

NIEDERLANDE-STUDIEN

Band [55]

Religion als Zündstoff

Gesellschaftliches und
politisches Engagement in den
Niederlanden seit 1945

Peter van Dam
Friso Wielenga
(Hrsg.)



WAXMANN

Niederlande-Studien

herausgegeben von
Loek Geraedts, Lut Missinne und Friso Wielenga

Band 55



Waxmann 2014
Münster • New York

Peter van Dam,
Friso Wielenga (Hrsg.)

Religion als Zündstoff

Gesellschaftliches und politisches Engagement
in den Niederlanden seit 1945



Waxmann 2014
Münster • New York

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Eine elektronische Version dieses Buches ist dank der Unterstützung von Bibliotheken, die mit Knowledge Unlatched zusammenarbeiten, frei verfügbar. Die Open-Access-Ausgabe wurde im vorliegenden Fall ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Benelux / Low Countries Studies der Universitäts- und Landesbibliothek Münster mit Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Mehr Informationen: www.knowledgeunlatched.org, www.fid-benelux.de

Gefördert durch



ISSN 1436-3836

Print-ISBN 978-3-8309-3007-5

E-Book-ISBN 978-3-8309-8007-0

<https://doi.org/10.31244/9783830980070>

Waxmann Verlag, Münster 2014

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Pleßmann Kommunikationsdesign, Ascheberg

Umschlagbild: © Roel Wijnants;

Siegel der Generalstaaten der Niederlande aus dem Jahre 1578. Es zeigt einen gekrönten Löwen mit Schwert und Pfeilbündel, das die 17 Provinzen der Niederlande vereint nach der Pazifikation von Gent (1576) symbolisiert.

Aus: Zannekin-nieuwsbrief 1/89, S. 5.

Dieses Werk ist unter der Lizenz CC BY-NC-SA veröffentlicht

Namensnennung – Nicht-kommerziell –

Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>



Inhalt

Peter van Dam & Friso Wielenga

Einleitung 7

Peter van Dam

Das Feindbild als Selbstdeutung

Zur Genealogie von Versäulung und Entsäulung 15

Kirche und Gläubige

James Kennedy

Von der „Staatskirche“ zur „Kirche der Straße“

Die öffentliche Rolle der protestantischen Kirche

in den Niederlanden seit 1848. 37

Erik Sengers

Die Suche der Kirchen nach der gesellschaftlichen Mitte

Wohlfahrt, Pflege und die Kluft zwischen Kirche und Zivilgesellschaft 61

Joep de Hart

Religiöse Veränderungen in den Niederlanden seit den 1960er Jahren 77

Zivilgesellschaft

Bram Mellink

Von der Vergangenheit abgeschnitten

Die verlorene Aussagekraft des Schulkampfes

im privaten Unterricht in den langen 1950er Jahren. 97

Marjet Derks

„Die treue Majorität“

Konservative Mobilisierung in den postkonziliaren

katholischen Niederlanden, 1966–1985 117

Duco Hellema

Religiöse Überzeugung und gesellschaftliches Engagement

seit den 1970er Jahren. 139

Politik

Hans Renders

Nicht zu übersehen?

Religion in den Biographien niederländischer Politiker 157

Frans Becker

Ein Kampf um neue Verhältnisse

Sozialdemokraten und Christdemokraten

in der niederländischen Politik nach 1945 171

Rutger Zwart

Christliche Politik in den Niederlanden: Kontinuität und Erneuerung 195

Dankeswort 211

Autorinnen und Autoren 213

Einleitung

„Gott hat nicht gewollt, da bin ich mir absolut sicher, dass diese Kinder derart leiden“, hielt der liberale Ministerpräsident Mark Rutte im Juli 2013 der protestantischen Minderheit entgegen, die sich aus religiösen Gründen weigerte, ihre Kinder gegen Masern zu impfen. Gott habe dafür gesorgt, dass es in der heutigen Welt Impfungen gebe, fügte der bekennende Protestant Rutte hinzu. Seine öffentliche Stellungnahme in einer religiösen Debatte verursachte Wirbel, aber auch Verunsicherung. Es war ungewohnt, dass ein Mitglied der liberalen Partei als bekennender Protestant in der Öffentlichkeit auftrat. Außerdem verlief die Auseinandersetzung um das Impfen offenbar nicht entlang einer klaren Front zwischen säkularen und religiösen Menschen: Christen waren sich in dieser Frage untereinander nicht einig.¹

Die Schwierigkeit, Religion eindeutig zu verorten, prägt auch die Geschichtsschreibung über Religion. Für die niederländische Nachkriegszeit gilt dies in besonderem Maße, weil sich in dieser Zeit die sozialmoralischen Milieus der Katholiken und orthodoxen Protestanten weitgehend auflösten.² Diese Milieus hatten das Erscheinungsbild der Religion in der Gesellschaft im 20. Jahrhundert geprägt. Religiöse Traditionen traten als Fundament dieser Gemeinschaften für jeden sichtbar an den Tag. Als diese Milieus sich verflüchtigten, war schwer zu erkennen, in welcher Form Religion – wenn überhaupt – in der Gesellschaft präsent bleiben würde. Das lag nicht nur daran, dass Beobachtenden die analytischen Kategorien für solche neue Formen fehlten. Der vorherrschende Interpretationsrahmen der Zeitgenossen erschwerte eine angemessene Analyse der Veränderungen.

Dies gilt zunächst für die von der Modernisierungstheorie geprägte Geschichtsschreibung, in der die Säkularisierungsthese großen Einfluss erhielt. Der Historiker Hartmut Lehmann hat diese These wie folgt zusammengefasst: Die Bedeutung der Religion sei im Westen seit dem 18. Jahrhundert stetig zurückgegangen, zunächst in der Wissenschaft, in der Politik und in der Wirtschaft, dann auch in der Krankenpflege, in der Schule und in der Erziehung, und schließlich in der öffentlichen Ordnung. Religion sei immer mehr zur Privatsache geworden. Wo sie sich dennoch öffentlich zeige, werde sie als traditionell oder gar reaktionär betrachtet. Die These habe den Blick auf die Welt und das westliche Selbstbild geprägt, in dem sie eine Trennung zwischen der fortschrittsorientierten und

1 Vgl. zur Debatte über Impfen unter orthodoxen Protestanten H. RUIJS, *Acceptance of vaccination among Orthodox Protestants in the Netherlands*, Nijmegen 2012.

2 Vgl. W. DAMBERG, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn 1997.

wissenschaftlich informierten westlichen und der durch irrationale Glaubensvorstellungen und Rückständigkeit geprägten nichtwestlichen Welt untermauerte.³

Unter dem Einfluss dieser Sichtweise deuteten Geschichtsforschende, in Anlehnung an viele Soziologen, die Veränderungen in der religiösen Landschaft seit 1945 zunächst als das Fortschreiten des von der Säkularisierungsthese vorhergesagten stetigen Rückgangs der Religion in der westlichen Gesellschaft. Eine solche Deutung fand viel Anklang in einer Gesellschaft, die sich nach einer grundlegenden Erneuerung des sozialen Lebens sehnte.⁴ Der Rückgang der Kirchenmitglieder und die verunsicherte Suche nach neuen Wegen durch die in den Kirchen verbliebenen Gläubigen in den 1960er Jahren ließen sich nahtlos in das Bild einer sich modernisierenden und damit von der Religion lösenden Gesellschaft einfügen.

In der Geschichtsschreibung über die Niederlande ging das Denken über Säkularisierung Hand in Hand mit der Metapher der Säulen, die in dem ersten Beitrag dieses Bandes ausführlicher analysiert wird. In dieser Bildsprache wurden die katholischen, orthodox-protestantischen und sozialdemokratischen Milieus als Säulen vorgestellt. Die Gläubigen hatten sich als Säulen von der übrigen Gesellschaft in umfassenden Netzwerken isoliert und mit einer exklusiven Identität organisiert. Religion hatte damit die eine deutliche Rolle: sie war die geistige Untermauerung einer segmentierten Gesellschaftsordnung. Die große Aufmerksamkeit, die diese Säulen – gerade weil sie sehr umstritten waren – erhielten, führte zu einer Vernachlässigung weiterer Sozialformen der Religion, die nicht in das Bild der in Säulen unterteilten Gesellschaft hineinpassten.

Die teils gefühlte, teils erwünschte Distanz zur Vergangenheit, die seit den 1960er Jahren um sich griff, nährte die Rede von einer „Entsäulung“. Das Streben nach einer modernen, zukunftsorientierten Gesellschaft selbstbestimmter Individuen ging einher mit der Abweisung der Milieus, in welchen der individuelle Gläubige seiner Gemeinschaft untergeordnet war. Die Entsäulung wurde als ein radikaler Bruch mit dieser unerwünschten Vergangenheit dargestellt. Andere Gruppen schlossen sich aus nostalgischen Gründen dieser Deutung an: wer sich aus Unzufriedenheit über die Gegenwart nach Zeiten sehnte, die vermeintlich von mehr Übersichtlichkeit, Frömmigkeit oder Geselligkeit geprägt waren, konnte sich in dem Bild einer Gesellschaft wiederfinden, die ihre Vergangenheit plötzlich verabschiedet hatte.

Somit unterlag die Geschichtsschreibung über Religion in den Niederlanden einer zweifachen Sehbehinderung. Unter dem Einfluss der Säkularisierungsthese wurden die Veränderungen in den Religionsgemeinschaften einseitig als unver-

3 H. LEHMANN, Säkularisierung. *Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004, S. 144–145.

4 Vgl. J.C. KENNEDY, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*, Amsterdam 1995.

meidbarer Rückgang der Religion in einer sich modernisierenden Gesellschaft gedeutet. Unter dem Einfluss der Säulenmetapher reduzierte man die Rolle der Religion darauf, Stütze der Milieus gewesen zu sein, die Ende der 1960er Jahre weitestgehend verschwanden. Demnach war die Rolle der Religion in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermeintlich eindeutig: das Fundament der Milieus. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts war sie genauso klar: die Bedeutung der Religion ging ihrem Ende entgegen. Für beide Epochen waren weitere Untersuchungen über die Rolle der Religion angesichts dieser Eindeutigkeit überflüssig.

Allerdings hat die Perspektive eines Rückgangs der Religion in den letzten Jahren erheblich an Überzeugung eingebüßt. Die Feststellung, dass in modernen Gesellschaften wie den Vereinigten Staaten und Japan Religion auch nach den 1960er Jahren große Bedeutung, hatte trug dazu genauso bei, wie das Auftreten neuer religiöser Bewegungen und des Islams in den westeuropäischen Ländern selbst. Sogar für die Geschichte der traditionellen Kirchengemeinschaften bedurfte es eines offeneren Blicks, denn obwohl ihr Mitgliederschwund bis heute anhält, haben Kirchen und Kirchgänger über ihre schrumpfende Zahl hinaus gesellschaftliche Bedeutung. Gerade weil die Kirchen in den Niederlanden nicht so stark institutionell verankert sind wie dies beispielsweise in Deutschland der Fall ist, haben sie offenbar in noch größerem Maße am gesellschaftlichen Wandel dieser Epoche Anteil genommen. Die mittlerweile weitverbreiteten Zweifel an der Säkularisierung als *master narrative* der Zeitgeschichte der Religion haben eine Neubewertung dieser Geschichte dringlich gemacht, aber bislang nur zaghaft herbeigeführt.

„Das Staunen über [den] vergleichsweise raschen Wandel wird dann produktiv, wenn man sich mit den bisher gegebenen Erklärungsversuchen und Antworten nicht zufrieden gibt“, so der Historiker Thomas Großbölting zu Beginn seiner Analyse der Religionsgeschichte Deutschlands seit 1945.⁵ In seiner Studie *Der verlorene Himmel* bewertet Großbölting die Religionsgeschichte Deutschlands seit 1945 vor dem Hintergrund der Zweifel an dem Narrativ einer stetigen Säkularisierung in der Moderne neu. Dieser Herausforderung, neue Wege der Religionsgeschichte abseits der Säkularisierungsthese zu entwickeln, möchte auch der vorliegende Band sich stellen, indem er das Verhältnis von gesellschaftlichem sowie politischem Engagement und Religion in den Niederlanden „hinter den Säulen“ in den Blick fasst. Das bedeutet erstens, dass die Rolle der Religion zu Zeiten der als „versäult“ angedeuteten Epoche neu bewertet wird: welche Bedeutung hatte sie über ihre Funktion als Inspiration und Stütze isolierter Gemeinschaften hinaus?

Die Säulenmetapher hat ihre Prominenz einer breiten gesellschaftlichen Debatte über die Stellung der Religion seit den 1950er Jahren zu verdanken. Gerade diese Polemik verweist auf die Konkurrenz verschiedener Deutungen der Verbin-

5 T. GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, S. 14.

derung zwischen Religion und gesellschaftlichen Engagements. Kritiker der Organisation in isolierten Gemeinschaften befürworteten einen „Durchbruch“ (Nl. „Doorbraak“) der weltanschaulichen Schranken und die Zusammenarbeit verschiedener weltanschaulicher Gruppen in gemeinsamen Organisationen, während Befürworter der Isolation eine organisatorische Trennung in viele gesellschaftliche Bereiche bevorzugten. Katholiken und orthodoxe Protestanten vertraten dabei ein Ideal der isolierten Organisation, obwohl in der Praxis immer wieder ausgehandelt werden musste, welche Bereiche tatsächlich eigenständig organisiert werden sollten. Kritiker aus ihren eigenen Reihen vertraten die Meinung, dass das Streben nach Abschottung verfehlt sei. Viele Protestanten hatten dieses Ideal überhaupt nicht angenommen. Sie hatten sich nicht oder nur teilweise zu den Organisationen der orthodoxen Protestanten bekannt, suchten der gesellschaftlichen Segmentierung seit den 1930er Jahren oft sogar aktiv entgegenzuwirken. Damit erscheint die Rolle der Religion in der frühen Nachkriegszeit vielseitiger und umkämpfter, als sie aus dem Blickwinkel der Versäulung dargestellt worden ist.

Zweitens bedarf der Blick hinter die Säulen einer Neubewertung der Geschichte der Religion in den Niederlanden seit den 1970er Jahren. Wenngleich Religion in dieser Zeit im Vergleich zu vergangenen Jahrhunderten erheblich an gesellschaftlicher Prägestärke einbüßte, so gilt es doch nicht nur ihren Bedeutungsverlust, sondern auch neue Erscheinungsformen und Positionsbestimmungen zu erfassen. Drittens stellt sich die damit eng verbundene Frage nach Kontinuitäten in der Religionsgeschichte der Nachkriegszeit. Vor allem die 1960er Jahre sind in der Geschichtsschreibung über Religion immer wieder als Wendepunkt angeführt worden. In diesen Jahren fand das vielbeachtete Zweite Vatikanische Konzil statt, während auch unter Protestanten eine lebhafte Rückbesinnung auf die Kernfragen des Glaubens zu beobachten war. Konfessionelle Organisationen haben in diesen Jahren erheblich an Rückhalt eingebüßt, die Zahlen der Kirchenbesucher gingen stark zurück. Auch in der neueren Religionsgeschichte hat die Dekade daher eine herausgehobene Stellung eingenommen: Olaf Blaschke sieht in diesen Jahren das ‚Zweite konfessionelle Zeitalter‘, das im 19. Jahrhundert mit einer neuerlichen Konfessionalisierung angefangen habe, zu Ende gehen⁶, Calum Brown diagnostiziert für diese Jahre *The death of Christian Britain*⁷, Patrick Pasture spricht sogar von einem ‚fundamental break with history‘.⁸

6 O. BLASCHKE, ‚Das Zweite Konfessionelle Zeitalter. Ein Deutungsangebot für Katholizismus- und Sozialhistoriker‘ in: J. Horstman (Hg.), *Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Schwerte 2001, S. 27–78.

7 C. BROWN, *The death of Christian Britain. Understanding secularisation, 1800–2000*, London 2002.

8 P. PASTURE, ‚Christendom and the legacy of the sixties: between the secular city and the age of aquarius‘ in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 99 (2004) S. 82–117, dort S. 113.

Die Veränderungen der 1960er Jahre sind nicht zu übersehen, dürfen aber auch nicht die Sicht auf Kontinuitäten über diese Epoche hinaus verstellen, oder von früheren oder späteren Wandlungsprozessen ablenken. Die Beiträge in diesem Band zeigen, dass bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit eine Rückbesinnung auf konfessionelle Organisation und auf die Bedeutung persönlicher Verantwortung in religiösen Fragen stattfand. Sie zeigen ebenfalls, dass der Aufbruch der 1960er und 1970er Jahre von den Gläubigen mitgetragen wurde, indem sie ihre Glaubensvorstellungen transformierten, aber auch indem sie neue Organisationen gründeten und auf neue mediale Repertoires zurückgriffen. Außerdem wird sichtbar, dass am Rande des Blickfeldes der Sozialgeschichte verschiedene Glaubensgemeinschaften an tradierten Idealen festgehalten haben, oder sie erst seit den 1970er Jahren neu für sich entdeckten. Somit wird die Bedeutung der 1960er Jahre für die Religionsgeschichte nicht abgestritten, eine Kontextualisierung dieser Epoche führt dennoch den Mehrwert ihrer Relativierung vor Augen.

Wie kam es aber dazu, dass bereits Zeitgenossen die Veränderungen als einschneidende Brüche wahrgenommen haben? Inwiefern entwickelten Gläubige und Kirchen neue Glaubensinhalte, und wie wurden diese Inhalte mit dem Denken über gesellschaftliches Engagement verbunden? Viele zivilgesellschaftliche Organisationen gaben ihre Beziehung zu religiösen Traditionen im Laufe der Nachkriegszeit nicht auf, sondern formulierten sie neu. Welche Implikationen hatte das für ihre Bindung an die tradierte Mitgliedschaft und an die verschiedenen gleichgesinnten Organisationen? Und wie verhielten sich Organisationen, die im Laufe der Nachkriegszeit erst gegründet wurden, in dieser Frage? Wurde zum Beispiel im Bereich der Politik Religion weniger bedeutungsvoll, weil sich immer mehr Parteien auf sie beriefen, oder vor allem weil Gläubige das Band zwischen Religion und Politik immer weiter lockerten? Welche Bedeutung hatte in diesem Bereich das Schrumpfen der parlamentarischen Vertretung derjenigen Parteien, die sich explizit auf religiöse Traditionen beriefen?

Schließlich stellt sich die Frage nach der öffentlichen Stellung der Religion in der Nachkriegszeit, also nach dem – in den Worten von Peter van Rooden – „religiösen Regime“. Während sich in den ersten Jahren nach 1945 eine stetig schwindende Mehrheit für das Regime des segmentierten Pluralismus verschiedener isoliert organisierter Gemeinschaften findet, scheint seit den 1960er Jahren die Auffassung zu dominieren, dass religiöse Überzeugungen zunächst von individuellen Personen getragen werden, und dass religiöse Traditionen die Nation nicht spalten dürfen. Manche Anhänger dieser Sicht begründen sie offenbar mit einer religiösen Vision, andere mit einer säkularen. Inwiefern kann diese Verschiebung hin zu einem neuen Regime mit einer Privatisierung der Religion gleichgesetzt werden? In welchem Ausmaß haben sich niederländische Gläubige, Organisationen und Institutionen tatsächlich an einem solchen neuen Regime

ausgerichtet? Wo und unter welchen Umständen etablieren sich alternative Visionen und gegenläufige Tendenzen?

Die Antworten auf diese religionsgeschichtlichen Fragen sucht dieser Band über die traditionellen Institutionen der Religionsgemeinschaften hinaus in den vielen Organisationen und sozialen Bereichen, in welchen Gläubige ihre religiösen Überzeugungen eingebracht haben. Die Geschichte der Niederlande eignet sich hervorragend für eine solche Herangehensweise, weil sie eine Vielfalt von Organisationen aufweist, die sich ausdrücklich auf religiöse Traditionen berufen haben. Außerdem hat es innerhalb dieser Verbände und zwischen ihnen lebhaft Debatten über die Stellung der Religion gegeben. Diese Debatten sind als Ausgangspunkte für Analysen der gesellschaftlichen Stellung der Religion besonders geeignet. Das Erweitern des Blickes der Religionsgeschichte auf diese vielen Träger ermöglicht eine enge Anbindung der Religionsgeschichte an die Sozialgeschichte.⁹ Es zeigt ebenfalls, wie religiöse Vorstellungen und Praktiken nicht nur zwischen Kirchen und religiösen Experten ausgehandelt, sondern auch durch viele weitere zivilgesellschaftliche Organisationen und Laien getragen, weitergegeben und transformiert werden.

Die Herangehensweise und die Fragen, die in diesem Band im Fokus stehen, sind über die Geschichte der Niederlande hinaus von Bedeutung. Die Suche einer Bilanz zwischen den Perspektiven der Säkularisierung und der Transformation, die Frage nach der Bedeutung der 1960er Jahre, die Verortung der Religion über die primären Institutionen der Glaubensgemeinschaften hinaus: diese Themen beschäftigen die Religionsgeschichte über die nationalen Grenzen hinweg. In jüngster Zeit sind in den Sozialwissenschaften und in der Geschichtswissenschaft in den Niederlanden neue Antworten auf diese Fragen formuliert worden. Das Folgende ist damit als eine Zusammenschau der aktuellen Forschungslandschaft zu verstehen.

Im ersten Beitrag analysiert Peter van Dam die Geschichte der Begriffe Versäulung und Entsäulung. Aus dieser Analyse geht hervor, welche Auffassungen über die Stellung der Religion in den Niederlanden einander gegenübergestanden haben, und welche Fragen in einer Geschichtsschreibung anhand dieser Begriffe ausgeklammert worden sind. Daraufhin zeigen neun weitere Beiträge auf, wie eine Geschichte der Religion in den Niederlanden aussieht, wenn sie von der Zwangsjacke der Säulenmetapher befreit ist.

Die ersten drei Beiträge befassen sich mit den Veränderungen unter den Gläubigen und in den Kirchen. Joep de Hart zeigt auf, wie aufgrund der quantitativen Daten, die bislang vor allem für eine Bestätigung der Säkularisierungsthese genutzt worden sind, eine vielseitigere Geschichte dargelegt werden kann. Religion hat dabei nicht nur eine weniger wichtige Stellung im Leben vieler Menschen

9 Vgl. B. ZIEMANN, *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 2009.

eingenommen, sondern sie wird von den meisten Gläubigen vor allem auch anders gelebt: sie lassen sich nicht auf eine Tradition verpflichten, sondern behalten sich vor, eigene Entscheidungen zu fällen und als religiöse Konsumenten verschiedene Angebote zu nutzen. Im Beitrag von James Kennedy zeigt sich, dass protestantische Kirchen in der Nachkriegszeit nicht untätig zusehen haben, wie ihnen die Mitglieder davonliefen. Stattdessen haben sie ihre eigene Position in der Gesellschaft mehrmals neu definiert. Dabei stellten sie sich zunächst als niederländische Kirchen auf, daraufhin als Weltkirche, schließlich neuerdings vor allem als lokale Kirchen, die auf ihre direkte Umgebung gerichtet sind. Erik Sengers stellt dar, wie in der katholischen Kirche die Bindungen zur Zivilgesellschaft zugunsten einer selbständigen Kirche und selbständiger Laienarbeit gelöst wurden, und wie diese Entscheidung die kirchliche Aufgabe der Caritas in Bedrängnis gebracht hat.

Die zweite Sektion rückt die Zivilgesellschaft in den Mittelpunkt. Bram Melink beschreibt die sich verändernde Sicht auf die Rolle des christlichen Unterrichts unter Christen selbst. Bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit registriert er eine Verschiebung hin zur Betonung des gelebten Glaubens individueller Personen, wobei die Interessen der Religionsgemeinschaften zurückgestellt wurden. Diese ging einher mit einer auffälligen Neubewertung des Engagements, das zur Gründung konfessioneller Schulen beigetragen hatte. Zivilgesellschaftliche Mobilisierung ermöglichte nicht nur Transformationen der Religion. Konservative Katholiken nutzten sie, um nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Vorstellungen über Inhalt und Form des Katholizismus in Widerstand zu den Reformen der Amtskirche und die progressiven Wortführer in den Gemeinden zu organisieren, so Marjet Derks. Duco Hellema ergänzt diese Einsicht um eine Darstellung der Rolle religiös motivierten Engagements in den so genannten neuen sozialen Bewegungen. Religiöse Gruppierungen schlossen sich in manchen Fällen diesen Bewegungen an und stellten ihnen Ressourcen zur Verfügung, während sie in anderen Fällen die gleichen Mittel nutzten, um die eigene Sicht wirksam zu verbreiten.

Schließlich wendet sich der letzte Teil des Bandes der Politik zu. Hans Renders legt dar, wie Biographen sich schwer tun, der Bedeutung der Religion in den Lebensbeschreibungen von Politikerinnen und Politikern vor und nach den 1960er Jahren gerecht zu werden. Wie die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Religion und Gesellschaft in die Parteibildung und -kultur und in die konkurrierenden sozialpolitischen Positionierungen der Volksparteien hineinwirkte, macht Frans Becker in seinem Beitrag zum Thema. Rutger Zwart analysiert daraufhin die Konzeptionen christlicher Politik in der Geschichte niederländischer Parteien. Es stellt sich heraus, dass in den 1950er Jahren die Vorstellung, es gebe eine eindeutige Verbindung zwischen religiösen Einsichten und politischen Standpunkten, von Protestanten und Katholiken losgelassen wurde. Daraufhin

kam es zu einer Annäherung zwischen den großen konfessionellen Parteien, die schließlich in eine Fusion mündete. In der daraus hervorgehenden christdemokratischen Partei *Christen-Democratisch Appèl* sind die „entideologisierten“ Ausgangspunkte ihrer Vorgängerinnen seitdem bestimmend geblieben.

Zusammengenommen zeigen die Beiträge, wie in den Niederlanden verschiedene Standpunkte bezüglich der wünschenswerten gesellschaftlichen Stellung der Religion formuliert wurden und sich die Vorherrschaft strittig machten. Obwohl bis in die 1950er Jahre die Vorstellung selbständig organisierter Gemeinschaften als Träger der Nation überwog, konnte diese sich ebenso wenig vollständig durchsetzen, wie daraufhin die Idee, dass individuelle Entscheidungen in religiösen Fragen ausschlaggebend seien. Die Schärfe der Auseinandersetzungen um diese Fragen, die in verschiedenen Beiträgen hervortritt und auch heutzutage noch zu beobachten ist, wird vor diesem Hintergrund verständlich: Tag für Tag stand der handfeste Einfluss dieser Visionen zur Debatte. Religiöse Gemeinschaften waren dabei keine statischen Größen, die manchmal mehr und manchmal weniger Einfluss für kontinuierlich vorgetragene Standpunkte erwerben konnten. Eindrücklich führen die Beiträge vor Augen, dass innerhalb dieser Gemeinschaften die Glaubensinhalte und die Verbindung von Glaube und Engagement ständig neu verhandelt werden. Hier findet sich ein wichtiger Schlüssel zu einer Neubewertung der Religionsgeschichte über die 1960er Jahre hinaus: künftige Geschichtsschreibung muss dieser Neuaufstellung religiöser Gemeinschaften Rechnung tragen, um die Bedeutung der 1960er Jahre und die Durchsetzung der Veränderungen in dieser Zeit angemessen darstellen zu können.

In der Zivilgesellschaft zeigt sich über die Jahre eine deutliche Abnahme der Organisationen mit einer exklusiven konfessionellen Identität. Wenngleich einige Gruppen auch heute ein solches Ideal noch vertreten, ist die dominante Stellung solcher Gruppierungen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verschwunden. Eine Neuorientierung der Glaubenden selbst war für diese Veränderungen ausschlaggebend: Engagement wurde eine individuelle Entscheidung, für die Religion als Inspiration diente, aber keine zwingenden Formen vorgab. Das bedeutete allerdings nicht, dass religiöse Inspiration nur noch Privatsache war. Während manche Organisationen weiterhin ausdrücklich auf ein sie bestimmendes religiöses Erbe verweisen, zeigen sich viele andere Gruppierungen offen für Religion als eine mögliche Inspirationsquelle ihrer Mitglieder. Das ungelöste Verhältnis zwischen individuellen religiösen Ansichten und ihre Durchdringung gesellschaftlicher Verbände ist auch heute noch eine Quelle lebhafter Auseinandersetzungen, wie der anfangs zitierte Wirbel um die Frage des Impfens einmal mehr vor Augen führt.

Peter van Dam

Das Feindbild als Selbstdeutung

Zur Genealogie von Versäulung und Entsäulung

„Es ist an der Zeit in Deutschland wieder zur Gründung einer christlichen Gewerkschaft zu kommen. Wir wünschen den Deutschen ein bisschen mehr *verzuiling*.“¹ Diese Sätze stammen aus einem Zeitungsbeitrag des Vorsitzenden des christlichen Gewerkschaftsbundes *Christelijk Nationaal Vakverbond*, Marinus Ruppert. Sie zeigen, dass im Jahre 1955 das Wort *verzuiling* (dt. „Versäulung“) dem niederländischen Publikum geläufig war, denn es konnte ohne Erläuterung von Ruppert verwendet werden. Ruppert und seine Umwelt deuteten mit dem Begriff die gesellschaftliche Segmentierung entlang weltanschaulicher Trennlinien an, die in der Nachkriegszeit von orthodoxen Protestanten und von Katholiken angestrebt wurde. Sie nutzten dazu die Metapher „Versäulung“, die segmentiert organisierte Gruppierungen als Säulen andeutete. Seit den 1950er Jahren wurde sie immer häufiger zu dem Bildnis eines Tempels erweitert: alle Bevölkerungsgruppen fanden sich darin als Säulen wieder, der Staat wurde als das Dach über diese Säulen verstanden.

Diese Metapher ist heutzutage ein fester Bestandteil der Deutung der niederländischen Geschichte und Gegenwart. Diesen Status bekam sie wider Erwarten: Der Begriff erlangte Prominenz als eine Metapher, mit der eine Aufteilung der Gesellschaft aufgrund weltanschaulicher Trennlinien in karikiert Form kritisiert wurde. Orthodoxe Protestanten und Katholiken sahen sich von dieser Bildsprache angegriffen, mehrheitsfähig war sie allemal nicht. Das oben angeführte Zitat von Ruppert gibt Aufschluss über die überraschende Weiterentwicklung: Einem Zeitgenossen wäre Rupperts Verwendung des Begriffs auffällig gewesen, denn er benutzte den Begriff nicht abwertend, sondern betrachtete Versäulung offenbar als etwas Positives, das er den Deutschen ebenfalls wünschte. Diese unbeabsichtigte Janusköpfigkeit des Begriffs hat maßgeblich zu seinem Erfolg beigetragen. Wie konnte es dazu kommen?

Es ist eine wundersame Ironie der Geschichte, dass der Begriff „Versäulung“, der einst aus einer scharfen Polemik um die Zukunft der Niederlande hervorging, uns heute dient um die angebliche Befriedung der damaligen Gesellschaft anzudeuten. Hat diese einflussreiche Metapher den Blick auf die Dynamik der niederländischen Nachkriegszeit gravierend verstellt? Das Bild eines Tempels mit einer katholischen, einer protestantischen, einer sozialdemokratischen und einer liberalen oder neutralen Säule suggeriert eine statische Gesellschaft, in der

1 M. RUPPERT, ‚Socialistisch avontuur‘ in: *Trouw* 21.1.1955. Übersetzungen niederländischer Zitate in diesem Beitrag hat der Verfasser geleistet.

verschiedene Bevölkerungsgruppen in strikt segmentierten Blöcken harmonisch zusammenlebten. Diese Art des Zusammenlebens war demnach eine Fortsetzung der Vorkriegszeit, auf die das gleiche Bild rückwirkend gleichermaßen angewandt worden ist. Außerdem, so die Vorstellung, endete diese Situation in den 1960er Jahren plötzlich: durch die rasche *ontzuijing* (dt. „Entsäulung“) wurden die Niederlande ein säkulares, individualisiertes Land.

Die Geschichte des religiösen Engagements in den Niederlanden wird in der Regel im Rahmen dieser Versäulung und Entsäulung präsentiert. Religion war in dieser Darstellung ein essenzieller Baustein für die versäulte Ordnung: die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft sei entscheidend gewesen für die gesellschaftliche Verortung. Als seit den 1970er Jahren die Entsäulung überhand genommen habe, sei diese Schlüsselrolle der Religion entfallen. Im entsäulten Land sei Religion demnach eine schwindende Größe: Niederländer hätten die Kirchen und ihre alten Dogmen verlassen, in der gesellschaftlichen Ordnung habe der Glaube seine Prägekraft verloren. Eine solche Darstellung verkürzt allerdings die soziale Relevanz der Religion auf ihre Funktion als Trägerin gesellschaftlicher Segmentierung. Weder zu den Zeiten der Versäulung, noch danach hatte sie aber nur diese eine Bedeutung.

Bei Versäulung und Entsäulung handelt es sich um kräftige Metaphern, die verwendet wurden, um Geschichte und Gegenwart abzubilden. Neuerdings hat die historische Forschung ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet, welchen Einfluss der figurative Charakter solcher Konzepte entfaltet.² Um diese Wirkung herauszuarbeiten, ist zunächst eine Historisierung der Metapher notwendig. Wie hat sie das Denken derjenigen, die sie benutzten, gelenkt? Wie haben sich ihre Interpretation und ihre Wirkung im Laufe der Zeit verändert? Welche Interessenlagen haben ihre Deutung beeinflusst? Bei der Betrachtung der Genealogie der Versäulung und Entsäulung werden die Deutungskonflikte religiöser Traditionen, ihre Implikationen für das Engagement der Gläubigen und die Positionskämpfe um die öffentliche Rolle der Religion sichtbar. Das Wechselspiel zwischen den Metaphern und den Deutungskonflikten zeigt, wie die unsichere gesellschaftliche Stellung der Religion selbst entscheidend in den Werdegang dieser Konzepte hineingewirkt hat.

Bevor Versäulung und Entsäulung geläufige Begriffen wurden, etablierte sich ihr erster metaphorische Baustein: die Rede von „Säulen“ als segmentiert organisierte Bevölkerungsgruppen. Die frühesten Fundorte der Säulen als Andeutung für bestimmte eigenständig organisierte Bevölkerungsgruppen, sind in der Amtssprache der 1930er Jahre nachgewiesen. Beamte des Ministeriums für Soziales drängten beispielsweise dazu, die in ihrem Feld tätigen Organisationen in „Säulen“ zusammenzufassen, die sich an weltanschaulichen Zugehörig-

2 R. SCHÄFER, „Historicizing strong metaphors. A challenge for conceptual history“ in: *Contributions to the history of concepts* 7 (2012) 2, S. 28–51.

keiten orientieren könnten.³ Eine Aufteilung der Gesellschaft in Säulen bot den Behörden eine Ordnungsvorstellung, die die Verteilung öffentlicher Mittel an zivilgesellschaftliche Organisationen regulieren konnte. Auch manche zivilgesellschaftlichen Akteure hatten ein Interesse an einer „versäulten“ Ordnung. Eine sozialdemokratische Organisation wie die *Arbeiders Jeugd Centrale* präsentierte sich Mitte der 1930er auch deshalb selbstbewusst als Teil der „roten Familie“, weil sie damit einen Anspruch auf einen Teil der öffentlichen Mittel geltend machen wollte.⁴

Die Suche nach einem Ordnungsprinzip für die Verteilung öffentlicher Mittel an zivilgesellschaftliche Organisationen war in der Zwischenkriegszeit umso dringlicher geworden, weil die Verbindungen zwischen Staat und Zivilgesellschaft sich vervielfachten. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert hatten orthodoxe Protestanten, Katholiken und Sozialdemokraten segmentierte Netzwerke gebildet, denen zwischen sechzig und siebzig Prozent der niederländischen Bevölkerung zugeordnet werden konnte. Diese segmentierten Netzwerke können als „schwere Gemeinschaften“ definiert werden. Sie unterscheiden sich idealtypisch von leichten Gemeinschaften durch ein hohes Maß an sozialer Verbindlichkeit und sozialer Verdichtung, durch ein Netzwerk gleichgesinnter Organisationen und durch einen umfassenden Anspruch bezüglich der Identität ihrer Mitgliedschaft.⁵

Zunächst wahrten diese Gemeinschaften meist eine Distanz zu staatlichen Einrichtungen. Wie auch in anderen europäischen Ländern hatte aber der Erste Weltkrieg den Koordinationsanspruch der staatlichen Behörden erhöht. Dabei hatte sich in den Niederlanden gezeigt, dass die Behörden in der Zivilgesellschaft nützliche und zuverlässige Partner finden konnten. Politisch war diese Zusammenarbeit außerdem gewollt: orthodoxe Protestanten und Katholiken vertraten die Position, dass der Staat keine Aufgaben übernehmen sollte, die auch von zivilgesellschaftlichen Organisationen ausgeführt werden konnten. Sozialdemokraten versprachen sich von einer solchen Ordnung praktische Vorteile für die eigenen zivilgesellschaftlichen Organisationen. Beamte und Funktionäre reflektierten in ihrer Verwendung der Säulenmetapher seit der Mitte der 1930er

3 J. TALSMA, ‚Verantwoording‘ in: J.C.H. BLOM und J. TALSMA (Hrsg.), *De verzuiling voorbij. Godsdienst, stand en natie in de lange negentiende eeuw* (Amsterdam 2000) S. ix–xi, dort S. ix; P. DE ROOY, ‚Zes studies over verzuiling‘ in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden (BMGN)* 110 (1995) 3, S. 380–392, dort S. 385–386.

4 TALSMA, ‚Verantwoording‘, S. ix.

5 Vgl. J.W. DUUVENDAK/M. HURENKAMP (Hrsg.): *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid* Amsterdam 2004; P. VAN DAM *Religion und Zivilgesellschaft. Christliche Traditionen in der niederländischen und deutschen Arbeiterbewegung (1945–1980)*, Münster 2010.

also die Existenz umfassender segmentierter Organisationsnetzwerke und das gegenseitige Interesse des Staates und der Zivilgesellschaft an Kooperation.

Der Anspruch der schweren Gemeinschaften auf eine Schlüsselstellung in der Zusammenarbeit mit den staatlichen Behörden führte aber von Anfang an zu Kritik. In der Auseinandersetzung um die Gestaltung des Rundfunksystems standen beispielsweise diejenigen, die diese Verantwortung den Rundfunkvereinen der schweren Gemeinschaften übergeben wollten, denjenigen gegenüber, die diesbezüglich eine einheitliche nationale Institution forderten. Außerdem forderten einige Protestanten eine eigene liberal-protestantische Vertretung, weil sie sich von der orthodox-protestantischen *Nederlandse Christelijke Radio Vereniging* nicht vertreten sahen. Die Unfähigkeit, die wirtschaftliche Krise der 1930er zu bewältigen, und die politische Krise, die sich in dieser Unfähigkeit zeigte, wurde von verschiedenen Seiten ebenfalls auf die Uneinigkeit der Niederländer zurückgeführt, die eine Folge der segmentierten Organisation sei. Organisationen wie *Eenheid door Democratie*, die den Erhalt der Demokratie durch die Stärkung der nationalen Einheit anstrebte, oder die *Beweging versterking der Nederlandse Gemeenschap*, die auf Zusammengehörigkeit, Autorität und Ordnung setzte, bemängelten *hokjesgeest* („Kästchendenken“).⁶ Der namenhafte Historiker Johan Huizinga distanzierte sich von der gesellschaftlichen Uneinigkeit im Rahmen einer so genannten „Volkseinheitskonferenz“, wo er ausdrücklich auf die seiner Meinung nach verbindenden Merkmale der Niederländer hinwies.⁷

Zum Ende der 1930er Jahre griffen rechte und linke Kritiker des Machtanspruchs der schweren Gemeinschaften die Bildsprache der Säulen auf. Plakativ warf der nationalsozialistische Politiker Max de Marchant et d'Ansembourg 1940 der Regierung vor, die Einheit der niederländischen Armee zu schwächen, indem sie die Freizeitgestaltung durch weltanschaulich gebundenen Verbände befürwortete. Die Regierung habe „kein Volk und keine Armee, sondern vier Säulen, eine rote Säule, eine katholische Säule, eine liberale Säule und eine protestantische Säule“ vor Augen. Diese Säulen würden keine gemeinsame Ziele verfolgen, sondern höchstens ihre jeweiligen Parteikassen stützen, schimpfte er weiter.⁸

6 W. TEN HAVE, *De Nederlandse Unie. Aanpassing, vernieuwing en confrontatie in bezettingstijd 1940–1941*, Amsterdam 1999, S. 60–72.

7 J. HUIZINGA, ‚Nederlands geestesmerk‘ in: Ders., *Verspreide opstellen over de geschiedenis van Nederland*, Amsterdam 2007, S. 282–315.

8 *Handelingen Tweede Kamer 1939–1940*, 51ste vergadering, 8 maart 1940, S. 1372. Die Behauptung der Existenz von vier ‚Säulen‘ konkurrierte zu diesem Zeitpunkt – wie auch später – mit einer Analyse der niederländischen Geschichte als Zusammenspiel einer humanistischen, einer protestantischen und einer katholischen geistigen Strömung. Vgl. Puchinger, ‚Verzuiling? – Ontzuiling?‘, in: *Transparant* 4 (1993) 2, <http://www.christenhistorici.nl/oud/Transparant/Archief/1993/1993nr02Puchinger.html> [08–05–2013].

Kritik an der gesellschaftlichen Uneinigkeit war aber kein extrem-rechtes Proprium, sondern diese fand Anklang in verschiedenen Kreisen der Bevölkerung. Das wurde einmal mehr deutlich als im ersten Jahr der deutschen Besatzung die *Nederlandse Unie* mit einem Aufruf zur Einigkeit der Niederländer in kurzer Zeit eine große Anhängerschaft werben konnte.⁹ Nicht zuletzt fand in diesen Jahren eine Neuorientierung in kirchlichen Kreisen statt. Vor allem in der *Nederlandse Hervormde Kerk* (NHK) waren viele über die gesellschaftliche Immobilität und den geringen Widerstand gegen den aufkommenden Nationalsozialismus in den 1930er Jahren frustriert. Im Gegensatz dazu erklärten Mitglieder der NHK es unter Anführung einiger engagierter Pfarrer zum Ziel, die Kirche zu einer Schlüsselstellung in der Gesellschaft zu führen. Diese Stellung hatte sie, als wichtige Stütze des niederländischen Nationalstaats im 19. Jahrhundert, schon einmal eingenommen. Sie hatte aber durch den moralischen Hoheitsanspruch der aufkommenden schweren Gemeinschaften von orthodoxen Protestanten und Katholiken an Ansehen und Einfluss eingebüßt.¹⁰ Unter anderem konzipierte eine Kommission, getrieben von dieser Suche nach einer neuen Schlüsselstellung und der dazugehörigen Rechristianisierung der Gesellschaft, das in der Nachkriegszeit für die Positionierung der Kirche bedeutsame Institut *Kerk en Wereld* (Dt. „Kirche und Welt“). Das Institut sollte „entfremdete Gruppen“ unter anderem mittels der Weiterbildung von Seelsorgern und des Angebots von Kursen wieder zur Kirche zurückführen.

Die gemeinsame Erfahrung der militärischen Niederlage, der Besatzung und der Befreiung während und nach dem Zweiten Weltkrieg stärkte innerhalb und außerhalb der Kirchen das Streben nach mehr nationaler Einheit. Sogar diejenigen, die sich für eine Wiederherstellung der segmentierten Ordnung engagierten, räumten ein, dass eine bessere Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Gruppen für einen erfolgreichen Wiederaufbau nötig sein würde. Zunächst einmal mussten sie sich aber gegen diejenigen durchsetzen, die eine einschneidendere Erneuerung der niederländischen Gesellschaft anstrebten, in der für die „Säulen“ kein Platz sein würde. Der erste Kultusminister der Nachkriegszeit, Gerard van der Leeuw, brachte letzteres Bestreben 1945 auf den Punkt: „Wir haben die „Säulen“ mehr als satt. Denn diese hübschen Säulen stützten kaum noch ein gemeinsames Dach. [Die Niederlande] waren eine administrative Volkseinheit geworden und erst der *Mof* [abwertender Begriff für „Deutscher“, PvD] hat uns beigebracht, dass wir ein echtes Volk sind.“¹¹

9 W. TEN HAVE, *De Nederlandse Unie. Aanpassing, vernieuwing en confrontatie in bezettingstijd 1940–1941*, Amsterdam 1999.

10 P. VAN ROODEN, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570–1990* (Amsterdam 1996) S. 27–32.

11 G. VAN DER LEEUW, *Balans van Nederland*, Amsterdam 1945, S. 115.

Van der Leeuw stammte aus dem Umfeld der *Nederlandse Volksbeweging*. Diese Organisation war mit dem Ziel gegründet worden, eine neue Ordnung in den befreiten Niederlanden herzustellen, die weltanschauliche Gegensätze überwinden sollte.¹² Der Einfluss solcher Gedanken war erheblich. Anhänger der *Nederlandse Volksbeweging* traten 1946 der *Partij van de Arbeid* (PvdA) bei, die sich seitdem als eine sozialdemokratisch inspirierte Volkspartei profilierte, in der Bürger aller weltanschaulichen Richtungen ein Zuhause haben sollten. Neben Mitgliedern der sozialdemokratischen Partei, traten ihr auch ehemalige Mitglieder der kleineren freisinnig-liberalen und christdemokratischen Partei und einige zuvor politisch anders verortete Katholiken und Protestanten bei.¹³ Trotz der einflussreichen Position der PvdA als Koalitionspartner in den ersten Nachkriegsregierungen, sahen sich viele Befürworter eines „Durchbruchs“ der Segmentierung in ihren weitreichenden Hoffnungen enttäuscht. Viele Organisationen der Vorkriegszeit kehrten auch nach 1945 zurück, viele Niederländer hielten ihren katholischen und orthodox-protestantischen Parteien, Gewerkschaften und weiteren Organisationen die Treue. Der Wunsch nach mehr Einheit, der auch in diesen Kreisen durchaus vorhanden war, führte daher in der Regel nicht zu gemeinsamen Organisationen, sondern zu koordinierenden Instanzen, die die Spitzen der verschiedenen Organisationen aus dem Feld an einen Tisch zusammenführte.

