Heinrich Gottlob von Justi (1720-1771) und seiner zweiten Frau Johanna Maria Magdalena, geborener Marchand, 1758 in Berlin geboren. 1791 kam sie nach Hamburg und heiratete 1792 den Doktor der Rechte Johann Ludolf Holst (1756-1825). Sie bekamen in den Jahren 1792, 1794 und 1796 drei Kinder. In den folgenden Jahren führte das Ehepaar verschiedene Erziehungsinstitute in Hamburg, Wittenberg, Boitzenburg, Schwerin und Parchim (Mecklenburg). 1829 starb Amalia Holst in Groß-Timkenberg bei Boitzenburg.⁴⁷

47 Zu den biographischen Daten vgl. Elisabeth FRIEDRICHS: Die deutschsprachigen Schriftstellerinnen des 18. und 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1981. Deutscher Biographischer Index, bearb. v. Hans-Albert KOCH u. a., München 1986, S. 414-423, S. 561. Allgemeine Deutsche Biographie, red. v. Rochus Freiherr von LILIENCRON, München/Leipzig 1875ff., S. 14 (Justi), S. 750-752. Carl Wilhelm Otto August von SCHINDEL: Die deutschen Schriftstellerinnen des 19. Jahrhunderts, Leipzig 1823, S. 226f. u.

In ihrer ersten Schrift von 1791 argumentiert sie aus der Sicht der praktischen Erzieherin und bezieht sich dabei auf Rousseaus Schrift „Emile oder Von der Erziehung“ (1762). Sie hebt vor allem auf seine zentralen Ideen zur Förderung der Selbstständigkeit von Kindern ab: „Rousseau [...] stellte die Jugend von ihrer liebenswürdigen unschuldigen Seite dar, suchte sie noch mehr von dem lächerlich pedantischen Zwange zu befreuen, und bewies, daß die Erziehung nicht bloß im Unterrichte in den Wissenschaften bestehe, sondern daß sie der Natur den Weg ebnen solle, damit diese umso freyer würke, und daß die Anleitung zum eignen Denken und freyen Handeln das eigentliche Geschäft der Erziehung sey.“⁴⁸ Holst beteiligt sich mit dieser Abhandlung an der theoretischen Diskussion über Erziehung, die durch Locke und Rousseau ins Leben gerufen und durch die Philanthropen in Deutschland sehr verbreitet wurde. Rousseau hatte im „Emile“ anhand der fiktiven Lebensgeschichte des Emile gezeigt, wie er sich Lernen als Selbstentwicklung mit vorsichtiger erzieherischer Begleitung vorstellte. Das Kind in seinem Selbstsein ernstzunehmen und sein Werden erzieherisch planvoll zu begleiten, galt seitdem als Credo der zeitgenössischen Reformpädagogik und stieß beim Publikum auf breite Zustimmung. Auch Amalia Holst begrüßt die Ideen einer freiheitlicheren Erziehung und einer Aufhebung der sklavischen Behandlung der Kinder und steht damit der „modernen Erziehung“ Rousseaus nahe, warnt aber gleichzeitig vor Übertreibungen, die sie aus ihrer Sicht der praktischen Erzieherin auch bei Rousseau wahrnimmt:

1825, S. 170f. Berta RAHM: Amalia Holst: Über die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung, Zürich 1985. Karl JACOBY: Amalia Holst, geb. von Justi, Hamburgs erste Frauenrechtlerin, Hamburg 1911.

48 Amalia HOLST: Bemerkungen über die Fehler unserer modernen Erziehung von einer praktischen Erzieherin, Leipzig 1791, S. 13.

„Selbst Rousseau, der so viel für die Verbesserung der Erziehung gethan hat, der so sehr darauf dringt, daß man sich der Jugend stets verständlich machen, bey der Aufklärung ihres Verstandes gleichen Schritt mit den Kräften desselben halten, bey der Bildung ihres Herzens nur der angebohrnen Güte der Menschennatur aufhelfen, dem Kinde nie Wörter für Begriffe geben, und während der ganzen Erziehung desselben stets den langsamen Gang der Natur gehen solle, selbst Rousseau verfällt dem ungeachtet in diesen Fehler, räsonnirt mit Kindern über Dinge, die sie noch nicht fassen können, demonstrirt ihnen Begriffe, die sie noch nicht an ihren schon vorhandenen Vorrath von Ideen anzureihen vermögen, und moralisirt da, wo er unbemerkt den Willen des Kindes lenken sollte.“⁴⁹

Amalia Holst entzieht sich der allgemeinen Aufgeschlossenheit dem modernen Erzieher Rousseau gegenüber nicht und legt sogar ihrer Kritik an ihm seine Grundsätze an. Und so verteidigt sie Rousseau letztlich und sieht ihm die Versäumnisse nach. Angesichts seines „edlen“ Entschlusses, „die Jugend von dem unerhörten pedantischen Joche zu befreyen“, sei dem „guten Rousseau [...] dieser Fehler umso leichter zu verzeihen“.⁵⁰ Ihr gesamter Aufsatz ist von seiner Argumentation getragen. Sie legt Rousseaus Grundgedanken einer natürlichen Erziehung an und beobachtet die Erziehungspraxis unter der Perspektive Rousseauscher Kriterien. Zu frühes Räsonnieren und zu frühes Aufreizen der Empfindungen stünden natürlichen Erziehungsgrundsätzen, die Holst im Einvernehmen mit Rousseau vertrat, entgegen und seien die Fehler der modernen Erziehung.

Die zweite Veröffentlichung mit dem Titel „Briefe an eine Freundin über Elisa oder das Weib wie es seyn sollte“ erschien 1799 und 1800 in Fortsetzung in der Zeitschrift „Musalion“. Anlaß dazu war ihre literarische Kritik an dem Bestseller „Elisa oder das Weib wie es seyn sollte“ von Wilhelmine Karoline von

49 Ebd., S. 29.

50 Ebd., S. 29f.

Wobeser. Dieses Werk war 1795 erschienen, hatte 1800 die 5. Auflage erreicht und war bereits in vier Sprachen übersetzt worden.⁵¹ Amalia Holst vergleicht das Werk Wobesers mit Rousseaus Roman „Julie ou La Nouvelle Héloïse“ und macht daran ihre Auffassung über die Erhabenheit als richtig verstandener Tugend und als Verbindung von individueller und gesellschaftlicher Pflichterfüllung deutlich. In dieser Argumentation setzt sie sich also mit dem Tugendgebot der zeitgenössischen Aufklärungsdiskussion auseinander und nimmt Rousseaus Romangestaltung der „Nouvelle Héloïse“ zum positiven Ausgangspunkt, um ihre Ansicht über weibliche Pflichterfüllung, aber auch weibliche Individuierung zu kennzeichnen. Für Holst ist Rousseaus Julie die erhabene, schöne Seele im besten Sinne des Wortes, während Elisas Handlungen in keiner Weise erhaben seien. Sie kommt bei der Untersuchung der Frage, „ob es Pflicht für Elisa war, ihrem Geliebten zu entsagen; und ob diese Entsagung, einem erhabenen und edlen Charakter entsprach?“⁵² zu der Antwort, daß Rousseau das Opfer der Entsagung zur Tugend geweiht hätte, es bei Wobeser hingegen „bloße Schwäche, keine Tugend“⁵³ sei. Im einzelnen argumentiert Holst in folgender Weise:

„Juliens Entsagung ihres Geliebten, (in Rousseaus neuer Héloïse) welche in dieser Situation der Verfasserinn zum Vorbild gedient zu haben scheint, war ohnstreitig ein Opfer wahrer Kindespflicht; sie war die Action einer erhabenen starken Seele. Rousseau führt mit Meisterhand, eine Reihe von Umständen herbey, die dem, der darauf merken will, es anschaulich machen, zu welchen Verirrungen die Liebe einen feurigen Charac-

51 Vgl. Lydia SCHIETH: Nachwort zum Roman „Elisa oder das Weib wie es sein sollte“ von Wilhelmine Karoline von Wobeser, Hildesheim/Zürich/New York 1990, S. 1.