Aus der Enttäuschung über das Ausbleiben eines grundlegenden Wandels ging in den 1950er Jahren eine verschärfte Polemik gegen die anhaltende Segmentierung unter Katholiken und orthodoxen Protestanten hervor. 1954 veröffentlichten die katholischen Bischöfe einen Hirtenbrief, in dem sie die niederländischen Katholiken zur Treue zu den eigenen katholischen Organisationen aufriefen. Dieser Brief zeigte die unterschwelligten Spannungen unter den Katholiken selbst auf. Erstens war es offenbar nötig, die Gläubigen einmal mehr zur Treue zu mahnen, weil Zweifel an der Notwendigkeit eigener Organisationen herrschte. Zweitens deutete das Schreiben eine leise Akzentverschiebung unter den Bischöfen an, denn im Gegensatz zu früheren Wortmeldungen stand nun die persönliche Verantwortung der Katholiken und ihre Einbindung in einer den Katholizismus übersteigenden Öffentlichkeit stärker im Vordergrund.¹⁴

Dieser Hirtenbrief führte zu einer lebhaften Auseinandersetzung über die Bedeutung der Religion für das öffentliche Leben, sowohl zwischen der katholi-

12 J. BANK, *Opkomst en ondergang van de Nederlandse Volksbeweging (NVB)*, Deventer 1978. Vgl. auch M. DE KEIZER, *De gijzelaars van Sint Michielsgestel. Een eliteberaad in oorlogstijd*, Alphen aan den Rijn 1979.

13 B. MELLINK, ‚Tweedracht maakt macht. De PvdA, de doorbraak en de ontluikende polarisatiestrategie (1946–1966)‘ in: *BMGN* 126 (2011) 2, S. 30–53.

14 M. VAN DEN BOS, *Verlangen naar vernieuwing. Nederlands katholicisme 1953–2003*, Amsterdam 2012, S. 73–90.

schen Kirche und der NHK als auch unter verschiedenen protestantischen Gruppierungen. Während unter anderem die Führung des protestantischen Gewerkschaftsbundes dem Hirtenbrief beipflichtete¹⁵, veröffentlichte die NHK einen eigenen Hirtenbrief. Darin wurde bemängelt, dass seit dem Ende der deutschen Besetzung in den Niederlanden nicht die erhoffte Erneuerung der Gesellschaft aufgetreten sei. Zwischen Christen und Ungläubigen und zwischen Christen untereinander gäbe es stattdessen eine Verfremdung, die zu einer Entwurzelung der gesamten Gesellschaft führe. Christen trügen eben für diese gesamte Gesellschaft eine Verantwortung. Deshalb lehnte das Schreiben die Schlussfolgerung mancher Christen ab, die aus der Gegenüberstellung von Kirche und Welt die Notwendigkeit getrennter Organisationen ableiteten. Welche Form des gesellschaftlichen Engagements für Christen die geeignete sei, müsse vielmehr von Fall zu Fall beurteilt werden. Wer sich isoliert von anderen weltanschaulichen Gruppen organisiere, müsse sich fragen ob dies kein Hindernis für die Verkündigung des Evangeliums darstelle.¹⁶

Die Enttäuschung über das geringe Ausmaß der Erneuerung seit 1945 artikulierten nebst der NHK auch Parteipolitiker, Gewerkschaftsfunktionäre, Publizisten und Wissenschaftler. Vor allem in den Kreisen, die der PvdA nahestanden, spitzte sich die Kritik an den segmentierten Organisationen zu. Der Begriff „Versäulung“ diente Gegnern dabei als Schimpfwort, mit dem sie den Zustand der Niederlande karikaturhaft als hoffnungslos zerteilt, überholt und statisch bezeichneten. So fragte beispielsweise der remonstrantische Studentenpfarrer Douwe Tjalsma 1954 ob nicht „dieser falsche Hang zum Bewahren und die leblose Trägheit der Herzen“ Schuld seien an dem „bedenklichen niederländischen Phänomen“ der Versäulung.¹⁷ Noch polemischer formulierte der Theologe R. Schippers es in einem Diskussionsbeitrag für die Parteikonferenz der orthodox-protestantischen *Anti-Revolutionaire Partij* im gleichen Jahr: „Versäulung isoliert uns und treibt uns in ein Ghetto.“¹⁸

Dieser Ghetto-Vergleich war in den gleichen Jahren der Angelpunkt einer ähnlichen Debatte unter deutschen Katholiken. Auch sie hatten sich seit dem späten 19. Jahrhundert in einer schweren Gemeinschaft zusammengefunden, und auch unter ihnen wurde seit dem Ende der nationalsozialistischen Diktatur diskutiert, ob eine solche segmentierte Organisation noch angemessen war. Obwohl

15 Vgl. M. RUPPERT, ‚Het mandement der r.k. bisschoppen‘ in: *De Gids* (1954) 15, S. 1.

16 ‚Christen-zijn in de Nederlandse samenleving‘ in: L.H. RUITENBERG (Hrsg.), *Documenten Nederlandse Hervormde Kerk. Verklaringen, kanselafkondigingen, boodschappen, herderlijke brieven en rapporten, uitgevaardigd door of namens de generale synode der Nederlandse Hervormde Kerk in de jaren 1945–1955*, Den Haag 1956, S. 442–462.

17 D. TJALSMA, ‚Boven onszelf uit‘ in: *Dagblad van het Noorden*, 13.2.1954, S. 1.

18 ‚Anti-revolutionaire meningen over het Mandement verdeeld‘ in: *De Tijd*, 15.10.1954, S. 7.

die westdeutschen Katholiken sich stärker als ihre niederländischen Glaubensgenossen aus ihrer Isolation gelöst hatten, beispielsweise durch die Mitarbeit in den christdemokratischen Parteien, bemängelten Kritiker auch hier das Festhalten an eigenen Organisationen. 1955 veröffentlichte der katholische Theologe Robert Grosche einen Angriff auf diese Situation, den er *Der Weg aus dem Ghetto* überschrieb.¹⁹ Im Anschluss entfaltete sich eine lebhaftige Debatte über „das katholische Ghetto“, in dem die Vorzüge und Nachteile konfessioneller Organisationen abgewogen wurden.²⁰

Der Vergleich der Ghetto- mit der Versäulungsmetapher macht deutlich, weshalb letztere eine langfristige Wirkung entfalten konnte. Während die Rede von einem Ghetto eindeutig negativ konnotiert war, konnten sowohl Gegner als Befürworter segmentierter Organisation die Bildsprache der Säulen für ihre Zwecke nützen. Wie das Zitat Rupperts am Anfang dieses Beitrags bereits andeutete, beriefen Ruppert und seine Mitstreiter sich auf das Bild einer Säule, um ihre Glaubensgenossen in den ständigen Debatten um die Grenzen der eigenen Gemeinschaft zum größtmöglichen Zusammenhalt aufzurufen. Die Einheit der eigenen Gemeinschaft stärke nicht nur ihre eigene Stellung, sondern ein Verbund solcher „Säulen“ sei außerdem im Stande einen stabilen Staat zu bilden, der in der gleichen Bildsprache als Tempel vorgestellt wurde. Auf der einen Seite standen also diejenigen, die unter Berufung auf Versäulung die eigene Gruppe zur Einheit mahnten und anderen nahelegten, sich ebenfalls als „Säule“ zu organisieren. Für sie diente die Bildsprache als Ideal, das von der gesamten niederländischen Gesellschaft angestrebt werden sollte. Auf der anderen Seite verwendeten Kritiker die Bildsprache um das Ende der Dominanz der schweren Gemeinschaften anzumahnen, deren Einfluss sie mit dem Bild einer starren und vollständig segmentierten Gesellschaft bewusst karikierten. Gerade weil die Metapher für beide Seiten akzeptabel war, gewann diese verzerrte Darstellung der Niederlande eine Schlüsselstellung in den Debatten um die Ordnung der Gesellschaft.

Die mit dieser Karikatur verbundenen Phänomene zogen in den 1950er Jahren auch die Aufmerksamkeit der Soziologie auf sich. Prominente Vertreter dieser Disziplin spielten dabei eine doppelte Rolle, wie am Beispiel des Werks von Jakob Kruijt gezeigt werden kann. Kruijt war nicht nur ein einflussreicher Soziologe, sondern auch ein aktiver Unterstützer des Bestrebens, die Segmentierung aufzuheben. In seinen wissenschaftlichen Studien erarbeitete er ein differenziertes Bild der Niederlande, das die großen Unterschiede im Organisationsverhalten, die fließenden Grenzen der Gemeinschaften und die Dynamik der Gesellschaft herausstellte. Dennoch griff er in seinen Beiträgen auch auf die vereinfachende und polemische Darstellung der segmentierten Organisation seiner

19 R. GROSCHÉ, *Der Weg aus dem Ghetto. Vier Beiträge*, Köln 1955.

20 ‚Heraus aus dem Getto der Pfarrei‘ in: *Ketteler Wacht* 58 (1964) 12, S. 6; ‚Das Getto der Kirche verlassen‘ in: *Welt der Arbeit* 19 (1968) 5, S. 8.

Mitstreiter zurück. Am Ende einer Studie bemängelte er beispielsweise „Hotel Pays-Bas, unter dessen Dach wir zwar zusammenwohnen, aber gut isoliert in getrennten Zimmern, unter Vermeidung öffentlicher Räume“.²¹

„Versäulung“ entwickelte sich seit den 1950er Jahren in zweifacher Hinsicht weiter. Erstens trat an die Stelle einer Fokussierung auf die einzelnen Säulen, die Niederländer auseinandertrieben, die Vorstellung von Säulen unter einem gemeinsamen Dach – gemeint waren die Behörden.²² Dies bedeutete eine Ausdehnung der Metapher auf die ganze Gesellschaft. Auch Bevölkerungsgruppen die bislang gemeinhin nicht als Säulen dargestellt wurden, wurden nun in dieses Bild eingefügt. In der Wissenschaft ging dieser Übergang mit einer Schwerpunktverlagerung der Versäulungsforschung von der Soziologie hin zur Politikwissenschaft einher. Zweitens verschob sich die Interpretation der Darstellung nach und nach. War sie anfänglich bewusst als karikaturhaftes Feindbild oder als anzustrebendes Ideal vorgestellt worden, so nahmen Beobachter sie immer mehr als eine tatsächliche Darstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Anspruch.

Dieser Übergang war den Definitionen der Begriffe im maßgeblichen Wörterbuch *Van Dale* 1961 deutlich anzumerken. „Säulen“ bezeichnete es als „jedwede Gruppen, in welchen das niederländische Volk sich aufgrund religiöser und weltanschaulicher Unterschiede zerteilt hält“.²³ Nach dieser Definition organisierten sich also manche Gruppen als Säule, andere offenbar nicht. Demnach bestand weiterhin die Möglichkeit, sich einer versäulten Ordnung nicht zu unterwerfen. Im gleichen Wörterbuch hieß es aber unter „Versäulung“: „das Phänomen, dass eine Gesellschaft auseinanderfällt in scharf getrennte weltanschauliche Gruppierungen, deren Trennung in allen Facetten des gesellschaftlichen Lebens Geltung entfaltet.“²⁴ Hier wurde aus der Möglichkeit der Organisation als Säule, die in der ersten Definition vorherrschte, der Zwang einer gesamtgesellschaftlichen Ordnung: die versäulten Niederlande zerteilten sich laut der zweiten Definition offenbar insgesamt nach diesem Muster.

Aus der für verschiedene Kontrahenten im Kampf um die gesellschaftliche Ordnung nützlichen Karikatur wurde so nach und nach eine Selbstdeutung. Die naturgemäß ungreifbare nationale Gesellschaft bekam ein Gesicht, welches das Verlangen nach Wiedererkennung und nach einer gemeinsamen Vision der Zukunft befriedigen konnte.²⁵ Dieser Übergang wurde ermöglicht von der unwahr-

21 J.P. KRUIJT, ‚Sociologische beschouwingen over zuilen en verzuiling‘ in: *Socialisme & Democratie* 14 (1957) 1, S. 11–30, dort S. 29.

22 Vgl. I. SCHÖFFER, ‚Verzuiling, een specifiek Nederlands probleem‘ in: *Sociologische Gids* (1956) 3, S. 121–127.

23 *Van Dale groot woordenboek der Nederlandse taal*, Den Haag 1961⁸, S. 2463.

24 Ebd., S. 2250.

25 Vgl. E.J. PALTI, ‚From ideas to concepts to metaphors: The German tradition of intellectual history and the complex fabric of language‘ in: *History and Theory* 49 (2010), S. 194–211.

scheinlichen Koalition verschiedener Gruppen, die ihre Hoffnungen auf diese Metapher projizieren konnten. Sie wurde vorangetrieben durch die Ausrichtung des gesellschaftlichen Handelns nach dem derart entworfenen Bild, beispielsweise in den vielen Dachverbänden, die in der Nachkriegszeit zur gesellschaftlichen Koordination gegründet wurden. Außerdem wurde früheres Handeln rückwirkend in die Bildsprache eingefügt. Ähnlich wie in der Analyse Talal Asads die neue Deutung des Begriffs Religion auch eine neue soziale Realität produzierte, produzierte die Versäulungsmetapher daraufhin die Vorstellungen darüber, welche gesellschaftliche Stellung Religion einnehmen konnte.²⁶

Diese schematische Sicht auf die niederländische Gesellschaft hat der Politologe Arend Lijphart in seiner einflussreichen Studie über die *Politics of accommodation* aus dem Jahre 1968 aufgegriffen. Er fragte sich, wie es dazu kam, dass die Niederlande trotz der großen Gegensätze in der Bevölkerung eine stabile Demokratie bildeten. Seine Erklärung war zweiteilig: die Strategien der Eliten zielten mittels depolitizierender „Spielregeln“ auf eine Pazifikation der Gegensätze, während die Bevölkerung sich den Entscheidungen der Eliten fügte. Dieses passive Verhalten getrennt lebender Bevölkerungsgruppen wurde seinerseits von dem sachlichen, befriedenden Stil der Politiker gefördert. Die Spielregeln für diese Politik hätten die Eliten während der Verhandlungen um eine Änderung des Grundgesetzes 1917 erfunden. Seitdem hätten sie diese praktiziert. Allerdings vermutete Lijphart ein jähes Ende der Pazifikationspolitik, da zum Zeitpunkt des Erscheinens seiner Studie die Bevölkerung mündiger und die Politiker polarisierender auftraten.²⁷ Damit war seine Studie nicht nur ein Meilenstein für die Etablierung der Säulenmetapher in Beobachtung und Selbstbeobachtung der niederländischen Gesellschaft, sondern auch ein erster Schritt auf dem Weg zur Historisierung der Versäulung. Lijphart selbst bekräftigte diesen Schritt in der dritten Auflage seiner Studie, die die Pazifikationspolitik nicht mehr im Präsens, sondern im Imperfekt darstellte.²⁸

Die Geschichtswissenschaft hat das Bild von Säulen und Dach, das von Lijphart perfektioniert und wissenschaftlich untermauert worden war, ebenfalls aufgegriffen. In den 1950er Jahren hatten namhafte Historiker wie Ivo Schöffer und Frits de Jong Edz. der Metapher bereits eine Vorgeschichte beschafft, indem sie herausstellten, wie es zu der Dominanz der versäulten Ordnung gekommen

26 Vgl. T. ASAD, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993.

27 A. LIJPHART, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Amsterdam 1968.

28 A. LIJPHART, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Amsterdam 1979³. Vgl. IDEM, ‚Time politics of accommodation. Reflections – fifteen years later‘ in: *Acta Politica* 19 (1984), S. 9–18.

war.²⁹ Dabei ignorierten sie ähnlich wie andere Beitragenden in der Debatte um die Ordnung der Gesellschaft, dass diese Ordnung umstritten und uneinheitlich war. Außerdem stellten sie die historische Entwicklung dar, als handle es sich um einen spezifisch niederländischen Prozess. Dieses Ignorieren der Parallelen in der Entwicklung der Nachbarländer rief das Bild eines anormalen Landes hervor, das in der Polemik um die Zukunft des Landes eingesetzt werden konnte, um eine als Ende der Versäulung vorgestellte Normalisierung zu befürworten.

Seit den 1970er Jahren stand die Beschäftigung der Geschichtswissenschaft mit dem Thema unter der Annahme, dass die Versäulung in den 1960er Jahre zu Ende gegangen sei. Seitdem wären die Niederlande ein „entsäuhtes“ Land. An der Universität von Amsterdam beschäftigten sich seit dem Anfang der 1980er Jahre im Rahmen eines ambitionierten Versäulungsprojekts viele Historiker mit dem Thema. Zum Anfang des Projekts schrieb Hans Blom, einer der Initiatoren, dass der Begriff Versäulung zwar sozial- und geschichtswissenschaftlich akzeptiert, aber keineswegs eindeutig definiert sei. Es gehörte zu den Ambitionen des Forschungsprojekts, mehr Klarheit in diese Lage zu bringen.³⁰

Allerdings erreichte das Amsterdamer Versäulungsprojekt das Gegenteil seines Vorhabens. Im Rahmen der vielen gründlichen Studien wuchs zwar die Einsicht in lokale Transformationsprozesse, aber gleichzeitig nahmen die Zweifel über den Nutzen der Versäulung als analytisches Konzept zu. Der Soziologe Jo Ellemers stellte fest, es handle sich um einen diffusen Begriff. Die verschiedenen Prozesse, die mit ihm in Verbindung gebracht würden, stellten weder geografisch, noch chronologisch eine Einheit dar.³¹ Der Historiker Piet de Rooy resümierte die Ergebnisse der Studien in ähnliche Richtung. Sie hätten keine eindeutigen Erklärungen für die gesellschaftlichen Veränderungen und keine Annäherung der verschiedenen Erklärungsansätze für Versäulung geliefert. Darüber hinaus habe man keine Übereinstimmung über eine Definition des Konzepts erreichen können. Schlüssige Kriterien um das Maß an Versäulung zu bestimmen hätten sich auch nicht gefunden. Daher schlug De Rooy vor, sich nicht weiter um den Begriff zu bemühen, sondern sich lieber auf die Suche nach besseren Alternativen zu machen.³² Ähnlich kritisch hatten sich die Historiker James Kennedy und George Harinck einige Jahre zuvor bereits gezeigt: der Begriff Versäulung sei allem voran als eine Abwertung konfessioneller Organisation gemeint. Für eine Beschreibung der niederländischen Geschichte eigne sie sich laut Kennedy

29 I. SCHÖFFER, ‚Verzuiling, een specifiek Nederlands probleem‘ in: *Sociologische gids* (1956), S. 121–127; F. de Jong Edz., ‚Verzuiling in historisch perspectief‘ in: *Socialisme & Democratie* 14 (1957) 1, S. 2–11.

30 J.C.H. BLOM, *Verzuiling in Nederland. In het bijzonder op lokaal niveau, 1850–1925*, Amsterdam 1981, S. 14.

31 J. ELLEMERS, ‚Studies over verzuiling. De stand van zaken aan het eind van de jaren negentig‘ in: *Sociologische gids* 45 (1998) 6, 426–439.

32 DE ROOY, ‚Zes studies‘, S. 380–392.

nur bedingt³³, für die Analyse der gegenwärtigen Lage des Protestantismus nach Harinck überhaupt nicht.³⁴

Seitdem haben Wissenschaftler verschiedener Disziplinen auf die blinden Flecke hingewiesen, die mit der Verwendung der Versäulungsmetapher einhergehen. Der „Mythos der Versäulung“ verzerrt das Bild der niederländischen Vergangenheit in dreifacher Hinsicht. Er suggeriert einen „niederländischen Sonderweg“³⁵, stellt die niederländische Gesellschaft im 20. Jahrhundert karikaturhaft dar und präsentiert den Übergang von einer versäulten zu einer entsäulten Gesellschaft einseitig als Kontinuitätsbruch. Die Folgen einer verzerrten Darstellung und der Vorstellung eines Kontinuitätsbruchs sollen im Folgenden mit Blick auf ihre Folgen für die Geschichtsschreibung über Religion in den Niederlanden ausgeführt werden.

Die Bildsprache der Versäulung führt, wenn man sie im Gegensatz zu ihren „Erfindern“ wörtlich versteht, zu einer karikaturhaften Darstellung der niederländischen Gesellschaft im 20. Jahrhundert. Die durchaus auffällige Segmentierung umfasste nicht die ganze Gesellschaft. Bis zu vierzig Prozent der Niederländer war nicht in segmentierten Netzwerken organisiert und findet sich deshalb in dem Bild der Säulen nicht wieder. Auffällig ist dieses Problem zum Beispiel in der Geschichte des niederländischen Protestantismus, denn trotz der Rede von einer „protestantischen Säule“ hatten viele Protestanten große Bedenken gegen die Abschottung ihrer orthodoxen Glaubensbrüder in einem eigenen Netzwerk. Ähnlich haben Paul Luykx und Marjet Derks hinsichtlich der Geschichte des Katholizismus auf die vielen Unterschiede hingewiesen, die durch die Perspektive einer vermeintlich einheitlichen katholischen Säule verlorengehen.³⁶ Das Bild suggeriert außerdem mehrere ähnliche Säulen, obwohl die als „Säulen“ bezeich-

33 J.C. KENNEDY, ‚De mythe van de verzuiling‘, in: *Transparant* 4 (1993) 2, <http://www.christenhistorici.nl/oud/Transparant/Archief/1993/1993nr02Kennedy.html> [08.05.2013].

34 Vgl. ‚Geref. Historicus moet breken met hatelijke term verzuiling‘ in: *Reformato-
risch Dagblad*, 26.4.1993.

35 H. TE VELDE, ‚Inleiding. De internationalisering van de nationale geschiedenis en de verzuiling‘, in: *BMGN* 124 (2009) 4, S. 1–16. Vgl. u.a. H. RIGHART, *De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland*, Meppel 1986; S. HELLEMANS, *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*, Leuven 1990; W. DAMBERG, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn 1997.

36 P. LUYKX, *Andere katholieken. Opstellen over Nederlandse katholieken in de twintigste eeuw*, Nijmegen 2000; M. DERKS, *Heilig moeten. Radicaal katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig*, Hilversum 2007. Vgl. die Debatte zwischen Paul Luykx und Piet de Rooy um die Geschichte der niederländischen Katholiken: P. DE ROOY, ‚Onheilig moeten. Drie studies over aspecten van het catholicisme‘ in: *BMGN* 124 (2009) 1, S. 65–74; P. LUYKX, ‚Andere katholieken: een nieuwe visie‘

neten schweren Gemeinschaften sehr verschieden waren: während im katholischen Netzwerk die Kirche eine leitende, aber stets umkämpfte Rolle spielte, gab es weder unter den orthodoxen Protestanten, noch unter den Sozialdemokraten ein deutliches Machtzentrum. Vielmehr war für diese beiden Gemeinschaften die interne Konkurrenz verschiedener Machtzentren ein prägender Einfluss. Die ebenfalls unterstellte strikte Trennung der verschiedenen Gruppierungen war in der Praxis oft nicht sehr eindeutig. Die statische Darstellung verstellt außerdem die Sicht auf die Dynamik dieser Gesellschaft, in der es zum Beispiel nach dem Zweiten Weltkrieg auffällige Veränderungen gab, von denen bereits einige – die Neuorientierung in der größten protestantischen Kirche, die Gründung der PvdA und die damit verbundene Auflösung des sozialdemokratischen Milieus – genannt wurden. Auch das Bild einer harmonischen Aufteilung trägt. Oft gelang es den Eliten nicht, ihre Unstimmigkeiten leise zu befrieden. Auch die Grenzen der verschiedenen Gruppierungen wurden oft lautstark umkämpft. Schließlich gab es in dem gesamten betroffenen Zeitraum Gruppierungen, die den Verhandlungstischen fern gehalten wurden: die Sozialdemokraten bis 1939 immer wieder, die Kommunisten durchweg.

Die von der Versäulung behauptete zeitliche Einordnung ist ebenfalls irreführend. Von Anfang an hat die Bestimmung ihres Beginns Zweifel hervorgerufen. Lijphart setzte diesen auf die Verfassungsänderung 1917 fest, die eine Blaupause für den Umgang mit Konflikten geliefert habe. Dagegen wiesen Ivo Schöffers, Hans Daalder und Ernest Zahn unter anderen auf die lange Tradition niederländischer Eliten, Konflikte durch Verhandlung und gegenseitige Zugeständnisse zu lösen, hin.³⁷ Huub Spoormans hat eindrücklich vor Augen geführt, dass die These einer Blaupause nicht zutrifft: die Änderungen im Jahre 1917 gingen auf ältere Kompromisse zurück, während die soziale Frage trotz der behaupteten Pazifikation 1917 nicht befriedet wurde, sondern die gesamte Zwischenkriegszeit hindurch umstritten blieb.³⁸

Auf ähnliche Weise hat sich auch die Behauptung eines Bruchs im Übergang von einer versäulten zu einer entsäulten Gesellschaft als problematisch erwiesen. Die Einwände gegen diese Dimension der Metapher sind umso bedeutender, weil hier die Betrachtung der Vergangenheit und der Gegenwart verknüpft werden. In den drei betroffenen Bereichen – die Rolle der Religion, die Gestaltung der Zivilgesellschaft und die politische Praxis – lassen sich rückblickend eher gradu-

in: *BGMN* 124 (2009) 1, S. 75–81; P. DE ROOY, ‚Naschrift‘ in: *BGMN* 124 (2009) 1, S. 82–84.

37 SCHÖFFER, ‚Verzuiling‘; H. DAALDER, ‚Leiding en lijdelijkheid in de Nederlandse politiek‘ in: Ders., *Van oude en nieuwe regenten. Politiek in Nederland*, Amsterdam 1995, S. 11–39; E. ZAHN, *Das unbekannte Holland. Regenten, Rebellen und Reformatoren*, Berlin 1984.

38 H. SPOORMANS, *Met uitsluiting van voorrecht. Het ontstaan van de liberale democratie in Nederland*, Amsterdam 1988, S. 190–197.

elle Verschiebungen als einschneidende Brüche feststellen.³⁹ Zunächst erwiesen sich die Befriedungsstrategien in der niederländischen Politik hartnäckiger, als Beobachter unter dem Eindruck der proklamierten Polarisierung erwartet hatten. Als in den 1980er Jahren der christdemokratische Premierminister Ruud Lubbers sich wieder offen zu einem pragmatischen Regierungsstil bekannte, räumte auch Lijphart selbst ein, die Veränderungen in der niederländischen Bevölkerung hätten nicht zu der von ihm erwarteten Transformation der politischen Praxis geführt.⁴⁰

Für die Zivilgesellschaft ist die Behauptung eines Bruches mit der versäul-ten Gesellschaft am Ende der 1960er Jahre ebenfalls problematisiert worden. Zunächst analysierten Beobachter die Veränderungen in der niederländischen Gesellschaft als eine Befreiung des Individuums. Der Journalist Henk Hofland sprach von einer „Dekolonisierung der Bürger“, während der Historiker Hans Righart Entsäulung als Gegenstück der sozialen Kontrolle in Zeiten der Versäulung deutete.⁴¹ Parallel zu Debatten um die Individualisierung der Gesellschaft, wie sie beispielsweise um Robert Putnams *Bowling Alone* geführt wurden⁴², ist auch mit Bezug auf die Niederlande vor diesem Hintergrund eine Auflösung der Zivilgesellschaft als Folge einer zunehmenden Individualisierung behauptet worden. René Cuperus führte zum Beispiel 2005 die Probleme der traditionellen Parteien, Bürger an sich zu binden, auf Entsäulung zurück, die Kirchen, Rundfunkvereine und andere Organisationen in den Niederlanden ebenso heimsuchen würden.⁴³ Soziologen wie Jan Willem Duyvendak haben aber neuerdings darauf hingewiesen, dass die Vorstellung einer atomisierten Gesellschaft der Realität nicht gerecht wird. Obwohl Niederländer sich in der Zivilgesellschaft heutzutage anders zusammenfinden als in der unmittelbaren Nachkriegszeit, wäre es sinnvoller von einer anderen Art der Vergemeinschaftung zu sprechen, als von einer einseitigen Erosion.⁴⁴

39 P. VAN DAM, ‚Een wankel vertoog. Over ontzuiling als karikatuur‘ in: *BMGN* 126 (2011) 3, S. 52–77.

40 A. LIJPHART, ‚From the politics of accommodation to adversarial politics in the Netherlands – a reassessment‘ in: *West European Politics* 12 (1989), S. 139–153.

41 H.J.A. HOFLAND, *Tegels lichten. Of ware verhalen over de autoriteiten in het land der voldongen feiten*, Amsterdam 1972, S. 212–224; H. RIGHART, *De eindeloze jaren zestig. Geschiedenis van een generatieconflict*, Amsterdam 1995.

42 R.D. PUTNAM, *Bowling alone. The collapse and revival of American community*, New York 2000.

43 R. CUPERUS, ‚„Ik ben uw leider, dus ik volg u“. De alarmerende lokroep van het populisme‘, in: *Ons erfdeel* 48 (2005) 3, S. 349–357. Vgl. C. KAMMER, ‚De partijen sterven‘ in: *NRC Handelsblad*, 11.1.2005.

44 J.W. DUUVENDAK, *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie. Over de mythe van ‚de‘ individualisering en de toekomst van de sociologie*, Amsterdam 2004; J.W. DUUVEN-

Schließlich wuchsen die Zweifel an der – für die Geschichtsschreibung über Religion besonders bedeutsame – Gleichsetzung von Entsäulung und Säkularisierung, als sich herausstellte, dass auch in den Niederlanden die Nachkriegsgeschichte der Religion nicht einseitig von ihrem Verschwinden geprägt worden war. Diese Vorstellung hatte die Sicht auf Religion lange geprägt. Bereits in den 1960er Jahren merkte der Theologe Arjo Nijk an, dass der Begriff Säkularisierung in verschiedenen Abwandlungen in aller Munde sei. Säkularisierung war Befürwortern und Gegnern des Einflusses verfasster Religionen zum Kampfbegriff geworden.⁴⁵ Beide Lager stimmten überein in der Auffassung, Säkularisierung sei in der Moderne unvermeidlich. In der Verwendung des Begriffs zeigte sich eine auffällige Parallele zur Begriffsgeschichte der Versäulung: Gegner und Befürworter religiösen Einflusses verwendeten ihn gleichermaßen. Allerdings beriefen Gegner sich auf sie, um das Übertragen von kirchlicher Macht an weltliche Institutionen zu fordern. Befürworter solchen Einflusses malten ihren Glaubensgenossen mit dem gleichen Begriff den Teufel an die Wand: wenn sie sich nicht zur Wehr setzten würden, sei die Sache der Kirchen verloren.⁴⁶

Während der 1960er und 1970er Jahre gab es unter Verweis auf die Glaubensgemeinschaften bedrohende Säkularisierung viele Plädoyers, den Glauben zu erneuern und damit „auf die Höhe der Zeit“ zu bringen.⁴⁷ Dieses Erneuerungsbestreben war kein exklusiv niederländisches, sondern vielmehr ein transnationales Projekt. Emblematisch für diese Versuche war das Zweite Vatikanische Konzil, das in den Jahren 1962 bis 1965 in Rom stattfand und zu einer transnationalen Auseinandersetzung um die Zukunft der Kirchen führte. Aber auch in anderen religiösen Gruppierungen wurden ähnliche Fragen diskutiert, wie zum Beispiel deutlich wurde in der breiten Rezeption des Werkes *Honest to God* des anglikanischen Bischofs John Robinson.⁴⁸ In den Niederlanden verkündete der katholische Theologe Willem Hendrik van de Pol „das Ende des konventionellen Christentums“, das aber eine bedeutende Chance für eine erneuerte Kirche darstelle.⁴⁹ In der vielbeachteten Studie *God in Nederland* schrieb der Soziologe Jan Peters, die in den analysierten Meinungsumfragen festgestellte Hinwendung zur Welt „kann man einen Säkularisierungsprozess nennen, aber auch Christen

DAK und M. HURENKAMP, *Kiezen voor de kudde*. Vgl. P. DE BEER, „How individualized are the Dutch?“ in: *Current Sociology* 55 (2007) 3, S. 389–413.

45 A.J. NIJK, *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Rotterdam 1968.

46 M. BORUTTA, „Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347–376.

47 Vgl. J.C. KENNEDY, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*, Amsterdam 1995, S. 82–116.

48 J.A.T. ROBINSON, *Honest to God*, London 1963.

49 W.H. VAN DE POL, *Het einde van het conventionele christendom*, Roermond 1966; deutsche Übersetzung: DERS., *Das Ende des konventionellen Christentums*, Wien 1967.

können dies als eine positive Entwicklung begrüßen!⁵⁰ Der einflussreiche protestantische Theologe Pieter Johan Roscam Abbing argumentierte 1970 in einer von der NHK beauftragten Studie, der Glaube könne keine Selbstverständlichkeit mehr beanspruchen. Dies mache den Glauben „mehr denn je zu einer Tat“, Gleichgültigkeit gegenüber Religion sei dagegen nicht mehr möglich. In der neuen Situation müssten neue Fragen beantwortet und alte Fragen neu beantwortet werden.⁵¹

Verschiedenste Initiativen schlossen sich in den Niederlanden diesem transnationalen Projekt der religiösen Erneuerung an. Solche Initiativen wurden teils innerhalb der Kirchen initiiert, wie der Versuch, die größten protestantischen Kirchen – die NHK und die 1886 von ihr abgespaltenen *Gereformeerde Kerken in Nederland* (GKN) – wieder zusammenzuführen. Zu diesem Zweck schrieben achtzehn Pfarrer aus beiden Kirchen 1961 einen gemeinsamen Brief, dem in den folgenden Jahren Gesprächsbroschüren sowie nationale und regionale Veranstaltungen folgten. Ende der 1960er Jahre griffen die landesweiten Synoden der beiden Kirchen die Initiative auf, was aber erst 2004 zu einer Fusion der NHK, der GKN und der lutherischen Kirche in den Niederlanden zu der *Protestantse Kerk in Nederland* führte.⁵² Die drei bedeutendsten konfessionellen politischen Parteien waren bei einem ähnlichen Unterfangen schneller erfolgreich, wie der Beitrag von Rutger Zwart in diesem Band darstellt: nachdem seit 1967 Gespräche über eine gemeinsame christliche Politik geführt wurden, gelang es den Parteien 1977 mit einer gemeinsamen Liste als *Christen-Democratisch Appèl* bei den Parlamentswahlen anzutreten. 1980 kam es zur endgültigen Fusion.

Abseits dieser Großorganisationen gab es viele weitere Aufbruchsversuche. Beispielsweise gelangte die ökumenische Aktionsgruppe Sjaloom immer wieder in die Öffentlichkeit mit Versuchen, dem christlichen Glauben eine aktuelle Form zu geben. Internationales Aufsehen erreichte sie 1967, als die französische Zeitschrift *Paris Match* eine Fotoreportage veröffentlichte, in der die so genannte Agapè-Feier der Gruppe abgebildet wurde. Diese fand auf dem Bauernhof statt, den die Gruppe sich im ländlichen Odijk zum Aktionszentrum umgewandelt hatte und zog ein buntes Publikum von Menschen an, die sich in der Regel in ihren Kirchengemeinschaften nicht mehr zu Hause fühlten. Bei der Feier teilte man Brot und Wein und erinnerte dabei an die frühen christlichen Gemeinden und ihr Ziel, eine ehrliche Verteilung der Güter zu bewirken. Die Reportage der

50 J.W.M. PETERS, ‚God, geloof en geestelijkheid in Nederland‘, in: G.H.L. ZEEGERS (Hrsg.), *God in Nederland. Statistisch onderzoek naar godsdienst en kerkelijkheid ingesteld in opdracht van de geïllustreerde pers nv*, Amsterdam 1967, S. 274.

51 P.J. ROSCAM ABBING, ‚Inleiding‘, in: H. BERKHOF U.A., *Geloven in God. Studies op instigatie van de Raad voor de zaken van kerk en Theologie van de Nederlandse Hervormde Kerk*, Den Haag 1970, S. 5–13.

52 B. WALLET, *Samen op weg naar de Protestantse Kerk in Nederland. Het verhaal achter de vereniging*, Zoetermeer 2005.

Zeitschrift fand ihren Weg zum Vatikan, der prompt Katholiken verbot an derartigen Feiern teilzunehmen. Folge dieses Verbots war allerdings vor allem eine unverhoffte internationale Bekanntheit für die Sjaloom-Gruppe.⁵³

Für die Vielfalt an Gruppierungen, die eine Erneuerung der religiösen Gemeinschaften und Traditionen anstrebte, wurde Entsäulung zu einer Chiffre für das Aufbrechen als überholt bezeichneter Formen. Für diejenigen, die den Einfluss der Religion bekämpften, deutete sie ihr unvermeidliches Verschwinden an. So erklärte der Sozialdemokrat Joop den Uyl 1967, dass eine Neuordnung der Parteienlandschaft in einem progressiven und einem konservativen Block gerade deswegen notwendig sei, weil Entsäulung, im Sinne einer Auflösung weltanschaulicher Bindungen, ein unabwendbarer Prozess sei.⁵⁴ Schließlich wurde Entsäulung für konservative kirchliche Gruppen zum Stichwort für die vermeintlich feindliche, säkulare Außenwelt: in der entsäulten Gesellschaft, in der sie sich wiederfänden, müssten die wahren Gläubigen sich weiterhin als Säule behaupten, obwohl sie zur Entsäulung gedrängt würden. Für solche Gruppen, die sowohl auf protestantischer als auf katholischer Seite zu finden waren, blieb die Säule als Bollwerk die Idealvorstellung, die allerdings im Vergleich zu früheren Zeiten unter widrigeren Umständen durchgesetzt werden müsste.

In all diesen Fällen ging mit der Behauptung einer entsäulten, säkularen Gegenwart eine Stilisierung der versäulten Vergangenheit als übersichtlicher, fest verwurzelter Ordnung einher, die entweder abgewertet oder nostalgisch zurückgesehen wurde.⁵⁵ Ähnlich wie auch bei Versäulung, handelte es sich bei Entsäulung damit nicht um eine realistische Beschreibung der niederländischen Gesellschaft, sondern um eine Beschwörung: Entsäult sollten die Niederlande werden, oder sie drohten es zu werden. Weil verschiedene gesellschaftliche Gruppen ihre jeweiligen Agenden mit dem Begriff verbinden konnten, hat auch diese Redewendung eine erhebliche Wirkung entfalten können.

Die Gleichsetzung von Entsäulung und Säkularisierung hat aber in den vergangenen Jahren erheblich an Überzeugungskraft verloren. Dieser Verlust ist nicht nur auf die Problematisierung des analytischen Wertes der Metapher zurückzuführen, sondern auch darauf, dass die Säkularisierungsthese zunehmend in Frage gestellt worden ist. Erste Zweifel zeigten sich in einer vielbeachteten Analyse der Säkularisierung durch den Soziologen Karel Dobbelaere. Statt von vornherein einen Rückgang der Religion in allen Bereichen der Gesellschaft zu

53 H. BEERENDS/M. BROERE, *De bewogen beweging. Een halve eeuw mondiale solidariteit*, Amsterdam 2004, S. 37–38. Zu dem Beitrag ausländischer Medien zum Bild progressiver niederländischer Katholiken in den Niederlanden, siehe den Beitrag von Marjet Derks in diesem Band.

54 Handelingen Tweede Kamer 1967, 4de vergadering, 19 april 1967.

55 DERKS, *Heilig moeten*, S. 396–397; vgl. A.A. VAN DER SCHANS, ‚De verzuiling is zo gek nog niet‘ in: *Protestants Nederland* (2012) 11, S. 261–263.

unterstellen, unterschied er 1981 drei Prozesse, die ihm zufolge unabhängig voneinander analysiert werden sollten: die Verweltlichung der Gesellschaft, die zu einer weniger zentralen Stellung von Kirchen und Religion führe, das Verhältnis zwischen individuellem Verhalten und den Normen religiöser Institutionen und schließlich eine Verweltlichung der Orientierung von religiösen Gruppen selbst.⁵⁶

Die Zweifel an der Säkularisierungsthese verstärkten sich, weil Wissenschaftler ihren Blick über die Grenzen Europas hinaus ausweiteten. Die Vereinigten Staaten galten bereits seit den 1960er Jahren als eine auffällige Erscheinung, weil sich in dieser hochmodernen Gesellschaft die Säkularisierung nicht durchzusetzen schien. Der Soziologe José Casanova stellte 1994 heraus, dass nur die Tendenz zu einer sozialen Differenzierung, die zu einer Einschränkung der Rolle der Kirchen führt, weltweit festzustellen sei. Eine Abnahme religiöser Praktiken gebe es dagegen nur in Teilen Europas. Dagegen habe die öffentliche Bedeutung der Religion unter anderem in der Demokratisierungswelle der späten 1980er Jahre sogar zugenommen.⁵⁷ In Kombination mit der wachsenden Aufmerksamkeit westlicher Medien für den Islam konnte es dazu kommen, dass Martin Riesebrodt 2000 eine „Rückkehr der Religionen“ feststellte.⁵⁸

Zweifel an dem Sinn der Säkularisierungsthese äußerte in den Niederlanden unter anderem der Anthropologe Peter van der Veer. Dieser wies auf die empirischen Befunde außerhalb und innerhalb Europas hin, die nicht mit einem linearen Rückgang der Religion in der Moderne im Einklang waren. Die Narrative der fortschreitenden Säkularisierung verstelle die Sicht auf diese Realitäten, warnte er 1995.⁵⁹ In den folgenden Jahren diskutierten vor allem Soziologen die Frage, wie die veränderte Stellung der Religion in den Niederlanden zu verstehen sei. Angesichts der Forschungslandschaft Mitte der 1990er Jahre warnte Durk Hak davor, Säkularisierung in den Niederlanden von vornherein zu unterstellen, aber auch sie ohne stichhaltige Beweise zu verneinen. Zwar schreite seit geraumer Zeit die Entkirchlichung fort, dieser Prozess sei aber regional und konfessionell unterschiedlich verlaufen.⁶⁰ Sipco Vellenga ging drei Jahre später noch einen Schritt weiter. Er attestierte für die Niederlande einen Rückgang der öffentlichen Bedeutung der Religion seit den 1960ern, der aber nicht ins Privatleben durch-

56 K. DOBBELAERE, ‚Secularization. A multidimensional concept‘, in: *Current Sociology* 29 (1981) 3, S. 3–153.

57 J. CASANOVA, *Public religions in the modern world*, Chicago 1994.

58 M. RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000.

59 P. VAN DER VEER, ‚The secular production of religion‘, in: *Etnofoor* 8 (1995) 2, S. 5–14.

60 D. HAK, ‚Over secularisering, ontkerkelijking en individualisering. Enige uitkomsten van recent godsdienstsociologisch onderzoek in Nederland‘, in: *Sociologische gids* 42 (1995) 2, S. 124–139.

wirke: dort spiele Religion weiterhin eine wichtige Rolle.⁶¹ Seitdem erschienen erste Studien, die sich auch in historischer Perspektive der Frage zuwendeten, wie religiöse Gemeinschaften im Laufe der Zeit das private und öffentliche Leben verändert haben, und wie diese Transformationen sich zu Prozessen der Verweltlichung verhielten.⁶²

Die schleichende Diskreditierung der Rede von einer Entsäulung als radikalem Bruch mit der Vergangenheit durch die Aushöhlung ihrer narrativen Stützen – Politisierung, Individualisierung und Säkularisierung – hat ihre Verwendung unter Druck gesetzt. Die diffusen Ergebnisse der Studien nach den mit ihr verbundenen Phänomenen haben ihre Verwendung weiter untergraben. Die begriffshistorische Einsicht, dass es sich bei Versäulung und Entsäulung um Kampfbegriffe handelt, die nicht deskriptiv, sondern als Karikatur oder als Ideal verwendet wurden, hat die Dringlichkeit einer Distanzierung von diesen Metaphern schließlich noch erhöht. Während aber vor allem Historiker die Begriffe problematisieren und oft gar meiden, ist diese Distanzierung in zweierlei Hinsicht problematisch. Erstens ist es in der Geschichtswissenschaft bislang nicht gelungen, eine befriedigende Umgangsregelung mit den Begriffen Versäulung und Entsäulung zu finden – was sich zum Beispiel in ihrer stillschweigenden Wiederverwendung durch Piet de Rooy selbst gezeigt hat.⁶³ Durch die Distanzierung seitens der Geschichtswissenschaft droht zweitens eine Kluft zu den Sozialwissenschaften und zur Öffentlichkeit aufzureißen. In beiden letzteren Feldern bleibt das Reden von den Säulen unhinterfragt.

Eine Historisierung von Versäulung und Entsäulung in ihren verschiedenen Spielarten ist der erste Schritt auf dem Weg zu einem überlegten und produktiven Umgang mit dieser wuchtigen Bildsprache. Wie sich oben gezeigt hat, deckt eine solche Analyse der konkurrierenden Deutungen und der Bedeutungsverschiebungen die unsichere und umkämpfte Stellung der Religion und die im Zuge der Durchsetzung der Versäulungsmetapher gebildeten, überaus unerwarteten Koalitionen auf. Diese Koalitionen waren nicht der möglichst genauen Darstellung der niederländischen Gesellschaft, sondern verschiedenen soziopolitischen Bestrebungen verpflichtet. Versäulung und Entsäulung etablierten sich nicht als Kategorien wissenschaftlicher Beobachtung, sondern als bewusst verzerrte Bilder, die der programmatischen Kritik dienen sollten. Die Nützlichkeit der Karikatu-

61 S. VELLENGA, ‚Moral developments in the Netherlands 1970–1995. A critical note to the secularisation thesis‘, in: *Religion & Theology* 5 (1998) 1, S. 59–77.

62 Vgl. W.B.J.H van de Donk u.a. (Hrsg.), *Geloven in het publiek domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006; P. VAN DAM, *Religion and Zivielgesellschaft, Christliche Traditionen in der niederländischen und deutschen Arbeiterbewegung, 1945–1980*, Münster 2010; J.C. KENNEDY, *Stad op een berg. De publieke rol van protestantse kerken*, Zoetermeer 2010; J. DE HART, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam 2011.

63 P. DE ROOY, *Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1813*, Amsterdam 2002.

ren für verschiedene Kontrahenten, die Ausrichtung gesellschaftlichen Handelns nach diesen Bildern (und die Deutung früheren Handelns in diesen Kategorien) und die schleichende Übernahme der Begriffe in der Wissenschaft bewirkten, dass aus den Feindbildern nach und nach Selbstdeutungen wurden.

Die Analyse der Genealogie der Säulenmetapher warnt somit davor, das von ihr heraufbeschworene Bild für bare Münze zu nehmen. Gerade deshalb lohnt es sich, die Geschichte hinter den Säulen zu betrachten. Statt einer strikt aufgeteilten, statischen und harmonischen Gesellschaft, zeigt sich dann ein lebhaftes Treiben, das in vielerlei Hinsicht mit den Entwicklungen seit den 1970er Jahren verbunden ist. Gerade für den Fokus auf die Bedeutung von Religion für das gesellschaftliche Engagement in den Niederlanden ist es hilfreich, sich von den überkommenen Vorstellungen zu lösen und sich mit einem frischen Blick der Geschichte zuzuwenden.

Kirche und Gläubige

James Kennedy

Von der „Staatskirche“ zur „Kirche der Straße“

Die öffentliche Rolle der protestantischen Kirche
in den Niederlanden seit 1848*

Die reformierte Kirche ist in den Niederlanden bereits seit 1796 und der *Batavischen Revolution* (der niederländischen Variante des importierten französischen Aufstands) nicht mehr die „privilegierte, öffentliche Kirche“.¹ Das bedeutet aber nicht, dass der Staat sich vollständig aus der Kirche zurückzog. Bis 1983 unterstützte er (auf sehr geringem Niveau) weiterhin die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften. Vor 1796 bekam die reformierte Kirche als öffentliche Kirche erhebliche Summen vom Staat und diese Unterstützung fiel nicht mit einem mal weg, als die Kirche ihre privilegierte Stellung verlor. Es wurden vielmehr Gründe angeführt, um auch andere Kirchen finanziell zu unterstützen – insbesondere, um bestehende Nachteile staatlicher Regelungen zu kompensieren und um ihnen, wo nötig, als wertvolle Institutionen eine helfende Hand zu bieten, zum Beispiel in der Finanzierung des Unterhalts von Geistlichen in den stark wachsenden Städten. Dieses Durcheinander an Regelungen und Motiven wurde in den Niederlanden – anders als in Belgien, wo ein ähnliches System existierte – 1983 beendet, als eine Abfindungssumme gleichmäßig über alle Kirchen verteilt wurde. Der Staat wollte jetzt einen Strich unter sein finanzielles Engagement für die Kirchen setzen; jetzt, da in diesem Jahr eine Grundgesetzänderung dafür sorgte, dass die Kirchen nicht mehr als ein eigenständiger, besonderer institutioneller Bereich angesehen werden sollten.²

Die Stellung der Kirchen gegenüber Staat und der Gesellschaft unterscheidet sich also in den Niederlanden sehr von der in Deutschland. Schon zu Zeiten der Republik im 17. und 18. Jahrhundert gab es keine offizielle Staatskirche. Auch das Maß an Konfessionalisierung war in den Niederlanden geringer als an anderen Orten Europas. Es gab also keine Verbindung von „Thron und Altar“ und es existierte nur eine sehr schwache Verbindung zwischen der Mitgliedschaft

* Aus dem Niederländischen übersetzt von Johannes Bock.

1 Anmerkung zur Übersetzung: *Hervormd* und *gereformeerd*, die Bezeichnungen der zwei verschiedenen reformierten Kirchen in den Niederlanden, lassen sich nur schwer unterschiedlich ins Deutsche übertragen: reformiert wäre für beide die richtige Übersetzung. Um eine Unterscheidung zu ermöglichen, wird *hervormd* im Text konsequent mit reformiert und *gereformeerd* konsequent mit orthodox-reformiert wiedergegeben.

2 W.H. DEN OUDEN, *De ontknoping van de zilveren koorde. De geschiedenis van de rijkstractementen in de Nederlandse Hervormde Kerk*, Zoetermeer 2004, S. 103–107.

in der Kirche und der Zugehörigkeit zur Nation, wenn auch König Willem I. (1815–1840) intensiv versuchte, dies zu verändern. Die modernen Niederlande waren für dieses Ziel letztendlich aber zu vielfältig. Dies gilt insbesondere auch für das Kerngebiet der Provinz Holland, in dem eine große Anzahl von Reformierten, Katholiken und protestantischen „Abwechtlern“ zusammen lebte. Als eine Folge hiervon war die Kirche – bzw. waren die Kirchen – keine Anstalt im deutschen Sinne des Wortes; seit 1848 hatten sie keinen öffentlich-rechtlichen Charakter mehr, sondern waren lauter einzelne Gemeinschaften oder Vereine.³ Sie waren durchgängig bewusst eigenständig gehaltene Institutionen, die insbesondere in der Fürsorge selbst bestimmen wollten, welche Armen zu ihnen gehörten und daher Anspruch auf ihre Unterstützung hatten. Zwar ließen sich die reformierten, die lutherischen und die jüdischen religiösen Gemeinschaften via einer gesetzlichen Regelung an den Staat binden; ein Abkommen, das staatliche Aufsicht und eine vorteilhafte Stellung bei der Finanzierung mit sich brachte. Aber nach 1848 und dem liberalen Grundgesetz aus diesem Jahr sollten solche Verbindungen schnell der Vergangenheit angehören. Die Kirchen mussten meist ihren eigenen Weg suchen.

Welchen öffentlichen Einfluss hatten die Kirchen noch, nachdem sie nun zu einer Art Verein geworden waren? Es schien vielen selbstverständlich, dass die Kirche nicht schlicht in einer Reihe mit „gewöhnlichen“ Vereinen zu sehen war. Aber worin dieser Unterschied nun genau bestand, konnten die Niederländer nicht eindeutig festlegen. Das lag an zahlreichen theologischen und politischen Meinungsverschiedenheiten. Um 1920 wurde unter dem Vorsitz des orthodox-reformierten Politikers A. Anema eine Parlamentskommission eingesetzt, die das Verhältnis von Staat und Kirche neu justieren sollte. Die Mitglieder – Juden, Katholiken und Protestanten – waren sich jedoch nur darüber einig, dass die Kirche „anders“ war, konnten sich aber nicht einigen, worin dieses „Anders“ bestand; es blieb undeutlich, in wie weit sich eine Kirche von einem normalen Verein unterschied.⁴ Der Respekt vor der einzigartigen Rolle der Kirche blieb weiterhin bestehen, wie der Jurist I.A. Diepenhorst in den 1940er Jahren feststellte: „Dass man inzwischen die Kirchengemeinschaften in den Niederlanden als Vereine ansieht, bereitet ihnen zur Zeit keine Nachteile, gerade weil man sich angewöhnt hat, sie in ihrem „Verein-Sein“ doch als ganz anders anzusehen.“⁵

Im Folgenden wird analysiert, wie Kirchen ihren öffentlichen Einfluss seit der Verfassungsänderung 1848 in der niederländischen Geschichte geltend gemacht haben. Dabei konzentriert sich dieser Beitrag auf die protestantischen Kirchen in diesem durch Protestanten dominierten Land. Die größten protestanti-

3 I.A. DIEPENHORST, *De verhouding tusschen kerk en staat in Nederland*, Utrecht 1946.

4 Für eine Zusammenfassung siehe C.N. IMPETA, *Kaart van kerkelijk Nederland*, Kampen 1961, S. 11–15.

5 DIEPENHORST, *De verhouding tusschen kerk en staat in Nederland*, S. 189.

schen Kirchen bekommen im Folgenden die meiste Aufmerksamkeit: die *Nederlandse Hervormde Kerk*, die bis 1886 die Mehrheit der Bevölkerung zu ihren Mitgliedern rechnete, aber danach stetig kleiner werden sollte. Dazu werden die *Gereformeerde Kerken in Nederland* betrachtet, eine orthodoxe Gemeinschaft, die zu ihrer Hochzeit acht Prozent aller Niederländer umfasste. Obwohl die römisch-katholische Kirche (mit bis zu 40 Prozent der Bevölkerung) natürlich auch eine Rolle spielte und mit großer Autorität in der Öffentlichkeit Einfluss nehmen konnte, ist ihr Status als Weltkirche notwendigerweise ein anderer, da dieser die Spannung zwischen Rom und den Kirchenprovinzen und eine daraus resultierende andere Dynamik mit sich bringt.⁶

Während den letzten 150 Jahren haben die protestantischen Kirchen vor allem folgende öffentlichen Rollen gespielt, die sich anhand von vier Perioden innerhalb der niederländischen Geschichte seit 1848 aufzeigen lassen. Erstens, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren die Kirchen ein „Hauptbestandteil“ der Gesellschaft (wie es der liberale Politiker J.R. Thorbecke, der wesentliche Verfasser des Grundgesetzes von 1848, beschrieb): verantwortlich für die Armenfürsorge sowie die moralische und geistliche Unterstützung der Bevölkerung. Nach und nach – genauer gesagt im späten 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts – wurden sie stets mehr als eine geistliche Gemeinschaft gesehen, die als Nährboden für die moralische und geistliche Erbauung der Gesellschaft dienen sollte. Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts nahmen die Kirchen immer mehr die Rolle eines prophetischen Kritikers des Staates und der Gesellschaft an. In den letzten Jahrzehnten wurde die Rolle der Kirche schlussendlich zu der einer Quelle von sozialem Kapital und eines Hilfsdienstes in der Zivilgesellschaft. Obwohl Aspekte dieser vier Rollen in den vergangenen anderthalb Jahrhunderten zu verschiedenen Orten und Zeiten auftraten und man von erheblichen Überschneidungen sprechen muss, kann man doch feststellen, dass diese Rollen chronologisch aufeinander folgten.⁷

Die sich auf diese Weise verändernde öffentliche Rolle der protestantischen Kirchen zeigt an, dass Kirchen sehr wohl in der Lage waren, neue Positionen für sich selbst zu entwickeln. Die Trennung von Kirche und Staat schuf Chancen für die Kirche, im öffentlichen Leben präsent zu sein. Gleichzeitig ist die öffentliche Rolle der Kirchen auf lange Sicht kleiner geworden; die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche nahm durch den Übergang von einer einflussreichen gefestigten

6 J.M.M. LEENDERS, *„Zijn dit nu handelwijzen van een herder...!“ Hollands Katholicisme. 1840–1920*, Culemborg 2008; H. VAN DEN BERG, *In vrijheid gebonden. Negentiende-eeuwse katholieke publicisten in Nederland over geloof, politiek en moderniteit*, Nijmegen 2005; M. VAN DEN BOS, *Verlangen naar vernieuwing. Nederlands katholicisme, 1953–2003*, Amsterdam 2012.

7 Für eine eher theologische Sicht auf die öffentliche Rolle der protestantischen Kirchen siehe G. HEITINK, *Een kerk met karakter. Tijd voor heroriëntatie*, Kampen 2007.

Macht zu einer respektierten geistlichen Institution und von dort zu einem Verein von Freiwilligen im Dienst der Gesellschaft ab. Kurz gesagt: von der Staatskirche zur Kirche der Straße. Jede neue Rolle brachte nicht nur neue Chancen für die Kirchen mit sich, sondern beschränkte auch ihre Freiheit, in der Gesellschaft agieren zu können.

Die Kirche als „Hauptbestandteil“ der Gesellschaft (spätes 19. Jahrhundert)

Nach europäischem Maßstab kam die endgültige Trennung von Kirche und Staat in den Niederlanden früh. In den meisten europäischen Ländern verloren die Kirchen nicht bereits 1848, sondern erst im Laufe des 20. Jahrhunderts ihre formelle Bindung mit dem Staat. Für die *Nederlandse Hervormde Kerk* war die Trennung ein großer Verlust. Nicht allein bedeutete dies den schrittweisen Verlust von staatlicher Unterstützung, die Kirche erlitt auch einen Statusverlust, da sie ihre respektierte Position in der Gesellschaft verlor. Langsam ließ der Staat die Zügel schleifen. Es wurden immer mehr öffentliche Regelungen aufgehoben. Die lutherischen Kirchen wurden 1857 und die jüdischen Gemeinden 1870 vollständig von staatlicher Regulierung befreit. Die staatliche Aufsicht über die *Hervormde Kerk* wurde nach 1848 stark eingeschränkt.⁸ Spezielle Ämter bzw. Ministerien für religiöse Fragen, die König Ludwig Napoleon 1808 eingeführt hatte, wurden zum 1. Januar 1871 aufgehoben.

Dennoch erfüllten die Kirchen auch nach 1848 eine öffentliche Aufgabe. Sie wurden als ein nicht wegzudenkender Grundpfeiler der öffentlichen Ordnung angesehen. Ein einflussreicher Liberaler wie Thorbecke war der Meinung, dass die Kirchen auch weiterhin eine wichtige gesellschaftliche Rolle spielen sollten. Er betonte, dass er kein Vorkämpfer der „Trennung von Staat und Kirche“⁹ sei und sah für die Kirche eine Aufgabe als „ein Hauptbestandteil in unser Staatsgemeinschaft“ vor. Als Verkörperung von „Gesinnungen“, also gesellschaftlichen Strömungen, konnten sie die Aufgabe als Ansprechpartner für den Staat und Vermittler in Konflikten übernehmen. Kirchen waren nun formal eine Art Genossenschaft, aber das wurde lange Zeit noch nicht so wahrgenommen. Viele sahen die Kirchen noch immer als Fundament des Zusammenlebens, denn unterm Strich waren es doch diese Gemeinschaften, zu denen fast alle Niederländer gehörten. Und obwohl die Gesamtzahl der Kirchenmitglieder aus allen Konfessionen

8 J.T. DE VISSER, *Kerk en staat, deel 3*, Leiden 1927, S. 422; O.J. DE JONG, ‚Uitkeringen aan kerken‘, in: J. DE BRUIJN (Hrsg.), *Geen heersende kerk, geen heersende staat*, Zoetermeer 1996, S. 235–240; DEN OUDEN, *De ontknoping van de zilveren koorde*, S.103–107.

9 J.R. THORBECKE, *Parlementaire Redevoeringen, febr. 1862-sept. 1863, deel 3*, Deventer 1867, S. 154.

bis 1930 auf 85 Prozent zurückging, blieben religiöse Gemeinschaften bis zum Zweiten Weltkrieg das geistliche Zuhause einer großen Mehrheit der niederländischen Bevölkerung.

Außerdem waren Kirchen bis weit in das 20. Jahrhundert schlechthin die Orte, in denen „religiöse und sittliche Volksentwicklung“ betrieben wurde, um einen Historiker der Remonstranten zu zitieren.¹⁰ Genauso wie in anderen Teilen des protestantischen Europas wurde die Kirche als „Erzieher“ des Gemeinwesens betrachtet.¹¹ Die Gesellschaft wurde durch die Anwesenheit von Kirchen sowie Gebetshäusern und das erhebende Werk, das dort verrichtet wurde, moralisch geordnet. Wegen der großen Bedeutung der *Nederlandse Hervormde Kerk* – bis zur Abspaltung der Orthodox-Reformierten im Jahr 1886 die Kirche der Nation – setzte sich die Trennung von Kirche und Staat noch kaum durch; reformierte Prediger waren selbstverständlich Mittelpunkte der Gesellschaft.¹² Gerade weil die Kirchen so eng mit der Struktur der Gesellschaft verbunden waren, blieben auch die Liberalen anfänglich Befürworter eines staatlich regulierten kirchlichen Lebens.

Der Staat zahlte auch weiterhin geringe Unterstützungen an die Kirchen aus, vor allem an Pfarrer in der reformierten Kirche. Um die Neutralität zu wahren, war der Staat bereit, ebenso andere kirchliche Gemeinschaften zu subventionieren. Daher bekam die reformierte Kirche etwa eine Millionen Gulden und die katholische Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine halbe Millionen Gulden pro Jahr.¹³ Zusätzlich finanzierte der Staat die theologische Ausbildung der traditionellen protestantischen Denominationen (z. B. die der Reformierten, der Remonstranten und der Lutheraner), selbst noch nach 1876, als die kirchliche von der streng wissenschaftlichen theologischen Lehre an den Fakultäten vier niederländischer Universitäten getrennt wurde.

Diese wohlwollende Haltung gegenüber den Kirchen hing auch mit der Tatsache zusammen, dass sie weiterhin Teil einer beinahe selbstverständlichen sozialen Ordnung waren, in der die Kirchen vom Staat die Verantwortung übertragen

-
- 10 L.J.N.K. VAN AKEN, *De Remonstrantse Broederschap in verleden en heden*, Arnhem 1947, S. 117; siehe auch G. HARINCK und L. WINKELER, ‚De negentiende eeuw‘, in: H.J. SELDERHUIS (Hrsg.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Kampen 2006, S. 620.
 - 11 D. THORKILDSEN, ‚Church and Nation in the Nineteenth Century: The case of Norway‘, in: I. BROHED (Hrsg.), *Church and People in Britain and Scandinavia*, Lund 1996, S. 249–266; J. VREE, ‚De herziening van het hervormde Algemeen Reglement,‘ in: G.J. SCHUTTE und J. VREE (Hrsg.), *Om de toekomst van het protestantse Nederland*, S. 22–27.
 - 12 Siehe D. BOS, *In dienst van het koninkrijk. Beroepsontwikkeling van hervormde predikanten in negentiende-eeuws Nederland*, Amsterdam 1999.
 - 13 P.J. KROMSIGT, *De leuze ‚Scheiding van Kerk en Staat‘ een gevaar voor de Hervormde Kerk*, Rotterdam 1921, S. 18.

bekommen hatten, für das Wohl ihrer eigenen Mitglieder zu sorgen. Das niederländische Modell der Armenfürsorge bildete das Rückgrat der öffentlichen Rolle der Kirche im 19. Jahrhundert. Im „Gesetz über die Armenfürsorge“ aus dem Jahr 1912 wurde die Rolle der Kirchen in der Fürsorge erneut bekräftigt. Kirchen wollten diese Verantwortung auch nicht aufgeben, da sie nach der Souveränität im eigenen Milieu strebten und misstrauisch gegenüber zu viel staatlichem Einfluss waren. Außerdem wollten sie ihre materielle nicht von geistlicher Hilfe abkoppeln, denn sie waren (wie auch viele Liberale) davon überzeugt, dass Armut größtenteils auf Kulturlosigkeit und sittlichen Verfall zurückzuführen war. Erst 1965, mit der Einführung des Allgemeinen Beistandsgesetzes, wurde das Primat der kirchlichen Armenfürsorge formell beendet.

Dass die Bedeutung der Kirche als natürlichem Glied des Gemeinwesens abnahm, lässt sich auch aus der Art ablesen, in der ihre Armenfürsorge überflügelt wurde. Auf der einen Seite durch die Kommunen, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts um das Schicksal der Armen in ihren Gemeinden kümmerten. Sie ließen die Kirchen sowohl in der Qualität der angebotenen Dienste als auch in der Höhe der finanziellen Unterstützung hinter sich. Um 1920 trugen die Kommunen den größten Teil der absoluten Kosten der Armenfürsorge.¹⁴ Das war für die Kirchen an und für sich nicht schlecht. Sie waren immer wählerisch gewesen, wer zu ihren eigenen Mitgliedern gehörte. Ein Staat, der sie von der Sorge für Menschen entlastete, die kaum ein Band zur Kirche hatten, kam ihnen entgegen.

Die Kirchen wurden nicht nur durch den Staat, sondern auch durch das Vereinswesen überflügelt. Vor allem nach 1848, als alle Bürger das Recht bekamen, sich selbst zu organisieren, gründeten aktive Christen Vereinigungen und gesellschaftliche Organisationen, um der Sorge für die Armen eine Form zu geben, denn Vereine waren schlagkräftiger und besser geeignet, um Subventionen und Fördermittel einzuwerben. Kirchen blieben bei der traditionellen Auffassung ihrer Arbeit als Wohltätigkeit – dem Geben von Almosen an arme Menschen.¹⁵ Dasselbe passierte mit dem Schulwesen, das zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch stark unter dem Einfluss von Geistlichen und Kirchen stand. So verloren die Kirchen nach und nach ihre traditionelle Basis in der Gesellschaft und konnten sie in finanzieller Hinsicht nur noch mit spärlicher staatlicher Unterstützung rechnen.

Eine Nebenwirkung war, dass die niederländischen protestantischen Kirchen ausgesprochen wenig im öffentlichen Raum auftraten. Zwar muss gesagt wer-

14 Siehe S. DAMSTÉ, *De rol van de Nederlandse Hervormde Kerk/Protestantse Kerk in Nederland bij de bestrijding van armoede in relatie tot de overheidstaak*, Purmerend 2011.

15 H. NOORDEGRAAF, ‚Johannes Casper van Dongen (1907–1983). Vernieuwingen in het hervormde diaconaat na de tweede wereldoorlog‘, in: *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap*, Kampen 2004, S. 175.

den, dass die Synode der *Nederlandse Hervormde Kerk* gegen Mitte des 19. Jahrhunderts sich sehr für den Bau einer Vielzahl von neuen Kirchen einsetzte, um so ihre öffentliche Anwesenheit in einer Gesellschaft, in der Katholizismus und Spaltbewegungen auf der Lauer lagen, zu festigen.¹⁶ Dazu kam, dass die reformierten Gottesdienste mehr denn je zuvor darauf ausgerichtet waren, eine sichtbare Rolle in der Öffentlichkeit zu spielen: mit rhetorisch geschulten Pfarrern und der Einführung von feierlichen Tauf-, Trau- und Beerdigungsgottesdiensten. Allerdings kann man am Erfolg dieser Initiativen, „das Volk“ zu erreichen, zweifeln.¹⁷ Denn viele dieser protestantischen Initiativen wurden unabhängig von den Kirchen gestartet. Zu seinem Leidwesen musste Willem van den Bergh, ein sowohl sozial engagierter als auch sehr aktiver Theologe und Jurist, 1888 feststellen, dass unabhängige protestantische Hilfsorganisationen die Initiativen von den Kirchen übernommen hatten. Die Kirche war wie ein „kränklicher Vater“: die aktiven Christen trauten sich zwar noch nicht, sie allein zu lassen, in der Armenfürsorge zählte sie aber nicht mehr mit.¹⁸ Der schnelle Aufstieg des Neulings Heilsarmee illustriert den Erfolg von Organisationen, die außerhalb der bekannten kirchlichen Strukturen funktionierten. Diese von England herübergewehrte dynamische und flexible Bewegung schien oft besser die geistlichen und materiellen Bedürfnisse der städtischen Armen versorgen zu können als die protestantischen Kirchen.¹⁹ Sie erhielt daher auch schnell Bewunderung von anderen Protestanten.

Was in den Niederlanden also besonders auffällt, ist der Erfolg von protestantischen Organisationen, die sich *außerhalb* der konventionellen Kirche entwickelten: die „Entkirchlichung“ des protestantischen Vereinslebens. Es entstand ein Netzwerk von protestantischen Organisationen und Eliten, die unabhängig von den Kirchen operierten, um christliche Ziele zu erreichen. Kirchen waren für diese Gläubigen nicht irrelevant, aber sie hatten sie nicht länger nötig, um bewusst christliche Aktivitäten zu entwickeln. Der Triumph von protestantischen Organisationen über die protestantischen Kirchen wurde durch die staatlichen Regelungen noch verstärkt. Der Staat reduzierte die finanzielle Unterstützung der Kirchen – dies geschah mit der Unterstützung der Liberalen (die nach einer weitergehenden Trennung von Kirche und Staat strebten), der orthodoxen Reformierten und der Katholiken (die in Subventionen eine gefährliche Form

16 J. VREE, ‚Veertig kerken voor een nieuwe wereld. Hervormde kerkbouw in het Noorden (1830–1870)‘, in: H.C. ENDEDIJK und J. VREE (Hrsg.), *„Niet een handvol, maar een land vol“. Twee eeuwen protestantse kerkbouw in de Nederlandse ruimte*, Zoetermeer 2002, S. 47–92.

17 HARINCK, ‚De negentiende eeuw‘, S. 622–623.

18 J. HENDRIKS, ‚Willem van den Bergh (1850–1890). „Olie en wijn in de wonden!“‘, in: *Barmhartigheid en gerechtigheid*, S. 161–164.

19 J. RINGELBERG, *Met de vlag in top. De geschiedenis van het Leger des Heils in Nederland (1886–1946)*, Amsterdam 2005, S. 114.

staatlicher Einmischung sahen). Gleichzeitig baute der Staat aber die Unterstützung protestantischer Schulen, Waisen- und Armenhäuser, Wohnungsbauvereinigungen und anderer Einrichtungen aus, da damit in seinen Augen Zielen von allgemeinem Interesse gedient wurde. Das Resultat war eine protestantische Zivilgesellschaft, in der die Kirchen, im Gegensatz zu Deutschland und den skandinavischen Ländern, aber auch zu Großbritannien und den Vereinigten Staaten, keine führende Rolle spielten.

Die Kirche als geistliche Institution (Ende 19./Anfang 20. Jahrhundert)

Dass die Kirchen nun im Prinzip frei waren, ihre Existenz als Verein weiterzuführen, war von Anfang an ein theologisches Problem für viele Protestanten. Denn für sie wurde Autorität durch Gott gegeben und nicht durch Menschen. Kirchen konnten und durften nicht als ein Verein mit einer Satzung angesehen werden, die durch Initiativen von Menschen verändert werden konnte. Die orthodox-protestantische „antirevolutionäre“ Kritik an der liberalen Idee, dass die Kirche nicht mehr als ein Verein sei, verstummte nicht. Der konservative Protestant Guillaume Groen van Prinsterer veröffentlichte 1848 seine Schrift *Regt der Hervormde Gezindheid*, in der er besorgt schrieb, dass die Kirche nun von menschlicher Willkür beherrscht würde, und nicht mehr durch ihre „Persönlichkeit einer durch Gott eingesetzten Kirche Christi.“²⁰

Die Kirche war zwar nun im formalen Sinn eine private Organisation, aber als eine von Gott gegebene Instanz konnte sie das eigentlich niemals sein. Die Kirche begab sich nicht auf das soziale und politische Streitfeld, wie andere Vereine, sondern stand abseits und hatte eine himmlische Ausstrahlung, die auf die Umgebung abstrahlte. Diese Versuche, den einzigartigen und unveränderlichen geistlichen Charakter der Kirche zu bekräftigen, verstärkten sich in dem Maße, wie die Gesellschaft in Bewegung zu geraten schien. Laut dem führenden reformierten Publizist Ph. Hoedemaker hatte die Kirche als Prophet die Aufgabe bekommen, dem König den richtigen Weg zu weisen. Die Kirche war eine „univoca“ – eine Institution mit einzigartiger Stimme in der Gesellschaft – die zusammen mit dem Staat eine Aufgabe in der Führung des Landes hatte.²¹ Der moderne Staat erkannte jedoch nicht, dass die Kirche einen „Gottmenschlichen Körper“ hatte.²²

20 G. GROEN VAN PRINSTERER, *Het regt der Hervormde gezindheid*, Amsterdam 1848, S. ix-xv, S. 42–45.

21 K. VAN DER ZWAAG, *Onverkort of gekortwiekt? Artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de spanning tussen overheid en religie. Een systematisch-historische interpretatie van een ‚omstreden‘ geloofsartikel*, Heerenveen 1999, S. 356.

22 PH.J. HOEDEMAKER, *Een Staat met den Bijbel. Vier lezingen*, Den Haag 1902, S. 94.

Die Orthodox-Reformierten, die ihre eigene freie Kirche errichtet hatten, strebten zwar nicht nach einer Volks- oder Staatskirche, aber doch verband beide Denominationen die Vorstellung, dass ihre Kirche eine geistliche Einrichtung sei, die ihre Weisungen von Gott empfängt. Abraham Kuypers, Anführer der Orthodoxen, klagte, dass die Kirche eine „weltliche Vereinigung“ geworden sei und damit ihren „geistlichen Charakter“ verleugne. Um die öffentliche Aufgabe der Kirche zu unterstreichen, wollte er – ebenso wie Hoedemaker – dass die Kirche als eine öffentlich-rechtliche Einrichtung gelten solle. Deshalb befürwortete er auch eine formale Kommunikationsstruktur zwischen den Kirchen und dem Staat.²³ Der Politiker Hendrikus Colijn, Kuypers Nachfolger, war aktives Mitglied der *Gereformeerde Kerken in Nederland* und gab den Gefühlen vieler Protestanten Ausdruck, als er sagte, dass die Kirchen eine spezielle Rolle in der Gesellschaft spielten, angesichts „ihres besonderen Charakters, der geistlich ist“.²⁴

Die Meinungen gingen aber darüber auseinander, worin dieser einzigartige Charakter der Kirchen innerhalb des Gemeinwesens genau bestehe. Kuypers fand, dass die Kirchen sich als geistliche Institution auf geistliche und kirchliche Angelegenheiten beschränken müssten; er beklagte nicht, dass die Kirchen soziale Aufgaben an andere Organisationen übertragen mussten. Der christliche Auftrag in der Welt wurde in die Hände der großen Gemeinschaft der Gläubigen gelegt, die er die „Kirche als Organismus“ nannte; diese Christen, die aus verschiedenen Denominationen kamen, konnten sich in Vereinigungen organisieren und so Gottes Willen für die Welt in der Praxis ausarbeiten. Obwohl die institutionelle Kirche bei Kuypers das öffentliche Leben nicht beherrschen durfte, war er trotzdem der Meinung, dass von ihnen ein indirekter Einfluss ausgehen dürfe. In seiner Schrift *De Gemeene Gratie* formulierte er: „Das kirchliche Leben der Mitglieder der Kirche übt Herrschaft aus über ihr Herz, und aus demselben Herz kommt der Antrieb zu bürgerlicher Tugend im Staatsleben und zur Beachtung der Pflicht gegenüber unseren Mitbürgern und dem Vaterland.“²⁵

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts betonten Protestanten also den positiven Einfluss, den die Kirche als geistliche Einrichtung auf der Erde haben soll. Dies veränderte sich aber im Laufe des 20. Jahrhunderts schrittweise, als die Kirche zunehmend geistliche Autorität einbüßte. Die Menschen wollten sich nicht länger unter die Aufsicht der Kirche stellen und antiklerikale Gefühle nahmen zu. Die Kirche war zu einer „mahnenden Antiquität“ geworden und ab dem Ende der 1930er Jahre wuchs Kritik, dass die Kirche daran scheiterte, ein

23 Siehe zu dieser Diskussion DIEPENHORST, *De verhouding tusschen kerk en staat*.

24 H. COLIJN, ‚Kerk en wereld‘, rede gehouden in de Grootte Kerk te Rotterdam, 9 December 1926; herdruckt in *AR-Staatkunde* (1927) S. 7–8.

25 A. KUYPER, *De Gemeene Gratie, deel 3*, Kampen 1902, S. 111, 127.

Angebot für die moderne Gesellschaft zu entwickeln.²⁶ Anfang der 1950er Jahre schlossen sich niederländische Theologen wie z. B. J.C. Hoekendijk der Idee Alfred Webers an, dass „der dritte Mensch“ (der ein angespanntes Verhältnis zum Christentum hat) durch den „vierten Mensch“ (der keinerlei Bindung mehr an organisierte Religion hat) ersetzt worden sei.²⁷ Gleichzeitig nahm auch die Kritik aus der Kirche selbst zu. Immer mehr Mitglieder der Kirche fanden, dass die Kirche ihren geistlichen Auftrag nicht ernsthaft genug ausführe und zu wenig für das Gemeinwesen bedeute. In dieser Umgebung erodierte der Status der Kirche als erbauende geistliche Institution innerhalb der Gesellschaft und wurde die Kirche herausgefordert, ihren Nutzen und ihre Notwendigkeit aufs Neue zu beweisen.

Der rufende Prophet (zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts)

Zwischen 1850 und dem Zweiten Weltkrieg waren die protestantischen Kirchen nicht in vollkommenes gesellschaftliches Stillschweigen gehüllt; ab und zu sprachen sie sich über politische Fragen aus. So protestierten sie laut gegen die Rückkehr der katholischen Hierarchien im Jahr 1853 und stellten sich 1870 gegen die Abschaffung der Todesstrafe. Aber die Synode der *Nederlandse Hervormde Kerk* überließ das Protestieren gegen politische Maßnahmen lieber den lokalen Kirchengemeinden. 1910 wies sie einen Antrag des Kirchenrats aus Marken ab, in dem die niederländische Regierung aufgefordert wurde, im neuen Sonntagsgesetz verpflichtende Sonntagsarbeit für Fischer zu verbieten. Die Synode war der Meinung, dass der Kirchenrat aus Marken dieses Anliegen am besten selbst bei der Regierung vortragen könne.²⁸ Sieben Jahre später, im Jahr 1917, ging die Synode dagegen sehr wohl auf einen Antrag des Pfarrers und Aktivisten J.R. Slotemaker de Bruïne ein, in dem er die Kirche aufrief, die „Öffentlichkeit zu wecken“ im Kampf gegen den Alkoholismus und „mit ganzem Herzen“ jede Be-

26 Ein klassischer Text zu diesem Thema ist: C.J. DIPPEL, *Kerk en wereld in de crisis: een appèl tot christelijke solidariteit in een democratisch-socialistische politieke en maatschappelijke omwenteling*, Zoetermeer 1948.

27 J.C. HOEKENDIJK, *De kerk binnenste buiten*, Baarn 1964, S. 59.

28 Zitat aus den *Handelingen van de vergaderingen van de Generale Synode der Nederlandsche Hervormde Kerk ten jare 1917*, Den Haag 1917, S. 216–217: „Die *confessionele vereeniging* fordert die Synode auf, sowohl an die Kirchenräte unserer Kirche als auch an die Regierung des Landes ein deutliches und dringendes Schreiben zu richten. An den Staat, damit er auf seinem Gebiet dem Fluchen und Schwören entgegen trete und soviel es ihm möglich ist die Ehrerbietung des Namen des Herrn unterstütze; unter anderem durch eine Anweisung, dass in allen Schulen – öffentlichen und privaten – das dritte Gebot durch einen Aushang fortwährend in Erinnerung gebracht werde; dass er die Sonntagsruhe, sowohl durch mehr eingreifende gesetzliche Maßnahmen als auch durch stricte Ausführung dieser, helfe zu schützen.“ Zur Sonntagsruhe siehe S. 210.

wegung zu unterstützen, die unter der Bevölkerung das Bewusstsein für Alkoholisierung als eine nationale Katastrophe stärke. Sein Antrag wurde mit siebzehn zu zwei Stimmen angenommen und damit stellte sich die Synode der *Nederlandse Hervormde Kerk* erstmals öffentlich gegen Entwicklungen innerhalb der Gesellschaft.²⁹ Dazu wurde es auch höchste Zeit, fand Slotemaker. Die Notwendigkeit zu aktiver Rückbesinnung und aktivem öffentlichen Widerstand gegen soziales Unrecht war seiner Meinung nach durch das allgemeine Wahlrecht und die drohende Revolution 1918 wichtiger geworden.³⁰

Aber im Allgemeinen hielten sich die Kirchen auf politischem Terrain bedeckt. Die reformierte Kirche war ein Schmelztiegel verschiedener theologischer Standpunkte und ihre Mitglieder waren hoffnungslos zerstritten über die Frage, wie soziale und politische Probleme angegangen werden müssen. Die Orthodox-Reformierten stellten sich prinzipiell gegen eine politisch aktive Kirche, ganz in der Traditionslinie Kuypers. Um politisch einzugreifen, hatten sie die christlichen Parteien.

In den angelsächsischen Ländern waren die Kirchen weniger zurückhaltend. Dort gab es schon früh im 20. Jahrhundert größte Bemühungen, gesellschaftliche Missionierung zu betreiben und Missstände im Gemeinwesen zu verurteilen. In Stockholm wurde 1925 ein internationaler ökumenischer Kongress organisiert, auf dem eine Vielzahl sozialer Fragen benannt und Kirchen aufgerufen wurden, aktiv nach Lösungen für diese zu suchen.³¹

Langsam wuchs der Wunsch unter den protestantischen Kirchen, mit ihrer zurückhaltenden Rolle im öffentlichen Leben zu brechen. Eines der Mitglieder der niederländischen Kongressdelegation in Stockholm war W.A. Visser 't Hooft, der im Jahr 1948 der erste Generalsekretär des Weltkirchenrats werden sollte. Der international agierende Visser 't Hooft schrieb 1937 das Aufsehen erregende englische Buch *The Church and Its Function in Society*, in dem er zeigen wollte, dass die Kirche eine aktive und prophetische Rolle in der modernen Gesellschaft erfüllen müsse. Die Zeit sei für die Kirchen angebrochen, um von sich hören zu lassen und Standpunkte über ökonomische, soziale und politische Fragen von sowohl nationalem als auch internationalem Charakter einzunehmen.³²

Die Unzufriedenheit über das Abschieben von sozialen und politischen Aufgaben an nichtkirchliche protestantische Organisationen wuchs. Slotemaker de

29 *Handelingen Synode Nederlandse Hervormde Kerk*, 30 juli 1917, Den Haag 1917, S. 106–107.

30 J.R. SLOTEMAKER DE BRUÏNE, *De kerk en de sociale vragen*, Utrecht 1919, S. 3–5, 75.

31 A. KELLER, *Sociale programs der kerken en vrije godsdienstige organisaties, vertaald en uitgebreid door J.C. Wissing*, Utrecht 1932.

32 W.A. VISSER 'T HOOFT und J.H. OLDHAM, *The Church and Its Function in Society*, New York 1937.

Bruïne verkörperte diesen neuen aktivistischen Geist.³³ Protestantische Organisationen hatten mit ihrem sektenhaften Auftreten zu einem Klima der Abgrenzung beigetragen, das in diesen Zeiten des Krieges und der Not unerwünscht war. Die Kirche musste das Heft des Handelns wieder selbst in die Hand nehmen. Diese Entschlossenheit, selbst zu sprechen und zu handeln, wurde in der *Nederlandse Hervormde Kerk* Ende der 1930er Jahre sichtbar, als Konservative und Gemäßigte sich die Hände reichten, um die Stellung der Kirche in der Gesellschaft zusammen neu zu deuten.³⁴ Die Kirche müsse nun „Zeugnis von den Forderungen ablegen, die Gottes Gebot im Angesicht des Lebens an jedes Individuum, an die Gesellschaft und an den Staat gestellt hat; auch, indem sie an der Ordnung des Lebens mitarbeitet,“ so hieß es in dem „Beschluss von 1936“.³⁵

Die Kirche begann also, sich aktiver um die Gesellschaft zu bemühen. Während und nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelten viele Kirchen diakonische Programme, um sowohl Menschen in Not außerhalb der eigenen Kirche als auch hilfsbedürftige Kirchen in anderen Teilen der Welt zu unterstützen. Sie beschränkten sich nicht länger auf ihre eigenen Mitglieder oder ihre Funktion einer geistlichen Inspirationsquelle der Gesellschaft. In dieser Hinsicht war der Zweite Weltkrieg für die Kirchen ein Neustart, bei dem sie nicht länger passiv zuschauen wollten, sondern aktiv gegen die „Unordnung“ in der Welt kämpfen und nach einer Wiederherstellung der rechtschaffenen Ordnung streben wollten.³⁶ Die Kirche konnte sich nicht länger mit einer geistlichen Mission und der Unterstützung der eigenen Leute zufrieden geben. Sie musste sich unabhängig als prophetischer Kritiker von Staat und Gesellschaft aufstellen, der allein vor Gott und seinem Wort verantwortlich war.

Ende der 1940er Jahre wurde eine neue Periode für die gefestigten Kirchen Westeuropas (inklusive Deutschlands) und Nordamerikas eingeläutet, in der sie ihre eigene Aufgabe stets mehr als die einer öffentlichen Kirche begriffen, die sich aktiv mit allerlei sozialen und politischen Fragen auseinandersetzte. Die *Nederlandse Hervormde Kerk* erklärte während des Krieges eine „Christus bezeugende Volkskirche“ mit einem apostolischen Auftrag für die Gesellschaft zu sein. Diese Überzeugung wurde in der Kirchenordnung aus dem Jahr 1951 weiter

33 Sie hierzu: J.R. SLOTEMAKER DE BRUÏNE, *Christelijk sociale studiën*, Utrecht 1910, sowie DERS., *Het geloof aan God in de XXste eeuw*, Utrecht 1930.

34 A.J. RASKER, *De Nederlandse hervormde kerk vanaf 1795. Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw*, Kampen 1981, S. 269–275.

35 C. VAN DEN BROEKE, *Een geschiedenis van de classis. Classicale typen tussen idee en werkelijkheid (1571–2004)*, Kampen 2005, S. 315.

36 Ein kurzes aber deutliches Statement, um diese Intentionen zu verdeutlichen, findet sich bei H.P. VAN DUSEN, ‚General Introduction‘, *Man’s disorder and God’s design, Vol. III: The church and the disorder of society*, London 1948, S. 9–10. Der amerikanische Theologe war angefragt worden, die Einleitung zur ersten Studie des Weltkirchenrats zu schreiben.

ausgearbeitet.³⁷ Zudem äußerte sich die Kirche über eine Reihe sozialer Fragen, sowohl von der Kanzel als auch öffentlich in Politik und Gesellschaft. Während des Zweiten Weltkriegs hatten die Kirchen gelernt, sich kritisch über die Besatzungsmacht auszulassen, wenn ihr Protest auch nicht das gewünschte Resultat brachte.³⁸ Immer öfter würde auf die Verbindung von „Kirche und Gesellschaft“ (so der Titel eines reformierten Berichts aus der Nachkriegszeit)³⁹ und von „Kirche und Welt“ (der Name einer reformierten Organisation aus dem Jahr 1945) verwiesen. Im 1955 veröffentlichten Hirtenbrief „Christ-Sein in der niederländischen Gesellschaft“ schrieb die reformierte Kirche ihre Vision des „menschlichen Zusammen-Seins“ nieder und sprach sich kritisch über unterdrückende Mächte aus.⁴⁰ Die Kirche musste also wieder eine Einrichtung werden, die mit Autorität über Fragen von allgemeiner Bedeutung sprechen konnte – nicht allein in der Kirche, sondern auch außerhalb dieser. Die Konkurrenz zwischen den protestantischen Organisationen war fatal für die Überzeugungskraft der Christen in der Gesellschaft, wie in diesem Hirtenbrief auch angemerkt wurde.

Der Wechsel in der Rolle der Kirche verlief jedoch nicht reibungslos. Die protestantischen Kirchen hatten nicht die Stellung der niederländischen katholischen Bischöfe, die noch 1954 bestimmen konnten, wie sich Katholiken „im öffentlichen Leben dieser Zeit“⁴¹ benehmen mussten. Zudem hatten es die protestantischen Kirchen in den Niederlanden schwieriger als in anderen Ländern. In Deutschland unterhielt die Evangelische Kirche traditionell enge Verbindungen zu den Bundesländern, da sie durch die Zeiten hindurch stets die eine Verkörperung des Protestantismus in Deutschland gewesen war. Die Nachkriegssituation gab dieser Kirche zusätzlich Raum, eine wesentliche öffentliche Rolle zu spielen. Dem gegenüber waren die Protestanten in den Niederlanden so bunt

37 Nederlandse Hervormde Kerk, *Kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk*, Den Haag 1951; G. HOLDIJK, ‚Christendom en cultuur in het gereformeerd protestantisme: De les van de geschiedenis. De opdracht van de kerk en christen in de hedendaagse cultuur‘, in: G. VAN DEN BRINK und E. VAN BURG (Hrsg.), *Strijdbaar of lijdzaam. De positie van christenen in het publieke domein*, Heerenveen 2006, S. 281.

38 J.M. SNOEK, *De Nederlandse kerken en de joden 1940–1945. de protesten bij Seyss-Inquart, hulp aan joodse onderduikers, de motieven voor hulpverlening*, Kampen 1990; E.P. MELJERING, *Het Nederlands Christendom in de twintigste eeuw*, Kampen 2007, S. 258–261.

39 Nederlandse Hervormde Kerk, *Kerk en samenleving. Rapport uitgebracht door de gelijknamige commissie van de hervormden raad voor de inwendige zending*, Zoetermeer 1946.

40 Nederlandse Hervormde Kerk, ‚Christen-zijn in de Nederlandse samenleving: herderlijk schrijven vanwege de Generale Synode der Nederlands Hervormde Kerk; vastgesteld in haar vergadering van 29 Maart 1955‘ in: *Documenten Nederlandse Hervormde Kerk, 1945–1955*, Den Haag 1955, S. 446.

41 Bisschoppelijk mandement (Hirtenbrief), *De katholieke in het openbare leven van deze tijd*, Utrecht 1954.

und gespalten wie vor dem Krieg. Die Organisationen, die ab dem Ende des 19. Jahrhunderts im Umfeld der Kirchen entstanden waren, hatten den Krieg allerdings unbeschädigt überstanden.⁴² Sie ließen daher der *Nederlandse Hervormde Kerk* wenig Bewegungsraum im öffentlichen Leben, obwohl sich die Kirche eine respektierte Rolle in der niederländischen Gesellschaft erworben hatte. Und die andere große Kirche, die *Gereformeerde Kerken in Nederland*, blieb der Vision Kuypers treu, nach der die institutionelle Kirche außerhalb der öffentlichen Sphäre gehalten wurde.

Dies begann sich unter den orthodoxen Reformierten Ende der 1950er Jahre mit der weitergehenden „Vergesellschaftung“ der Kirchen zu verändern.⁴³ Die *Gereformeerde Kerken in Nederland* wagten sich in das öffentliche Leben und nahmen vorsichtig Standpunkte über weltliche Angelegenheiten ein. Dies wurde zuerst in den Gebeten bei den regionalen Treffen für den Weltfrieden und den Freiheitskampf sichtbar.⁴⁴ Pfarrer und Laien verschiedener Kirchen wollten nicht mehr alle Aktivitäten den christlichen Organisationen, die bereits außerhalb der Grenzen der Kirchen agierten, überlassen. Außerdem führte die Besinnung auf die Rolle der Kirchen im Zweiten Weltkrieg zu einer kritischen Haltung. Die Kirche hatte versagt und durfte nicht mehr länger passiver Zuschauer sein, sondern musste aktiv Positionen einnehmen und diese der Welt verkünden. Auch die wachsende Popularität des Fernsehens trug zum Bewusstsein bei, dass die Kirche Teil des Weltgeschehens war. Die Aufmerksamkeit für die Ökumene verstärkte die Überzeugung, dass alle Christen (oder alle Gläubigen) denselben Zielen nachstrebten.