52 HOLST: Bemerkungen, wie Anm. 47, 3. Brief, S. 213.

53 Ebd., S. 214.

ter, bey Unerfahrenheit, und selbst bey der reinsten Liebe zur Tugend führen kann; aber dann auch auf der andern Seite, wie ein solcher Character sich wieder erhebt, und die Flecken verwischt. Ueberall ist Haltung des Characters, überall geht der Gang durch einen Zeitraum mehrerer Jahre; als wenn es Gang der Natur wäre, ohne Sprung, ohne *deo ex machina*. Julie ist immer das liebende Geschöpf, unter allen Umständen treu und beständig, nur an der kindlichen Liebe scheitert ihre Treue. Sie giebt nicht dem gebietenden, sondern dem bittenden Vater nach. Sie gehorchte vernünftigen Gründen. Die Umstände waren so unglücklich verwickelt, daß ihr nichts weiter, als die Flucht aus ihres Vaters Hause übrig blieb, und diese mußte sie mit Recht verwerfen, oder Julie war nicht Julie mehr; sie sank zum Range gemeiner Weiber hinab. Das unglückliche Vorurtheil der Geburt, war bey ihrem, sonst biederem Vater, so tief eingewurzelt, daß es nur mit ihrem, oder seinen (sic!) Leben ausgerottet werden konnte. Selbst die Vernunft empörte sich gegen ihre Liebe. Der leidenschaftliche Character des St. Preux, war ihr kein so sicherer Gewährleister künftiger Glückseligkeit, als der ruhige, edelmüthige, vernünftige Character, des trefflichen Wolmar's. Sie mußte also nach langem Kampfe dies Opfer bringen, wenn sie nicht thöricht ihre, und ihrer edlen Freundinn Glückseligkeit, und das schöne Einverständniß einer glücklichen Familie aufs Spiel setzen wollte.“⁵⁴

Rousseau gestaltet also für Amalia Holst die Entwicklung Julies sehr nachvollziehbar und schlüssig. Julies Erhabenheit bestehe in ihrem Pflichtbewußtsein der Familie und sich selbst gegenüber, im Beibehalten ihrer moralischen Grundsätze der Liebe und Treue und darin, daß sie im Sinne der Glückseligkeit die richtigen Entscheidungen getroffen habe, zum einen in ihrem Gehorsam gegen den Vater den Wert der Familie zu achten und zum anderen nicht die Leidenschaft eines St. Preux, sondern die Beständigkeit eines Wolmar zu wählen. Holst zeigt sich ganz als aufgeklärte Kritikerin, der es um Pflichtbewußtsein, das Festhalten an moralischen Grundsätzen und vernünf-

54 Ebd., S. 214-216.

tigen Gründen geht. Aber sie hebt auch darauf ab, daß Julie ein Pflichtbewußtsein sich selbst gegenüber habe, indem sie dabei auch an ihr eigenes Wohlergehen denke. So verfolgt Amalia Holst durchaus den Gedanken weiblicher Individuierung, wenn sie auf die Selbstverpflichtung besonders abhebt, kritisiert die Selbstlosigkeit in der Figurengestaltung bei Wobeser und sieht in Rousseaus Gestaltung der „Nouvelle Héloïse“ und besonders in seiner Figurengestaltung der Julie ein Beispiel für das Ineinandergreifen individueller und gesellschaftlicher Pflichterfüllung, wobei sie in dieser Schrift keinerlei Zweifel daran läßt, daß sie die Idee tugendhafter Erhabenheit, die Idee der schönen Seele in der Verkörperung durch Julie für überzeugend hält. Diese Argumentation ist zeitgenössisch durchaus verbreitet und findet sich beispielsweise auch bei Sophie von La Roche.⁵⁵

Ihre dritte Veröffentlichung „Ueber die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung“ (1802) zeigt Amalia Holst in einer ganz anderen Beziehung zu Rousseau. Rousseau gilt ihr nun als einer der entscheidenden Frauenfeinde, der zur Unterdrückung der Frau maßgeblich beigetragen habe. Wie durch ihre mehrfachen Hinweise auf die Schriften von Hippels⁵⁶ anzunehmen ist, hat sie von ihm den Maßstab der Gleichheit in der Geschlechterbeziehung übernommen und darüber hinaus

55 Sophie VON LA ROCHE: Tagebuch einer Reise durch die Schweiz, von der Verfasserin von Rosaliens Briefen, Altenburg 1787, S. 420.