Die Rolle der Kirche wurde nun auf einmal ganz anders definiert. Vor dem Krieg stand die Kirche allein für sich da, sorgte via Pfarr- und diakonischen Diensten für die eigenen Mitglieder und trat über den missionarischen Dienst nach außen auf. Die Kirche hatte einen eigenen Auftrag, eine eigene *raison d'être*, unabhängig von der sie umgebenden Welt. Diese Sicht wurde nach dem Krieg größtenteils zur Seite geschoben und durch die *Missio Dei* ersetzt. Der reformierte Theologe J.C. Hoekendijk äußerte nach dem Krieg schwere Kritik an der Art, in der Kirche und Welt „jede einen Monolog mit sich selbst“ geführt hatte. Die Daseinsberechtigung der Kirche liege in der Welt und sie müsse bereit sein, selbst ihr eigenes Leben zu geben, um die Welt zu erreichen.⁴⁵ Gott werde

42 Für einen Vergleich der Zivilgesellschaft, insbesondere der Gewerkschaften, in Deutschland und Niederlanden nach 1945 siehe P. VAN DAM, *Religion in de Zivielgesellschaft. Christliche Traditionen in der niederländischen und deutschen Arbeiterbewegung, 1945–1980*, Münster 2010.

43 G. DEKKER, *Wat is er met de kerk aan de hand? Over positie en funktie van de kerk in de huidige samenleving*, Kampen 1971, S. 67.

44 MEIJERING, *Het Nederlands Christendom in de twintigste eeuw*, S. 401.

45 J.C. HOEKENDIJK, *Kerk binnenste buiten*, Amsterdam 1964; zie ook CRAIG VAN GELDER, „How Missiology Can Help Inform the Conversation about the Missional Church

sein Werk in der Welt vollenden, mit oder ohne Kirche. Aber wenn die Kirche ihre Aufgabe begreife, dann könne sie ein Instrument in Gottes Händen sein. Diese Sicht auf die Kirche in der Welt eroberte das westliche Christentum und war wie eine kopernikanische Wende in der Missionslehre. Es etablierte sich ein protestantisches Kirchenleben, das durch „eine stark ethische und auf die Gesellschaft gerichtete Theologie“⁴⁶ gekennzeichnet war.

Die Kirchen hatten großes Vertrauen in ihre neu gefundene öffentliche Rolle und ihnen wurde bewusst, dass sie so mehr Raum bekommen konnten, um sich in Wort und Tat aktiv in der Gesellschaft aufzustellen. Die Kirchen erweiterten das Verständnis ihrer Aufgaben in einer Zeit, in der die alten konfessionellen Organisationen ihren Zugriff auf die Gesellschaft zu verlieren schienen – oder in jedem Fall ihren Elan verloren hatten. Auch innerhalb der *Gereformeerde Kerken* fand Veränderung statt. Nicht länger glaubten orthodoxe Reformierte, dass es notwendig sei, für jeden Bereich des Lebens eine eigene nichtkirchliche – aber wohl christliche – Institution zu haben, damit die Kirche sich ausschließlich auf ihr eigenes Terrain richten könne. Eine baptistische Publikation signalisierte Ende der 1960er Jahre, dass die Kirche ein neues Zeitalter der Gerechtigkeit einläutete.⁴⁷ Der reformierte Hirtenbrief aus dem Jahr 1962 verurteilte selbstsicher und aus prinzipieller Überzeugung die Verwendung von Kernwaffen.⁴⁸ Und auch andere Kirchen veröffentlichten Berichte und Stellungnahmen, aus denen Gesellschaftskritik und gesellschaftliche Anteilnahme zu ersehen waren. Der *Interkerkelijk Vredesberaad* (Interkirchlicher Friedensrat, IKV), 1966 als bewusst kirchliche Initiative ins Leben gerufen, wollte einen kritischen Beitrag zu politischen Fragen, wie dem Vietnamkrieg, liefern. Später sollte diese Organisation auch die kirchlichen Kontakte mit Ostdeutschland organisieren und Teil der Kampagne gegen die Stationierung von Kernwaffen in den Niederlanden sein.⁴⁹ Der Rat der Kirchen, als Nachfolger des Ökumenischen Rats 1986 gegründet, und der Weltkirchenrat richteten ihre Aufmerksamkeit erst auf Armutprobleme und in den

in Context“, in: VAN GELDER (Hrsg.), *The Missional Church in Context*, Grand Rapids 2007, S. 20–22.

46 MEIJERING, *Het Nederlands Christendom in de twintigste eeuw*, S. 401.

47 J. NOOTER, ‚Samen op weg naar morgen‘, in: NOOTER, B. VAN HEUVELN, *Samen op weg naar morgen. Herstructuering van het gemeentelven*, Amsterdam [1968], S. 4–13.

48 Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk, *Het vraagstuk van de kernwapenen. Noodzakelijke aanvulling van het Herderlijk schrijven van 3 juli 1952 betreffende van vraagstuk van oorlog en vrede*, Den Haag 1962; MEIJERING, *Het Nederlands christendom*, S. 378–382.

49 B. DE GRAAF, *Over de muur. De DDR, de Nederlandse kerken en de vredesbeweging*, Utrecht 2004; R. VAN DIEPEN, *Hollanditis. Nederland en het kernwapendebat, 1977–1987*, Amsterdam 2004.

1980er Jahren auch auf Asylsuchende.⁵⁰ Reformierte und orthodox-reformierte Kirche widersetzten sich Ende der 1960er und in den 1970er Jahren öffentlich der Apartheidpolitik in Südafrika und beschlossen schließlich, sich auch am Programm des Weltkirchenrats zur Bekämpfung des Rassismus, durch das politische Freiheitsbewegungen finanziell unterstützt wurden, zu beteiligen.⁵¹

So wurde die öffentliche Rolle der Kirche in zunehmendem Maße als kritische Anteilnahme an gesellschaftlichen Problemen definiert. Allerdings hatte es die Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg mit diesem Auftrag nicht einfach. Erstens verloren die Kirchen in ganz Westeuropa während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihren öffentlichen Einfluss. Durch die Zunahme von Mobilität und Wohlfahrt standen Konsum, individuelle Wahlfreiheit und religiöser Pluralismus hoch im Kurs der Bevölkerung, wodurch sich der Einfluss der Kirchen auf ihre Mitglieder und auf die Gesellschaft verringerte. Dies lässt sich zum Beispiel aus den Titeln historischer Bücher über diese Periode ablesen. In den Niederlanden sprach der Anthropologe Peter van Rooden über das „seltsame Streben des niederländischen Christentums“.⁵² Dass weniger auf die protestantischen Kirchen gehört wurde, ist natürlich nicht typisch niederländisch, sondern Teil eines internationalen Trends in Westeuropa und Nordamerika.

Das zweite Problem war, dass die niederländischen protestantischen Kirchen nie den öffentlichen Platz einnahmen, den die Anhänger eines kritischen Engagements der Kirchen wünschten. Denn die Zivilgesellschaft und die christlichen Organisationen, die Teil dessen ausmachten, fungierten weiterhin größtenteils als Partner des Staats. Aktive Gläubige konnten die Kirche umgehen, wenn sie Gutes in der Gesellschaft tun wollten. Es gelang den niederländischen Kirchen nicht, wie die Kirchen in Deutschland, Großbritannien und Skandinavien, moralischer Berater des Staates zu werden. Genau wie in der Vergangenheit wurden die Kirchen, von einem unverbindlichen Beratungsgremium abgesehen, außerhalb der politischen Entscheidungsorgane gehalten. Die protestantischen Kirchen bekamen keine große Rolle bei der Gestaltung der moralischen und geistlichen Konturen der Gesellschaft.

50 A. VAN DEN BROEK, *De kerk als Vrijplaats wereldwijd: een ontmoeting met de Sanctuary Movement*, Zoetermeer 1987; für eine Übersicht zum Rat der Kirchen siehe A. HOUTEPEN, *Waakvlam van de Geest. 40 jaar Raad van Kerken in Nederland*, Zoetermeer 2008.

51 E. MEIJERS, *Blanke broeders, zwarte vreemden. De Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de apartheid in Zuid-Afrika 1948–1972*, Hilversum 2008, S. 315–352; E. ADLER, *A small beginning: An assessment of the first five years of the Programme to Combat Racism*, Geneva 1974.

52 P. VAN ROODEN, ‚Oral history en het vreemde sterven van het Nederlands christendom‘, in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 119 (2004), S. 524–551.

Das Ansehen der Kirchen geriet dabei während den 1960er Jahren immer mehr unter Druck. Eine Parlamentskommission unter dem Vorsitz des Politikers Van Walsum schlug vor, die Kirchen mit 50 Millionen Euro pro Jahr zu finanzieren (ungefähr 15 % des benötigten Kirchenhaushalts), um sie so in die Lage zu versetzen, eine konstruktive Rolle im Gemeinwesen zu spielen. Dieser Vorschlag wurde 1969 durch die konfessionell-liberale Regierung als unerwünschte Einmischung des Staates in das kirchliche Leben verworfen.⁵³ Obwohl die Regierung in ihrem Beschluss Respekt für den speziellen Charakter der Kirchen zeigte, war doch deutlich, dass die niederländische Regierung keine Notwendigkeit für eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den Kirchen sah. Als Folge der Grundgesetzänderung des Jahres 1983 wurden nicht nur alle Subventionen an die Kirchen beendet, es wurde auch das Gesetz über kirchliche Gemeinschaften aus dem Jahr 1853 abgeschafft. So verfielen die letzten gesetzlichen Ansprüche der Kirchen auf staatliche Unterstützung und einen besonderen formellen Status.

Allerdings wurde die Vision einer Kirche als kritischer Prophet auch nicht von allen Kirchgängern geteilt. Viele Christen, vor allem die konservativen Protestanten, hatten ihre Zweifel an dieser Ausrichtung der Kirche. 1971 protestierten mehrere Autoren mit einer Flugschrift unter dem Titel *Getuigenis [Zeugnis]* – unter ihnen G.C. Van Niftkrik, ein Anhänger Karl Barths, der nach dem Krieg eine der treibenden Kräfte hinter der Erneuerungsbewegung innerhalb der reformierten Kirche war – gegen die „Entstellung“ des Evangeliums zum Zwecke eines „rein irdischen Messianismus“.⁵⁴ Obwohl viele Mitglieder der Kirche mit diesem *Zeugnis* übereinstimmten und sich nicht mehr wiedererkannten in den politischen und gesellschaftlichen Positionen ihrer Kirchenführer, verließen sie die Kirche nicht, äußerten ihre Kritik aber auch nicht laut. Denn in Gemeinden, in denen die Mitglieder wenig miteinander gemeinsam hatten, schien das Risiko zur Polarisierung groß. Ausgesprochene Standpunkte wären eine Einladung zu Konflikten und Entfremdung gewesen.

Auch Menschen außerhalb der Kirche ärgerten sich über die neue gesellschaftskritische Rolle, die die Kirchen einnehmen wollten. Obwohl Kirchen auch progressive Positionen einnahmen, wurde der kirchliche Widerstand von Katholiken, Evangelikalen und orthodoxen Reformierten gegen Abtreibung, Sterbehilfe und Homosexualität negativ aufgenommen. Viele Niederländer waren der Meinung, dass diese Themen zu den Privatangelegenheiten gehörten und moralisierende Einmischung von Kirchen oder anderen religiösen Organisationen nicht erwünscht sei. Kirchen schienen daher eine öffentliche Rolle anzustreben, die sie immer weniger legitimieren konnten. Je mehr die Kirche an Mitgliedern und Einfluss verlor, desto geringer wurde ihre Autorität. Ihre Aussprachen wur-

53 DEN OUDEN, *De ontknoping van de zilveren koorde*, S. 141–145.

54 Abgedruckt in J. VAN DER GRAAF, *Het getuigenis. Motief en effect*, Kampen 1973, S. 10–18.

den schneller als unerwünschte Tyrannei in einer demokratischen Gesellschaft angesehen.⁵⁵

Außerdem konnten Kirchen wenig Terrain in einer Gesellschaft erobern, die von neuen Formen sozialen Engagements gekennzeichnet wurde. Viele Niederländer sahen mehr Heil in der Arbeit neuer Organisationen, wie dem *World Wildlife Fund* (WWF), Greenpeace oder Amnesty International, als in den alten, vertrauten kirchlichen Organisationen. Selbst für aktive Christen passten diese neutralen Organisationen besser zu ihrem individuellen Glauben und der Art und Weise, in der sie sich gesellschaftlich engagieren wollten als die alten, konfessionellen Hilfsorganisationen. Der Interkirchliche Friedensrat war um 1980 sehr erfolgreich darin, die Friedensbewegung zu führen; er operierte aber größtenteils losgelöst von den Kirchen, die selbst gespalten waren über Fragen von Frieden und Krieg.

Die Kirchen konnten sich aber mit dem Gedanken trösten, dass sie nicht die einzigen Verlierer waren. Viele Organisationen und Vereinigungen litten seit den 1960er Jahren unter der zunehmenden Wahlfreiheit und den kulturellen Verschiebungen, von den politischen Parteien und Gewerkschaften bis hin zu den Frauenvereinen. Die Gesellschaft war so sehr fragmentiert, dass nicht eine Organisation im Stande zu sein schien, moralische und geistliche Autorität auszustrahlen. Das war aber nur ein schaler Trost. Dass Kirchen nun mit vielen anderen Organisationen um die Aufmerksamkeit der Bevölkerung konkurrieren mussten, war beinahe unerträglich, vor allem für die *Nederlandse Hervormde Kerk*, die vor dem Krieg noch solch eine respektierte Position in der Gesellschaft eingenommen und nach dem Krieg noch einen inneren Aufbruch erlebt hatte. Ende der 1980er Jahre kam eine „pastorale Handreichung“ der Synode der *Nederlandse Hervormde Kerk* zu dem bedauerlichen Ergebnis, dass die Kirchen in den Augen vieler Niederländer inzwischen nicht mehr viel mehr als eine „Versammlung der Gläubigen“ seien, eine völlig irrelevante, private Vereinigung.⁵⁶

Am Ende des 20. Jahrhunderts waren die Kirchen sich ihrer öffentlichen Rolle also selbst nicht mehr sicher. Sie trauten sich immer weniger, zu brisanten öffentlichen Fragen Stellung zu nehmen. Dies hatte eine starke Orientierung nach Innen zur Folge.⁵⁷ Die Neigung, die Kirchen vor allem als geistliche Institution zu sehen, schien zurückzukehren. Innerhalb der protestantischen Kirchen wuchsen die Zweifel an der Wirksamkeit ihrer Arbeit. Die gesamte Idee

55 Siehe G. DE KRUIJF, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn 1994.

56 Nederlandse Hervormde Kerk, *Gemeente-zijn in de mondiale samenleving. Pastorale handreiking van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk*, Zoetermeer 1988, S. 19.

57 M. VAN DEN HOVEN und M. STERK, „Het spreken van de kerk. Demonstrant, lobbyist of gesprekspartner?“, in: DERS., *Demonstrant, lobbyist of gesprekspartner? De presentie van de kerk in de samenleving*, Kampen 2004, S. 14.

einer apostolischen Mission in der Nation und der Welt schien hoffnungslos anmaßend und die Mitglieder und Führungspersonen der protestantischen Kirchen verloren ihre Bereitschaft zum Engagement.⁵⁸ Bereits in den 1980er Jahren ersetzte die Theologische Universität Kampen den Schwerpunkt „Theologie“ durch „Gesellschaft“.⁵⁹ Die Kirche schien sich aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen. Die Zunahme des evangelikalen Einflusses in der Musik und der Theologie bekräftigte diese Verschiebung vom öffentlichen zum persönlichen Glauben. Hauskreise und Jugendkirchen wurden wichtiger und Außenstehende wurden eingeladen, sich mittels niedrigschwelliger Einsteigerkurse mit dem christlichen Glauben bekannt zu machen. Laut dem konservativen Publizisten Joshua Livestro waren dies jedoch keine neuen Versuche, in der Öffentlichkeit werbend aufzutreten. Er wies stattdessen auf die zunehmende Unsichtbarkeit der niederländischen Kirchen hin: „Eine Stadt auf dem Berg sind sie nicht“, schrieb er, „sondern eine Stadt in Kriegszeit, die ihre Lichter hinter dicken, dunklen Gardinen verborgen hält.“⁶⁰

Eine dienende Kirche (seit den 1980er Jahren)

Trotz der dramatischen Entkirchlichung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, konnten die Kirchen um die Jahrhundertwende zum 21. Jahrhundert Raum im öffentlichen Sektor zurückgewinnen, indem sie für ihre Umgebung als Quelle gesellschaftlichen Engagements und sozialen Kapitals dienten. Manchmal ging diese Ausrichtung mit einer kritischen Haltung gegenüber Gesellschaft und Politik einher, manchmal mit Evangelisierungsbemühungen. Aber die dienende Rolle gab nun den Ton an: Freiwillige für gute Zwecke außerhalb der Kirche stellen, Kollekten sammeln, wohltätige Projekte sowie Aktivitäten für die Nachbarschaft oder Menschen in Not organisieren. In einiger Hinsicht glich diese Rolle der von Kirchen zum Ende des 18. Jahrhunderts, als sie „gute Bürger“ hervorbringen sollten, die dem Vaterland dienen.⁶¹

Obwohl der positive moralische und geistliche Einfluss der Kirchen bereits vor einem Jahrhundert vom Staat anerkannt wurde, arbeiteten Kirchen doch vor allem für ihren eigenen Anhang. Die angelsächsische Idee, dass Kirchen sich für die Allgemeinheit einsetzen, schien in den Niederlanden lange Zeit wenig

58 A.A. Spijkerboer zitiert nach K. BLEI, *Een sprekende kerk in een mondige wereld*, Kampen 1998, S. 61.

59 B. DE GRAAF und G. VAN KLINKEN, *Geschiedenis van de Theologische Universiteit in Kampen 1854–2004*, Kampen 2005, S. 285–331.

60 J. LIVESTRO, ‚Holland’s post-secular future‘ in: *Weekly Standard* 1.1.2007 und 8.1.2007.

61 P. VAN ROODEN, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland. 1570–1990*, Amsterdam 1996.

Einfluss gehabt zu haben, wie wir gesehen haben. Erst am Ende des 20. Jahrhunderts entdeckten einige Kommunen die Kirchen und andere Gebetshäuser als positive Kraft im Stadtteil, im Dorf oder in der Stadt – als Einrichtungen, die als „öffentliche Instanzen“ brauchbar waren. Diese Entwicklung wurde auch durch die auffallende Rolle als gesellschaftlicher Trostspender, die Kirchen bei Katastrophen einnahmen, befördert.⁶² Kirchen wurden daher immer öfter Teil der kommunalen Katastrophenpläne.

Diese Wiederentdeckung des gesellschaftlichen Aspekts, den Kirchen beisteuern können, wurde durch Entwicklungen außerhalb des religiösen Lebens in Gang gesetzt. Unter europäischen Intellektuellen wurde die Aufmerksamkeit mehr auf „moralische Institutionen“ gerichtet, die religiöse Traditionen in den öffentlichen Raum bringen können.⁶³ Einige Wissenschaftler denken, dass Religion gut für die liberale Gesellschaft sei, da Religion vom säkularen Gedankengut abweiche und so die demokratische Diskussion lebendig halte.⁶⁴ In dem Kontext eines vielfältigen Gemeinwesens könne Religion als eine Quelle der Moral gesehen werden, der Einsichten und Aktivitäten entspringen, die für die liberale, demokratische Gesellschaft von Wert sind.⁶⁵ Diese Gedanken werden seit den 1990er Jahren aus der Diskussion über Bürgerschaft und soziales Kapital ergänzt. Des Weiteren haben Probleme mit der sozialen Kohäsion zunehmend bei Politikern das Interesse an den sozialen Effekten von Religion geweckt. Könnte Religion helfen, den Zusammenhalt in der Gesellschaft zu stärken?

Die Niederlande waren nicht das erste Land, in dem dieser Trend sichtbar wurde. In den 1990er Jahren waren deutsche Sozialdemokraten der Meinung, dass der Staat nicht im Stande sei, aus sich selbst eine moralische Basis für das Zusammenleben zu schaffen und hierfür die Kirchen einschalten solle. Auch aus Ländern wie Großbritannien und den Vereinigten Staaten wurden solche Töne gehört. Madeleine Albright, Außenministerin unter Bill Clinton, fand, dass Religion Teil der internationalen Politik sei und als einflussreiche Kraft ernst genommen werden müsse.⁶⁶ Einige Jahre später forderte der französische Präsi-

62 Zur religiösen Dimension der Katastrophe in Bijlmer siehe P. POST, A. NUGTEREN und H. ZONDAG, *Rituelen na rampen*, Kampen 2002, S. 63.

63 Siehe zum Beispiel J. HABERMAS, ‚Religion in the Public Sphere‘, <http://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf> (10.8.2013).

64 Siehe D. LOOSE, ‚Het belang van het christelijke paradigma voor de verhouding samenleving en religie‘, in: I. BOCKEN U.A., *Religie in het publieke domein. Fundament en fundamentalisme*, Vught 2007, S. 40–71.

65 P. SCHEFFER, ‚Een verplichtende wederkerigheid. Gesprek met Paul Scheffer‘ in: A. HARREWIJN, *Bijbel, koran en grondswet. Gesprekken over godsdienst en politiek*, Amsterdam 2002, S. 96.

66 M. ALBRIGHT, *The Mighty and the Almighty: Reflections on America, God, and World Affairs*, New York 2006.

dent Sarkozy mehr Raum für Religion im öffentlichen Leben. Er charakterisierte Religion 2008 beim Besuch des Papstes in Frankreich als ein „lebendiges Erbe der Reflexion und Ideen, nicht nur über Gott, sondern auch über den Menschen sowie über die Gesellschaft, und selbst über die großen Herausforderungen der Gegenwart: die Natur und der Schutz der Umwelt.“⁶⁷

Religion scheint aus der Versenkung zurückgekehrt zu sein, auch in den Augen von nichtreligiösen Menschen. Religion wurde nicht länger an den Rand der Gesellschaft vertrieben, sondern zurückgerufen, um in dieser als positive Kraft zu funktionieren. Obwohl die rechts-liberale Partei in den Niederlanden (VVD) noch immer alles Religiöse „vor der Haustür“ halten will, sind Politiker wie Femke Halsema (von den niederländischen Grünen) und Alexander Pechtold (von der links-liberalen Partei D66) bereit, Religion in ihrem neuen gesellschaftlichen Auftreten Raum zu geben. Pechtold, Spitzenpolitiker einer Partei, die eigentlich immer am kritischsten über den öffentlichen Einfluss der Religion geurteilt hatte, sagte selbst, dass er zwar für die „Trennung von Kirche und Staat“ aber nicht für die „Trennung von Kirche und Straße“ sei, denn eine auf der Straße aktive Kirche habe ihre Vorteile.⁶⁸

Schon lange Zeit wird der Arbeit, die die Kirchen in den Niederlanden verrichten, hohe Wertschätzung entgegen gebracht. Bereits in den 1990er Jahren waren etwa 80 % der Niederländer der Meinung, dass die Kirchen nicht stillhalten, sondern gegen Armut Stellung nehmen sollten. Auch die dienende Rolle der Kirchen wurde geschätzt. 2006 fanden 57 % der Niederländer (unter den Konfessionslosen waren es 48 %), dass das Verschwinden der Kirchen bedeuten würde, dass „schwache Gruppen in unserer Gesellschaft mehr ihrem eigenen Schicksal überlassen werden“; außerdem dachten 47 % der Gesamtbevölkerung (bzw. 38 % der Konfessionslosen) dass es nach dem Verschwinden der Kirchen „weniger Menschen geben wird, die sich freiwillig für andere einsetzen.“⁶⁹

Gleichzeitig drang auch unter Protestanten langsam das Bewusstsein durch, dass sich in Folge der Entkirchlichung ihre Haltung gegenüber der Gesellschaft ändern müsse. Es fand eigentlich eine Verschiebung von der „nach innen gewandten Mission“, in der die Aktivitäten darauf gerichtet waren, Protestanten am Rande der Kirche zurück in den Schoß der Kirche zu bringen, zu einer neuen Mission statt, in der die Aktivitäten auf Menschen ausgerichtet wurden, die außerhalb der Kirche aufgewachsen waren und keinerlei Ahnung vom christli-

67 N. Sarkozy zitiert nach ‚Kritiek op rede Sarkozy over de rol van religie‘, *Reformato-
risch Dagblad*, 12. September 2008.

68 Alexander Pechtold zitiert nach W. BREEDVELD und C. VAN GORP, ‚Van „kereltje
Pechtold“ tot oppositieleider‘, *Trouw*, 19. Mai 2008.

69 Siehe hierzu den Bericht *God in Nederland 1996–2006*, Kampen, 2006; siehe auch
J. DE HART, ‚Religieuze groepen en sociale cohesie‘ in: *Betrekkelijke betrokkenheid.
Studies in cultureel cohesie*, Den Haag 2008, S. 395.

chen Glauben oder der Bibel hatten. Auch in den Vereinigten Staaten stellten die Kirchen seit den 1980er Jahren fest, dass sie nicht länger Mitglieder werben konnten, indem sie an ihre Loyalität zu einer kirchlichen Gemeinschaft appellierten. In einer Kultur des Konsums schien es notwendig, ihre Kirche aktiv im öffentlichen Raum anzupreisen.⁷⁰

Am Ende der 1990er Jahre sahen viele protestantische Gemeinden sich selbst als eine „missionarische“ Kirche, die für Außenstehende offen ist und diese aktiv zu erreichen versucht. Auch weltweit wurde die missionarische Rolle der Kirchen immer mehr betont. Es besteht kein Zweifel, dass die missionarische Kirche als selbst gewählte Identität in den Niederlanden der letzten Jahre innerhalb der protestantischen Kirchen großen Erfolg hatte. Das Aufkommen der „missionarischen Kirche“ veränderte die Stellung der Kirche in der Gesellschaft jedoch nicht groß. Die Menschen gingen nicht öfter zur Kirche und die meisten Niederländer merkten von der Veränderung nichts. Außerdem war das „Missionar-Sein“ in vielen Gemeinden wenig mehr als ein Schlagwort, das nur von wenigen Mitgliedern der Gemeinde getragen wurde.

Allerdings kann man auch nicht sagen, dass die Versuche der Kirchen, aktiv zur Gesellschaft beizutragen, völlig substanzlos sind. In ihrem Wunsch, „missionarisch“ zu sein, haben sich Gläubige sehr wohl aktiver zum Nutzen der Gesellschaft aufgestellt. Genau wie in anderen Ländern unterstützen aktive Kirchgänger gute Zwecke überdurchschnittlich mit ihrem Geld und ihrem Einsatz.⁷¹ In den Niederlanden sind die Spenden für nichtkirchliche gemeinnützige Ziele von Menschen, die wöchentlich zur Kirche gehen, etwa zweieinhalb Mal so hoch wie die Spenden von Menschen, die nie zur Kirche gehen.⁷² Die Kirchen „sparen“ der niederländischen Gesellschaft auf diese Weise etwa drei Milliarden Euro pro Jahr, dies fand 2008 die Studie *Zähl deine Segnungen* im Auftrag der Gemeinde Rotterdam heraus. In dieser Studie werden Kirchen als eine Quelle der Freiwilligenarbeit dargestellt, da ihre Mitglieder auf Krankenbesuche gehen, Kleidung und Hausrat sammeln und verteilen sowie Jugendfreizeiten und -aktivitäten or-

70 M. CHAVES, *Congregations in America*, Cambridge 2004; siehe auch S. FREDERICKSON, ‚The Missional Congregation in Context‘, in: G. VAN GELDER (Hrsg.), *Missional Church in Context*, Grand Rapids 2007, S. 55–58.

71 Auch amerikanische Kirchgänger spenden im Schnitt erheblich mehr als andere, allerdings geben Christen in dem Land nicht mehr als 1,5 bis 2 % ihres Einkommens an wohltätige Zwecke und dieses gemittelte Niveau wird erheblich durch eine kleine Anzahl besonders generöser Spender angehoben; siehe C. SMITH, M.O. EMERSON und P. SNELL, *Passing the Plate. Why American Christians don't give away more money*, New York 2008.

72 ‚Geven in Nederland‘ <http://www.gevenin nederland.nu/geven-in-nederland/> (10.8.2013).

ganisieren.⁷³ Mitglieder der Kirche verrichten zweimal so oft Freiwilligenarbeit wie nichtkirchliche Menschen. Das *Centraal Bureau voor de Statistiek* (CBS) kam 2009 zu dem Ergebnis, dass eine „größere Kirchlichkeit mit mehr sozialen Kontakten, mehr Hilfe an andere, mehr Engagement in Organisationen (...) und mehr politischer Partizipation einhergeht.“⁷⁴

Die Bedeutung der Kirche in der Öffentlichkeit wurde auch durch den zunehmenden öffentlichen Gebrauch ihrer Gebäude befördert. Mehr als je zuvor wurden Gebetshäuser zu Begegnungszentren bei Aktivitäten, die mal mehr, mal weniger in Verbindung zur Gemeinde standen. Die zunehmende Bereitschaft von Kirchen, ihre Gebäude für allgemeine Zwecke abzutreten oder zu vermieten, war aber auch der zunehmenden Geldknappheit geschuldet. Für Kirchen, die zwar über ein monumentales Gebäude, jedoch über wenig aktive Mitglieder verfügen, gab es keine andere Wahl, als das Gebäude für die Allgemeinheit zu öffnen. Dies zeigte allerdings auch, dass die Kirchen sich mehr auf die Öffentlichkeit hin ausrichteten. Einige Kirchen beschlossen bewusst, ihre Türen für Neuankömmlinge und nichtkirchliche Gruppen zu öffnen. „Wir wollen eine öffentliche Kirche sein“, sagte ein Priester aus Amersfoort 2009 und verteidigte so seine Entscheidung, die Kirche an Samstagen zu öffnen. Auch die Wertschätzung von Kirchen als Wahrzeichen eines Dorfes oder einer Stadt ist größer geworden (vielleicht im Gegensatz zu Moscheen); 80 % der Rotterdamer schätzen ihre Kirchengebäude als Orientierungspunkt in ihrer Stadt.⁷⁵ In Neubaugebieten werden Kirchen als Gebäude oft vermisst. Außerdem bleiben Kirchen die meistbesuchten Gebäude an Tagen des Offenen Denkmals.⁷⁶ Vielleicht haben die Kirchen – in jedem Fall durch ihre Gebäude – doch noch etwas von dem sakralen Platz, den sie früher eingenommen haben, behalten.⁷⁷

Durch diese Entwicklungen sind Kirchen schlussendlich ein integraler Bestandteil der niederländischen Zivilgesellschaft geworden. Sie sind eines von vielen Elementen, das die liberale demokratische Nation zusammenhält. Kirchen sind kein natürlicher Teil der sozialen Ordnung, keine erhebende göttliche Institution, keine prophetische Stimme in einer engagierten Gesellschaft. Nicht länger eine

73 J.C. GUERRA, M. GLASHOUWER, J. KREGTING, *Tel je zegeningen. Het maatschappelijk rendement van christelijke kerken in Rotterdam en hun bijdrage aan sociale cohesie*, Nijmegen 2008; siehe auch ‚Kerk ontzorgt Nederlandse samenleving‘, *Trouw*, 19. Juli 2008.

74 R. KUIPER, E. VAN HOEK-BURGERHART und M. DE JAGER-VREUGDENHIL, *Nabije naasten. Kerken actief in lokaal diaconaat*, Barneveld 2007, S. 77–79; CBS Rapport, *Religie aan het begin van de 21ste eeuw*, Den Haag 2009, S. 138. Vgl. auch den Beitrag von Joep de Hart in diesem Band.

75 PRODUCTIEGROEP BAKENS/BURGERPANEL ROTTERDAM, *Kerkgebouwen leven. Ervaren Rotterdammers kerkgebouwen als een baken?*, Rotterdam 2009.

76 SCP Rapport, *Berek van het verleden. Ontwikkelingen in de belangstelling van cultureel erfgoed*, Den Haag 2007.

77 *De architect. Religieuze architectuur in Nederland*, Den Haag 2006.

Staatskirche, sondern immer öfter die Kirche der Straße. Die Einführung eines „Gesetzes für Gesellschaftliche Unterstützung“ gab 2007 Kirchen die Chance, als Gesprächspartner des Staates an der Gestaltung von Sozialleistungen mitzuwirken. Dieser neue Status der Kirchen als gesellschaftliche Instanzen bedeutete auch, dass sie in den Augen des Fiskus ihren besonderen Status verloren. 2008 wurden die Kirchen in die allgemeine Liste aller gemeinnützigen Organisationen (ANBI) aufgenommen; so blieben Spenden an diese religiösen Einrichtungen von der Steuer absetzbar. Aber um in den Niederlanden als gemeinnützig anerkannt zu werden, müssen das Ziel und die konkret verrichtete Arbeit von den Vereinigungen einem allgemeinen – und nicht einem privaten – Interesse dienen und muss die Einrichtung Einsicht in ihre finanzielle Betriebsführung geben. So scheint die Kirche auch in gesetzlicher Hinsicht vollständig Teil der Zivilgesellschaft geworden zu sein.

Doch stehen Kirchen auch in dieser neuen öffentlichen Funktion unter Druck. Kirchen werden zwar als Sozialpartner begrüßt, aber es gibt immer weniger Wertschätzung für abweichende religiöse Standpunkte im öffentlichen Raum.⁷⁸ Dies erklärt sich zum Teil aus einer gewissen Angst vor dem radikalen Islam, durch den muslimische und in der Folge auch andere religiöse Einrichtungen unter schärfere Aufsicht gestellt werden. Aber auch in der Praxis gelingt die Zusammenarbeit nicht immer. Beamte müssen sich an Kirchen und andere religiöse Organisationen als Gesprächspartner gewöhnen und haben oft nur geringe Kenntnisse auf dem Gebiet der Religion. Erst 2009 publizierte die Vereinigung der Niederländischen Kommunen gemeinsam mit dem Innenministerium eine Handreichung, wie Kommunen mit Religionen im öffentlichen Raum umgehen können.⁷⁹ Auch wird regelmäßig über Aggressivität gegen religiöse Gruppen im öffentlichen Raum berichtet; nicht nur Muslime, sondern auch Christen werden regelmäßig, vor allem in Internetforen, belästigt und beschimpft. Es scheint manchmal nicht vorhersagbar, wie viel Raum Kirchen im öffentlichen Leben gegönnt sein wird. Außerdem zweifeln die Kirchen selbst, wie sie ihren Beitrag zur Gesellschaft gestalten können – angesichts des klaren Rahmens, an den sie gebunden sind. Argwohn gegenüber den Interessen des Staates und Zweifel über ihre eigenen Kompetenzen liegen hier oft zu Grunde.⁸⁰ Kirchen sind als dienender Teil der heutigen Zivilgesellschaft nicht wegzudenken – aber ob diese Stellung von beiden Seiten vollständig ausgeschöpft wird, ist fragwürdig.

78. ‚God in Nederland‘-Umfragen wurden 1966, 1979, 1996 und 2006 durchgeführt. Siehe T. BERNTS, G. DEKKER und J. DE HART, *God in Nederland, 1996–2006*, Kampen 2007, S. 33–34, sowie G. DEKKER, J. DE HART und J. PETERS, *God in Nederland, 1966–1996*, Amsterdam 1997, S. 36–38.

79. J.E. OVERDIJK-FRANCIS (Hrsg.), *Tweeluik religie en publieke domein. Handvatten voor gemeenten*, Den Haag 2009.

80. M. VREUGDENHIL, *Nederland participatieland? De ambitie van de Wet maatschappelijke ondersteuning (Wmo) en de praktijk in buurten, mantelorganisaties en kerken*, Amsterdam 2012, S. 175–209.

Erik Sengers

Die Suche der Kirchen nach der gesellschaftlichen Mitte Wohlfahrt, Pflege und die Kluft zwischen Kirche und Zivilgesellschaft*

Kirchen: Hoffnung und Enttäuschung

Anfang 2012 erschien in den Niederlanden ein Buch mit dem Titel *Religiestress* (Religionsstress)¹. In diesem Buch stellt sich der *remonstrantse* Pfarrer Mikkers die Frage, warum so viel und so heiß über Religion diskutiert wird in einer Gesellschaft, in der Religion für die Einwohner und für die gesellschaftlichen Institutionen so wenig Bedeutung hat. Das ist tatsächlich ein merkwürdiges Paradox: Je mehr Religion an Bedeutung verliert, desto mehr wird darüber geredet. Das gilt auch für diesen Sammelband: Warum sollten wir über die Bedeutung von Religion für gesellschaftliches Engagement reden, obwohl Umfragen deutlich machen, dass Religion für immer größere Teile der niederländischen Bevölkerung immer unbedeutender wird?² Die Erklärung von Mikkers liegt eher in der Sozialpsychologie: Die Gesellschaft hat den Verlust der religiösen Heimat noch nicht verarbeitet. Jede Berührung dieses schmerzenden Nervs löst eine Stressreaktion aus. Aber auch soziokulturelle Aspekte sollen in Betracht gezogen werden: Mit dem Verlust der institutionellen Sicherheiten in der Postmoderne werden auch die Sinngebungsfragen der Menschen wieder freigesetzt.³ Dies hat auch Folgen für das zivilgesellschaftliche Engagement der Menschen und die Institutionen, in denen sich die Menschen zusammenschließen.

Das oben geschilderte Paradox lässt sich leicht auf das Thema dieses Beitrages übertragen: Die Erwartungen an die Kirchen als gesellschaftlicher Akteur sind groß, obwohl sie immer mehr an Bedeutung verlieren. Diese Erwartungen kommen sowohl von innerhalb als auch von außerhalb der Kirchen. Innerhalb der Kirchen wird ein klares ziviles Engagement als die Lösung für die vielen Skandale und Skandälchen gesehen, die die großen Kirchen plagen. Gegen Mitgliederverlust, sinkende Zahlen des Kirchenbesuchs und der religiösen Praktiken

* Die deutsche Fassung des Textes wurde korrigiert von Dr. Karin Zaich. Mit Dank an Prof. Dr. H. Noordegraaf für die Textbeiträge über die protestantischen Einrichtungen.

1 T. MIKKERS, *Religiestress. Hoe je te bevrijden van deze eigentijdse kwelgeest*, Zoetermeer 2012.

2 Siehe z. B. E. SENGERS, 'Religion in the Netherlands', in: *Annual review in the sociology of religion* 1 (2010), S. 439–459.

3 Anlehnend an L. LAEYENDECKER, *Bedreigde cultuur. Over moderniteit, wetenschap en religie*, Kampen 1994 und P. BEYER, *Religion and globalization*, London, etc. 1994.

und abnehmende gesellschaftliche Relevanz wird ein klares soziales Profil als die Rettung der Kirche in der Gesellschaft und für die Gesellschaft gesehen.⁴ Und tatsächlich fühlen viele nichtkirchliche Menschen sich von den Angeboten der Kirchen im sozialen Bereich, wie Armutsbekämpfung oder Flüchtlingshilfe, angesprochen. Hier deuten sich schon die außerkirchlichen Erwartungen an: Kirchen könnten beim Erhalt gesellschaftlicher Werte eine Rolle spielen, bei sozialem Zusammenhalt, bei Nächstenliebe und Nachbarschaftshilfe.⁵ Aber über welche Kirchen reden wir eigentlich? Sprechen wir wirklich über die gleichen alternden, finanziell schwachen, ehrenamtlich mageren, auf Liturgie ausgerichteten Gruppierungen? Wenn sich dann noch dazu herausstellt, dass die Kirchenleitung sich eher die individuelle Moral zu Herzen nimmt⁶ und versucht mit strengen Worten Kirchenaustritte zu verhindern (wie es Mitte 2012 in Deutschland geschah), sind nicht die Erwartungen, sondern die Enttäuschungen groß, sowohl in Kirche als auch Gesellschaft.

Die Enttäuschungen sind aber kulturell vorprogrammiert. In der Moderne werden Kirche und Religion durch soziale Prozesse wie Individualisierung und sozialer Differenzierung immer mehr von anderen sozialen Bereichen, wie Wirtschaft, Bildung, Politik und Gesundheit, losgekoppelt. Kirche und Religion werden nicht mehr als ein gesellschaftlicher Faktor gesehen und behandelt, sondern als eine Privatangelegenheit. Da diese Privatisierung sich auch auf andere Bereiche des menschlichen (Zusammen)Lebens wie zum Beispiel die Familie erstreckt, ist es nicht mehr als logisch, dass auch Vertreter der Kirche sich eher um das private Heil als um das gesellschaftliche Wohl kümmern.⁷ Die Suche der Kirchen nach der gesellschaftlichen Mitte, so die These in diesem Beitrag, wird daher genauso erfolglos wie unerwünscht sein und sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, weil den Kirchen die Stützpunkte in anderen sozialen Teilbereichen fehlen. Diese These wird im Nachfolgenden untermauert, aber zuerst müssen einige allgemeine Eckpunkte geklärt werden. Anschließend wird gezeigt, welche Entwicklungen in den Niederlanden diese Kluft verursacht haben. Im letzten Teil wird der Beitrag zusammengefasst und es wird ein Vergleich zwischen Deutsch-

4 So z. B. H. MEEUWS, *Diaconie. Van grondslagenonderzoek tot een pleidooi voor een diaconale mystagogie*, Gorinchem 2011.

5 Dies ist auch wissenschaftlich untermauert in u.a. H. SCHMEETS und R. VAN DER BIE, *Religie aan het begin van de 21ste eeuw*, Den Haag 2009. Ein Beispiel aus Deutschland gibt es bei F. SPIEGELHALTER, ‚Was die freie Wohlfahrtspflege dem Staat erspart‘, in: *Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft Caritas*, 91 (1990), S. 245–250.

6 Ein schönes Beispiel findet sich in E. SENGENS, ‚„Met veel gelal en geknal vieren we dit jaar carnaval“‘. Over prins carnaval, mijnheer pastoor, en een kerk uit het lood‘, in: *Religie & Samenleving*, 5 (2010), S. 5–20.

7 Analog an N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2002.

land und den Niederlanden angestellt, im Hinblick auf die Frage, welche Möglichkeiten es noch für Kirchen im zivilgesellschaftlichen Bereich gibt.

Eckpunkte

Um die dargelegte These und Position zu verdeutlichen, müssen zuerst einige Eckpunkte erläutert werden. Und als Erstes der Begriff ‚Kirche‘. Anschließend an Weber und Troeltsch kann ‚Kirche‘ beschrieben werden als eine öffentliche Instanz, die einen deutlich umschriebenen Glaubenssatz bildet und lehrt, dazu eine rituelle und normative Praxis unterhält und durch ihre amtlichen Vertreter und Vertreterinnen an die Öffentlichkeit tritt.⁸ Es geht in diesem Beitrag darum, wie so eine Institution die Zivilgesellschaft sucht. Kirche kann auch ‚Gemeinschaft‘ sein oder ‚Bewegung‘, kann also auch andere Sozialformen annehmen.⁹ Das wird gerade das Thema dieser Ausführungen sein: Was hat sich geändert am Auftreten von ‚Kirche‘ in der Gesellschaft und wie könnte es in der heutigen Gesellschaft Gestalt bekommen?

Das zweite Wort, das erklärt werden muss, ist ‚Zivilgesellschaft‘. Es verweist auf den ganzen institutionellen Bereich zwischen Staat und Wirtschaft. Es ist der Bereich, in dem Menschen sich freiwillig zusammenschließen, auf Basis von Überzeugung und Gemeinwohl, unabhängig von Macht (Staat) oder Geld (Wirtschaft). So gesehen sind die Kirchen Teil der Zivilgesellschaft¹⁰ und müssen sie diese nicht mehr suchen – so wie es in der vorgelegten Fragestellung für diesen Aufsatz stand. Kirchenmitgliedschaft wird einem zwar von den Eltern auferlegt, aber in Europa wird (aktive) Mitgliedschaft nicht vom Staat sanktioniert – obwohl es da in den europäischen Gesellschaften graduelle Unterschiede gibt. Auch ist aktive Mitgliedschaft nicht etwas, das man mit Geld kaufen kann oder wobei es etwas Materielles zu verdienen gibt. Wenn man will, kann man ohne weltliche Kosten austreten oder seine Aktivitäten beenden. Mancher Autor¹¹ ist der Meinung, um Teil der Zivilgesellschaft zu sein, gehöre auch eine bestimmte tolerante, liberale und offene Gesinnung dazu, und orthodoxe Gruppen könnten

8 M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980, S. 688–726 und E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1919, S. 362–372, S. 967–971.

9 So z. B. J. JONKERS, *De gelovige gemeente. Een godsdienstsociologische beschrijving van het geloofsleven in drie plaatselijke gereformeerde kerken*, Kampen 1999, der diese Formen unterscheidet und empirisch beschreibt.

10 Wenn auch ein besonderer laut J.C. KENNEDY, *Stad op een berg. De publieke rol van protestantse kerken*, Zoetermeer 2010, S. 25–30.

11 Zum Beispiel A. AN-NA'IM, ‚Religion and global civil society. Inherent incompatibility or synergy and interdependence?‘, in: M. GLASIUS/M. KALDOR/H. ANHEIER (Hrsg.), *Global Civil Society 2002*, Oxford 2002, S. 55–73.

deswegen nicht zur Zivilgesellschaft gerechnet werden. Die christlichen Kirchen sollten also deswegen nicht zur Zivilgesellschaft gerechnet werden können. Andererseits: auch wenn Kirchen eine Meinung verkünden, die nicht allgemein unterschrieben wird, gehören sie trotzdem zur Zivilgesellschaft, weil sie zwischen Staat und Markt stehen. Auch mit ihrer kontroversen Meinung bestimmen sie die ganze Dynamik der Zivilgesellschaft bedeutend mit. Für diesen Beitrag bedeuten diese Überlegungen, dass die protestantischen und katholischen Einrichtungen nicht als abgesondert von, sondern als Teil der Zivilgesellschaft gesehen werden.

Um diese Hauptthese zu untermauern, konzentriert dieser Beitrag sich drittens auf einen spezifischen Teil der Zivilgesellschaft. Diese Einschränkung wird durch eine Konzentration auf das Auftreten der Kirchen in Wohlfahrt und Pflege gemacht. Die Niederlande sind in dieser Hinsicht ein sehr besonderer Fall¹² und die Hauptthese kann mit Beispielen aus dem Bereich Wohlfahrt und Pflege gut verteidigt werden. Die christlichen Organisationen und Institutionen in den Niederlanden sind nämlich privat organisiert, schon immer, aber vollends aus öffentlicher Hand bezahlt und stark reglementiert. So ist das Christliche auf eine sehr besondere und eigenartige Weise in der Zivilgesellschaft präsent. Allerdings haben sie sich in den letzten Jahrzehnten sehr stark von dieser Identität entfernt, mit starken Konsequenzen für die Position der Kirchen in der Zivilgesellschaft, wie in diesem Beitrag gezeigt wird.

Die Frage nach der Rolle der Kirchen in der Zivilgesellschaft ist schließlich nicht nur eine neutrale Frage. Die Antwort auf diese Frage hat auch praktische Konsequenzen für die Organisation der kirchlichen Wohlfahrt und Pflege in der heutigen Zeit. Die Frage kann also neutral beantwortet werden, hat aber auch eine subjektive Seite. Wenn die These formuliert wird, die Suche der Kirchen nach der gesellschaftlichen Mitte sei genauso erfolglos wie unerwünscht und schwierig, wenn nicht unmöglich, dann ist dies vorerst eine soziologische Feststellung, die erklärt werden muss. Was zuerst eine soziologische Feststellung ist, ist in zweiter Instanz für Gläubige auch eine persönliche Frage mit praktischen Konsequenzen.

Kirchen und karitatives Engagement

Eine Übersicht des kirchlich-karitativem Engagements in den Niederlanden nach dem Zweiten Weltkrieg muss notwendigerweise mit der Versäulung beginnen – auch wenn es die Intention dieses Sammelbandes ist zu beschreiben, wie Religion und Gesellschaft abseits oder nach der Versäulung aussieht. Bis weit in die 1960er Jahre hinein wurde das breite Feld von Pflege und Wohlfahrt von

12 E. SENGERS und H. NOORDEGRAAF, ‚Religion und Wohlfahrtsstaat in den Niederlanden‘, in: K. GABRIEL et al. (Hrsg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte*, Tübingen 2013, S. 247–277.

weltanschaulichen Verbänden, Vereinen, Organisationen, Kongregationen, Institutionen und Stiftungen dominiert. Diese waren alle ihrer weltanschaulichen Identität, evangelisch oder katholisch, verpflichtet. Dies wurde auch vom Staat akzeptiert: Der Ausbau des Wohlfahrtsstaates mit dessen Subventionen und Regelungen wurde paritätisch über die verschiedenen religiösen Subkulturen verteilt. Typisch für die Niederlande ist aber, dass diese Wohlfahrtsinstanzen zwar eine starke weltanschauliche Bindung hatten und sich auch den Kirchen verbunden fühlten, aber privat organisiert waren, entweder im bürgerlichen oder im kirchlichen Recht. Diese private Struktur des niederländischen Wohlfahrtsystems ist essenziell für das Verständnis der Entwicklung nach dem Ende der Versäulung und damit auch für die veränderte Position der Kirche in der Zivilgesellschaft.

Dies im Unterschied zu der Situation in Deutschland, wo der Caritasverband und das Diakonische Werk Kirche sind, also Teil der kirchlichen Institutionen. Die Volkskirchen in Deutschland sehen die Arbeit, die in diesen Verbandsorganisationen stattfindet, als eine kirchliche Aktivität. In der katholischen Kirche hat Lorenz Werthmann das mit seinem Drängen erreicht und in der evangelischen Kirche ist seit den Tagen Wicherns die Innere Mission mit ihren Hilfsangeboten Teil der kirchlichen Institutionen.¹³ Im Grundsatz des Deutschen Caritasverbandes steht es kernig geschrieben: ‚Caritas ist eine Wesensäußerung der Kirche‘ (ähnlich stand es in der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1948). Ohne Caritas keine Kirche und die wird nun einmal organisiert in kirchlichen Strukturen, eben dem Diakonischen Werk beziehungsweise dem Deutschen Caritasverband. Obwohl diese beiden Verbände zu den größten Arbeitgebern in Deutschland gehören, sind sie Teil der Kirchen und sind die Mitarbeiter kirchliche Mitarbeiter. Dies gilt für den höchsten Direktor genauso wie für die einfache Putzfrau. Ende 2012/Anfang 2013 gab es darüber eine öffentliche Debatte in Deutschland, die verdeutlicht, was es bedeutet, dass diese Verbände ‚Kirche‘ sind. So dürfen bzw. können Mitarbeiter der Diakonie und Caritas nicht streiken. Klar, denn sie sind keine Arbeitnehmer, sondern berufen zum Dienst im Reich Gottes, und dazu ist man entweder berufen oder man arbeitet woanders. Wenn man aus der Kirche austritt, verliert man auch seinen Arbeitsplatz, genauso wie Muslime oder Konfessionslose keinen festen Arbeitsvertrag bekommen können und wiederverheiratete Geschiedene im Caritasverband ihren Dienst verlassen müssen (die evangelische Kirche hat da andere Moralvorstellungen). Wenn es Konflikte gibt, z. B. über Arbeitsverträge, werden (evangelische oder katholische) Kirchengerichte eingeschaltet, nicht wie sonst der zivile Richter. All diese Beispiele – und es könnten viel mehr gegeben werden – machen klar, dass Caritas und Diakonie in Deutschland Kirche sind. In den Niederlanden wäre eine solche Debatte undenkbar, weil es eben private Einrichtungen sind.

13 H. BRUNOTTE, *Die Evangelische Kirche in Deutschland. Geschichte, Organisation und Gestalt der EKD*, Gütersloh 1964, S. 91–97.

Um die Veränderungen im Verhältnis von Wohlfahrt und Pflege zur Kirche und zum Staat in den Niederlanden zu beschreiben, lässt sich gut das Schema verwenden, das James Kennedy einmal vorgestellt hat.¹⁴ Er beschreibt die niederländische Religionsgeschichte nach 1945 in drei Phasen. Die erste Phase geht von 1945–1965 und ist laut Kennedy die Welle der religiösen Subkulturen. In dieser Phase waren die weltanschaulichen Verbände stark und öffentlich präsent, hatten großen gesellschaftlichen Einfluss, und die Kirchen blühten. Die zweite Phase geht von 1965–1985 und er nennt sie Religion als Engagement und Solidarität. In dieser Phase wird Religion zu einer gesellschaftlichen Kraft, zu einer sozialen Bewegung im Bereich Armut, Frieden und Umwelt. Die Kirchen setzten sich für eine demokratische und soziale Gesellschaft ein und fanden auch Gehör. Die dritte Phase seit 1985 nennt er die Rückkehr des Spirituellen. In dieser Phase wenden sich die Menschen ihrem Innenleben zu, was auch in verschiedene neue religiöse Bewegungen mündet. In den Kirchen sehen wir eine ähnliche Bewegung, wobei mehr Betonung auf die innere Frömmigkeit und korrekte Erfahrung des Religiösen gelegt wird. Dieses Schema kann dabei helfen, die Beziehung zwischen den niederländischen Kirchen und der Zivilgesellschaft nach 1945 zu schildern.

Versäulung 1945–1965

Die erste Phase wurde von einer stark versäulten Struktur im Wohlfahrtsstaat geprägt. Die Wurzeln dieser Struktur liegen in den privaten gesellschaftlichen Initiativen, die im 19. Jahrhundert im Bereich Wohlfahrt und Pflege unternommen wurden.¹⁵ Viele davon wurden religiös inspiriert oder von Geistlichen unternommen. Es war die Periode der ‚freien Wohlfahrt‘, ermöglicht durch einen Staat, der im sozialen Bereich nicht sehr aktiv war. Armut und Krankheit war bis in das 20. Jahrhundert eine private, wenn nicht moralische Angelegenheit, die von der Gesellschaft gelöst werden musste. Auch die kirchlichen Institutionen wussten anfangs nicht, was sie mit diesen Initiativen anfangen sollten. Ab den 1930er Jahren, als der Staat sich intensiver mit dem sozialen Bereich einließ, wurde auch im konfessionellen Bereich systematischer am Ausbau der gesellschaftlichen Aktivitäten gearbeitet, aber es blieb nach wie vor ein Flickenteppich. Ein nicht geringes Argument für diesen Ausbau der kirchlichen Initiativen war übrigens, sich dem als schädlich eingestuften Einfluss des Staates zu widersetzen. Dies ist dann die Situation, die nach dem Zweiten Weltkrieg in den Niederlanden

14 J. KENNEDY, ‚Recent Dutch religious history and the limits of secularization‘, in: E. SENGENS (Hrsg.), *The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005, S. 32–39.

15 Die historischen Entwicklungen in Deutschland und in den Niederlanden sind übrigens in dieser Vorphase noch nicht so unterschiedlich wie in der Zeit danach.

angetroffen wird, eine Situation, die sich im Grunde aus den Initiativen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt hat.

Im katholischen Bereich kann auf die Aktivitäten von Orden und Kongregationen auf der einen und Laien auf der anderen Seite hingewiesen werden. Nach der Wiederherstellung der bischöflichen Hierarchie 1853, erlebten die Orden und Kongregationen eine Blütezeit. Ihre gesellschaftlichen Aktivitäten erstreckten sich über ein breites Spektrum an speziellen Diensten. So waren die Ursulinen bekannt für ihren Grundschulunterricht, andere Kongregationen unterrichteten an „Bewahranstalten“ oder waren Pioniere im Unterricht für schwierige Kinder. Verschiedene Brüdertkongregationen unterhielten Internate, an denen Jungen vom Land weiterführenden Unterricht bekamen. Die Schwestern „Unter dem Bogen“ aus Maastricht unterhielten im ganzen Land Krankenhäuser, aber auch auf dem Gebiet der Pflegeheime waren Schwesternkongregationen Vorreiter. Sehr wichtig waren sie bei der Entwicklung der Alterspflege im katholischen Milieu. Brüdertkongregationen spielten eine wichtige Rolle bei der Jugendarbeit und der Sozialarbeit.¹⁶ Das Franziskus-Liebeswerk, das Don-Bosco-Werk und die Patronate waren die Grundlage für die Clubhausarbeit und die Sozialarbeit für die unteren sozialen Schichten.¹⁷

Unter den Laieninitiativen waren Vereine wie der Vinzenzverein, das Kolpingwerk, der Sobriëtäts-Verein¹⁸ und die Krankenpflegevereine. Als Beispiel für den enormen Ausbau der weltanschaulich geprägten Wohlfahrt und Pflege im Rahmen der *Verzuiling* und deren Subventionspolitik der Regierung, wird auf letztere etwas tiefer eingegangen werden.¹⁹ Im Bistum Breda entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts das *Wit-Gele Kruis* (Weiß-Gelbes Kreuz – der Name ist

16 J. VAN VUGT, *Broeders in de katholieke beweging. De werkzaamheden van vijf Nederlandse onderwijscongregaties van broeders en fraters 1840–1970*, Nijmegen 1994; A. VAN HEIJST, M. DERKS und M. MONTEIRO, *Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw*, Hilversum 2010.

17 V. POELS, ‚Het Sint Franciscus Liefdewerk van de paters S.C.J. 1923–1970‘, in: *Jaarboek van het Katholiek Documentatiecentrum*, (1987), S. 57–85; Tj. HEIKENS, ‚Onmaatschappelijkheidsbestrijding‘, in: Tj. AKKERMANS und S. STUURMAN (Hrsg.), *De zondige riviera van het catholicisme. Een lokale studie over feminisme en ontzuiling 1950–1975*, Amsterdam 1985, S. 45–68; P. PENNING, ‚Jongeren en ontzuiling 1950–1975‘, in: ebd., S. 87–97; H. NIJENHUIS, *Werk in de schaduw. Club- en buurthuizen in Nederland 1892–1970*, Amsterdam-Utrecht 1987, S. 138–148, S. 264–265.

18 Dieser Verein widmete sich der Bekämpfung des Alkoholismus, aber mit einer Skala an Begleitaktivitäten wie alkoholfreie Kneipen, Bibliotheken und Bewährungseinrichtungen; dazu A.G. VAN SCHAİK, *Beknopte geschiedschrijving van Sobriëtäts-katholieke matigheidsbeweging*, Venray [1985].

19 Hier muss bemerkt werden, dass der evangelische Verband des Grün-Orangen Kreuzes, von dem mir keine Monographie vorliegt, bestimmt eine ähnliche und parallele Entwicklung durchgemacht hat.

Programm) aus einem Unterstützungsfonds für Bauern. Nachdem die Standesorganisationen viele Aufgaben derartiger Fonds übernommen hatten, wurde – nach deutschem Vorbild – ein neues Aufgabengebiet in der Krankenpflege gefunden. Bis zu dem Moment gab es noch keine organisierte Krankenpflege im Bistum, allerdings waren schon neutrale Vereine, konfessionelle Vereine, Ordensleute und Laien in der Kranken- und Säuglingspflege und in der Pflege von TBC-Patienten aktiv. Das *Wit-Gele Kruis* wollte einen Beitrag zur Rationalisierung der Krankenpflege leisten²⁰. Mit den höheren Anforderungen, die der Staat an die Arbeit stellte, wuchsen auch die Subventionsströme an, die den Verein in die Lage versetzten, den Anforderungen und damit dem Einfluss des Staates auf die Organisation zu genügen. Allerdings konnten mit dieser Unterstützung immer neue Arbeitsfelder erschlossen werden. Neben der klassischen Kranken- und Säuglingsfürsorge, TBC-Pflege und Prävention, richtete sich der Verein auf die Kinder- und Jugendarbeit, psychische Gesundheit, Behindertenfürsorge, Seniorenproblematik, Geschlechtskrankheiten, Rheuma etc. Das *Wit-Gele Kruis* fungierte auf vielen Gebieten als Vermittler zwischen Ärzten und Bevölkerung, wodurch die moderne Fürsorge bei den Menschen ankam. Im Mittelpunkt stand dabei die Hausbesucherin, die in kleinen Distrikten alle verfügbaren Dienstleistungen vermittelte. Als diese allgemeine Arbeit nach dem Krieg durch das Bevölkerungswachstum, die Entwicklung der sozialen Gesundheitsarbeit und den allgemeinen Trend zur Spezialisierung unter Druck geriet, wurden stärker spezialisierte Kräfte eingesetzt.²¹

In den protestantischen Kirchen fand eine ähnliche Entwicklung statt. Diese war jedoch eher zersplittert, weil im 19. und 20. Jahrhundert viele neue protestantische Kirchen entstanden (die *Nederlandse Hervormde Kerk* erlaubte die Lehrfreiheit, was für viele Orthodoxe ein Grund war, sich von dieser Kirche abzuspalten). Die soziale Fürsorge lag in erster Linie in der Verantwortlichkeit der Diakonien, die ein Teil der lokalen kirchlichen (‚parochialen‘) Organisation waren. Die Mitglieder einer Diakonie, die Diakone, waren innerhalb der Kirche Amtsträger und konzentrierten sich vor allem auf die Versorgung der Armen. In manchen Städten wurden auch Einrichtungen wie Altersheime und Waisenhäuser, die in der Zeit nach der Reformation gegründet worden waren, von der Diakonie betrieben. Weil es wenig Interesse an neuen Initiativen und an der ‚sozialen Frage‘ gab, waren es vor allem engagierte Christen, die außerhalb der Diakonie Organisationen gründeten. Diese Form des ‚freien Diakonats‘ entspricht den Entwicklungen in den protestantischen Kirchen anderer Länder, vor allem Deutschlands, von denen man sich in den Niederlanden auch inspirieren ließ

20 R. Wijnen-Sponselee, *Het Wit-Gele Kruis in Noord-Brabant 1916–1974. Intermediar tussen medische verworvenheid en sociale acceptatie*, Tilburg 1997, S. VII–VIII, S. 19–32.

21 Ebd., S. IX, S. 36–39.

(zum Beispiel Wichern – der Begründer der Inneren Mission und Sozialreformer mit geistlicher Mission). Es entstand ein Netzwerk protestantischer Organisationen auf dem Gebiet von Fürsorge und Wohlfahrt; zum Teil waren das selbstständige Organisationen, zum Teil gingen sie von der Diakonie aus und waren somit mit der Kirche verbunden.

Loslassen 1965–1985

Ab den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden viele dieser Initiativen von den Kirchen losgelassen. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Obwohl ihr privater Charakter bestehen blieb, wurden diese Initiativen erstens gänzlich – und nicht wie bisher üblich partiell – vom Staat reguliert und finanziert. Der verlangte zunehmend deren Neutralität gegenüber der Kirche und machte einen allgemeinen Zugang zum Angebot zur Bedingung für die Finanzierung. Zweitens wurden viele dieser Organisationen von der Struktur her immer professioneller – was auch mit der vollen Finanzierung zusammenhängt. Dadurch kam dem besonderen, weltanschaulichen Charakter eine geringere Rolle zu gegenüber der professionellen Identität: Organisationen im Fürsorgebereich sahen sich als Lieferanten von Fürsorge, nicht von katholischer oder protestantischer Fürsorge. Dadurch wurde ökumenische oder neutrale Zusammenarbeit mit ähnlichen Organisationen angeregt. Drittens führte das oft zu Konflikten mit dem weltanschaulichen Aufseher: Hielten die Fürsorgeorganisationen ihr Handeln auch bei kontroversen Fragen, wie zum Beispiel Abtreibung und Euthanasie, für vereinbar mit ihrer weltanschaulichen Identität, so sahen das leitende Vertreter der Kirchen oft anders. Schließlich wurde die Legitimität weltanschaulicher Fürsorge durch die Entkirchlichung unterminiert. Die großen Volkskirchen umfassten immer weniger Mitglieder, und die verbliebenen Mitglieder engagierten sich weniger, doch die Säulenorganisationen waren ja gerade für diese Mitglieder bestimmt. Außerdem trugen die Mitglieder weniger zur Organisation bei, da der Anteil der Subventionen für den Betrieb stieg. Das war ein zusätzlicher Grund für den Staat, für den der Erhalt des Fürsorgeangebots im Vordergrund stand, auf Fusion und Reorganisation zu drängen.

Diese Entwicklung war in Deutschland anders, wo mit den konfessionellen Wohlfahrtsverbänden staatlicher Subvention, Professionalisierung und religiöse Identität sehr wohl zusammengingen. Nach den Erfahrungen im Dritten Reich, in dem Staat und Gesellschaft gleichgeschaltet waren, ging man in der Bundesrepublik nach 1949 entschieden andere Wege. Dazu gehörte auch, dass man Pflege und Wohlfahrt nicht nur dem Staat, sondern bewusst auch der Zivilgesellschaft überlassen wollte.²² In den 1950er Jahren waren das vor allem die Kirchen, aber

22 Ein schönes Beispiel, wie dies funktioniert, bietet die oberfränkische Kleinstadt, in der mein Schwiegervater zu Lebzeiten Vorsitzender des Orts Caritasverbandes war:

auch das Rote Kreuz und die Arbeiterwohlfahrt entwickelten sich so zu Wohlfahrtsverbänden. Diesen Verbänden wird bei der Einrichtung und Organisation ihrer Angebote ein großer Spielraum gelassen – dazu gehört auch die Organisation nach Kirchenrecht, wie oben beschrieben. Auch die Beiträge der Versicherer, die in Deutschland wie in den Niederlanden verwendet werden, um diese Angebote zu finanzieren, werden diesen Verbänden zur Verfügung gestellt. Dies führte dazu, dass Professionalisierung der Arbeit sich nicht gegen die religiöse Identität (bzw. weltanschauliche Identität im Falle der nichtreligiösen Verbände) entwickelte, sondern kongruent mit dieser Identität; die Professionalisierung musste sich mit dem religiös-kirchlichen Rahmen entwickeln, genauso wie umgekehrt. Die Kirchlichkeit von Wohlfahrt und Pflege in Deutschland ist somit auch politisch und (jedenfalls früher) gesellschaftlich legitimiert und sanktioniert. Das ist in den Niederlanden nicht (mehr) so, und deshalb konnten die privaten Organisationen leichter aus dem Bereich der Kirchen gelöst werden.

Es spielte aber auch etwas anderes mit. Die Kirchenvertreter hatten ein großes Vertrauen in die Leitung der Sozialverbände. Am deutlichsten wird dies am Umschwung des Gesamtepiskopats der katholischen Kirche. Noch 1954 publizierten die katholischen Bischöfe einen Hirtenbrief, in dem die Gläubigen beschworen wurden, sich vor allem innerhalb der katholischen Verbände aufzuhalten. Und diese Verbände wiederum sollten sich unter die Gesamtaufsicht der Bischöfe stellen. Vor allem wenn jemand sich entschloss, sozialistischen Vereinen, wie dem Rundfunk oder der Gewerkschaft, beizutreten, drohte Exkommunikation; von einer Mitgliedschaft in der sozialdemokratischen Partei wurde stärkstens abgeraten. Schon 1960 aber wurde diese Politik schlagartig aufgegeben. Wohl unter dem Einfluss der Nouvelle Theologie, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen Durchbruch fand, wurde in einem neuen Hirtenbrief erklärt, dass die Welt einen autonomen Entwicklungsprozess durchmacht. Den galt es von kirchlicher Seite zu begleiten und nicht mehr zu lenken. Dies bedeutete für die katholischen zivilgesellschaftlichen Verbände, dass sie ihren eigenen Weg in der Gesellschaft gehen konnten: Sie hatten ihre eigene Verantwortung in der Welt, die sie realisieren mussten, ohne bischöfliche Aufsicht. Die Bischöfe gingen zudem davon aus, dass die Verbände so intensiv von den katholischen Prinzipien durchdrungen waren, dass sie automatisch die katholischen Sozialideen in gemeinsamer Arbeit in die Praxis umsetzen würden. Da unter dem Einfluss der gesamtgesellschaftlichen Demokratisierung auch intensiv zwischen Sozialorga-

Als das Bürgerspital von der Kommune privatisiert wurde, wurde es den verschiedenen Wohlfahrtsverbänden angeboten, die darauf ihre Angebote machen konnten – die Leistungen für die Bewohner mussten ja weitergehen. Da dieses mittelalterliche Spital eine Kapelle besitzt, in der katholische Gottesdienste stattfinden, lag es auf der Hand, dass die Caritas es erwerben sollte, aber dies war nicht selbstverständlich.

nisationen und Kirchenführung gesprochen wurde, konnten erstere auch leicht ihre professionelle Eigenständigkeit durchsetzen.²³

Die Folgen für die Beziehung der katholischen Kirche mit der Zivilgesellschaft waren aber einschneidend.²⁴ Die Sozialverbände gingen ihren eigenen Weg und verschwanden allmählich aus dem Blickfeld der kirchlichen Institutionen. Die ganze Aufgabe der Beziehung von Kirche mit oder in der Gesellschaft fiel jetzt auf die Pfarreien und auf die kirchlichen Kerninstitutionen. Die waren damit aber überfordert. Noch wurde versucht, durch eine katechetische Initiative, durch Prozesse von Gemeindeaufbau und durch karitative Umstrukturierung die Pfarreien handlungsfähig zu machen²⁵, aber weiterer Mitgliederschwund und damit verbundene austrocknende Geldquellen, dazu eine andere Politik der Bischöfe und unzureichende Motivation bei den Katholiken selbst führten zum Ende dieses Experiments. Was für Kennedy in dieser Periode eine Blütezeit der gesellschaftlichen Aktivitäten der Kirchen ist, war im Falle der katholischen Organisationen faktisch eine autonome Bewegung der kirchlichen Sozialverbände, die am Ende die kirchlichen Institutionen mit leeren Händen dastehen ließ.

Verfehlte Chancen nach 1985

Nach 1985 konnte dieser Bruch nicht mehr repariert werden. Erstens weil Kirchen, unter Einfluss der spirituellen Welle, wie von Kennedy beschrieben, auch mehr Wert auf innere Spiritualität, Liturgie und persönliche Frömmigkeit, auf rechte Lehre und katechetischen Unterricht und auf Missionierung und Evangelisierung legten. Dies ist ein Trend, der in beiden Großkirchen zu sehen ist. Es war für die Sichtbarkeit der christlichen Initiativen in der Gesellschaft wichtig, auf die innere Haltung und spirituelle beziehungsweise theologische Bildung der Mitglieder und ihrer Verbände zu achten. Nur so konnte deutlich werden, welchen Mehrwert das spezifisch Christliche in der Gesellschaft hat. Aber man muss auch eingestehen, dass die Verbindung mit der Zivilgesellschaft in diesem Aufbauprozess zu kurz gekommen ist. Institutionelle Kirche und Sozialverbände verstanden sich immer weniger, es erforderte immer mehr Anstrengung, ei-

23 E. SENGERS, „*Al zijn we katholiek, we zijn Nederlanders*“. *Opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational choice perspectief*, Delft 2003, S. 137–162. Eine ähnliche, wenn auch nicht identische Schlussfolgerung in: M. VAN DEN BOS, *Verlangen naar vernieuwing. Nederlands catholicisme 1953–2003*, Amsterdam 2012.

24 Und ähnliches gilt für die neo-calvinistischen Gereformeerde Kerken in Nederland, siehe dazu G. DEKKER, *De stille revolutie. De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in Nederland tussen 1950 en 1990*, Kampen 1992, S. 161–175.

25 Ein schönes Beispiel aus dem Bistum Haarlem bietet K. SCHUURMANS et al., *Verspiegders in het beloofde land. Bij gelegenheid van het 25-jarig bestaan van het Dioceesaan Pastoraal Centrum Haarlem*, Hilversum 1990.

inander klarzumachen, was einen bewegt und motiviert, und es fehlte an beiden Seiten zunehmend an Toleranz, einander zuzuhören und zu respektieren. Bei den Verbänden gab es wenig Verständnis dafür, dass die Kirchen sich mehr der Innerlichkeit zuwandten und – in ihren Augen – die Gesellschaft vergaßen, während die Kirchen sich fragten, was die christliche Identität der Verbände – oft noch präsent in deren Namen und Grundsätzen – noch für eine Bedeutung hatte.

Dazu kommt, dass die Gesellschaft sich unter dem Einfluss der IT-Revolution und der Globalisierung sehr schnell und grundlegend geändert hat.²⁶ Der moderne Wohlfahrtsstaat mit seinen ausgebauten Sozialgesetzen hat sich in einen schlanken Staat mit freiem Markt im Bereich Wohlfahrt und Pflege gewandelt. Die Gesetze sind jedoch kompliziert und für die Kirchenführung, geschweige denn für das gemeine Gemeindeglied, ist es schwierig, darin einen Weg zu finden. Die Kirchen haben eindeutig den Anschluss in diesem Bereich verpasst.²⁷ Auch im moralischen Sinne hat die Gesellschaft sich in dieser Periode im Vergleich mit der vorigen grundlegend verändert. So haben sich unter Druck der gesellschaftlichen Veränderungen und der Emanzipation verschiedener Interessengruppen Gesetze zum Beispiel im Bereich Familie, gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, Abtreibung, Sterbehilfe und so weiter in liberalerem Sinne geändert. Da hatten die Kirchen vielleicht nicht den Eindruck, dass sie im Bereich Soziales, Wohlfahrt, Gesundheit und Pflege noch etwas einzubringen hatten.

Auch vonseiten der Gesellschaft wird ein Sich-Einbringen der Kirchen nicht gefördert. Um das deutlich zu machen, muss etwas aus dem niederländischen Rechtssystem erklärt werden. Es gibt im niederländischen Recht Stiftungen nach kirchlichem Recht und nach bürgerlichem Recht. Die kirchlichen sind durch eine Klausel im bürgerlichen Recht anerkannt. Dies ist schön, aber weitgehend unbekannt, und es führt zu einer unseligen Trennung. Wenn eine kirchliche Instanz bei einer öffentlichen Behörde oder bei einer bürgerlichen Stiftung Subventionen beantragt, wird dies meistens abgelehnt. Man ist der Meinung, die Kirchen sollten ihre Initiativen selbst tragen. Dieser Meinung sind sogar ehemals katholische oder evangelische Stiftungen zugetan. Die Konsequenz ist, dass die Kirchen ihre Aktivitäten im Sozialbereich im bürgerlichen Recht situieren müssen, um Gelder zu bekommen, was auf die Dauer zu deren Verselbstständigung führt und damit zu ihrer Entfernung von der Kirche. Wenn es finanziell nachher nicht mehr geht,

26 E. SENGERS, 'The concept of 'church' in sociology and global society. Genealogy of a word and transformation of a position', in: *International Journal for the Study of the Christian Church*, 12 (2012), S. 55–70.

27 H. NOORDEGRAAF, *Kerk en Wmo: de eerste vijf jaren (2007–2011). Een onderzoek naar (kritische) participatie van kerken in de Wmo*, Groningen 2012. Die positiven Schlussfolgerungen dieser Studie werden aufgrund der in ihr vorgelegten Daten und der eigenen Berufspraxis hier nicht übernommen.

wird oft bei der Kirche angeklopft. Aber die hat das Geld nicht und die Initiative verschwindet. Dies ist ein Verlust für die Kirche und für die Gesellschaft.

Schließlich könnte man sagen, man muss den Begriff ‚Kirche‘ anders interpretieren. Es stimmt, dass viele Gläubige aufgrund ihrer religiösen Inspiration in der Gesellschaft aktiv sind. Ob bei Amnesty oder der Tafel, bei der Tagesstätte für Obdachlose oder im Krankenhaus, überall sind Ehrenamtliche aktiv, die aus dem kirchlichen Milieu kommen. Für die protestantische Kirche beschreibt Kennedy viele überzeugende Beispiele.²⁸ Hier manifestiert sich ‚Kirche‘ in der Zivilgesellschaft, weg von der Säule und als Individuum oder Bewegung. Kennedy deutet diese Entwicklung treffend mit dem Satz, die Kirche sei ‚vom Staat zur Straße‘²⁹ gewandert, dort ist jetzt der Ort, an dem sie ihre Legitimität findet. Dies kann man auch theologisch positiv deuten. Nach dem zweiten Vatikanum ist es ja der individuelle Gläubige, der mit der Taufe Träger des christlichen Charisma ist, ist die Kirche das zusammengerufene Volk Gottes und wird eben das Heil nicht mehr ausschließlich in der Kirche, sondern in der Welt realisiert. Insofern ist es richtig und auch wünschenswert, dass Christen sich in der Welt engagieren. Ist dies die Art und Weise, wie sich ‚Kirche‘ in der Zeit nach der Versäulung in der Gesellschaft manifestiert, als Gemeinschaft der Gläubigen, als Salz der Erde und Licht der Welt? Vielleicht ist es so, aber die Institution Kirche, wie am Anfang definiert, steht dabei oft im Abseits.³⁰

Fazit: fehlende Verbindungen

Vor einigen Jahren erschien vom Wissenschaftlichen Beirat der niederländischen Regierung eine aufsehenerregende Studie, in der für eine größere Anerkennung von Religion in der Gesellschaft und in sozialen Institutionen, wie Gesundheit, Bildung und Recht, plädiert wurde.³¹ Die Studie zeigte, dass viele Niederländer zwar nicht kirchlich gebunden sind, trotzdem aber religiösen Wertvorstellungen einen hohen Wert zuerkennen. Diese Einsicht war für Religionssoziologen nicht neu, aber die Studie traf damit einen gesellschaftlichen Nerv: Religion bleibt auch in der heutigen Gesellschaft ein relevanter Faktor im Handeln der Menschen. Im zweiten Teil des voluminösen Bandes wurde erforscht, wie diese Religion in sozialen Teilbereichen Gestalt bekommen kann. Wie kann man in der heutigen Gesellschaft mit Religion im Unterrichtssystem umgehen, wie kann

28 J.C. KENNEDY, *Stad op een berg*, S. 88–98.

29 Auf Niederländisch heißt es packender: ‚Van de staat naar de straat‘.

30 Ähnliches wird mir aus Belgien zugetragen: Viele Gläubige sind dort aktiv im sozialen Bereich, aber sie knüpfen weder zur Tradition der (Amts-)Kirche noch zu dem dort gepflegten Glaubenssatz eine Verbindung.

31 W.B.H.J. VAN DE DONK et al. (Hrsg.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006.

man den Freiraum für Religion im Gesundheitswesen verwirklichen? Eindeutige Antworten gab es nicht, wohl aber die Argumente für Verantwortliche in Politik und in den genannten gesellschaftlichen Institutionen, um die Religion ihrer Bürger und Kunden ernst zu nehmen und dafür auch organisatorisch Regeln zu schaffen.

Nun ist es leicht, in diesen sozialen Teilbereichen den individuellen religiösen Bedürfnissen der Menschen entgegenzukommen. Wenn man aber von ‚Religion‘ einen dauerhaften Input haben will, dann stößt man auf die institutionalisierten Formen von Religion. In diesem Beitrag wurde versucht deutlich zu machen, dass es im Falle der christlichen Großkirchen in den Niederlanden nicht so einfach ist, diese weiter mit der Zivilgesellschaft zu verbinden. Erstens, weil viele Instanzen, sowohl politisch als auch sozial mit der Institution Kirche wenig zu tun haben wollen. Zweitens (weniger ausführlich beschrieben in diesem Aufsatz, aber als Vorkennntnis beim Leser unterstellt), weil die Großkirchen in sich sehr geschwächt sind und diese Rolle nicht übernehmen können. Drittens – wenn die Suche der Kirchen nach der Zivilgesellschaft schon von der Gesellschaft erwünscht ist –, weil den Kirchen in den Niederlanden, anders als in Deutschland, die verbindenden Organisationen und Verbände fehlen. Die ‚Kirchen‘ sind (bestimmt? vielleicht?) auf der Suche nach der Gesellschaft, aber sie wissen noch nicht, wo sie suchen sollen und was sie finden wollen. Und wer ihnen dabei helfen könnte.

Alternative Deutschland?

In diesem Beitrag wurden vielfach Vergleiche zwischen der Situation in Deutschland und in den Niederlanden angestellt. Daraus könnte man ableiten, der deutschen Position wäre die niederländische vorzuziehen. Dies ist nicht der Fall. Die Entwicklung der konfessionellen Wohlfahrt und Pflege war in beiden Ländern so unterschiedlich und der sozial-politische Kontext ist so verschieden, dass diese Modelle nicht übertragbar sind. Es ist aber zu erwarten, dass das deutsche Modell sich nicht mehr lange halten und sich dem niederländischen anpassen wird. Die oben geschilderte Geschichte der Niederlande gibt einen Hinweis, wie das Modell der Wohlfahrtsverbände in Deutschland zukünftig aussehen könnte.

Erstens steht das deutsche Modell erheblich unter Druck. In einer immer säkulareren Gesellschaft – und die Entkirchlichung schreitet ja auch in Deutschland voran – stellt sich immer mehr die Frage, ob solche für die Gesellschaft wichtigen Teilbereiche in kirchlicher Hand sein sollten. Die oben angedeuteten Debatten um die Folgen dieser Organisationsweise zeigen, dass es in der Gesellschaft weniger akzeptiert und auch schwieriger zu erklären ist, warum die Kirche diese Rolle übernimmt. Auch begegnet man Stellungnahmen von Vertretern der Kirchen, z. B. zu sozialen Fragen, mit mehr Misstrauen. Die immer wieder

aufflackernde Debatte um die Kirchensteuer – obwohl diese relativ wenig zu den Wohlfahrtsverbänden beiträgt – zeigt, dass die Position der Kirchen in der Gesellschaft nicht mehr selbstverständlich ist. Christliche Verbände müssen sich in dieser Gesellschaft immer deutlicher profilieren und rechtfertigen, was wiederum neuen Konfliktstoff liefern könnte.

Auch innerhalb der kirchlichen Wohlfahrtsverbände bröckelt die Legitimität. Einerseits kann man, wenn die Organisation zu groß ist, nicht von jedem Mitarbeiter die gleiche religiöse Einstellung verlangen. Auch hier wird es in der Zukunft Debatten geben um das Verhältnis von Professionalität und Identität. Der Caritasverband und das Diakonische Werk können es sich deswegen vielleicht auf die Dauer nicht leisten, von allen Mitarbeitern zu erwarten, sich kirchlichen Regeln zu unterwerfen, die nicht direkt aus den fachlichen Aufforderungen hervorgehen. Es würde einfach zu wenig Mitarbeiter geben, die diese Aufforderungen gleichzeitig erfüllen können; ein Problem, das jetzt schon in den neuen Bundesländern und in den Großstädten auftritt. Dies könnte zu einer Entfernung des Caritasverbands von der Kirche führen, wie es in den Niederlanden geschehen ist. Andererseits sind auch viele Kirchenführer nicht unbedingt zufrieden mit den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden: Wenn die nämlich zu stark in sozialpolitische und versicherungstechnische Strukturen eingebettet sind, dann wird die Aufsicht der Kirche minimalisiert. Ein Dilemma, aus dem nur schwer herauszukommen ist.³²

Schließlich ist auch die Liberalisierung des ‚Marktes‘ von Wohlfahrt und Pflege eine Bedrohung. Caritasverband und Diakonisches Werk wollen eine bestimmte Qualität in Stand halten, die politisch und wirtschaftlich nicht mehr gewollt ist. Die kleinen freien Unternehmer auf dem Gebiet der häuslichen Pflege z. B. arbeiten da viel billiger und – zugegeben – manchmal auch besser. Auch ist die Frage, wie lange das Kartell der Wohlfahrtsverbände in Deutschland von der europäischen Kommission noch zugelassen wird. Öffentliche Fürsorge und sub-

32 Siehe die verschiedenen Positionen von H.J. BRAUNS, ‚Die Wohlfahrtsverbände müssen ihre Orientierung am Staat aufgeben. Finanzierungsformen prägen Organisationsstrukturen – was sich ändern muß‘, in: *Blätter der Wohlfahrtspflege. Deutsche Zeitschrift für Sozialarbeit*, 9 (1994), S. 161–163, der meint, die Wohlfahrtsverbände orientierten sich zu viel am Staat, der dadurch auch Einfluss auf die Praxis der Arbeit bekomme und sollen sich mehr auf den Markt konzentrieren; W. KLUG, ‚Sind die Wohlfahrtsverbände am Ende? Vier Gründe warum es den Wohlfahrtsverbänden schlecht geht‘, in: *Zeitschrift für die Praxis der Mitarbeitervertretung*, 8 (1998) S. 158–162 meint dagegen, die Marktwirtschaft habe bereits Eingang in den Wohlfahrtssektor gefunden, nur hätten die Wohlfahrtsverbände zu spät darauf reagiert; schließlich meint W. KASPER, ‚Caritas – eine unverzichtbare Aufgabe der Kirche 2000‘, in: *Caritas. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, Freiburg im Breisgau, 1997, S. 17–21, man solle an der Subsidiarität festhalten und versuchen, nicht nach Marktprinzipien zu handeln.

ventionierte Wohlfahrtsverbände teilen sich einen großen Teil des Marktes. Es ist nicht zu erwarten, dass diese Situation vom europäischen Kartellamt toleriert wird, denn es behindert die Konkurrenz in der Fürsorge. Das würde den Abbau der Subventionen bedeuten, die Subsidiarität müsste aufgegeben werden. Andererseits könnte ein marktkonformer Caritasverband auch seine Chance auf dem Binnenmarkt ergreifen und ins europäische Ausland expandieren. Die Bewegungen auf dem Telefonmarkt (neue Anbieter, Abschaffung der Monopole, multinationale Konglomerate) könnten dafür beispielhaft sein.³³

Wenn man sich – im Hinblick auf Wohlfahrt und Pflege – die Frage stellt, wie Kirchen sich in einer Gesellschaft aufstellen sollen (wie sie es tun, ist der erste Teil dieser Schlussfolgerung), in der die weltanschauliche Orientierung für diese Aktivitäten keine Rolle mehr spielt und die Bindung zwischen Kirchen und Wohlfahrtsverbänden und zwischen den Wohlfahrtsverbänden gleicher Identität sehr lose geworden ist, muss man versuchen, extreme Positionen zu vermeiden. Rückblickend sind sowohl das niederländische als auch das deutsche Modell unerwünschte Extrempositionen. Das niederländische, weil es in sich geschlossen ist und kaum Verbindungen mit der Gesellschaft hat. Das deutsche Modell ist zwar auch in sich geschlossen, aber auf andere Weise. Es ist teilweise so bürokratisiert und durchorganisiert und so mit der Gesellschaft, der Politik und der (Versicherungs)Wirtschaft verknüpft, dass die Wohlfahrtsverbände im notwendigen Umbau des Sozialstaates zu verschwinden drohen. Außerdem ist es in so einer Situation schwierig für konfessionelle Wohlfahrtsverbände, ihre eigene Identität und Inspiration auszutragen. Vielleicht sollten sich in der Zukunft die Verbände in den Niederlanden etwas mehr institutionalisieren und die in Deutschland etwas weniger. Nicht unbedingt, um ihre institutionellen Strukturen aufrechterhalten. Die Gesellschaft erwartet von den Kirchen schließlich Caritas.

33 Siehe auch J. STEIN, *Rahmenbedingungen der freien Wohlfahrtspflege in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Beitrag zur Bestimmung der Diakonie im europäischen Erfahrungsaustausch*, Heidelberg 1994.

Joep de Hart

Religiöse Veränderungen in den Niederlanden seit den 1960er Jahren*

Um die vorige Jahrhundertwende war nahezu die gesamte niederländische Bevölkerung einer Religionsgemeinschaft angeschlossen. Gut ein Drittel war damals als katholisch registriert, fast die Hälfte als niederländisch *hervormd*, 8 % als *gereformeed*, und 6 % gehörten einem anderen Bekenntnis an. Gemäß den Volkszählungen nahm dann der Prozentsatz der Außerkirchlichen bis zu den 1960er Jahren stetig zu (von 2 % auf 18 %). Umfragen suggerieren, dass es zwischen der Mitte der 1960er und dem Ende der 1970er Jahre zu einer Beschleunigung in der Entkirchlichung kam und dass in dieser Periode auch starke Veränderungen in den religiösen Überzeugungen auftraten. Die Niederländer besuchten in deutlich geringeren Zahlen eine Kirche, und die Unterstützung für kirchliche Vorschriften war stark rückläufig, was auch für christliche Dogmen galt, beispielsweise, dass Christus Gottes Sohn und dass die Bibel das Wort Gottes ist und dass es ein Leben nach dem Tod gibt.

Seit den 1970er Jahren sind sowohl die Kirchlichkeit als auch das Unterschreiben derartiger Glaubenswahrheiten nur noch weiter abgebröckelt. Der Verfall der institutionalisierten Religion kann über unterschiedliche Indikatoren dokumentiert werden: auf der Ebene der öffentlichen Struktur der Gesellschaft, auf der Ebene der Kirchen und anderer gesellschaftlicher Organisationen und auf der Ebene der individuellen Bürger und ihrer Vorstellungen.

In diesem Artikel wird keine erschöpfende Beschreibung der Veränderungen angestrebt. Wir konzentrieren uns auf eine Reihe auffälliger Verschiebungen in der religiösen Landschaft der Niederlande in den vergangenen Jahrzehnten, deren Grundzüge auf der Basis von Volksbefragungen beschrieben werden. Es geht um Veränderungen in der Kirchlichkeit und Veränderungen im Glauben, um das Aufkommen neuer religiöser Gruppierungen und die Entstehung einer anderen Haltung gegenüber Glauben und Kirche. Dabei drängt sich die Frage auf, wo die Niederländer für Gottesdienst und Kirche noch eine Rolle vorbehalten sehen. Auch wenn man sich auf Meinungsforschung beschränkt, ist deutlich, dass die Tage der Niederlande als einer praktisch komplett christlichen Nation inzwischen hinter uns liegen.

Die Niederländer sind unleugbar weniger kirchlich als vor hundert Jahren, und sie sind viel weniger gläubig im orthodox christlichen Sinn. Haben alle Kirchen mit dem gleichen Gegenwind zu kämpfen? Und heißt das, dass die Niederlande auf dem Weg sind, eine areligiöse Gesellschaft zu werden? Das scheint

* Aus dem Niederländischen übersetzt von Annegret Klinzmann.

eine übertriebene Vorstellung zu sein. Die alle zwei Jahre stattfindende Umfrage *Culturele veranderingen in Nederland* (Kulturelle Veränderungen in den Niederlanden) des *Sociaal en Cultureel Planbureau* zeigt, dass Atheisten immer noch eine kleine Minderheit unter der Bevölkerung darstellen (21 % im Jahr 2012) und dass sich noch nicht einmal drei von zehn Niederländern als ausgesprochen ungläubige Menschen betrachten (29 % im Jahr 2012). Wie sich zeigen wird, stellen die Kirchen als eine Quelle des gesellschaftlichen Einsatzes und der Zusammengehörigkeit immer noch einen bedeutsamen gesellschaftlichen Faktor dar.

Veränderungen in der Kirchlichkeit

Eine erste Veränderung betraf den starken Rückgang der Zahl der Kirchenmitglieder und der Zahl der Kirchgänger. Die katholische Kirche der Niederlande konnte das Sinken ihrer Mitgliederzahl lange Zeit durch einen Geburtenüberschuss kompensieren. Ab den 1960er Jahren des vorigen Jahrhunderts gelang dies nicht mehr, ein Phänomen, das zuvor bereits bei den *hervormden* aufgetreten war. Die Kirchenregister selbst zeigen, dass Mitte der 1960er Jahre mehr als drei Viertel der Bevölkerung (das sind 9,7 Millionen Niederländer) Mitglied einer christlichen Glaubensgemeinschaft waren – inzwischen gilt dies nur noch für 45 % (7,4 Millionen Menschen). Umfragen unter der Bevölkerung zufolge ist der Rückgang der Zahl der Menschen, die sich einer Kirche zurechnen, noch größer gewesen. 1970 gingen 67 % der Kirchenmitglieder alle vierzehn Tage mindestens einmal in die Kirche, zur Zeit sind dies 38 %. Kirchenmitglieder werden älter und ihre Kirchen werden leerer.