56 Sie nennt folgende Schriften: Theodor Gottlieb VON HIPPEL: Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber, Frankfurt/Oder/Leipzig 1792 u. Theodor Gottlieb VON HIPPEL: Über die Ehe, wobei sie sich vermutlich auf die überarb. 4. Aufl. bezieht, die 1793 erschien und in der von Hippel wesentlich frauenfreundlicher argumentiert als in der 1. Aufl. von 1774, vgl. Amalia HOLST: Ueber die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung, Berlin 1802, S. XIII.

aus Schriften Mauvillons⁵⁷ Kritikpunkte an Rousseau. Sie argumentiert in dieser Abhandlung als Aufklärerin mit dem Gedanken der Pflicht der Menschen zur Vervollkommnung und wendet sich von Rousseau ab, dem sie unterstellt, er leugne die harmonische Weiterentwicklung vom natürlichen zum kulturellen Menschen. Die Leitfrage ihrer Abhandlung lautet: „Steht die höhere Ausbildung des Geistes mit dem näheren Beruf des Weibes als Gattin, Mutter und Hausfrau im Widerspruch?“⁵⁸ Holst beantwortet die Frage, indem sie sehr ausführlich begründet, warum die Frau gerade in ihrer Aufgabe als Gattin, Mutter, Hausfrau, aber auch als unverheiratete Frau ihre Pflichten weit besser erfüllen könne, wenn sie sich geistig ausbilde und Wissenschaften aneigne:

„Offenbar aber gehen diese Schriftsteller, welche über die Weiber geschrieben haben, nur deswegen von einem falschen Ansatz aus, weil sie die Linie, welche zwischen Natur und Sittengesetz, als Codex der cultivirten Nationen, so scharf gezogen ist, übersehen. J.J. Rousseau hat den ersten Ansatz dazu gegeben. Dieser Schwärmer, der überall Natur- und Kulturstand durcheinander wirft, der, bey seinem ungemessenen Ehrgeiz mit der Huldigung, die man ihm über Verdienst erweist, noch nicht zufrieden war, und daher in seinen Handlungen und Schriften überall als Egoist erscheint, dieser mußte natürlich von andern gleich egoistischen Gelehrten, als von *Voltaire*, einige Kränkungen erfahren; dies konnte seine beleidigte Eigenliebe nicht ertragen; daher goß er, wie das Sprichwort zu sagen pflegt, das Kind mit dem Bade aus, und verwarf die Gelehrsamkeit überall; trug darauf an, die Menschen in den Stand der Natur zurück zu führen, ohne zu überlegen, daß in diesem Naturzustande zu verharren, gerade gegen die Absicht der Natur sey, die nur daher so viel Anlagen und Kräfte in uns

57 Jakob MAUVILLION: Mann und Weib nach ihren gegenseitigen Verhältnissen geschildert, Leipzig 1791.

58 HOLST: Ueber die Bestimmung, wie Anm. 56, S. XV.

legte, damit wir sie ausbilden, damit wir zur Kultur übergehen möchten.“⁵⁹

Amalia Holst greift Rousseau persönlich und inhaltlich an. Der Vorwurf, Rousseau wolle die Menschen in den Stand der Natur *zurückführen*, ist die Argumentation vieler deutscher Aufklärer gegen Rousseaus 2. Abhandlung „Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ von 1755.⁶⁰ Sie spotteten, er wolle die Menschen in die Wälder, zu den Orang-Utans zurückführen. Holst argumentiert im Sinne dieser Rousseau-Rezeption einiger Aufklärer, wenn sie sich ebenfalls auf das Schlagwort der Orang-Utans bezieht, das gegen Rousseau gewendet, die Runde machte.⁶¹ Vor allem das Argument, Frauen seien aufgrund ihrer körperlichen Schwäche von kulturellen Errungenschaften ausgeschlossen, ruft Holsts ganze Empörung hervor. „Wenn Rousseau und mehrere Schriftsteller so viel von der physischen Schwäche des Weibes sprechen, und daraus ihren untergeordneten Rang folgern wollen, wenn sie behaupten, die Natur habe ihr diesen Standpunkt angewiesen, so mißdeuten sie diese gütige Mutter aller Wesen, sie tragen das Naturrecht des rohen, ungebildeten Menschen in den gesellschaftlichen Vertrag des sittlichen gebildeten Menschen über.“⁶²