Beruhend auf den kirchlichen Jahrbüchern und Registern bietet Tabelle 1 einen Überblick über die Veränderungen der Mitgliederzahlen der verschiedenen kirchlichen Richtungen in den Niederlanden seit 1970. Bei den *gereformeerden* ist zwischen *bevindelijke* und orthodox *gereformeerde* Kirchen unterschieden worden.¹ Gemäß den Volkszählungen und späteren kirchlichen Statistiken nahm die Zahl der Katholiken zwischen 1809 und den 1890er Jahren im absoluten

1 Die erstgenannte Gruppe interpretiert den Glauben in erster Linie aus der existenziellen Erfahrung eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in das persönliche Leben heraus. *Bevindelijken* haben in der Regel starke Vorbehalte gegenüber der Welt, der Politik und der Kultur (Weltvermeidung anstelle von Weltzugewandtheit). Orthodox bedeutet, dass man den Glauben primär als das vollständige Unterschreiben eines Glaubensbekenntnisses betrachtet. Bei Orthodoxie kann man an den über die Jahrhunderte hinweg immer wieder aufflammenden Kampf zwischen „preciezen“ (orthodoxe Calvinisten) und „rekkelijken“ (freisinnige Calvinisten) denken, der nicht selten auf Kirchenspaltungen hinauslief. C.S.L. JANSE, *Bewaar het pand: de spanning tussen assimilatie en persistentie bij de emancipatie van de bevindelijke gereformeer-*

Sinne ständig zu, prozentual schwankte sie zwischen 35 und 40 %. Danach kam es zu einem raschen Absinken. Dieser (prozentuale) Rückgang setzte bei den niederländisch *hervormden* bereits mehr als 150 Jahre zuvor ein. Nach den institutionellen Zählungen berechnet, sank die Zahl der Niederländer, die einer Kirche angehören, seit 1970 von drei Vierteln auf 44 % der Bevölkerung. Während die absolute Zahl der Kirchenmitglieder in den 1970er Jahren noch anstieg, geht sie seit den 1980er Jahren sowohl prozentual als auch absolut zurück und dies seit den 1990er Jahren in beschleunigtem Tempo. Die größten Schläge mussten die freisinnigen Glaubensgemeinschaften und die Kirchen der protestantischen Kirche in den Niederlanden hinnehmen. Es gibt auch solche auf dem religiösen Markt, die Zuwächse zu verzeichnen haben: Einige evangelische und Pfingstgemeinden sahen ihre Anhängerschaft um 138 % steigen, während auch die Anhängerschaft der *bevindelijke* Kirchen deutlich stärker zunahm als die niederländische Bevölkerung insgesamt.²

Dennoch waren die Kirchen auch nach all den Jahren des Rückgangs immer noch ein gesellschaftlich bedeutsamer Faktor. Mehr als vier von zehn Niederländern sind immer noch Mitglied einer der beiden größten Glaubensgemeinschaften, der katholischen oder der protestantischen Kirche der Niederlande. Jedes Jahr wird jedes vierte Kind getauft, und vier von zehn Verstorbenen erhalten ein kirchliches Begräbnis. Im Erleben vieler Niederländer haben sich die Kirchen zu einer Art religiösem Dienstleistungsunternehmen entwickelt. Es ist gut, dass es sie gibt, wenn man von ihnen Gebrauch machen will, aber man ergreift die Maßnahmen nicht selbst und kontrolliert auch nicht jedes Mal, ob noch alles funktioniert.

den, Houten 1985, G. DEKKER und J. PETERS, *Gereformeerden in meervoud*, Kampen 1989.

- 2 Das deutet nicht auf einen Wendepunkt im Prozess der Entkirchlichung hin. Alle *bevindelijke* Gemeinschaften und evangelischen und Pfingstgruppen zusammen umfassen lediglich etwas mehr als 2 % der Bevölkerung (und rund 5 % der Kirchenmitglieder), und der mittelgroßen Stadt von 170.000 Einwohnern, die in den vergangenen Jahrzehnten im Schnitt jährlich die katholische Kirche und die PKN verließen, steht als Zugewinn aus allen diesen Gruppen zusammen nur ein Stadtviertel von 14.000 Einwohnern gegenüber. Die Zunahme ist überdies nicht auf einen Zustrom von Außerkirchlichen zurückzuführen, sondern nahezu ausschließlich auf eine *circulation of the saints*, einer Zirkulation von Gläubigen von der einen Kirche zur anderen.

Tabelle 1: Entwicklungen in den Mitgliederzahlen der Glaubensgemeinschaften, 1970–2006.

	1970	1980	1990	2000	2006	% Unterschied 1970–2006
Katholische Kirche	5.273.665	5.453.217	5.559.550	5.106.333	4.406.000	- 16
Protestantische Kirche der Niederlande ^a	3.988.738	3.834.026	3.495.063	2.271.182	1.944.000	- 51
Orthodox gereformeerde Kirchen insges. ^b	183.830	202.417	219.668	229.956	237.573	+ 29
<i>Bevindelijk gereformeerde</i> Kirchen insges. ^c	ca. 115.919	ca. 128.424	ca. 137.038	ca. 145.139	220980	+ 91
Evangelische und Pfingstgemeinden insges. ^d	ca. 60.000	ca. 62.000	ca. 107.000	134.735	142.626	+ 138
Freisinnige Kirchen insges. ^e	56.655	ca. 40.600	ca. 33.500	23.508	19.031	- 66
Sonstige Glaubensgemeinschaften insges. ^f	ca. 138.900	ca. 142.300	ca. 147.000	ca. 152.500	163.065	+ 21
gesamt	9.817.707	9.862.984	9.698.819	8.063.353	7.133.275	- 27
Niederländische Bevölkerung	12.975.600	14.091.000	14.892.600	15.848.300	16.334.000	+ 26
% Niederländer, die Mitglied einer Kirche sind	76	70	65	51	44	

^a bis einschl. 2000: die Zahlen für die Niederländische *Hervormde* Kirche, *Gereformeerde* Kirchen (synodal) und Evangelisch-Lutherische Kirche addiert. Seit 2004 sind diese Kirchen zur Protestantischen Kirche in den Niederlanden (PKN) fusioniert.

^b Die Christlichen *Gereformeerde* Kirchen, *Gereformeerde* Kirchen (*vrijgemaakt*), Niederländisch *Gereformeerde* Kirchen, *Gereformeerde* Kirchen in den Niederlanden (*hersteld*) und *Voortgezette Gereformeerde* Kirchen in den Niederlanden addiert.

^c Die *Gereformeerde* Gemeinden, *Hersteld Hervormde* Kirche, *Gereformeerde* Gemeinden in den Niederlanden, Alt *Gereformeerde* Gemeinden in den Niederlanden, Freien Alt *Gereformeerde* Gemeinden und *Gereformeerde* Gemeinden (*buiten verband*) addiert.

^d Die Evangelischen *Broedergemeenten*, Union der Baptistengemeinden, Siebten-Tags-Adventisten, die Heilsarmee, der Bund der Freien Evangelischen Gemeinden, Bruderschaft der Baptistengemeinden und diverse Pfingstgemeinden und evangelische Gemeinden addiert.

^e Die Allgemeine Mennonitische Sozietät, Freisinnige Glaubensgemeinschaft NPB und Remonstrantische Bruderschaft addiert.

^f Anglikanische Kirche, Zeugen Jehovas, *Gerefdja Indjiji Maluku*, Griechisch-orthodoxe Kirchen, Apostolische Gesellschaft, Neupostolische Kirche in den Niederlanden, Altkatholische Kirche und Mormonen addiert.

Quelle: siehe De Hart, 2011, S. 44.

Eine interessante Entwicklung ist, dass sich die Kirchen immer mehr zu ehrenamtlichen Einrichtungen entwickeln. Dass Laien verschiedene kirchliche Funktionen erfüllen, ist bei den Protestanten schon immer so gewesen, aber es trifft zunehmend auch auf die niederländischen Katholiken zu: Während die Zahl der Priester in den vergangenen 25 Jahren um 54 % zurückging, stieg die Zahl der Ehrenamtlichen um 19 % und die Zahl der Pfarrhelfer gut und gerne um 164 %. Solche Zahlen illustrieren, dass sich auch die katholische Kirche in den vergangenen Jahrzehnten in raschem Tempo zu einer Glaubensgemeinschaft entfaltet hat, die von Ehrenamtlichen und nicht von geweihten Kräften getragen wird. In den meisten Kirchen finden unter der Woche mehr Aktivitäten statt als am Sonntag, und diese beiden Aktivitäten überschneiden sich nur zum Teil.

Wachsende Kirchen

In den vergangenen vierzig Jahren haben sich die Niederlande in raschem Tempo entkirchlicht. Aber der Mitgliederschwund war nicht bei allen Kirchen gleich groß, und es gibt auch Glaubensgemeinschaften, die gerade ein starkes Wachstum verzeichnen konnten. Die großen Verlierer waren die katholische Kirche und die Kirchen, die seit 2004 die Protestantische Kirche in den Niederlanden bilden. Eine Reihe kleinerer, sehr konservativer Glaubensgemeinschaften blieben mehr oder weniger stabil oder verzeichneten eine leichte Zunahme der Mitgliederzahl. Die größten Zuwächse auf dem religiösen Markt gab es bei einigen Pfingstgemeinden und Evangelischen Gemeinden, die sich in den vergangenen Jahrzehnten eines spektakulären Wachstums der Mitgliederzahlen rühmen konnten.³

Der Erfolg dieser wachsenden Kirchen reicht im Übrigen bei weitem nicht aus, um das Abbröckeln der großen Kirchen zu kompensieren, so dass die Entkirchlichung der Niederlande unter dem Strich immer weiter zunimmt. Dieser Erfolg beruht überdies nicht auf einem Wendepunkt im allgemeinen Prozess der Entkirchlichung. Eine Analyse der Menschen, die sich bei den wachsenden Kirchen anmeldeten, verdeutlicht, dass es sich hier in erster Linie um eine Umgruppierung in konservativen protestantischen Milieus handelt. Eine beträchtliche Zahl von Gläubigen, die die Atmosphäre in ihren ursprünglichen Kirchen als zu kühl und zu anonym empfanden, wechselt zu Glaubensgemeinschaften, die in ihren Augen eine stärker erlebte, warme, auf einander bezogene, positive und dynamische Weise der Religionsausübung möglich machen. Sie wollen der Bibel gemäß leben, aber auch mit ihrer Zeit mitgehen. Es zeigt sich, dass viele Jugendliche aus konservativen *gereformeerde* Milieus hierfür empfänglich sind.⁴

3 Siehe Tabelle 1.

4 H. STOFFELS, *Wandelen in het licht: waarden, geloofsovertuigingen en sociale posities van Nederlandse evangelischen*, Kampen 1990, H. STOFFELS, *Als een briesende leeuw: orthodox-protestanten in de slag met de tijdgeest*, Kampen 1995, S. VELLENGA,

Veränderungen im Glauben

Nicht nur die Kirchlichkeit der Niederländer veränderte sich, auch bei dem, an was sie glaubten, kam es zu deutlichen Verschiebungen. Diese Verschiebungen laufen darauf hinaus, dass sie immer weniger bereit waren, *alle* Bestandteile der christlichen Tradition zu berücksichtigen. Auch in dieser Hinsicht gingen die freisinnigen Protestanten voran, ab der zweiten Hälfte der 1960er Jahre in großer Zahl gefolgt von den Katholiken, während wiederum einige Jahrzehnte später auch in *gereformeerde* Kreisen – der dritten großen kirchlichen Strömung in den Niederlanden – Veränderungen in Gang kamen.

Die Tatsache, dass Niederländer den Pfarrer oder Pastor immer weniger predigen hörten, bedeutet nicht, dass sie taub oder religiös unmusikalisch geworden seien. Es ist nicht so, dass sie alles aus der christlichen Glaubenslehre verwerfen, aber sie suchen sich doch oftmals lieber selbst aus, was für sie von Bedeutung ist – und sie landen dann vor allem bei den fröhlichen, ermutigenden und verheißungsvollen Seiten der Religion, und viel weniger bei den christlichen Auffassungen, die den Menschen als ein sündiges und schwaches Wesen darstellen, das der Gnade Gottes ausgeliefert ist. Moderne Gläubige wandeln am liebsten auf der Sonnenseite des Lebensweges. Sie gehen mit Traditionen selektiv um. Weniger neutral ausgedrückt: Moderne Gläubige nehmen dankend allerlei Formen einer Kuschelspiritualität an; sie entscheiden sich oft für ein religiöses Spaßpaket. An die Existenz der Hölle und des Teufels glaubt nicht einmal jeder fünfte Niederländer, aber die Hälfte ist davon überzeugt, dass es ein Leben nach dem Tode gibt. Gut vierzig Prozent glauben, dass es einen Himmel und religiöse Wunder gibt, vier von zehn sind der Meinung, dass Beten sinnvoll sei.

Dabei ist zu bedenken, dass der Inhalt dessen, woran geglaubt wird, nicht unbedingt einen Bezug zur christlichen Tradition zu haben braucht. Wenn Niederländer heute angeben, es gebe ihrer Meinung nach ein Weiterleben nach dem Tod, dann kann dies, vor allem wenn es sich um Konfessionslose handelt, beispielsweise auch auf den Glauben an eine Reinkarnation hinweisen. Ein anderes Beispiel ist das Beten. Ungefähr die Hälfte der niederländischen Jugendlichen zwischen 17–24 Jahren gibt an, ab und an zu beten. Mehr als bei älteren Altersgruppen funktioniert das Beten offensichtlich für Jugendliche wie eine Art Psychotechnik und weniger als Ausdruck eines christlichen Glaubens. Aspekte,

Een ondernemende beweging. De groei van de evangelische beweging in Nederland, Dissertation Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam 1991, S. VELLENGA, *Fundamentalismus und das Wachstum der Evangelikalen Bewegung in den Niederlanden*, in: B. DRESSLER/J. OHLEMACHER, F. STOLZ (Hrsg.), *Fundamentalistische Jugendkultur*, Loccum 1995, S. 100–113, J.F.A. BRASTER und M.A. ZWANEBURG, *Geloof in levensstijl: een empirisch onderzoek onder de Nederlandse jeugd*, Rotterdam 1988, J.W. BECKER und J. DE HART, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, Rijswijk/Den Haag 1998.

die von Jugendlichen besonders betont werden, sind: Das Gebet als Methode, Dinge akzeptieren zu lernen, sich mit dem Leben zu versöhnen, zu antizipieren, was die Zukunft bringt, und das Gebet als eine Form der Bewusstwerdung und Reflexion, der Meditation.⁵

Migrantenkirchen und Muslime

Schon seit den großen Völkerwanderungen in den letzten Jahrhunderten des Römischen Reiches sind die Niederlande damit vertraut, dass sich hier Migranten niederlassen, die aus einer ausländischen Kultur stammen. Oft waren sie auf der Flucht vor Kriegsgefahr, wie zu Zeiten der Religionskriege (die auf die Reformation folgten) oder der beiden Weltkriege. Häufig waren Benachteiligung und Einschränkung religiöser Freiheiten das Motiv, wie bei den fast hunderttausend Menschen aus den südlichen Niederlanden, die nach dem Fall Antwerpens (1585) in die Republik emigrierten oder den 50–60.000 Hugenotten, die um 1700 in verschiedenen Phasen aus Frankreich in die Niederlande zogen. Bis nach dem Zweiten Weltkrieg handelte es sich dabei allerdings ausschließlich um aus dem Westen stammende Immigranten.⁶

Das hat sich geändert. Besonders in den letzten Jahrzehnten ist die Zahl der nichtwestlichen Immigranten stark gestiegen. Die Neuankömmlinge brachten außer ihrer Sprache, ihren Sitten und Gewohnheiten, auch ihre Religion mit. In der Debatte über Religion und Integration richtete sich die Aufmerksamkeit bis vor kurzem allerdings ganz und gar auf die Stellung der Muslime. Dabei wurde zuweilen vergessen, dass viele Immigranten Christen sind. Erst kürzlich sind auch die christlichen Kirchen der Migranten in den Blickpunkt des Interesses gerückt, die in den 1980er Jahren vor allem von aus Westafrika stammenden Migranten eingeführt wurden.

Heutzutage gibt es in den Niederlanden schätzungsweise zwischen 600.000 und 800.000 christliche Migranten. Davon sind ca. 100.000 bis 200.000 regelmäßige Kirchgänger. Christliche Migranten leben überwiegend in der Randstad.

5 J. JANSSEN, J. DE HART und C. DEN DRAAK, ‚A content analysis of the praying practices of Dutch youth‘, *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990), S. 99–107, J. JANSSEN, J. DE HART und C. DEN DRAAK, ‚Praying as an individualized ritual‘, in: HEIMBROCK, H.-G. und BOUDEWIJNSE, H.B. (Hrsg.), *Current studies on rituals. Perspectives for the psychology of religion*. Amsterdam/Atlanta 1990, S. 71–87, J. JANSSEN, J. DE HART und M. GERARDTS, ‚Images of God in adolescence‘, *The International Journal for the Psychology of Religion* 4 (1994), S. 105–123, J. DE HART, ‚Postmoderne spiritualiteit‘, in: BERNTS, T., G. DEKKER und J. DE HART, *God in Nederland 1996–2006*, Kampen 2007, S. 118–192.

6 L. LUCASSEN, *The immigrant threat: the integration of old en new migrants in Western Europe since 1850*. Urbane/Chicago 2005.

Sowohl die Vielfalt als auch die Dynamik sind groß. Es gibt momentan mindestens 930 Religionsgemeinschaften, und es kommen immer noch ständig neue Gemeinden hinzu. Das stärkste Wachstum scheint es bei Gemeinschaften zu geben, die sich um einen charismatischen Prediger scharen, und sie gehören zu meist dem Typus der Pfingstgemeinde an.⁷ Weltweit bilden inzwischen nach den Katholiken die Gläubigen der Pfingstgemeinden innerhalb des Christentums die größte Strömung. Typisch für die Pfingstbewegung sind die starke Betonung der Bekehrung, des Erfülltseins mit dem Heiligen Geist und das persönlich gefärbte, emotionale Erleben Gottes, die Anerkennung der absoluten Autorität der Bibel, Gesundheitsbetrie und das Sprechen in Zungen (oder Glossolalie), sehr ausdrucksstarke Gottesdienste und ein starker missionarischer Elan. In den Niederlanden leben schätzungsweise insgesamt rund 90.000 Pfingstchristen.⁸

Der Islam hat sich in der niederländischen Gesellschaft zu einem wichtigen Faktor entwickelt, und zwar nicht nur zahlenmäßig. In den letzten fünfzig Jahren erschienen fünf Übersetzungen des Korans ins Niederländische. Das sind genauso viele, wie in den dreihundert Jahren zuvor. Die sehr starke Zunahme der Zahl der niederländischen Muslime ist vor allem die Folge des Zustroms von Arbeitskräften aus der Türkei und Marokko, der Ende der 1960er Jahre einsetzte. Die Volkszählung von 1960 ergab eine Zahl von 1.399 Muslimen in den Niederlanden, die von 1971 kam auf 53.975 (0,4 % der Bevölkerung). Nach Aussage des *Centraal Bureau voor de Statistiek* (CBS) gibt es in den Niederlanden zur Zeit ca. 825.000 Muslime (4,9 %). Die Mehrheit ist türkischer oder marokkanischer Herkunft, daneben gibt es Muslime aus Afghanistan, dem Irak und dem Iran sowie aus Somalia. Es gibt nur wenig Hinweise auf eine Säkularisierung unter den niederländischen Muslimen. Unter der zweiten Generation nimmt die Zahl der Moscheebesuche in den letzten Jahren sogar zu. Auch für Muslime, die ihren Glauben kaum praktizieren, bleibt der Islam ein wichtiger Leitfaden in ihrem Leben.

In politischen Debatten und Bürgerforen, bei gesetzlichen Vorschriften und Diskussionen in den Medien: Überall zeigt sich, dass die Beurteilung der Stellung der Muslime oftmals mit hitzigen Meinungsverschiedenheiten und Standortbestimmungen einhergeht. In den Diskussionen wird der islamische Teil der Bevölkerung ziemlich oft über einen Kamm geschoren. Damit tut man der Wirklichkeit Gewalt an. Die niederländischen Muslime bilden hinsichtlich ihres Her-

7 M. JANSEN und H. STOFFELS, *A moving God: immigrant churches in the Netherlands*, Zürich/Berlijn 2008, H. EUSER, K. GOOSEN, M. DE VRIES, S. WARTENA, *Migranten in Mokum*, Amsterdam 2006.

8 T. BERNIS, G. DE JONG und H. YAR, 'Een religieuze atlas van Nederland', in: W.B.H.J. VAN DER DONK, A.P. JONKERS, G.J. KRONJEE und R.J.J.M. PLUM (Hrsg.), *Geloven in het publieke domein: verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006, S. 105–108.

kunftslands und ihrer ethnischen Identität eine heterogene Gruppe. Überdies gibt es unter ihnen bei den politischen Auffassungen und im religiösen Erleben große Unterschiede. So weisen marokkanische und somalische Muslime in vielerlei Hinsicht ein erheblich höheres Maß an religiösem Verhalten auf als Muslime türkischer Herkunft: Sie beten viel häufiger fünf Mal am Tag, beteiligen sich häufiger am Ramadan und essen häufiger täglich *halal*. Sie sind beispielsweise auch häufiger der Ansicht, dass ein Muslim gemäß den Glaubensvorschriften leben müsse, und marokkanisch-niederländische Frauen tragen viel öfter ein Kopftuch als die Frauen türkischer Herkunft. Die aus dem Iran stammenden Muslime partizipieren an allen Fronten bei weitem am wenigsten, und die afghanischen und irakischen Muslime nehmen in den oben genannten Bereichen eine mittlere Position ein.⁹

„Quest is best“

Dies ist ein Zitat des amerikanischen Psychologen Daniel Batson, das einen wichtigen Aspekt einer neuen Haltung gegenüber Religion und Weltanschauung gut zusammenfasst. In den Niederlanden läuft Religion heute immer weniger auf das Unterschreiben feststehender Antworten auf feststehende Fragen hinaus. Dies gilt auch für diejenigen, die sich noch einer Kirche zugehörig fühlen: Für Katholiken wurden beispielsweise päpstliche Enzykliken und für Protestanten beispielsweise der Heidelberger Katechismus immer weniger richtungweisend. Die Niederländer sind inzwischen viel weniger verwurzelt, und ihre Weltanschauung lässt sich immer weniger aus dem Milieu, in dem sie aufgewachsen sind, vorhersagen.

Von der Wiege bis zur Bahre ein und demselben religiösen Milieu anzugehören, war vor fünfzig Jahren noch das vorherrschende Muster. Das hat sich geändert. Anstelle der selbstverständlichen Übernahme einer kompletten Tradition (Katholizismus, Calvinismus, Luthertum und Humanismus) sind heutige Niederländer nicht selten ein Leben lang auf der Suche nach den Antworten auf die Fragen, die sie beschäftigen. Dabei sind die eigene, sehr persönlich gefärbte Erfahrung und das auf die eine oder andere Weise emotionale Berührtwerden viel wichtiger geworden. Weniger wichtig werden: der Einfluss der sozialen Umgebung, der gewohnte Trott, das nicht hinterfragte Befolgen von Vorschriften und die Details der offiziellen Lehre einer Kirche. Überall begegnet einem die Betonung des Erlebens und Erfahrens (man könnte auch sagen: die Betonung der

9 Siehe u.a.: A. VAN DEN BROEK und S. KEUZENKAMP, *Het dagelijks leven van allochtone stedelingen*, Den Haag 2008, M. MALIEPAARD, *Religious trends and social integration: Muslim minorities in the Netherlands*, Utrecht 2012; M. MALIEPAARD und M. GIJSBERTS, *Muslim in Nederland 2012*, Den Haag 2012; M. GIJSBERTS, W. HUIJNK, J. DAGEVOS (Hrsg.), *Jaarrapport integratie 2011*, Den Haag 2012.

psychologischen Seite der Religion): Bei dem starken Wachstum der „Halleluja-Kirchen“ (wie den Pfingstgemeinden), aber auch bei den Verkaufszahlen populärer Bücher zu den Themen Selbsthilfe und Therapie, beim Kursangebot der Besinnungszentren, bei dem, was im Fernsehen zu sehen ist und in den Rubriken von Zeitungen und Zeitschriften.

Man könnte sagen, dass Religion, ebenso wie ihre elektronischen Gerätschaften, für viele moderne Niederländer vorzugsweise „tragbar“ sein muss. Ihre Spiritualität benötigt keine Steckdose mehr. Sie suchen kein Credo, keinen unerschütterlichen Glauben, sondern viel eher Erfahrung. Sie unterhalten zu den Kirchen eine Art BAT-Beziehung: *believing apart together*. Und oftmals nicht einmal das. Umfragen zeigen, dass rund 96 % der niederländischen Bevölkerung findet, dass man zum Glauben keine Kirche braucht. Der neue Blick auf Religion und Weltanschauung passt ausgezeichnet zu einer Strömung wie New Age. Diese ist unter anderem wegen dem so populär, was sie nicht hat: Ein Kabel in der Steckdose, das die Bewegungsfreiheit einschränkt. New Age ist ein Sammelbegriff für eine ganze Skala an Interessen, die sich zum Großteil außerhalb der Kirchen und des traditionellen Christentums entwickelt haben.¹⁰

Die Funktionen von Religion¹¹

Religion kann unterschiedliche gesellschaftliche Auswirkungen haben. Oftmals bot sie dem sozialen und politischen Status Quo eine starke Legitimation und verlieh dem Gesellschaftsbild und dem Handel und Wandel der herrschenden Klasse einen Heiligenschein. Religion kann jedoch auch Anlass zu Gesellschaftskritik geben und die bestehende Ordnung herausfordern, indem sie das, was sie als den Willen Gottes betrachtet, als Messlatte an diese anlegt. Trösten und Herausfordern („to comfort and to challenge“): diese Funktionen werden beide der Religion zugeschrieben.¹² In Webers religionssoziologischen Untersuchungen werden die beiden Positionen anhand der historischen Figuren des Priesters und des Propheten idealtypisch beschrieben.¹³ Dort, wo sich die Kirche auf ihre ritu-

10 z. B. C. BOCHINGER, *„New Age“ und moderne Religion: religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1995; W.J. HANEGRAFF, *New age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden/New York/Köln 1996; J. DE HART, *Zwevende gelovigen: oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam 2011.

11 Basierend auf J. DE HART, ‚Religieuze groepen en sociale cohesie‘, in: P. SCHNABEL, J. DE HART und R. BIJL (Hrsg.), *Betrekkelijke betrokkenheid: sociaal en cultureel rapport 2008*, Den Haag 2008, S. 389–418.

12 C.Y. GLOCK, B.B. RINGER und E.R. BABBIE, *To comfort and to challenge*, Berkeley 1967, vgl. T.F. O’DEA und J. O’DEA, *The sociology of religion*, Englewood 1983.

13 M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 3, Tübingen 1971 (1921); M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1976

ellen Funktionen für die Gläubigen konzentriert, ist das Arbeitsfeld des Priesters; wo sie ihre Stimme in aktuellen gesellschaftlichen Diskussionen (über Armut, Diskriminierung, die Umwelt, Arbeitslosigkeit, die 24-Stunden-Ökonomie usw.) erhebt, tritt der Prophet nach vorne. Vor nicht allzu langer Zeit war unter Soziologen die These Allgemeingut, dass die öffentliche Bedeutung von Religion mit der Modernisierung von Gesellschaften abnehme und sie sich in die Privatsphäre zurückziehe. Aber diese Annahme wird in zunehmendem Maße relativiert.¹⁴

Die beiden Erscheinungsformen von Religion finden sich in Tabelle 2, wo es um die Funktionen geht, die die Niederländer der Religion heutzutage zuerkennen. In der Tabelle werden nur die Prozentsätze derjenigen aufgeführt, die angeben, dass sie eine Funktion „sehr wichtig“ finden. Das Bild beschränkt sich dort nicht nur auf öffentliche Manifestationen von Religion, sondern es wird beispielsweise auch nach ihren moralischen und rituellen Funktionen in der persönlichen Lebenssphäre gefragt.

Es ist nach Max Webers Meinung das Schicksal der Moderne, dass sich mit der „Entzauberung der Welt“ gerade die allerletzten und erhabensten Werte aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen haben, ob in die weltflüchtige Mystik, oder in die Bruderschaft persönlicher Beziehungen zwischen einzelnen Menschen.¹⁵ Das bedeutet nicht, dass moderne Menschen keinen Wert mehr auf eine öffentliche Moral legen würden und auch nicht, dass Religion ihrer Meinung nach dabei keine Bedeutung habe. Rund ein Drittel der niederländischen Bevölkerung hält die Religion für sehr bedeutsam für die Moral sowie bei Katastrophen und Gedenkfeiern. Weniger Bedeutung wird ihr bei nationalen Festlichkeiten oder als Bestandteil der kollektiven Identität (als Niederländer, als Europäer) beigemessen. Erwartungsgemäß sind Kirchenmitglieder geneigt, den eher sozialen Funktionen von Religion mehr Wert zuzuerkennen, aber auch unter den Außerkirchlichen werden die beiden genannten Funktionen von einer nicht unerheblichen Minderheit (von rund 20 %) geschätzt.

(1922); vgl. J. DE HART und P. DEKKER, ‚Churches as voluntary associations: their contribution to democracy as a public voice and source of social and political involvement‘, in: S. ROSSTEUTSCHER (Hrsg.), *Democracy and the Role of Associations. Political, organizational and Social Contexts*. London und New York 2005, S. 168–196.

14 J. CASANOVA, *Public religions in the modern world*, Chicago 1994, J. HABERMAS, „Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: eine Dankrede“. *Süddeutsche Zeitung* 237, 15. Oktober 2001; W.B.H.J. VAN DE DONK, A.P. JONKERS, G.J. KRONJEE und R.J.J.M. PLUM (Hrsg.), *Geloven in het publieke domein*. Amsterdam 2006.

15 M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1976 (1922).

Tabelle 2: Meinung über die Funktionen von Religion in der Privatsphäre und für das gesellschaftliche Leben^a, bei der Gesamtbevölkerung und bei Kirchenmitgliedern und Außerkirchlichen (Bevölkerung von 17 Jahren und älter)

	alle	Kirchen- mitglie- der	Außer- kirchli- che
<i>Privatsphäre</i>			
• bei Lebensereignissen wie Geburt und Tod	43	77	21
• bei der Kindererziehung	32	62	12
<i>Öffentliche Moralität und soziale Kohäsion</i>			
• für die Erhaltung von Werten und Normen	36	62	19
• um uns vorzuhalten, wie wir richtig zusammenleben sollen	26	49	11
<i>Nationale Ereignisse</i>			
• bei Katastrophen	32	49	20
• bei Gedenkfeiern	31	50	18
• bei nationalen Feierlichkeiten	17	27	9
<i>Kollektive Identität</i>			
• für die Identität als Niederländer	17	30	9
• für die Identität als Europäer	17	29	9
<i>Gesellschaftskritik</i>			
• um auf gesellschaftliche Missstände hinzuweisen	21	37	10
• um auf die Bedeutung von Genügsamkeit hinzuweisen	16	28	7
• um eine Laus im Pelz der Machthaber zu sein	17	23	10
Durchschnittl. Zahl (von 12 Funktionen), die man „sehr wichtig“ findet	3,0	5,2	1,5
findet keine der 12 Funktionen „sehr wichtig“	38	10	55
findet 10–12 Funktionen „sehr wichtig“	7	15	2

a „Wie wichtig finden Sie Religion...?“ Nur der Prozentsatz, der mit „sehr wichtig“ antwortet, wird aufgeführt.

Quelle: *God in Nederland 2006/7*

Kirchlichkeit und gesellschaftlicher Einsatz

In Tabelle 3 werden einige Formen des gesellschaftlichen Einsatzes betrachtet: Die Verrichtung von ehrenamtlicher Arbeit (für Kirchen und für nichtreligiöse

Organisationen) und die freiwillige Betreuung von Pflegebedürftigen.¹⁶ Diese werden korreliert mit dem kirchlichen Hintergrund und der Beteiligung von Menschen. Es zeigen sich deutliche Unterschiede. Regelmäßige Kirchgänger sind in beiden Bereichen häufiger aktiv als Menschen, die nur auf dem Papier Kirchenmitglied sind, und diese sind wiederum häufiger aktiv als Außerkirchliche. Es fällt auf, dass Kirchengänger auch bei säkularen ehrenamtlichen Tätigkeiten, also bei solchen für nichtreligiöse Organisationen, aktiver sind als Außerkirchliche. Andere Analysen ergeben, dass eine Teilnahme am kirchlichen Leben bei der Motivierung von Menschen zu gesellschaftlichem Einsatz eine erheblich größere Rolle spielt als der Glaubensinhalt.

Tabelle 3: Ehrenamtliche Tätigkeiten und informelle Hilfe aufgeschlüsselt nach kirchlichem Hintergrund (Bevölkerung von 16 Jahren und älter, in Prozent)

	%	Ehrenamtliche Tätigkeiten ^a			informelle Hilfe ^b
		ab und zu	regelmäßig	säkular	
alle	100	45	25	42	19
Religionszugehörigkeit ^c					
nicht Mitglied einer Kirche	60	40	19	39	16
nominal katholisch	10	49	29	48	21
kirchlich katholisch	8	60	34	51	28
nominal PKN	5	47	27	46	21
kirchlich PKN	8	66	48	52	29
sonstige	9	48	31	41	15

a Ab und zu ehrenamtlich tätig: leistet unbezahlte ehrenamtliche Arbeit für eine oder mehrere Vereinigungen und Organisationen; regelmäßig: tut dies im Durchschnitt mindestens eine Stunde pro Woche; säkular: tut dies für eine Vereinigung oder Organisation, die keinen religiösen oder weltanschaulichen Charakter hat.

b Leistet im Schnitt mindestens eine Stunde pro Woche kostenlos Hilfe für kranke oder behinderte Familienmitglieder, Bekannte oder Nachbarn.

c „Nominales“ Kirchenmitglied: Mitglied, geht jedoch weniger als einmal pro Monat in die Kirche; „kirchliches“ Mitglied: geht häufiger; „sonstige“: Kirchgänger, die kein Kirchenmitglied sind und Mitglieder anderer Kirchen als der katholischen und der PKN (Protestantische Kirche in den Niederlanden).

Quelle: *Culturele veranderingen in Nederland 2006*

16 Eine ausführlichere Version der Tabelle findet sich in: J. DE HART und P. DEKKER, *„Religie als bron van sociaal engagement en moraliteit“*. In: M. TER BORG, E. BORGMAN, M. BUITELAAR, Y. KUIPER und R. PLUM (Hrsg.), *Handboek religie in Nederland*, Zoetermeer 2008, S. 495–515.

In einer Reihe von Untersuchungen ist festgestellt worden, dass kirchliche Menschen auch in allerlei nichtreligiösen Hinsichten verhältnismäßig aktive Bürger sind. So spenden sie häufiger und großzügiger für gute Zwecke (auch wenn diese einen säkularen Charakter haben) und sind in größerer Zahl ideellen Organisationen angeschlossen. Dass kirchliche Menschen auch häufiger ehrenamtlich tätig sind, ist ein internationaler Fakt.¹⁷ Die Beteiligung an einer Gruppe – das gilt besonders für religiöse Gemeinschaften – fördert die Internalisierung von Normen und Verhaltensweisen, die in dem betreffenden Milieu gelten. Dies erhöht die Chance, von anderen Mitgliedern in Anspruch genommen zu werden, um Beistand zu leisten oder aktiv zu werden, und schon durch die Teilnahme erwirbt man Fertigkeiten, die auch außerhalb dieses spezifischen sozialen Netzwerkes angewendet werden können. Bei einer kirchlichen Beteiligung geht es nicht nur um Glaubenswahrheiten, spirituelle Erfahrungen oder Sinngebung. Kirchen bilden auch ein soziales Milieu, in dem sich Menschen begegnen und gemeinsam Dinge unternehmen (bei den regulären Gottesdiensten, aber auch in zahlreichen Gruppen um diese herum: Gesprächsgruppen, Gebetsgruppen, Chöre, Bibelklubs, liturgische Vorbereitungsgruppen, pastorale Beratungsgruppen usw.). Gerade diese Gruppen erweisen sich als wichtiges Sprungbrett für eine breiter angelegte gesellschaftliche Partizipation.¹⁸

Zum Schluss

Rund 7 Millionen Niederländer sind immer noch in 5.000 Religionsgemeinschaften vereinigt, die in 4.700 Kirchengebäuden zusammenkommen. In den Niederlanden ist Kirchlichkeit heutzutage (neben der Bildung) die wichtigste Quelle

17 Siehe u.a. J. WILSON und T. JANOSKI, ‚The contribution of religion to volunteer work‘, *Sociology of Religion* 56, S. 137–152; A. GREELEY, *Coleman Revisited: religious structures as a source of social capital*, Chicago 1997; M.D. REGNERUS, C. SMITH und D. SIKKINK, ‚Who gives to the poor?‘ *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (3) (1998), S. 481–493; R. BEKKERS, ‚De bijdragen der kerckelijken‘, in: Th.N.M. SCHUYT (Hrsg.), *Geven in Nederland 2003*, Houten 2003, S. 141–172; R. BEKKERS, *Giving and volunteering in the Netherlands*, Utrecht 2004; D.E. CAMPBELL und S.J. YONISH, ‚Religion and volunteering in America‘, in: C. SMIDT (Hrsg.), *Religion as social capital*, Waco 2007, S. 87–106; S. RUITER, *Association in context and association as context*, Wageningen 2008.

18 R. WUTHNOW, *Producing the sacred: an essay in public religion*, Urbana 1994, S. 325–338; E.F. JACKSON, M.D. BACHMEISER, J.R. WOOD und E.A. CRAFT, ‚Volunteering and charitable giving: do religious and associational ties promote helping behavior?‘ in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 24 (1995), S. 59–78; P. DEKKER und J. DE HART, ‚Kerkgangers, investeerders in de civil society‘, in: *Investeren in vermogen. Sociaal en cultureel rapport 2006*, Den Haag 2006, S. 329–331; S. RUITER, *Association in context and association as context*, Wageningen 2008.

für den unbezahlten Einsatz von Menschen zugunsten ehrenamtlicher Arbeit und der unentgeltlichen Pflege. Dennoch hat sich die Haltung der Niederländer gegenüber Kirche und Religion in den vergangenen fünfzig Jahren stark geändert. Wie in Tabelle 2 zu sehen war, zeigen Umfragen unter der Bevölkerung, dass es grob gesagt vier Situationen gibt, in denen die Niederländer der Religion und den Kirchen heutzutage noch eine Rolle zuerkennen. Erstens bei persönlichen Lebenswenden und der Erziehung der Kinder. Zweitens als kritisches Gewissen, das uns vor Augen führen soll, wie gutes Zusammenleben funktionieren sollte, oder um es einmal biblisch auszudrücken: als Pökelsalz und Sauerteig in der Gesellschaft. Auch beim Gedenken an Katastrophen und nationale Ereignisse gestehen Niederländer den Kirchen drittens eine Rolle zu. Schließlich betrachten sie Kirchen als Bestandteil ihrer nationalen Identität und ihrer Identität als Europäer.

Abschließend noch drei Anmerkungen. Die erste lautet, dass die religiösen Entwicklungen nicht isoliert dastehen. Sie dürfen nicht vorschnell auf spezifisch religiöse oder kirchliche Charakteristika zurückgeführt werden. Die Entkirchlichung spiegelt nämlich in vielerlei Hinsicht Entwicklungen wider, die in der Gesellschaft in größerem Maßstab auftreten. So unterhalten die Menschen inzwischen auf den verschiedensten Gebieten eine on/off-Beziehung zu Organisationen. Sie übertragen ihr Engagement Profis, von denen dann erwartet wird, dass sie die Menschen auf effektive und verantwortungsvolle Art und Weise vertreten. Überall ist die Konkurrenz schärfer geworden, und überall sind die Menschen weniger bereit, sich für längere Zeit festzulegen. Und nicht nur auf religiösem Gebiet, sondern auch in anderen Bereichen fungieren Organisationen immer weniger als Treffpunkt zwischen Menschen, und der Anteil der Mitglieder, die sich aktiv für die Organisation einsetzen wollen, hat abgenommen.

Aus den 1950er Jahren überlieferte Formen des gesellschaftlichen und religiösen Einsatzes nehmen ab, und viele traditionelle gesellschaftliche und religiöse Organisationen haben mit sinkenden Mitgliederzahlen und einem abnehmenden Prozentsatz an Partizipation zu kämpfen. Auf verschiedenen Gebieten treten andere, nicht selten innovative Initiativen an deren Stelle. Diese sind oftmals sehr zielorientiert und auf kurzfristige Terminziele ausgerichtet, haben einen informellen Charakter und verfügen häufig über eine Netzwerkstruktur.¹⁹ Auf diese Weise pflegen die Menschen untereinander eher sporadische, flexible und losere Verbindungen. Der amerikanische Soziologe Robert Wuthnow spricht von *loose*

19 Hier kann auf die Ansichten von Autoren wie Manuel Castells und Barry Wellman über die *network society* und die gesellschaftlichen Veränderungen hingewiesen werden, mit denen neue Kommunikationstechnologien einher gingen oder auf einen Begriff wie *disembedding* von Anthony Giddens – die Loslösung sozialer Beziehungen von lokalen Interaktionsmustern.

connections.²⁰ Solche „losen Verbindungen“ treten vielerorts in der niederländischen Gesellschaft an die Stelle langfristiger Mitgliedschaften in hierarchisch strukturierten, in ganzen Bevölkerungsgruppen verankerten und intern streng disziplinierten Organisationen aus der Vergangenheit.

Regelmäßige Veränderung und soziale Mobilität sind im Lebenslauf der Niederländer viel wichtiger geworden. Traditionelle Organisationsformen – wie die alten Volkskirchen und viele Großorganisationen, die grob gesagt aus der Periode 1850 bis 1950 stammen – beruhen in hohem Maße darauf, dass sich ihre Mitglieder für lange Zeit an die Organisation binden, oftmals aus einer lebenslangen und geradezu selbstverständlichen Loyalität heraus. Die alten Organisationen erfahren viel Konkurrenz durch Formen des Einsatzes, bei denen die Menschen eher in Form vorübergehender sozialer Netzwerke oder informeller Gruppen zusammenkommen, in denen eine professionelle und eine ehrenamtliche Teilnahme kombiniert werden und in denen das Interesse auf spezifische, konkrete Ziele – oftmals mit einem lokalen Charakter – gerichtet ist. Die Überlegungen von Duyvendak und Hurenkamp zu schweren und leichten Gemeinschaften (*communities lite*) sind hiermit verwandt.²¹

Die zweite Anmerkung bezieht sich auf die Rückwirkungen der beschriebenen Entwicklungen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Entkirchlichung Folgen für die Einrichtung der niederländischen Zivilgesellschaft hat, und damit ist nicht nur die Entsäulung gemeint. Forschungen zeigen immer wieder, dass Kirchgänger in den Niederlanden – wie in den meisten anderen nordwesteuropäischen Ländern – von großer Bedeutung sind. Regelmäßige Kirchgänger, besonders die freisinnig protestantischen unter ihnen, legen bei der Erziehung ihrer Kinder größeren Wert auf prosoziale Werte (wie Empathie oder die Zusammenarbeit mit anderen). Sie sind deutlich häufiger als der Rest der Bevölkerung in der weltanschaulichen, aber auch der säkularen ehrenamtlichen Arbeit aktiv. Wenn heute Nachmittag alle Kirchgänger aus den Niederlanden emigrieren würden, dann würde noch vor dem Wochenende der Zusammenbruch großer Teile des niederländischen Vereinslebens drohen.²²

Und drittens: Viele Soziologen und Theologen sprechen anlässlich der religiösen Veränderungen von einer Säkularisierung. Wenn wir uns aber nun anschauen, was in den vergangenen fünfzig Jahren in den Niederlanden geschehen ist, dann bietet der Begriff Säkularisierung eigentlich keine gute Zusammenfassung hierfür. Die Kirchen bröckeln ab, aber die Menschen, die jede Möglichkeit der

20 R. WUTHNOW, *Loose connections: joining together in America's fragmented communities*, Cambridge 1998.

21 Verwandte sozialwissenschaftliche Begriffe sind beispielsweise *strong* und *weak ties* von Granoveter, Putnams *bonding* und *bridging social capital*, die *free spaces*, über die Evans und Boyte schreiben, oder Zygmund Baumans *liquid modernity*.

22 Siehe Tabelle 3.

Existenz eines Gottes, einer höheren Macht oder einer übersinnlichen Wirklichkeit zurückweisen, bilden in der Bevölkerung immer noch eine kleine Minderheit. Die große Mehrheit der Niederländer bewegt sich zwischen den beiden Extremen von einerseits treuem Kirchengang und überzeugtem christlichem Glauben und andererseits einem individuell erlebten völligen Unglauben.

Nach einem halben Jahrhundert der Entsäulung²³ und Entkirchlichung bildet die Religion nur noch für eine schwindende Minderheit der Niederländer den Stützpfiler ihrer Weltanschauung und ihres Lebensstils. Die Niederlande kennen eine lange Tradition einer monotheistischen kirchlichen Vielfalt, sie sind seit alters her ein Land der religiösen Minderheiten. Zur nationalen Tradition gehört, dass die durch die Religion hervorgerufenen Spannungen von den verschiedenen Parteien in öffentlichen Debatten recht stark akzentuiert werden, aber in der täglichen Praxis des Durchschnittsniederländers scheint dies doch in der Regel weniger der Fall zu sein. Sowohl die streng gläubigen als auch die aufgeklärten Niederlande kennen beide ihre professionellen Debattierer und ihr intellektuelles Establishment, die über eine zugespitzte Wahrnehmung von Religion als Konfliktstoff verfügen. Was die eine Partei als Sirenenengesang einer Welt erlebt, die sich von Gott gelöst hat, wird von der anderen als die Bekämpfung eines veralteten und mit archaischen Sitten verbundenen Weltbilds präsentiert.

Aber die Niederlande sind kein Land, das nur von Nachkommen Calvins und Voltaires bevölkert wird, vielmehr gibt es hier Gläubige aller Art. Der niederländische Bibelgürtel verläuft von den südwestlichen niederländischen Inseln in einem Halbbogen entlang der Ostgrenze des Ijsselmeers zum Nordosten des Landes. In diesen Gebieten finden sich die höchsten Prozentsätze an *bevindelijk gereformeerden*.²⁴ Der heutige Bibelgürtel ist im 19. Jahrhundert durch Abspaltungen von konservativen protestantischen Gruppen entstanden. Bis heute finden wir dort die am besten verteidigten Bollwerke religiöser Rechtgläubigkeit. Aber zwischen dem unverfälschten Bibelglauben in diesen Kreisen und den Kreisen des abgebrühten Unglaubens liegt ein ausgedehntes und reich gegliedertes Niemandsland, in dem sich die Mehrheit der niederländischen Bevölkerung aufhält. Dort findet man neben weltanschaulich uninteressierten Menschen auch solche mit spirituellem oder religiösem Interesse aber doch großer kirchlicher Distanz, neben freisinnigen Gläubigen, die mit der Tradition ihrer Kirche recht entspannt umgehen.

23 Bezüglich einer gut untermauerten und detaillierten Relativierung des Mythos der versäulten Niederlande verweise ich auf Peter van Dam. Anstelle von „Säulen“ und „Entsäulung“ spricht van Dam – nach dem Vorbild der niederländischen Soziologen Duyvendak und Hurenkamp – lieber von „schweren“ und „leichten“ Gemeinschaften: P. VAN DAM, *Staat van verzuling: over een Nederlandse mythe*, Amsterdam 2011.

24 Siehe Anmerkung 1.

Viele Niederländer sind zwar noch an den verschiedensten religiösen Dingen beteiligt, aber sie verleihen dieser Beteiligung bei weitem nicht immer in der Gruppe Ausdruck, beispielsweise in Form einer Glaubensgemeinschaft. Sie gehen der Sache oftmals lieber selbst auf den Grund, alleine, oder mit Menschen, die in diesem Augenblick in ihrem Leben wichtig sind. Wofür Niederländer sich interessieren und was sie glauben, liegt viel weniger fest als früher. Oftmals beschäftigen sie sich lange Zeit nicht so sehr mit Religion, um sich dann in einer bestimmten Zeit ihres Lebens wieder stärker dafür zu interessieren – und dieses Interesse lässt später dann vielleicht wieder nach. Zudem ändern sie im Laufe ihres Lebens häufiger mal ihre Meinung. Das, wovon sie einmal zutiefst überzeugt waren, stellen sie, wenn sie älter werden, häufig zur Diskussion, oder es beschäftigt sie nicht mehr so sehr – und umgekehrt. Überdies beschränken sie sich viel weniger als früher auf eine einzige religiöse Tradition und haben ein viel breiter gefasstes Interesse an Spiritualität entwickelt.

Die kleinen evangelischen und theologisch konservativen wachsenden Kirchen bilden eine Ausnahme, die Migrantenkirchen und muslimischen Gemeinschaften ebenfalls. Aber ansonsten gilt doch für viele moderne Niederländer, dass sie kritische Konsumenten sind. Sie gehen gerne einkaufen – die Woche über und sonntags. Und auch in religiöser Hinsicht schauen sie sich gerne um, was denn so alles angeboten wird – um dann aus mehreren Strömungen und Traditionen eine Wahl zu treffen, die in diesem Augenblick zu ihnen passt. Zum Beispiel: Ein Überbleibsel des christlichen Glaubens, einen Abend pro Woche Entspannung bei Yogaübungen, eine Fernsehsendung über die Ansichten des Bestseller-Autors Dan Brown über Jesus, ein Besinnungswochenende in einem Kloster, der Besuch einer Aufführung der Matthäuspassion, ein Hauch New Age und zu Weihnachten der Besuch einer schönen Kirche – und alles das aufgereiht auf dem dünnen Faden der eigenen Biographie.

Zivilgesellschaft

Bram Mellink

Von der Vergangenheit abgeschnitten

Die verlorene Aussagekraft des Schulkampfes im privaten Unterricht in den langen 1950er Jahren*

Die Stimmung bei den Gästen im größten Dorfsaal des nordholländischen Dorfes Noordscharwoude war gut. Im Herbst 1959 kamen Schüler, Eltern, Ehemalige und Lehrer dort anlässlich des goldenen Jubiläums der protestantischen Schule vor Ort zusammen. Die Atmosphäre bei der Feier war schlicht: Gemeinsam verweilten die Anwesenden „bei dem Segen, den Gott uns im freien christlichen Unterricht schenkt“.¹ Die Dorfschule des rund 25 Kilometer entfernt liegenden Medemblik hatte diesen Meilenstein ebenfalls im Herbst 1959 erreicht. Die protestantische Schulverwaltungsorganisation *Christelijk-Nationaal Schoolonderwijs* (CNS – Christlich-nationaler Schulunterricht) war „dankbar“ für die große Beteiligung bei beiden Anlässen. „So wurde das Verantwortungsbewusstsein gestärkt, das zu erhalten und zu stärken, was die Vorfahren mit vielen Opfern und Gebeten aufgebaut haben.“²

Die Jubiläumsfeste in Medemblik und Noordscharwoude passten in eine retrospektive Organisationskultur, die bis zum Ende der 1950er Jahre im Schulwesen üblich war. Bildungsfachverbände und Schulverwaltungsorganisationen, der Kern des administrativen Mittelfelds im niederländischen Schulwesen, fühlten sich, als stünden sie auf den Schultern von Riesen. Die Erinnerung an den Schulkampf, in dem Führungsleute wie Guillaume Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper und Herman Schaepman für einen „eigenen“ protestantischen und katholischen Unterricht gekämpft hatten, spielte im niederländischen Bildungswesen eine wichtige Rolle. Denn obwohl der Schulkampf formal im Jahr 1917 beendet war und protestantischer, katholischer und öffentlicher Unterricht seitdem vollständig vom Staat finanziert wurde, war die Animosität zwischen den Befürwortern des öffentlichen, protestantischen und katholischen Unterrichts in den 1950er Jahren weder verschwunden noch vergessen.³ Dadurch behielt der Schulkampf von früher seine Aussagekraft: Der Kampf, den Öffentliche, Protestanten und Katholiken in den 1950er Jahren immer noch führten, war die Fortführung des Kampfes der Vorfahren.

* Aus dem Niederländischen übersetzt von Annegret Klinzmann.

1 *Berichten en bijdragen*, [November 1959], S. 83.

2 Ebd.

3 B. MELLINK, *Worden zoals wij. Onderwijs en de opkomst van de geïndividualiseerde samenleving sinds 1945*, Amsterdam 2013, S. 32.

Jubiläumstreffen wie in Medemblik hatten daher eine doppelte Funktion: Nach innen hin förderten sie die Festfreude und das Zusammengehörigkeitsgefühl, und der Außenwelt wurde signalisiert, dass der „eigene“ Unterricht spring- lebendig und Streitbar sei. Sie fanden in den 1950er Jahren regelmäßig statt. Zudem sorgte eine umfangreiche, landesweite Vortragstätigkeit für eine Besinnung auf die eigenen Schulen, Religionsinspektoren absolvierten Inspektionsbesuche, die „einen brüderlichen und beratenden Charakter“ hatten, und wöchentlich verbreitete Unterrichtsfachzeitschriften informierten Lehrer und Schulverwaltungen über den Handel und Wandel der eigenen Organisation.⁴ Diese institutionelle Kultur, errichtet auf der Erinnerung an den Schulkampf, hatte ihre Wurzeln im neunzehnten Jahrhundert und wurde also schon über Generationen hinweg weitergegeben. Dies alles deutete auf Stabilität hin. Dennoch sollte sie in einem Zeitraum von zehn Jahren nahezu verschwinden, um einer Organisationskultur Platz zu machen, in der nicht die Erinnerung, sondern die Zukunftsvision im Mittelpunkt stand.

Viele Historiker haben sich den 1960er Jahren gewidmet, aber die verschwundene Erinnerung an den Schulkampf ist praktisch gar nicht historisch erforscht worden. Das ist merkwürdig, weil Historiker in der Regel gerade betonen, dass der Schulkampf des neunzehnten Jahrhunderts für die Niederlande sehr prägend gewesen sei. Manche Forscher glauben sogar, dass die Befriedung des Schulkampfs eine Blaupause für eine „versäulte“ Gesellschaft geliefert habe, die fünfzig Jahre lang Bestand gehabt habe.⁵ Dass die abnehmende kulturelle Bedeutung des Schulkampfs dennoch kaum die Aufmerksamkeit der Historiker erregt hat, hat zwei Gründe. Zum einen ist der Untergang des Schulkampfs eng mit der „Säkularisierung“ der Niederlande verbunden, die lange Zeit für selbstverständlich gehalten worden ist. Kees Schuyt und Ed Taverne haben diesen Gedanken einleuchtend zusammengefasst, als sie im Jahr 2000 zustimmend feststellten: „Abfall vom Glauben und Entkirchlichung werden von vielen Autoren als eine normale Begleiterscheinung der westlichen Industrialisierung und Modernisierung betrachtet“.⁶ Gerade weil die Säkularisierung der Niederlande und

4 J.A. VAN BENNEKOM, „De inspectie“ in: *Honderd jaar Christelijk Nationaal Schoolonderwijs. Gedenkboek uitgegeven ter gelegenheid van het eeuwfeest der vereniging voor Christelijk Nationaal Schoolonderwijs*, Wageningen 1960, S. 77.

5 Diese Auffassung ist anfangs von dem Politikwissenschaftler Arend Lijphart in seiner zum Klassiker gewordenen Untersuchung über die niederländische Versäulung verkündet worden. A. LIJPHART, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Haarlem 1988, S. 11. Sie beeinflusste das historiografische Bild der Niederlande im zwanzigsten Jahrhundert tiefgreifend. Eine kritische Übersicht hierüber findet sich in P. VAN DAM, „Een wankel vertoog. Over ontzuiling als karikatuur“, *BMGN / The Low Countries Historical Review* 126:3 (2011) S. 52–77.

6 K. SCHUYT/E. TAVERNE, *1950. Welvaart in zwart-wit*, Den Haag 2000, S. 355. Oftmals wird dabei angenommen, dass die Gläubigen eigentlich schon länger auf diese

der Verlust religiöser Kulturen seit jeher als selbstverständlich galten, bedurften sie kaum der Erklärung.⁷ Zum Zweiten hat sich die Debatte über die kulturelle Revolution der 1960er Jahre in den Niederlanden zunächst auf die Frage konzentriert, wer diese Veränderungen bewerkstelligte.⁸ Für einen Einblick in das Entstehen der 1960er Jahre ist dies von Bedeutung, aber es hat die Aufmerksamkeit von der Frage nach der Art „der Veränderungen“ und deren Erleben durch Zeitgenossen abgelenkt.

In diesem Beitrag geht es um die Frage, warum Lehrer und Führungskräfte im Schulwesen, die den Schulkampf jahrzehntelang in Ehren hielten, eben diesen Schulkampf innerhalb von zehn Jahren völlig beiseite schoben. Dabei steht ihr Erleben dieser raschen Veränderungen im Mittelpunkt. Mit „Erleben“ ist mehr gemeint, als ein tatenloses Erdulden. Wie sich noch zeigen wird, führten Lehrer und Führungskräfte im Schulwesen heftige Diskussionen über den Schulkampf, ihre institutionelle Vergangenheit und den Wert ihrer institutionalisierten Unterrichtskultur. Sie führten diese Diskussionen in Fachverbandszeitungen und Zeitschriften von Schulverwaltungsorganisationen, die wöchentlich oder aber alle zwei Monate erschienen und für diese Forschungsarbeit systematisch untersucht worden sind. In der Unterrichtsdebatte über die Institutionalisierung des Glaubenslebens, die dabei sichtbar wurde, gingen Kommentare über die raschen historischen Veränderungen im Bildungswesen und heftige Institutionskritik regelmäßig durcheinander. Das Erleben von Veränderungen führte also auch zu einer Debatte über Veränderung und zu Versuchen, auf Veränderungen abzielen oder diese zu korrigieren.

Es wird sich zeigen, dass Lehrer und Führungskräfte im Schulwesen im Laufe der 1950er Jahre immer empfänglicher für die wachsende Kritik an ihren eigenen protestantischen und katholischen Schulen wurden. In vielen Fällen entwickelten sie sich selbst zu scharfen Kritikastern des bestehenden weltanschaulichen Bildungssystems. Ausgehend von dem Gedanken, dass eine religiöse Institutionalisierung der Schule zu einem unbeseelten, institutionalisierten Gewohnheitschristentum führe und daran glaubend, dass eine stärkere Betonung der persönlichen Bindung zwischen dem Gläubigen und Gott einen Ausweg aus

„selbstverständliche“ Entkirchlichung gewartet hätten. So meinten Schuyt und Taverne, dass „gläubige und engagierte Katholiken (...) dreimal heftig enttäuscht [wurden]“, weil der Durchbruch der Säulen 1945 misslang, die Verhaltensvorschriften für Gläubige in den 1950er Jahren nicht gelockert wurden und die Sexualmoral lange Zeit streng blieb. SCHUYT/TAVERNE, *Welvaart in zwart-wit*, S. 359.

7 P. VAN ROODEN, ‚Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom‘, in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 100 (2004) S. 525.

8 Vgl. H. RIGHART, *De eindeloze jaren zestig. Geschiedenis van een generatieconflict*, Amsterdam 1995, S. 26; J. C. KENNEDY, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*, Amsterdam 1995, S. 20.

dieser Glaubenskrise biete, begannen sie, sich gegen ihre eigene Institutionalisierung zu wehren. Der niederländische Privatunterricht entwickelte einen institutionalisierten Anti-Institutionalismus: Protestanten und Katholiken betrachteten ihre eigenen Schulen als eine Bedrohung für ein aufrichtiges Glaubensleben, das in Freiheit und auf der Grundlage individueller Freiheit entstehen müsse. Aus dieser Perspektive hatte sich der institutionalisierte Kampf von früher, der Schulkampf, von einer Errungenschaft zu einer Belastung entwickelt. Das niederländische Schulwesen kappte die Verbindungen zu dieser belastenden Vergangenheit in verblüffendem Tempo.

Erstarrte Streitbarkeit

Im Herbst 1948 lagen die Redaktionen der Bildungsfachzeitschriften *het Katholieke Schoolblad* und *het Schoolblad* – eine öffentliche Zeitschrift – in einem heftigen Clinch miteinander. Anlass hierzu war ein Text des katholischen Redakteurs M.R. Teysen gewesen, in dem er der Bedeutung des Wortes „christlich“ im öffentlichen und im privaten Unterricht Aufmerksamkeit geschenkt hatte.⁹ Wie es seinem Charakter entsprach, schrieb Teysen mit spitzer Feder. Er warf den öffentlichen Schulen vor, sie erzögen die Jugend in „einer dem Christentum entfremdenden Atmosphäre“, sie „suggerier[t]en stillschweigend, dass man wohl ohne Glauben zurechtkommt“, und sie trügen „nicht direkt, sondern indirekt zum Abbau des Christentums bei, nicht aggressiv durch das was sie tun, sondern passiv, durch das, was sich unterlassen“: das Anbieten einer christlichen Lebenssphäre.¹⁰

Das *Schoolblad* reagierte wie von der Tarantel gestochen. Stand nicht im Gesetz, dass die öffentlichen Schulen zu christlichen Tugenden erzogen? Und taten die öffentlichen Schulen nicht gerade dadurch, dass sie Kinder mit unterschiedlichen christlichen Überzeugungen miteinander in Kontakt brachten, eben dies? „Die wahre religiöse Positivität“, so der Redakteur des *Schoolblad*, „möge man nicht im Rufen von Herr, oh Herr suchen, sondern im Tun des Willens des Vaters.“¹¹ Nun war es an Teysen, empört zu sein: Rüde tat er die Darlegung des *Schoolblad* als „Wichtigtuerei“ ab und verglich die öffentlichen Schulen indirekt mit der *Nationaal Socialistische Beweging* (Nationalsozialistische Bewegung, NSB), um schließlich zu erklären, dass er sich fortan nicht mehr an derartigen fruchtlosen Polemiken beteiligen werde.

Teysen schrieb diese Worte in einer konfliktgeladenen Zeit. Streitigkeiten wie diese waren im niederländischen Schulwesen der 1940er Jahre an der Tagesordnung. Das Schulwesen hatte sich in den vorhergehenden Jahrzehnten an

9 *Het Katholieke Schoolblad* Jahrg. 11, Heft 8, 3. September 1948, S. 104.

10 Ebd.

11 Zitiert in: ebd.

diese Uneinigkeit gewöhnt. Obwohl die Befriedung von 1917 formal das Ende des Schulkampfs bedeutet hatte, bestand das niederländische Schulsystem auch danach aus Schulverwaltungsorganisationen und Fachverbänden, die ihr Existenzrecht ursprünglich dem Kampf für ihre eigene Schulart entlehnten. Nun, wo die Schulfreiheit formal geregelt war, setzten die streitbaren Organisationen ihren Kampf auf einer anderen Ebene fort und zankten sich über die Art und Weise, in der die Schulfreiheit in die Praxis umgesetzt wurde. Ihre Streitigkeiten hatten eine wichtige Funktion. Sie machten kenntlich, dass Öffentliche, Katholiken und Protestanten einen unterschiedlichen Blick auf die Religionserziehung hatten und dass sie bereit waren, sich darüber in die Haare zu geraten. Durch Konflikte artikulierten die Beteiligten ihre Prinzipien und unterstrichen die Notwendigkeit „eigener“ Schulen, für die die Schulfreiheit Raum bot.

Die Konflikte, die Protestanten, Katholiken und Öffentliche miteinander ausfochten, bezogen sich auf viele Gebiete. Streitigkeiten bei der Gründung einer neuen Schule gehörten zum festen Repertoire. Besonders Schulgründungen führten regelmäßig zu Aufruhr, weil damit das Gleichgewicht gestört wurde, das die Mitglieder verschiedener, an einem Ort zusammenlebender Glaubensgemeinschaften in der Praxis gefunden hatten. Die Schulpresse schrieb kurz nach dem Krieg fortwährend über derartige Konflikte.¹² Manchmal eskalierten die Spannungen, wie 1951, als die Generalsynode der *Nederlandse Hervormde Kerk* sich genötigt sah, sich in eine lokale Schulgründungsfrage einzumischen.¹³ Meistens aber beschränkten sich die religiösen und ideologischen Streitigkeiten auf den unbekümmerten Austausch harter Worte: Öffentliche, die schrieben, dass sie „das ungehobelte Geschreibsel des [katholischen] Herrn T. mit einem mitleidigen Schulterzucken“ betrachteten, Protestanten, die die Atmosphäre in den öffentlichen Schulen mit der „S.S.-Ideologie“ verglichen und Katholiken, die herablassend anmerkten, dass „die Frage: die Bibel an der öffentlichen Schule, ja, oder nein, uns Katholiken nicht besonders interessiert“.¹⁴ Diese Konflikte waren auf eine lange Tradition zurückzuführen. So kämpfte der protestantische Bildungsfachverband „de Grote“ seit jeher gegen den „katholischen Aberglauben“, die öffentliche Fachzeitschrift „*Volksonderwijs*“ wandte sich gegen die angebli-

12 Ein kleiner Überblick über eine Reihe von Schulgründungsfragen findet sich in *Volksonderwijs* Jahrg. 81, Heft 4, April 1947, S. 2–3. Siehe auch *Volksonderwijs* Jahrg. 83, Heft 9, September 1949, S. 1; *Het Schoolblad* Jahrg. 5, Heft 37, 7. Oktober 1950, S. 562.

13 F.H. LANDSMAN und L.H. RUITENBERG (Hrsg.), *Documenten Nederlandse Hervormde Kerk. Verklaringen, kanselafkondigingen, boodschappen, herderlijke brieven en rapporten, uitgevaardigd door of namens de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk in de jaren 1945–1955*, 's-Gravenhage 1956, S. 214

14 *Het Schoolblad* Jahrg. 2, Heft 24, 15. November 1947, S. 331; *Berichten en Bijdragen* Jahrg. 26, Heft 4, Juli-Oktober 1952, S. 9; *Het Katholieke Schoolblad* Jahrg. 9, Heft 42, 2. Mai 1947, S. 515.

che Spaltungssucht der Katholiken und Protestanten, und die Katholiken waren der Ansicht, die überwiegend protestantischen Niederlande hätten ihnen schon Jahrhunderte lang zu wenig Raum geboten.¹⁵ Mit derartigen Hinweisen auf die Vergangenheit legitimierten die Bildungsfachverbände ihren anhaltenden Schulkampf und zeigten, dass sie sich mit dem Kampf ihrer Vorgänger identifizierten. Vergangenheit und Gegenwart standen miteinander in direkter Verbindung.

Die starke Verbindung zwischen Gegenwart und Vergangenheit führte um 1950 zu einem merkwürdigen Gleichgewicht im niederländischen Unterrichtswesen. Protestanten, Katholiken und Öffentliche hatten einen Status Quo erreicht. Zwischen 1870 und 1940 hatte sich die Zahl der öffentlichen Schulen halbiert, während der protestantische und der katholische Unterricht spektakuläre Zuwachsraten verzeichnet hatten. Nach dem Zweiten Weltkrieg stabilisierten sich die Machtverhältnisse zwischen diesen drei Parteien.¹⁶ Zugleich führte diese Stabilität für die niederländischen Bildungsfachverbände zu ernsthaften Problemen. Die kämpferische Organisationskultur, die seit dem Schulkampf ausgestaltet worden war, war nicht hierauf ausgelegt. Bis zum Krieg war der religiös motivierte Kampf für protestantische und katholische Schulen deckungsgleich mit dem Kampf für die Christianisierung der Niederlande. Je mehr Kinder eine protestantische oder katholische Schule besuchten, desto weiter verbreiteten sich die eigenen religiösen Ideale. Die enge Verbindung zwischen Schulgründungen und Evangelisierung erforderte dadurch anhaltendes Wachstum, und die Befürworter des Privatunterrichts wurden hier bis in die 1930er Jahre hinein nicht enttäuscht. Als jedoch das anhaltende Wachstum des Privatunterrichts nach dem Krieg zum Stillstand kam, ließ dies Fragen laut werden. Inwiefern kümmerten sich christliche Bildungsfachverbände um die Verbreitung ihrer Ideen unter dem gesamten niederländischen Volk? Vertraten sie edle Prinzipien, oder verschanzten sie sich in eigenen Organisationen, während sie das Schicksal der ungetauften Außenwelt faktisch kalt ließ?

Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg wurde diese Frage in geballter Form von einer politisch-religiösen Reformbewegung geäußert, die sich selbst als „die Durchbruchbewegung“ bezeichnete. Die Durchbruchbewegung war ein Produkt des Krieges gewesen. Als die Niederlande im Mai 1945 befreit wurden, fand sich das Land in einer Übergangszeit wieder, in der sich die Frage aufdrängte, wie die Nachkriegsgesellschaft aussehen sollte.¹⁷ Eine bescheidene politisch-gesellschaftliche Elite nahm diesbezüglich bereits am 5. Mai 1945 einen kla-

15 *Correspondentieblad* Jahrg. 91, Heft 14, 6. April 1950, S. 166; *Volksonderwijs* Jahrg. 79, Heft 1, 1. Dezember 1945, S. 1.

16 M. DE KWAASTENIET, *Denomination and primary education in the Netherlands (1870–1984). A spation diffusion perspective*, Amsterdam 1990, S. 251.

17 I. DE HAAN, *Politieke reconstructie. Een nieuw begin in de politieke geschiedenis*, Utrecht 2004, S. 16.

ren Standpunkt ein. Ihrem Manifest zufolge, das sie im Namen der *Nederlandse Volksbeweging* (Niederländische Volksbewegung, NVB) verbreitete, war ein Durchbrechen der gesellschaftlichen Verhältnisse der Vorkriegszeit notwendig.¹⁸ Die Bevölkerung der Niederlande habe sich, so die NVB, vor dem Krieg ernstlich gespalten, weil sich Bürger unterschiedlicher Konfessionen in eigenen Gewerkschaften, Schulen, Jugendorganisationen und politischen Parteien organisiert hätten. Dies habe zu einem engstirnigen Schubladendenken geführt, das den solidarischen Wiederaufbau der Niederlande bedrohe und die politischen Verhältnisse vergifte. Es sei daher notwendig, mit dieser Vergangenheit abzurechnen. Ein Durchbrechen der Verhältnisse der Vorkriegszeit sei notwendig.

Zwar wussten die Anhänger des Durchbruchs, mit welcher Vergangenheit sie brechen wollten, aber ihr Zukunftsbild war weniger fest umrissen.¹⁹ Der Spaltung von früher stellte die Durchbruchbewegung das Ideal der Einheit gegenüber. Dieses Ideal fand im öffentlichen Unterricht reißenden Absatz, wo man sich eigentlich immer schon gegen die Selbstorganisation von Protestanten und Katholiken im niederländischen Schulsystem gewehrt hatte. Warnend erklärte *Volksonderwijs*, der wichtigste Interessenverband für die öffentliche Schule, dass die Niederlande nach dem Krieg nicht wieder zu einem geistigen „Inselreich“ werden dürften.²⁰ Auch der erste Kultusminister nach dem Krieg, der *hervormde* Theologe Gerardus van der Leeuw, stand dem Einheitsgedanken der Durchbruchbewegung wohlgesonnen gegenüber. „Lassen Sie uns von den berühmten ‚vier Säulen‘ unseres Volkswesens auf jeden Fall die beiden, die als unser Privateigentum gelten, mit eigener Hand einreißen“, hielt er den Befürwortern des Privatunterrichts 1945 etwas bevormundend vor.²¹

Wohin genau diese Zerstörung der eigenen Organisationen führen sollte, blieb schemenhaft: Das Verdienst der Durchbruchbewegung lag vor allem in der Idee, dass die Vergangenheit ausgedient habe. Diese Botschaft wurde laut verkündet, nicht nur in der NVB, sondern auch von der einzigen selbsternannten „Durchbruchpartei“, die die Niederlande 1946 kennenlernen sollten, der *Partij van de Arbeid*.²² Daneben wurde die Botschaft des Durchbruchs im öffentlichen Unterricht und in einflussreichen religiösen Erneuerungsbewegungen nach dem Muster der *hervormden* gepredigt. Innerhalb des Unterrichts war diese Abkehr

18 *Program en toelichting van de Nederlandse volksbeweging* (Amsterdam 1945) 23; 1–2; 9.

19 P. DE ROOY, *Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1813*, Amsterdam 2002, S. 207.

20 *Volksonderwijs* Jahrg. 79, Heft 1, 1. Dezember 1945, S. 1.

21 F.J.F.M. DUYNSTEE/J. BOSMANS, *Het kabinet Schermerhorn-Drees. 24 juni 1945–3 juli 1946*, Amsterdam 1977, S. 511.

22 B. MELLINK, ‚Tweedracht maakt macht. De PvdA, de doorbraak en de ontluikende polarisatiestrategie‘, *BMGN / The Low Countries Historical Review* 126:2 (2011), S. 30–53.

von der gespaltenen Vergangenheit eine Trendwende. War der Schulkampf zuvor ein Beweis für die protestantische und katholische Streitbarkeit gewesen, wurde der gleiche Kampf nun an ein System der institutionalisierten Aufspaltung gekoppelt, das die Einheit des niederländischen Volkes bedrohte. Die stabilisierten Verhältnisse im Bildungssystem bestätigten überdies den Eindruck, dass das niederländische Bildungssystem an einer erstarrten Streitbarkeit leide: Öffentliche, Protestanten und Katholiken erhielten die Botschaft, dass ihr prinzipieller Stammeskampf in eine sinnlose Spaltsucht ausgeartet sei. Dank ihrer stabilisierten Machtverhältnisse nahmen sich Öffentliche, Protestanten und Katholiken gegenseitig in die Zange. Die Frage war, wie man mit dieser institutionalisierten Spaltung umgehen sollte.

Durchbruch

Im Mai 1945 sah sich das niederländische Bildungswesen vor ein kompliziertes Problem gestellt. Nach fünf Kriegsjahren musste ein ramponiertes Schulsystem in mörderischem Tempo wieder aufgebaut werden, und das erwies sich als schwere Aufgabe. Erstens gab es große materielle Mängel. Viele Kinder wurden in schmutzigen Unterrichtsräumen unterrichtet und kämpften mit Krankheit und Unterernährung.²³ Manchmal gab es keine Unterrichtsräume, wie im Groninger Dorf Ter Apel, wo die Leitung einer Grundschule aus lauter Not fragte, ob jemand vielleicht eine Holzbaracke kenne, die man beziehen könne.²⁴ Zum Zweiten gab es moralische Sorgen. Der Bildungsexperte M.R. Teijssen vom *Het Katholieke Schoolblad* schrieb im Mai 1946, die Lehrpflicht habe sich zu einem „Lass-mal-laufen-System“ entwickelt.²⁵ Die Dinge lägen sehr im Argen: Manche Jungen und Mädchen saßen schon monatelang zu Hause. Man habe große Befürchtungen, dass die Jugend durch die Kriegserlebnisse und durch die in der Nachkriegszeit herrschenden organisatorischen Missstände im Schulwesen verwahrlosen werde.²⁶ Schließlich gab es weniger praktische, aber darum nicht weniger dringende Sorgen über den Wiederaufbau des niederländischen Schulsystems. Wie sollten die Niederlande und das niederländische Schulsystem nach dem Krieg wieder aufgebaut werden? Sollten alte Bildungsfachverbände wiedererstehen, oder stand eine drastische Reorganisation bevor?

In den ersten verwirrenden Monaten nach dem Krieg hatte der öffentliche Unterricht wahrscheinlich das am deutlichsten umrissene Zukunftsbild. „Lasst uns

23 H. KNIPPENBERG und W. VAN DER HAM, *Een bron van aanhoudende zorg. 75 jaar ministerie van Onderwijs [Kunsten] en Wetenschappen 1918–1993*, Assen 1994, S. 347.

24 *Volksonderwijs* Jahrg. 80, Heft 8, September 1946, S. 4.

25 *Het Katholieke Schoolblad* Jahrg. 8, Heft 46, 1. Mai 1946, S. 452.

26 *Het Schoolblad* Jahrg. 2, Heft 5, 8. März 1947, S. 76.

ungeteilt“, lautete das Motto, das die öffentliche Fachzeitschrift *Volksonderwijs* hoffnungsvoll führte.²⁷ Nach Meinung dieses einflussreichen Interessenvertreters der öffentlichen Schule war die Einheit nach dem Krieg von größtmöglicher Bedeutung. „In der Welt der aufwachsenden Generation müssen die Trennlinien zwischen Kirche, Partei oder Stand getilgt werden“, stellte *Volksonderwijs* daher in seiner ersten Nachkriegsausgabe fest.²⁸ „Im Herzen der Jugend muss der Bruderschaftsgedanke, das Zusammengehörigkeitsbewusstsein, geweckt werden, schon in der Zeit des Grundschulunterrichts muss mit dem Brückenbau in unserem Inselreich begonnen werden.“²⁹ In diesem Streben nach Einheit wurde der öffentliche Unterricht von Reformbewegungen in der *Nederlandse Hervormde Kerk* unterstützt, die ebenfalls Wege suchten, die Spaltung der Vorkriegszeit zu bekämpfen und ein vereinendes Evangelium zu predigen. Die Generalsynode, das höchste Organ der *hervormde* Kirche, propagierte daraufhin „die Einheit des ganzen Volkes, als zum Dienst an Gott berufen, über die Spaltung in Volksteile“.³⁰

Hinter diesem Streben nach Einheit steckten politische Interessen, die für die Zeitgenossen sehr gut durchschaubar waren. Der öffentliche Unterricht war schon seit dem Schulkampf ein klarer Widersacher des privaten Unterrichts gewesen und hatte vor dem Krieg mit Bedauern mit ansehen müssen, wie er von der wachsenden Zahl protestantischer und katholischer Schulen kahl gefressen wurde. Mit der Losung „ungeteilt auf die öffentliche Schule“ hofften Befürworter des öffentlichen Unterrichts das Blatt zu wenden. Das ideologische Prinzip der Einheit und das institutionelle Interesse am Wachstum ergänzten sich hier. Bei der *hervormde* Kirche war das nicht anders. Seit dem neunzehnten Jahrhundert war der Anteil der niederländischen *hervormde* Kirche sukzessive geschrumpft. Bezeichnete sich eine knappe Mehrheit der niederländischen Bevölkerung bei der Volkszählung des Jahres 1879 noch als *hervormd*, so war dieser Anteil 1947 auf ungefähr 30 Prozent gesunken.³¹ Für die *hervormden* war dies schmerzhaft, umso mehr, weil die *hervormde* Kirche seit jeher für die Niederlande eine verbindende Volkskirche sein wollte. Viele Mitglieder der *hervormde* Kirche glaubten, dass diese Volkskirche seit dem neunzehnten Jahrhundert durch einen wenig erhebenden protestantischen Glaubenszwist abgebröckelt sei.³² Auch hier war

27 *Volksonderwijs* Jahrg. 79, Heft 1, 1. Dezember 1945, S. 1.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 LANDSMAN, *Documenten Nederlandse Hervormde Kerk*, S. 26.

31 ‚Volkstelling van het jaar 1971‘, Teil 13, Kapitel 2, S. 9. Online zu finden über <http://www.volkstellingen.nl> (aufgerufen am 1. Dezember 2011).

32 Die deutlichsten Beispiele für dieses *hervormde* Durchbruchgefühl finden sich im Werk des *hervormde* Pastors Willem Banning, einem der einflussreichsten Parteideologen der *Partij van de Arbeid* in den 1950er Jahren und einem glühenden Befürworter des Durchbruchs. Siehe besonders W. BANNING, *De dag van morgen. Schets van een personalistisch socialisme. Richtpunt voor de vernieuwing van ons volks-*

„Einheit“ das Zauberwort. Indem sie sich für die Einheit nach dem Krieg einsetzte, hoffte die *hervormde* Kirche zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen: Neubewertung des Ideals der Volkskirche und Evangelisierung.

Aus dieser Perspektive war es nicht so verwunderlich, dass Befürworter des protestantischen und katholischen Unterrichts nach dem Krieg gegen den Ruf nach „Einheit“ waren oder diesem zumindest argwöhnisch gegenüberstanden. Die Zeitschrift *Het Katholieke Schoolblad* bleibe wachsam, verkündete der Redakteur F. Sarneel bereits im April 1945, weil Katholiken nur nach

„,der größtmöglichen Einheit‘ (...) [streben könnten]. Wir werden dann untersuchen müssen, ob das Höhere nicht dem Niedrigeren geopfert zu werden droht. Man muss eine Werthierarchie beachten. Geistige Güter opfern wir nicht für einen vorübergehenden Gewinn, wir verkaufen kein Erstgeborenenrecht für ein Linsengericht.“³³

Auf Seiten der Protestanten existierten ähnliche Ideen. Die Schulverwaltungsorganisation *Christelijk Nationaal Schoolonderwijs* (Christlicher Nationaler Schulunterricht, CNS) erklärte im September 1945, dass es zwei Arten der Einheit gebe: eine gesunde Einheit, die der Unterschiedlichkeit von Meinungen und Überzeugungen Raum biete, und eine Scheineinheit, die von der Durchbruchbewegung gepredigt werde: Jeder solle das gleiche sein.³⁴ Das *Katholieke Schoolblad* unterschied eine „fruchtbare, nationale Einheit“ von einer „Scheineinheit, die eine höhere Realität verleugnet“.³⁵ Beide Parteien hatten Position bezogen. Sie missbilligten die Einheit des Durchbruchs, weil sie die Freiheit behalten wollten, den Inhalt dieser Einheit im eigenen Kreis auszufüllen. Protestanten und Katholiken hatten ihre eigene Sicht auf Glauben und Gesellschaft und schienen nicht bereit, diese Sicht einem übergeordneten Einheitsideal zu opfern.

In der vorhandenen historischen Forschung wird oftmals betont, dass die Durchbruchbewegung in den Niederlanden in der Nachkriegszeit wenig bewirkt habe, weil sie schon bald umstritten gewesen sei, aber mehr noch, weil sie kein klares Einheitsideal gehabt habe.³⁶ Piet de Rooy betrachtete den Durchbruch daher eher als eine Alterungs- denn als eine Erneuerungsbewegung. Der Einheits-

leven, Amsterdam 1945, S. 158–159; PH. KOHNSTAMM/W.P.J. POMPE/H.R. HOETINK, *Personalistisch socialisme. Naar drieërlei fundering*, Amsterdam 1945.

33 *Het Katholieke Schoolblad* Jahrg. 8, Heft 10, 13. Juni 1945, S. 27.

34 *Berichten en Bijdragen* Jahrg. 20, Heft 2, September 1946, S. 3.

35 *Het Katholieke Schoolblad* Jahrg. 8, Heft 10, 13. Juni 1945, S. 26.

36 Für Literatur über das vermeintliche „Scheitern“ des Durchbruchs siehe unter anderem: P. VAN PRAAG JR., *Strategie en illusie. Elf jaar intern debat in de PvdA (1966–1977)*, Amsterdam 1990, S. 16–17; T. DE VRIES, *Complexe consensus. Amerikaanse en Nederlandse intellectuelen in debat over politiek en cultuur 1945–1960*, Hilversum 1996, S. 280; H. DE LIAGRE BÖHL, ‚Willem Banning in de Partij van de Arbeid: een verloren strijd om de doorbraak‘, *Het twaalfde jaarboek voor het democratisch socialisme* 12, Amsterdam 1991, S. 47–81; BANK, *Opkomst en ondergang van de*

gedanke des Durchbruchs habe sich seiner Beurteilung nach nicht auf die Zukunft gerichtet, sondern gerade zur „nostalgischen Sehnsucht nach einer ‚echten‘ Gemeinschaft“ geführt, die eingesetzt worden sei, um die Niederlande „dahin zurückzubringen, wie sie vermeintlich vor der Versäulung ausgesehen hatten“.³⁷ Für diese Analyse scheint einiges zu sprechen. Viele Anhänger des Durchbruchs strebten ja mit ihrem Einheitsideal die Wiederherstellung der *hervormde* Volkskirche an, und das klingt wenig progressiv. Dennoch verkennt diese Deutung einen der vitalsten Bestandteile der Durchbruchbewegung: ihre messerscharfe Gesellschaftskritik.

Es war diese scharfe Gesellschaftskritik, der die Durchbruchbewegung in der Nachkriegszeit ihre Autorität entleihen sollte. Diese Kritik wurde nach der Befreiung mit großer Überzeugung von Willem Banning verkündet, einem wichtigen geistigen Vater der „Durchbruchpartei“ PvdA und ein sehr maßgeblicher Ideologe des Durchbruchs.³⁸ Als die PvdA im Februar 1946 gegründet wurde, sprach Banning als erster vor dem Gründungskongress. Er legte dar, dass der Durchbruch eine geistige Erneuerung bringen solle und dass hierzu Einheit notwendig sei. „Wir haben den Nazi-Terror erfahren, nicht nur als Verletzung unseres Daseins als Volk (...), sondern vor allem als einen direkten Angriff auf unser Menschsein, auf unser Person-Sein“, so seine Argumentation.³⁹ Darum solle in den Niederlanden der Nachkriegszeit der Mensch im Mittelpunkt stehen. Das gelinge nur, wenn gesellschaftliche Schubladen abgeschafft würden und jeder Mensch den Raum erhalte, mit Andersdenkenden in Kontakt zu kommen. Weltanschauliche Unterschiede dürften nicht mehr zu einer institutionalisierten Spaltung führen. Stattdessen sollten Gläubige und Nichtgläubige auf die Kraft des eigenen Gewissens vertrauen. Wer an Gott glaube, solle ihm künftig auf persönlicher Basis näher kommen.⁴⁰

Eine übermäßige christliche Organisationsbildung lenkte nach Ansicht der Anhänger des Durchbruchs von dieser schweren, persönlichen Aufgabe ab. Gläubige würden die Basis christlicher Organisationen nur allzu häufig für das Christentum an sich halten und verfielen dadurch in bequemes Gewohnheitschristentum. Eltern kämpften schon lange nicht mehr für den christlichen Glauben, so die Meinung vieler Anhänger des Durchbruchs. Stattdessen schickten sie ihre Kinder gewohnheitshalber auf eine christliche Schule, die inzwischen schon seit vier Jahrzehnten existierte und die sie demnach nicht selbst erkämpft hatten.

Nederlandse Volksbeweging; M. DE KEIZER, *De gijzelaars van Sint-Michielsgestel: Een elite-beraad in oorlogstijd*, Alphen aan den Rijn 1979.

37 DE ROOY, *Republiek van rivaliteiten*, S. 207.

38 MELLINK, ‚Tweedracht maakt macht‘, S. 32–33; 39–41.

39 Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (IISG), *Archief Partij van de Arbeid (PvdA)*, inv.nr. 140, ‚Het Nieuwe Begin. Verslag van het Stichtingscongres van de Partij van de Arbeid‘, S. 10.

40 BANNING, *De dag van morgen*, S. 158.

Religion entarte zur Gewohnheit, Religiosität zum Ritual. Christliche Organisationen könnten dagegen in vielen Fällen keinen Widerstand bieten. Sie seien gerade Teil des Problems. Hinzu komme noch, dass sich konfessionelle Christen, die sich in eigenen Organisationen verschanzten, nach Ansicht von *Volksonderwijs* „unchristlich“ verhielten:

„Unchristlich. Dies muss auch einmal deutlich gesagt werden. Die protestantisch-christliche Gruppierung konnte 1920 für die eigenen Kinder eine – natürlich nach der eigenen Überzeugung gewünschte – Schule erhalten; allerdings nur, indem sie der römisch-katholischen Gruppierung das gleiche Recht gab. Das heißt, dass man, um die eigenen Kinder abzusichern, die katholische Kirche in die Lage versetzte, ein Drittel der niederländischen Jugend in dem zu erziehen, was man in protestantischen Kreisen als katholischen Aberglauben bezeichnet. Und die katholische Gruppierung konnte die eigenen Kinder absichern, musste jedoch hierfür den Umstand in Kauf nehmen, ein Drittel der niederländischen Jugend systematisch zur Ketzerei zu erziehen. Hierauf ist von beiden Seiten nur mit der Frage zu antworten: ‚Bin ich meines Bruders Hüter?‘ Aber schlagend ist diese Antwort gewiss nicht“.⁴¹

Diese scharfe Kritik kam bei den Befürwortern des Privatunterrichts nicht gut an. Bekamen die Befürworter protestantischer und katholischer Schulen anfangs bereits die Spaltung der Nation in die Schuhe geschoben, so wurde ihnen auch noch religiöse Prinzipienlosigkeit und ein mangelndes Engagement für den Nächsten angekreidet. So war dann auch die Empörung groß. A. Tjoelker, der Vorsitzende des Bildungsfachverbandes „de Grote“ schrieb gereizt: „Als ob die christliche Schule die Spaltung fördern würde! Das sind Sprüche der Verteidiger der öffentlichen Schule“.⁴² Die Zeitschrift *Het Katholieke Schoolblad* sprach von einer „Ketzerverfolgung“ und war der Ansicht, die Öffentlichen stachelten die Katholiken dazu an, konträr zu ihrer Glaubenslehre zu handeln.⁴³

Aber trotz all dieser Empörung bekam die Durchbruchbewegung nach dem Krieg doch im Privatunterricht ein Bein an die Erde. Anfänglich war dies vor allem unter *hervormden* zu spüren, die konfessionelle Organisationen bevorzugt hatten. Aufgrund ihrer kirchlichen Zugehörigkeit waren sie vermutlich am empfänglichsten für den Durchbruchgedanken. Der *vrijzinnig-hervormde* Bildungsexperte Thijmen Bos, ein grundsätzlicher Befürworter des privaten Unterrichts, war einer der ersten im privaten Schulwesen, der sich die Kritik der Durchbruchbewegung zu Herzen nahm. In seiner Funktion als Vorsitzender des protestantischen Bildungsfachverbandes „de Unie“ fragte Bos sich im September 1946 öffentlich, ob die Kritik der Durchbruchbewegung nicht nachdenklicher stimmen müsse. Der Privatunterricht scheine auf einem soliden Felsen zu stehen, so

41 *Het Schoolblad* Jahrg. 1, Heft 5, 1. April 1946, S. 68.

42 *Correspondentieblad* Jahrg. 87, Heft 1, 6. Juli 1945, S. 2.

43 *Het Katholieke Schoolblad* Jahrg. 11, Heft 8, 3. September 1948, S. 104–105; Heft 34, 5. März 1949, S. 445; Heft 43, 7. Mai 1949, S. 593.

hielt er den Mitgliedern seines Fachverbandes vor, aber „wir müssen gut darauf achten, dass wir nicht auf einer Grundlage bauen, die tot ist.“ Ein dynamischeres Glaubensleben, warnte er, führe womöglich „ein abgehacktes, ruheloses Suchen und Ringen“ herbei.⁴⁴

Dieses Ideal eines dynamischeren Glaubenslebens und die Angst vor öder, erstarrter Religionsausübung war nicht nur den *vrijinnig-hervormden* vorbehalten. Es zeigte sich schon bald, dass in dem überwiegend *gereformeerde* Bildungsfachverband „de Grote“ ähnliche Sorgen existierten. Befürworter eines protestantischen Unterrichts hätten ein Problem, stellte der Protestant M.C. Cappelle im September 1945 fest. Die freie christliche Schule möge ein großes Gut sein, aber der Kampf für sie könne leicht dazu führen, dass die Protestanten den unchristlichen Teil der Niederlande aus den Augen verlören.⁴⁵ Müssten sie den Blick nicht stärker nach außen werfen und evangelisieren? Die Redaktion des Blattes von „de Grote“, *Berichten en Bijdragen*, identifizierte sich mit den Warnungen des *hervormde* Theologen Hoedemaker, der schon vor dem Krieg „befürchtete, dass man sich schließlich im Behelfsbau [der protestantischen Schule – BM] so sehr zu Hause fühlen werde, dass man (...) sich nur um die eigenen Kinder kümmern und den ‚Rest‘ seelenruhig dem Reich des Teufels überlassen werde“.⁴⁶ Selbst der Katholische Lehrerverband, der sich anfangs so heftig gegen den Durchbruch gewehrt hatte, suchte zwei Jahre nach dem Krieg den Fehler bei sich. Die Katholiken würden zwar oftmals mit Blick auf den öffentlichen Unterricht den Mund voll nehmen, aber verliehen sie selbst denn auf sinnvolle Weise ihrer Katholizität Inhalt? In aller Eile wurde eine Kommission ins Leben gerufen, die die katholische Identität näher definieren sollte.⁴⁷

Wo kam diese gefühlte Notwendigkeit der Selbstlegitimation in protestantischen und katholischen Bildungsorganisationen plötzlich her? Drei Faktoren hatten Einfluss hierauf. Zunächst spielte die Kriegserfahrung eine wichtige Rolle. Sechs Jahre lang hatten die Alliierten gegen das totalitäre Hitler-Deutschland Krieg geführt, einen Krieg, der bereits im September 1939 von Winston Churchill als ein Kampf interpretiert wurde, „to establish, on impregnable rocks, the rights of the individual“.⁴⁸ Die Alliierten sollten ihren Kampf gegen Hitler weiterhin im Namen des freien Individuums führen. Der Sieg des freien Individuums wurde nach dem Krieg durch die Gründung der Vereinten Nationen und die Verkündung der Universellen Erklärung der Menschenrechte betont.⁴⁹ Das

44 *De Christelijke Onderwijzer* Jahrg. 46, Heft 17, 11. September 1946, S. 5–6.