Holst, eine Kämpferin für die Gleichwertigkeit und Gleichbehandlung beider Geschlechter, setzt sich ab gegen eine Argumentation der Differenz der Geschlechter, wie sie Rousseau vorgelegt hatte. Für die historische Situation des ausgehenden 18. Jahrhunderts war die Forderung nach Gleichheit der Ge-

59 Ebd., S. 13f.

60 Vgl. Karl S. GUTHKE: Zur Frühgeschichte des Rousseauismus in Deutschland, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 77 (1958), S. 384-396.

61 HOLST: Ueber die Bestimmung, wie Anm. 56, S. 17f.

62 Ebd., S. 20f.

schlechter sehr radikal, da der herrschende Diskurs seit Mitte des 18. Jahrhunderts auf die Besonderheiten der Geschlechter zur gegenseitigen Ergänzung abhob. Amalia Holst nimmt sich der Menschenrechte der Frauen an und fordert uneingeschränkte Freiheit in der Vervollkommnung, der Perfectibilität, einem der Ziele der Aufklärung, auch für Frauen: „Der Mensch allein ist bloß Anlage, alles soll sich in ihm erst entwickeln, sein Verstand das Werk vollenden, er selbst soll sein moralischer und geistiger Schöpfer seyn, soll sich zum humanen Menschen hinaufbilden. Sind wir von dieser Verbindlichkeit ausgeschlossen, sind wir es weil wir Weiber sind? und wenn nicht, wer will unsers Geistes Flügel lähmen? oder uns durch irgend einen untergeordneten Zweck abhalten, Mensch im eigentlichsten Sinne des Wortes zu seyn?“⁶³

Damit ist das Credo ihrer Abhandlung ausgesprochen, die Gedanken der Aufklärung für die Menschenrechte der Frauen einzusetzen. Amalia Holst zeigt in diesem Text, ganz anders als in den vorangegangenen, sehr starke Empörung und Abwehr gegen Rousseau. Während sie Rousseau in ihrer ersten Schrift zustimmend als „modernen“ Pädagogen aufnimmt, der das neue Menschenbild freier und vernünftiger Menschen propagierte und in ihrer zweiten Schrift Rousseau als Romanschriftsteller positiv rezipiert, der in seiner Figur „Julie“ wichtige moralische Grundsätze darstellte, liest sie in ihrer dritten Schrift Rousseau als Autoren, der die Errungenschaften der Kultur ablehnte und dazu beitrug, die Übernahme der Menschenrechte – auch für Frauen – zu verhindern.

Die Perspektive der Rezeptionsforschung hat am Beispiel der Amalia Holst gezeigt, daß sich die subjektive Aufnahme von Gedanken durch die individuelle biographische Entwicklung

63 Ebd., S. 59f.

einer Person, die in verschiedenen Zusammenhängen steht, verändern kann und daß somit eine erweiterte Differenzierung möglich ist. Ich möchte nicht leugnen, daß in der Rousseau-Rezeption nationale Besonderheiten eine Rolle spielen, doch ebenso lassen sich Rezeptionshaltungen eruieren, die bei AutorInnen der Niederlande, Frankreichs, Englands oder Deutschlands gleichermaßen vorkommen. Betje Wolff kann als Schriftstellerin gelten, die eine identifikatorisch-empfindsame und eine fragend-kritische Haltung Rousseau gegenüber einnahm, Amalia Holst hatte neben einer aufklärerisch-abwägenden Haltung auch die Haltung der strikten Ablehnung Rousseaus.