45 *Berichten en Bijdragen* Jahrg. 87, Heft. 6, 20. September 1945, S. 4.

46 Ebd., S. 7.

47 *Het Katholieke Schoolblad* Jahrg. 9, Heft 38, 4. April 1947, S. 109.

48 Zitiert in M. MAZOWER, *Dark Continent. Europe's Twentieth Century*, Londen 1998, S. 197.

49 M. MAZOWER, *No Enchanted Palace. The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations*, Princeton 2009, S. 131.

Plädoyer der Durchbruchbewegung fand hier einen guten Anknüpfungspunkt. Indem man nicht den Kampf zwischen Gruppierungen, sondern das verantwortliche und einheitssuchende Individuum zum Ausgangspunkt für den Wiederaufbau nahm, fügte man sich in eine Kriegsrhetorik, an die sich die Niederlande in den vergangenen fünf Jahren gewöhnt hatten.

Dieses Plädoyer wurde umso überzeugender, weil die Durchbruchbewegung zum Zweiten an protestantische und katholische theologische Reformen anknüpfte. Während der Zwischenkriegszeit hatten sich Denker wie der schweizerische Theologe Karl Barth und der französische Philosoph Jacques Maritain mit ihrem Interesse am individuellen Glaubenserleben in den Niederlanden einen Namen gemacht.⁵⁰ Obgleich beide Denker in den Niederlanden nicht von der breiten Masse begrüßt wurden, fanden sie bei den Religionsreformern des Durchbruchs regen Zuspruch, so dass sich ihre Ideen unter politischen und religiösen Reformern allmählich verbreiteten.⁵¹ Je mehr sich dieser Prozess fortsetzte, desto stärker wurde auch das niederländische Schulwesen mit der Kritik am institutionalisierten Charakter der Religion konfrontiert. Sollte man die Aufmerksamkeit denn noch auf die Verstärkung der Mauern der christlichen Schule richten? Oder sollte das Interesse dem individuellen Glaubenserleben innerhalb der Schulmauern gelten?

Die Zeitgenossen akzentuierten den Unterschied zwischen dem Kampf für eigene Schulen und dem eigenen Glaubenserleben immer stärker. Während der Katholische Lehrerverband eine Identitätskommission ernannte, begann das *Katholieke Schoolblad* die Notwendigkeit eines katholischen Schulärztedienstes und einer katholischen Werkunterrichtsvereinigung zu erläutern.⁵² Protestanten beklagten sich über die Selbstverständlichkeit der christlichen Schule, wodurch ein „Ermatten im Kampf für die Freie Christliche Schule eingetreten ist“.⁵³ Aber gerade diese Klage bewies das Gegenteil: Der Ausbau des protestantischen Unterrichts zeitigte den Zeitgenossen zufolge offensichtlich nicht mehr selbstverständlich gute Christen. Zwischen dem institutionellen Ausbau des Privatunterrichts und dem Glaubenserleben auf der Schule taten sich Risse auf. Christlicher Unterricht und aufrichtiger christlicher Glaube lagen nicht mehr auf einer Linie.

Schließlich führten die erstarrten institutionellen Machtverhältnisse im Schulwesen zu einem Legitimationsproblem für Katholiken und Protestanten. Bis zum Krieg war der Einsatz für eigene Schulen mit Wachstum einher gegan-

50 Vgl. L. VAN LIERE, *Geweld, genade en oordeel*, Kampen 2007, S. 178–184; M. VAN DER LINDE, *Feitse Boerwinkel, inclusief denker*, Amersfoort 2006, S. 19–24; MAZOWER, *Dark Continent*, S. 196.

51 MELLINK, *Worden zoals wij*, S. 48.

52 *Het Katholieke Schoolblad* Jahrg. 9, Heft 38, 4. April 1947, S. 109; Jahrg. 12, Heft 21, 3. Dezember 1949, S. 402; Jahrg. 15, Heft 47, 6. Dezember 1952, S. 773.

53 *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* Jahrg. 1, Heft 5, 3. Februar 1955, S. 80.

gen. Beide Gruppen verfolgten eigene religiöse Ideale und erreichten damit einen immer größeren Prozentsatz der schulpflichtigen Jugend. Nach 1945 stockte das Wachstum, und im Jahr 1950 schien es sogar kurz so, als wüchse die öffentliche Schule auf Kosten der Protestanten und Katholiken.⁵⁴ Dies machte Befürworter des protestantischen und katholischen Unterrichts empfänglich für die Kritik des Durchbruchs, sie seien lediglich an ihrem eigenen Kirchenvolk interessiert und unternähmen nichts bezüglich ihrer christlichen Pflicht zur Evangelisierung. Auch das trieb in der Nachkriegszeit die Befürworter des Privatunterrichts in die Enge.

Die Last der Vergangenheit

Infolge der Kritik seitens der Vertreter des Durchbruchs wurden die Institutionen, die das Fortbestehen des christlichen Unterrichts so lange sicher gestellt hatten, zu einer Bedrohung für die Qualität des christlichen Glaubens an der Schule. Was lange Zeit für einen grundsätzlichen Konfessionskampf gehalten worden war, wurde nun als Gewohnheitschristentum und den Formen verhafteter Glaube entlarvt. Anfangs herrschte noch der Gedanke vor, das Problem des Gewohnheitschristentums sei sowohl im öffentlichen als auch im privaten Unterricht vorhanden. So schrieb der bereits erwähnte Tjimen Bos im Juni 1955, dass er zu seinem Bedauern zugeben müsse, dass,

„obgleich das System des konfessionellen Unterrichts nicht einschließt, dass intolerante Bürger herangezogen werden, es doch Fälle gibt, in denen die betreffenden Erzieher sich dessen schuldig machen. Wenn die Schüler die Vorstellung erhalten, katholische Menschen glaubten lächerliche, idiotische Dinge und ihre Kameraden auf der öffentlichen Schule seien halbe oder völlige Heiden, die für das Rad und den Galgen aufwachsen, dann liegt hier Schuld vor: Der Lehrer, der die Ursache hierfür ist, begeht eine grobe Pflichtverletzung“.⁵⁵

Aber gegen Ende der 1950er Jahre wurde unter konfessionellen Protestanten und Katholiken auch zuweilen der Gedanke geäußert, dass das institutionelle System selbst die Ursache der Probleme sei. Die Katholiken gingen bei dieser Institutionalisierungskritik voran. „Unter uns Katholiken wächst eine wunderbare neue Einsicht heran“, so stellte das *Katholieke Schoolblad* 1960 fest, „nämlich [dass es] nicht reicht, festzustellen, dass wir in der katholischen Kirche dann doch eine Einheit geblieben sind“.⁵⁶ Auch die Abspaltungen von der Mutterkirche trügen hierzu bei: „sie beten den selben Vater im Himmel an wie wir. Wir

54 MELLINK, *Worden zoals wij*, S. 71–72.

55 *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* Jahrg. 1, Heft 26, 30. Juni 1955, S. 469.

56 *Het Katholieke Schoolblad* Jahrg. 23, Heft 1, 2. Januar 1960, S. 9.

gehören zusammen. Es muss uns zu Herzen gehen, dass wir für einander Fremde sind“.⁵⁷ Die protestantische Schwesterorganisation PCOV, die das Fachblatt *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* herausgab, dachte das gleiche. Dem Blatt zufolge waren viele Protestanten der Meinung, sie seien seit dem siebzehnten Jahrhundert sehr tolerant gewesen, die Fakten bewiesen aber etwas anderes. „Wenn wir in alten Kirchenarchiven stöbern, dann sind anti-papistische Tendenzen in Hülle und Fülle herauszuhören“.⁵⁸ Intoleranz werde einer fernen Vergangenheit zugeschrieben. Die Tatsache, dass der gleiche Fachverband zehn Jahre zuvor in seinen Statuten gesagt habe, er kämpfe gegen den „katholischen Aberglauben“, sei schon wieder vergessen.⁵⁹

Nicht nur die eigene Intoleranz, sondern auch die Religionserziehung an der Schule wurde um 1960 zum Gegenstand der Selbstkritik, die Protestanten und Katholiken entwickelten. Im Jahr 1960 erschien der von dem Priester J.H. Huijts verfasste Forschungsbericht *Geloofen leven in de kerk* (Glaube und Leben in der Kirche), der in der katholischen Unterrichtspresse viel Aufmerksamkeit fand.⁶⁰ Im gleichen Jahr kümmerten sich die Vertreter des protestantischen Unterrichts um den Bericht *Zo zijn ze ...* (So sind sie ...), eine Untersuchung der unter der protestantischen schulpflichtigen Jugend herrschenden Religionsauffassungen.⁶¹ In beiden Fällen handelte es sich um lokale Untersuchungen, im ersten Fall von einem Theologen durchgeführt, im zweiten Fall von einem kleinen Team von *hervormde* Soziologen. Beide Forschungsberichte basierten hauptsächlich auf Umfragen und unstrukturierten Interviews, und beide betonten die Gefahren, die der institutionalisierten Religion anhafteten. Nach Meinung der Verfasser von *Zo zijn ze...* passte der streng regulierte Religionsunterricht, wie er an der Schule und in der Kirche gegeben werde, nicht zur Jugend. Er wecke Trotz: Der Kirchgang werde von der Jugend als eine Last erfahren, Katechese werde spottend „Kattebak“ (Katzenklo) genannt, und die Jugendlichen gingen dort „nicht freiwillig, sondern mehr oder weniger unter Druck hin (...); so ist dann das Interesse auch nicht groß. (...) Der Konfirmandenunterricht wird als Unterricht empfunden, an dem sie nicht persönlich beteiligt werden“.⁶² Der Huijts-Bericht bestätigte dieses Bild, zeigte aber zugleich einen Ausweg aus der Krise:

57 Ebd.

58 *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* Jahrg. 6, Heft 5, 4. Februar 1960, S. 99.

59 *Correspondentieblad* Jahrg. 91, Heft 14, 6. April 1950, S. 166.

60 J.H. HUIJTS, *Geloofen leven in de kerk. Beschouwingen over de godsdienstige situatie onder de katholieken in Limburg naar aanleiding van een meningen-onderzoek*, o.O. 1960.

61 W. BANNING, *Zo zijn ze... Een onderzoek naar de belangstellingssfeer van Zwolse middelbare scholieren*, 's-Gravenhage 1960.

62 Ebd., S. 40.

„Inspiriert das Christentum den Gläubigen noch ausreichend zu diesem fundamentalsten Auftrag: Immer mehr Mensch werden? Es gibt hoffnungsvolle Zeichen. Die jüngste Christenheit sucht in Bibel und Patristik nach der authentischsten Gestalt Christi. Und in ihrem Kirchenbewusstsein vertraut sie keinem anderem Kriterium mehr als dem, das der Herr selbst als das Bindemittel seiner Botschaft verströmt hat: die wahrhaftige Liebe zueinander. Sie wird die Menschheit von selbst zu einer neuen Verbundenheit von Glauben und Leben führen, eine alte Aufgabe. Die Erlösung eines jeden Einzelnen erhält wieder neue Dimensionen“.⁶³

Persönliches Engagement, Eigenverantwortung und Nächstenliebe bildeten die Grundlage eines neuen und tiefer empfundenen Gottesbegriffs, von dem sich viele protestantische und katholische Führungskräfte im Schulwesen und Lehrer in den frühen 1960er Jahren angezogen fühlten. Auch höheren Ortes waren die Erwartungen hochgespannt. Der katholische Bildungsexperte F. Sarneel, der sich kurz nach dem Krieg noch für eine institutionelle Wiederherstellung der katholischen Einheit ausgesprochen hatte, unterschied bereits 1951 das institutionalisierte „Etiketten-Christentum“ („*naam-christendom*“), einen von Institutionen und Gewohnheiten gestützten Glauben, vom aufkommenden wahrhaften Glauben, der von verantwortungsvollen Katholiken aus persönlicher Überzeugung in der täglichen Praxis realisiert werde.⁶⁴ Bischof Gerardus de Vet machte gut zehn Jahre später noch einmal deutlich, warum das von Sarneel beschriebene „Etiketten-Christentum“ nicht seligmachend sei: „Es ist wenig Sicherheit im Tragen des Namens“, meinte er, „es steckt eher Unsicherheit darin, weil wir mit der Wahl des Prädikats Erwartungen schaffen und eine Herausforderung annehmen“.⁶⁵ Es sei die Aufgabe des Gläubigen, diese Herausforderung in der täglichen Praxis zu verwirklichen. Die Institution der christlichen Schule erwecke bei der Realisierung dieser Aufgabe lediglich den Anschein von Sicherheit. Das Prädikat „katholische Schule“ biete keinerlei Sicherheit.

Im katholischen Schulwesen führten derartige Betrachtungen dazu, dass das Existenzrecht der katholischen Schule an sich zur Diskussion gestellt wurde. 1963 erschien die umfangreiche Berichtreihe *Welvaart, welzijn en geluk* (Wohlfahrt, Wohlstand und Glück), die unter anderem von Minister Gerard Veldkamp und dem Fraktionsvorsitzenden der Katholischen Volkspartei (KVP) in der Zweiten Kammer, Norbert Schmelzer, redigiert worden war und dadurch viel Gewicht hatte. Im dritten Teil des Berichts wurde konstatiert, dass das niederländische Schulsystem mit „einer schwer belasteten Vergangenheit“ kämpfe, „die sich zunehmend hemmend auf eine effiziente Annäherung an die Bildungsprobleme

63 HUIJTS, *Geloof en leven in de kerk*, S. 192.

64 *Het Katholieke Schoolblad* Jahrg. 14, Heft 12, 6. Oktober 1951, S. 186.

65 *Het Schoolbestuur* Jahrg. 32, Heft 8–9, August-September 1964, S. 257.

unserer heutigen Zeit auswirkt“.⁶⁶ Damit zielte man auf die Neigung ab, „den Unterricht überwiegend aus der konfessionellen Perspektive zu betrachten“, ein Impuls, der zwar in der Vergangenheit verständlich gewesen, nun aber überflüssig geworden sei, „wo heute eine größere Distanz gegenüber der Vergangenheit möglich geworden ist und sich auch die gesellschaftliche Beziehung der Bevölkerungsgruppen in einem erheblichen Veränderungsprozess befindet.“⁶⁷

Diese Schlussfolgerung ging den meisten Katholiken viel zu weit. Die Berichterstatter mussten schwere Kritik hinnehmen, vor allem von Eltern, die ihre Kinder nach eigener Aussage gezielt auf eine katholische Schule geschickt hatten und nicht akzeptieren wollten, dass diese Knall auf Fall abgeschafft wurde.⁶⁸ Die Überlegung, dass der Privatunterricht verschwinden müsse, hat danach in katholischen Kreisen nie wirklich Schule gemacht. Selbst die Zahl der ökumenischen „Gemeinschaftsschulen“ blieb begrenzt. Aus protestantischen Kreisen kamen sogar überhaupt keine Äußerungen, zumindest nicht von Personen von vergleichbarer Autorität wie Schmelzer und Veldkamp. Und obgleich Eltern die Schulwahl ab den 1960er Jahren immer weniger mit religiösen Motiven begründeten, blieb der Privatunterricht unvermindert populär.⁶⁹ Bis zum heutigen Tag besuchen rund zwei Drittel der niederländischen Jugendlichen eine katholische oder protestantische Schule, während der Marktanteil des öffentlichen Unterrichts unverändert um dreißig Prozent schwankte.⁷⁰ Die institutionellen Machtverhältnisse im niederländischen Schulwesen sind in der Nachkriegszeit stabil geblieben.

Diese institutionelle Stabilität verdeckt jedoch einen wichtigen Mentalitätswandel, der sich nach dem Zweiten Weltkrieg im niederländischen Bildungswesen vollzog. Die ersten beiden Nachkriegsjahrzehnte sind für diesen Mentalitätswandel von ausschlaggebender Bedeutung gewesen. Wer das Schulwesen der Nachkriegszeit von außen betrachtet, sieht davon wenig; das Bild eines „versäulten“ Schulsystems verschleierte die großen Veränderungen, die sich in den Bildungsorganisationen vollzogen. Obgleich diese Bildungsorganisationen den kulturellen Umbruch der 1960er Jahre überstanden, verdankten sie ihr Fortbe-

66 J.A. PONSIOEN und G.M.J. VELDKAMP und W.K.N. SCHMELZER (Hrsg.), *Welvaart, welzijn en geluk. Een katholieke uitzicht op de Nederlandse samenleving* Teil 3, Hilversum/Antwerpen 1963, S. 75.

67 J.A. PONSIOEN und G.M.J. VELDKAMP und W.K.N. SCHMELZER, *Welvaart, welzijn en geluk*, S. 75.

68 Ebd.

69 N.T.J.M. VAN KESSEL und A.M.L. VAN WIERINGEN, „Onderwijsvoorzieningen en schoolkeuze“ in: A. B. DIJKSTRA, J. DRONKERS und R. HOFMAN (Hrsg.), *Verzuiling in het onderwijs. Actuele verklaringen en analyse* (Groningen 1997), S. 84–115, hier S. 96–104.

70 CENTRAAL BUREAU VOOR DE STATISTIEK, *Jaarboek onderwijs in cijfers 2011*, Den Haag/Heerlen 2011, S. 73.

stehen eher ihrer Flexibilität als ihrer Standhaftigkeit. Es ist verlockend, hieraus abzuleiten, dass protestantische und katholische Schulen lediglich „dem Namen nach“ weiterexistieren. Für diese völlige Säkularisierung des niederländischen Schulwesens gibt es jedoch kaum Beweise. Bis zum heutigen Tag berufen sich protestantische und katholische Schulen ja auf ihr Fundament und unternehmen Versuche, dieses Fundament zu verkünden, sowohl im Klassenzimmer als auch in breiteren institutionellen Kontexten. Auch im Rundfunksystem, der Bildung politischer Parteien und im Gesundheitswesen hat die weltanschauliche Parzellierung des öffentlichen Lebens in den Niederlanden ihre Spuren hinterlassen. Es bleibt die Frage, welche tiefere Bedeutung dies gehabt hat.

Wie in diesem Beitrag gezeigt wurde, kann diese Frage durch einen Blick auf den Mentalitätswandel in den weltanschaulichen Organisationen beantwortet werden, die den Niederlanden eigen waren und zum Teil noch sind. In diesen Organisationen vollzogen sich zwischen 1945 und 1965 wichtige Veränderungen, die hier vor allem aus der Perspektive des Schulwesens beleuchtet worden sind. Unter dem Einfluss der alliierten Kriegsrhetorik, die individuelle Freiheit zum Aushängeschild des freien Westens machte, dank reformfreudiger Theologen, die die Bedeutung der persönlichen Bindung zwischen dem Gläubigen und Gott betonten und dank der erstarrten Machtverhältnisse im niederländischen Schulsystem, veränderte sich die Mentalität im niederländischen Privatunterricht einschneidend. Wo sich Befürworter der protestantischen oder katholischen Schule kurz nach dem Krieg noch als kämpfende Parteien in einem hitzigen Schulkampf betrachteten, begannen sie nun, die Legitimität ihres eigenen Kampfes zu bezweifeln. Hatten sie sich nicht in eigenen Organisationen eingeschlossen und sich gleichzeitig wenig um die Außenwelt gekümmert? Boten sie denn den hochwertigen Religionsunterricht, auf den sie sich beriefen? Und konnten sie Kinder wohl zu einer persönlichen Beziehung zu Gott bewegen?

Durch diese zunehmende Selbstkritik büßte der Schulkampf rasch an Bedeutung ein. Aus der Perspektive des Durchbruchs wurde er sogar zu einem Armutzeugnis: Trotz der Schulfreiheit sei es Protestanten und Katholiken nicht gelungen, ihre Kinder zu einem aufrichtigen, persönlich beseelten Glaubensleben zu bewegen. So ist es dann auch nicht verwunderlich, dass in den 1960er Jahren verschiedene Versuche unternommen wurden, die Verbindungen zu dieser Vergangenheit zu kappen. Manchmal wurde die Vergangenheit vergessen oder verschwiegen, wie bei dem protestantischen *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer*, das meinte, protestantischer Antikatholizismus sei in alten Kirchenarchiven häufig vorgekommen, aber seinen eigenen, noch nicht lange zurückliegenden Kampf gegen „katholischen Aberglauben“ der Einfachheit halber vergaß. In anderen Fällen predigten Bildungsexperten oder religiöse Führer, wie der Fachverbandsvorsitzende Tijmen Bos oder Bischof de Vet, dass die Vergangenheit lediglich eine Scheinsicherheit biete. Die christliche Schule sei keine

sichere Burg und sei auch nicht auf einen soliden Fels gebaut. Der christliche Charakter müsse jeden Tag von den Betreffenden persönlich in die Tat umgesetzt werden.

Durch den Gedanken befangen, christlicher Glaube müsse fortan persönlich verwirklicht werden, brachen Protestanten und Katholiken schließlich mit ihrer eigenen Vergangenheit der kollektiven Streitbarkeit. Zu einer Zerschlagung der eigenen Organisationen kam es nicht. Stattdessen entstand in den 1960er Jahren ein institutionalisierter Antiinstitutionalismus: Befürworter des christlichen Unterrichts machten sich fortwährend Sorgen über ihre Gruppenkultur, die in aufgezwungene Religionsausübung ausarten könne und daher die persönliche Beziehung zwischen dem Gläubigen und Gott bedrohe. Ironischerweise wurden sie hierzu nicht durch eine unabwendbare Säkularisierung oder eine Neigung zur Selbsterstörung veranlasst, sondern fielen ihren eigenen Anstrengungen zum Opfer, die Qualität des persönlichen Glaubenslebens zu verbessern. Befangen in dem Gedanken, der Glaube sei erst dann wirklich etwas wert, wenn er von Gläubigen persönlich getragen werde, wuchs die Distanz zum Schulkampf. So wurde das Ende einer alten, religiösen Schulkultur durch die Anstrengungen konfessioneller Christen besiegelt.

Marjet Derks

„Die treue Majorität“

Konservative Mobilisierung in den postkonziliaren katholischen Niederlanden, 1966–1985*

„Das Jahr 1966 war ein Katastrophenjahr, weil ich in dem Jahr katholisch wurde, wobei ich mir noch nicht sicher war, dass ich das auch wirklich wollte. Ich hatte zwar nachgedacht, aber zu einem Ergebnis war ich noch nicht gekommen. Heute, viele Jahre danach, finde ich es einen vernünftigen Schritt. Ohne diesen Schritt hätte ich mein Hab und Gut versoffen, wäre verrückt geworden und hätte auf jeden Fall nie mehr etwas geschrieben.“¹

Dieses Zitat des Schriftstellers Gerard Reve und ähnliche Zitate und daran geknüpfte Betrachtungen über den niederländischen Katholizismus in den „langen 1960er Jahren“ sind auf dem Weblog des Kunsthistorikers, (Ex)Katholiken und Reve-Biographen Huub Mous zu lesen. Er beschäftigt sich bereits seit längerem mit seinen eigenen Erinnerungen an die *sixties*, die Zeit, in der er als ehemaliger Seminarist vom Glauben abfiel, sowie mit der Hinwendung zur katholischen Kirche, die seine Hauptperson Gerard Reve gerade zu dieser Zeit vollzog. Dabei nehmen dieses Paradoxon und die persönlichen Implikationen eine wichtige Rolle ein. Mous‘ Ringen ist ein treffendes Beispiel für die allmählich zunehmende öffentliche und historische Neubewertung des Blicks auf den Platz und die Bedeutung von Kirche und Religion in den Niederlanden in den *sixties*, besonders da, wo es die katholische Kirche betrifft.

Lange herrschte sowohl in der Bildformung als auch in der Geschichtsschreibung die Vorstellung von raschen Veränderungen, von Progressivität und einem Bruch mit der versäulten und konfessionellen Vergangenheit vor. Zur Bildformung in den 1960er Jahren leistete die internationale Presse einen mehr als reichlichen Beitrag, indem sie mit gewisser Regelmäßigkeit – und so wie es schien auch voller Eifer – Beispiele für die weitreichenden Entwicklungen in der niederländischen katholischen Kirche veröffentlichte.² Diese Berichte wurden dann wiederum von den niederländischen Medien aufgegriffen. Die Weihnachtsausgabe der bekannten und viel gelesenen Zeitschrift *Paris Match* widmete sich 1966

* Aus dem Niederländischen übersetzt von Annegret Klinzmann und Frederike Vollmer.

1 Gerard Reve zitiert bei: H. MOUS, *Avondschemering van het catholicisme*, 13.10.2012, auf: <http://www.huubmous.nl/2012/10/13/de-ondergang-van-het-katholicisme/>

2 Zur Übersicht siehe: R. HUYSMANS und Y. SNABEL, „Buitenlandse literatuur over de katholieke kerk in Nederland, 1965–1970“, in: *Jaarboek Katholiek Documentatie Centrum* 1 (1971) S. 149–163.

beispielsweise zu einem großen Teil der liturgischen Erneuerung und zeigte auf dem Cover ein vielsagendes Foto: ein Kind, das einen Priester ansah, der einen Kelch festhielt. In der rechten Hand des Kindes lag eine Hostie, die es offensichtlich von seiner linken Hand aufgenommen hatte, wohin der Priester die Hostie gelegt hatte. Der dazugehörige Text lautete: „Dieses Kind in den Niederlanden gibt sich selbst die Kommunion.“ In dem einführenden Artikel wurde über „eine neue Ära“ gesprochen, während der Rest der Ausgabe zahllose Fotos beispielloser, teils ökumenischer Praktiken rund um das Feiern der Messe und religiöse Zusammenkünfte in den Niederlanden beinhaltete. Die liturgische Erneuerung wurde dort als „spektakulär“ gekennzeichnet. Eine ähnliche Weihnachtsreportage brachte die italienische Zeitschrift *Epoca*. Ein französischer Kardinal nannte die niederländischen Reformer daraufhin „eine Sekte“ und keine echten Katholiken.³

Auch in den USA wurden die niederländischen Katholiken aufmerksam verfolgt. Das *Time Magazine* schenkte dem *Nieuwe Katechismus*, einem im Auftrag der Bischöfe geschriebenen „lively, undogmatic compendium of doctrine that reflects the most recent radical insights of theologians and scripture scholars“, im Dezember 1967 viel Aufmerksamkeit. Wenn er auch nicht ganz unumstritten war, wurde der *Katechismus* in mehrere Sprachen übersetzt und „one of the year’s religious bestsellers“. ⁴ Auch andere amerikanische Blätter berichteten über die niederländische Avantgarde: Der *National Catholic Reporter* und die *New York Times* veröffentlichten im Januar und September 1967 Reportagen über sie. Das *Time Magazine* präsentierte im April 1967 zudem ganzseitig einige prominente progressive Katholiken aus den Niederlanden, darunter der international bekannte Nimwegener Dominikaner Edward Schillebeeckx und Tine Govaart-Halkes, Sprachrohr der progressiven Laien und Fürsprecherin von Frauenrechten in der Kirche. Schillebeeckx sagte: „Was wir offen besprechen, wird andernorts oft hinter geschlossenen Türen gesagt.“ Über Govaart-Halkes stand zu lesen, dass sie, nach eigenen Angaben, bereits seit 1962 die Pille nahm und dass ihr zufolge eine sexuelle Beziehung nicht immer zu einer Ehe führen musste. Die Botschaft war deutlich: Nirgendwo war die Kirchnerneuerung so enorm und so definitiv wie in den Niederlanden.⁵ Das neue italienische Wochenblatt *Panorama* übernahm dieses Thema daher auch für seine Erstausgabe: rebellisch, hemmungslos und keine Angst vor der Hölle, das kennzeichnete die Avantgarde der katholischen Reformer in den Niederlanden.⁶

3 ‚Franse kardinaal laakt Sjaloom-maaltijden‘, *De Tijd / De Maasbode*, 27.12.1966; ‚Liturgie-experiment door Rome veroordeeld‘, *De Tijd*, 05–01–1967.

4 ‚Roman Catholics: Catechism in Dutch‘, in: *Time Magazine*, 01.12.1967.

5 ‚Time over r.k. Holland‘, *Het vrije volk*, 06.04.1967; ‚Avant-garde‘, *De Tijd*, 07.04.1967.

6 ‚Nieuw Italiaans weekblad‘, *De Tijd*, 18.05.1967.

Obwohl im Auftrag des Vatikans Anpassungen im *Nieuwe Katechismus* erfolgten und nach der *Paris Match*-Ausgabe seitens der Heiligen Ritenkongregation offizielle Warnungen an die Adresse der niederländischen Bischöfe folgten, die vor allem nicht zu schnell und nicht ohne Rücksprache liturgische Experimente zugestehen sollten, hießen die reformfreudigen Katholiken dieses internationale Image willkommen. Sie wiederholten es sogar in einem internationalen Sammelband unter dem Titel *Those Dutch Catholics*, 1968 veröffentlicht, in dem verschiedene Journalisten den neuen Geist, der über die Niederlande wehte, lobten. Der bekannte englische Journalist Desmond Fischer, der ein Jahr zuvor nach einem Konflikt als Chefredakteur des *Catholic Herald* zurückgetreten war, sollte den niederländischen Katholizismus der 1960er Jahre im Vorwort als „Provo-Katholizismus“ beschreiben, womit er auf eine international bekannte politisch-soziale Initiativgruppe verwies, die ihre Wurzeln in Amsterdam hatte.⁷ Es verwunderte daher auch nicht, dass die Weltpresse viel Interesse an dem *Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie* („Pastoralkonzil der niederländischen Kirchenprovinz“) zeigte, das zwischen 1968 und 1970 allerlei Angelegenheiten rund um Kirche und Glaubensleben besprach und dabei ungewöhnliche Themen, wie das Priesterzölibat und Frauen im Amt, nicht scheute – und sich damit wiederum die Missbilligung des Vatikans zuzog.

Dieses Bild dominiert auch die Geschichtsschreibung des niederländischen Katholizismus in dieser Periode. Der Akzent liegt darin auf den progressiven niederländischen Katholiken, die, einst von Rom regelmäßig als herausragendes Beispiel für Eintracht und Gehorsam gerühmt, sich ebenso schnell wie drastisch zu Vorläufern im Bereich der Reformen gewandelt hätten. Nirgendwo seien die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils so radikal interpretiert und angewandt worden, wie gerade in den Niederlanden. Bildhaft ist diesbezüglich das Buch des deutschen Soziologen Ernest Zahn über die niederländische Kultur, bei dessen Titel die Bezeichnung „Rebellen“ sich größtenteils auf die Katholiken in den 1960er Jahren bezieht.⁸ Die Konfusion, die schließlich entstand, hatte neben neuen Formen der Liturgie auch den Abfall vom Glauben und von der Kirche zur Folge, die zum bereits länger anhaltenden Prozess der Entsäulung noch hinzukamen. „(...) ein neuer Wind [blies] die Kerzen aus“, so der Historiker Ernst Kossmann, „Eine der seltsamsten Demaskierungen, die in den Niederlanden jemals stattgefunden hat“.⁹ Auch die Ernennung konservativer Bischöfe wie Simonis und Gijzen in den 1970er Jahren konnte dieser Entwicklung nicht Einhalt ge-

7 M. VAN DER PLAS und H. SUËR, *Those Dutch Catholics*, New York 1968.

8 E. ZAHN, *Regenten, rebellen en reformatoren. Een visie op Nederland en de Nederlanden*, Amsterdam 2005; oorspr. *Das unbekannte Holland*, 1989, S. 200–210.

9 E.H. KOSSMANN, *De lage landen 1780–1980. Twee eeuwen Nederland en België. Deel II: 1914–1980*, Amsterdam 1986, S. 330–331.

bieten. „Exodus“, so fasste der Historiker James Kennedy sie kurz zusammen.¹⁰ Dieses Bild findet sich in der vor kurzem erschienen Dissertation, die „das Verlangen nach Erneuerung“ der niederländischen Katholiken zwar als Ergebnis eines längeren Prozesses charakterisiert, die die Reformutopie jedoch auch als kennzeichnend für die Prägenden der 1960er Jahre präsentiert. Die größte Gruppe der Gläubigen befand sich gleichwohl in einem sich leerenden Mittelgebiet.¹¹ Das Ende des Liedes war, dass die Niederlande religionssoziologischen Untersuchungen zufolge in den 1990er Jahren zum am meisten säkularisierten Land Europas geworden waren – eine Entwicklung, in der das Land im 21. Jahrhundert inzwischen unter anderem von Frankreich überholt worden ist.¹²

Neubewertung und Vielfalt von katholischem Konservatismus

In den letzten Jahren sind diese Bildformung und Historiografie an verschiedenen Fronten einem Wandel unterworfen. Die Neubewertung besteht nicht nur aus einem größeren Interesse an der nuancierten Bedeutung von „glauben“, durch das das gesamte Phänomen von Bekenntnislosigkeit und Religiosität aus einer nuancierteren und breiteren Perspektive heraus betrachtet wird. Im Mittelpunkt eines breiter gefassten Ansatzes stehen Konzepte wie religiöse Fragmentierung, das Aufkommen so genannter *civil religions* und auch die Retraditionalisierung.¹³ Meiner Ansicht nach sind solche Phänomene aus der jüngeren Vergangenheit weniger neu als gedacht, und wir können sie besser verstehen, wenn wir unser Bild der langen 1960er Jahre korrigieren. Die Verwirrung eines Huub Mous hat ihren Ursprung meiner Meinung nach gerade in einer einseitigen Bildformung. Implizit stellt er die Frage, ob unser Blick nicht allzu sehr von den Aufsehen erregenden, weil laut schreienden, progressiven Kirchenreformern angezogen worden sei, von denen die Medien so voll waren. Zugleich vollzog sich ja eine andere Entwicklung, nämlich die der sich neu gruppierenden Katholiken und Konvertiten, die sich mit Nachdruck gegen die weitreichenden Erneuerungen

10 J. KENNEDY, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*, Amsterdam 1995, S. 82; Kossmann, *De lage landen*, S. 331.

11 M. VAN DEN BOS, *Verlangen naar vernieuwing. Nederlands catholicisme 1953–2003*, Amsterdam 2012.

12 J. BECKER und J. DE HART, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de kerken en de bindingen met de christelijke traditie*, Den Haag 2006, S. 10, 93–101.

13 Siehe beispielsweise P.-J. MARGRY, ‚European Religious Fragmentation and the Rise of Civil Religion‘, in: Und KOCKEL, M. NIC GRAITH und J. FRYKMAN (Hrsg.). *Companion to the Anthropology of Europe*, Oxford 2012, S. 275–294; P. VAN DAM, *Religion und Zivilgesellschaft. Christliche Traditionen in der niederländischen und deutschen Arbeiterbewegung*, Münster 2010.

wehrten und sich für den internationalen Ruf des niederländischen Katholizismus schämten.

Obwohl sie ein integraler Teil der katholischen Sixties und Seventies ist, wird diese Bewegung in der Geschichtsschreibung marginalisiert und stereotypisiert. Dies lässt sich größtenteils durch die tonangebenden Analysen erklären, die noch in den 1960er Jahren selbst und kurz danach erschienen und die vor allem von Beteiligten oder Sympathisanten der Kirchenreform stammten. Fast alle Werke stehen im Zeichen romantischer Rebellion und jugendlicher Aufsässigkeit gegen die etablierten Eliten und (römische) Macht. Einige wurden von beteiligten Theologen und Sozialwissenschaftlern geschrieben, die in den progressiven Zeitschriften jener Zeit (*Te Elfder Ure*, *De Nieuwe Mens*, *G3*) publizierten. Andere Autoren gehörten zu einer Gruppe Journalisten, die aus der sozialen Mittelschicht stammten und sozialen, kulturellen und kirchlichen Reformen zugetan waren. Dies galt beispielsweise für das oben genannte *Those Dutch Catholics*, das von zwei progressiven Journalisten geschrieben worden war, die die schnellen Veränderungen als „realistisch“ charakterisierten, da „traditional opinions had proven inadequate for our times“. Auch das Buch *De kromstaf als wapen* („Der Krummstab als Waffe“) des *Volkskrant*-Redakteurs Richard Auwerda, eines kritischen Katholiken, wiederholte diese Ansicht. Es „orientierte sich mitunter an persönlichen Erinnerungen und Aufzeichnung des Schreibers“ und machte die römische Ernennungspolitik für das Missglücken des niederländischen katholischen Frühlings verantwortlich.¹⁴ Ein anderes tonangebendes Buch stammte von einem amerikanischen Jesuiten, John Coleman, der zu Beginn der 1970er Jahre zeitweilig Hausgenosse einer progressiven Amsterdamer Jesuitenkommunität war und sich mit den dort geführten Diskussionen stark verbunden fühlte. Sein *The Evolution of Dutch Catholicism* würdigte die Demokratisierung innerhalb der niederländischen Kirchenprovinz. Konservative Gegenkräfte charakterisierte er als eine „Sekte“ und eine „Minderheit“, wohingegen eine kleine, aber sehr fortschrittliche Gruppe Priester, die das Zölibat abschaffen wollte, als Vorhut einer größeren, unterschwelligten Bewegung gesehen wurde.¹⁵ Einer der Anführer der Erneuerung und Organisator des *Pastoraal Concilie*, der Franziskaner Soziologe Walter Goddijn, schrieb auch selbst über diese Periode und rezensierte das Werk von Coleman sehr positiv.¹⁶ Ernest Zahn basierte seinerseits seine Charakterisie-

14 R. AUWERDA, *De kromstaf als wapen. Bisschopsbenoemingen in Nederland*, Baarn 1988.

15 J. COLEMAN, *The Evolution of Dutch Catholicism, 1954–1978*, Berkeley/Los Angeles/Londen 1978.

16 W. GODDIJN, *De beheerste kerk. Uitgestelde revolutie in R.K. Nederland*, Amsterdam/Brussel 1973. Goddijn war auch Autor der Teile über die 1960er und 1970er Jahre im großen Überblickswerk *Tot vrijheid geroepen*. Zie: W. GODDIJN, J. JACOBS und G. VAN TILLO, *Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland 1945–2000*, Baarn 1999.

rung des niederländischen Katholizismus wieder auf dem Werk Goddijns.¹⁷ So entstand ein einseitiger Kreislauf.

Da spätere historische Studien zu einem Großteil auf diesen Werken aufbauen¹⁸, überrascht die Marginalisierung der konservativen Kritiker der niederländischen Kirchenreformierung nicht. Es gab sie aber und gerade in den 1960er Jahren, inmitten all des Neuen, versuchten sie sich neu zu erfinden und zu einem neuen und revitalisierten Katholizismus zu gelangen. Nach Ansicht der Beteiligten war die konservative Bewegung viel größer als die progressiven Medien sie darstellten. Das war natürlich Teil der Rhetorik – genauso wie auch die Progressiven Zahlen rhetorisch einsetzten. Beide Strömungen gaben vor, die (oft schweigende) Mehrheit zu repräsentieren, obwohl ihr Umfang sich kaum in Zahlen ausdrücken lässt. Besucherzahlen eines Treffens, Abonnenten einer Zeitschrift oder Stimmen für eine Partei bieten jedoch Anhaltspunkte, auch wenn damit noch wenig über ihre Reichweite gesagt ist.

Sowohl progressive Zeitgenossen (Journalisten, Theologen und aktive Reformer) als auch Historiker haben die konservative Strömung nicht nur marginalisiert, sondern auch stereotypisiert: Es habe sich um eine gleichförmige Masse, „die Konservativen“ gehandelt. Es seien alte Eliten, die sich widersetzten. Eine genauere historische Analyse zeigt jedoch, dass die Annahme aus zwei Gründen zu einseitig ist. Erstens ging es um eine Vielzahl an Gruppen, Zusammenschlüssen und Anhängern, die einander manchmal überlappten und dann wieder glühende Kontrahenten waren. Einige Gruppen unterschieden sich sogar so fundamental voneinander, dass sie einander verketzerten. Zweitens war die Anhängerschaft viel diverser als nur eine „alte Elite“. Es geht also eher um ein pluriformes Ganzes, das seinem eigenen Wesen nach beurteilt werden muss.

Bezüglich der konservativen Palette können, wie Michael W. Cuneo für die USA feststellte, auch in den Niederlanden mindestens drei Hauptströme unterschieden werden – mit darin wiederum allerlei Untergruppen und manchmal Verbindungen untereinander.¹⁹ Diese werden in diesem Artikel sukzessiv be-

17 ZAHN, REBELLEN, S. 205–206, 209. Seine Charakterisierungen basieren auf GODDIJN, *Roomsden dat waren wij*, Hilversum 1978.

18 Siehe zum Beispiel KENNEDY, *Nieuw Babylon*, S. 84, Fußnote 14 und 17, die basieren auf VAN DER PLAS und SUËR. Gleiches gilt für H. McLEOD, *The religious crisis of the 1960s*, Oxford 2007, S. 153–4, Fußnote 31 und 32. VAN DEN BOS, *Verlangen naar vernieuwing*, geht in Form von Artikeln in den überwiegend progressiven Zeitschriften vor allem von „der Debatte, die öffentlich geführt wurde“ (S. 22) aus.

19 M. W. CUNEO, *The Smoke of Satan. Conservative and Traditionalist Dissent in Contemporary American Catholicism*, New York 1999, S. 4–6; analog: M.J. WEAVER und R. SCOTT APPLEBY (HRGS.), *Being Right. Conservative Catholics in America*, Bloomington 1995, S. 1–16. Einen Ansatz für die Niederlande bieten W. ARTS und L. HALMAN, *Nederlands 'Rooms' . Bestaat het nog? Een zoektocht naar de restanten van het orthodox rooms-katholicisme in het Nederland van de jaren negentig* (Tilburg o.J.

sprochen. Zunächst und vor allem gab es die Konservativen, die eine Abneigung gegen die doktrinären Interpretationen progressiver Katholiken hatten. Eine zweite, viel kleinere Gruppierung bestand aus Separatisten, vor allem Priestern, und ihren Anhängern, die in einzelnen Gemeinschaften lebten oder nach einer eigenen Kirchengemeinschaft strebten. Eine dritte, noch schwieriger abzugrenzende Gruppe bestand aus Nachahmern von Führern und Führerinnen, oft Seherinnen, die behaupteten, im Namen Marias zu sprechen. Diese Diversität sorgt dafür, dass wir nicht von „den Konservativen“ (oder, mit den missbilligenden Worten des Historikers L. J. Rogier, von den „Abtrünnigen“²⁰) sprechen dürfen, sondern von einer multiformen Bewegung, die sich hinter dem Oberbegriff „katholische Konservative“ verbarg.

Form, Organisation und Intensität dieser Initiativen mochten sich vielleicht stark voneinander unterscheiden, aber die inhaltliche Ausrichtung dieser Form des romantisch-konservativ-kirchlichen Engagements wies eine deutliche Übereinstimmung auf: Die authentische Kirche drohte nach Meinung der Anhänger verloren zu gehen. Auch Presse, Radio und Fernsehen lagen in Händen der Herumirrenden, die „die Herzen der Gläubigen in Verwirrung bringen“.²¹ Eine Säuberung von den neu entstandenen Praktiken und die Rückkehr zu den Wurzeln seien geboten. Initiatoren und Anhänger wollten nicht auf der Welle der 1960er und 1970er Jahre schwimmen. Sie betrachteten die öffentliche Distanzierung von der katholischen und versäulten Vergangenheit als Verrat an der Geschichte und setzten dem ihre eigenen *politics of memory*, ihre eigene Geschichtsinterpretation, entgegen. Trotz einer unterschiedlichen Zusammensetzung und untereinander sicherlich nicht ohne Kontroversen, beschrieben sie sich selbst als „die treue Majorität“ oder fanden andere Bezeichnungen für sich, in denen das Wort „treu“ eine Konstante bildete.²² Jede Untergruppierung betrachtete sich außerdem als Repräsentantin einer viel größeren Unterströmung.

Es stellt also sich die Frage, ob die bereits genannte Marginalisierung und Stereotypisierung nicht ein zu einseitiges Bild wiedergeben. In letzter Zeit sehen wir jedenfalls auch andere Beispiele, sowohl in wissenschaftlicher als auch in eher popularisierender Hinsicht.²³ Ein Zeugnis für Letzteres ist das Interesse, auf

[1990er Jahre]). Diese soziologische Studie analysiert einige Strömungen aus den 1960er und 1970er Jahren unter dem Nenner „ultra-konservative Strömungen“, als Auftakt zur Untersuchung der „Reste“ davon in den 1990er Jahren.

20 L.J. ROGIER, *Vandaag en morgen*, Bilthoven 1974, S. 50.

21 KDC Nijmegen: *Archief Confrontatie*, nr. 6: Brief van Kotte aan gelovigen, 29.09.1969.

22 Siehe beispielsweise ‚Veel behoudende katholieken bij mis pater Kotte‘, in: *Limburgs Dagblad*, 16.8.1971; J. VAN DER PLOEG OP, ‚De kerk in Nederland‘, 1996, auf: <http://www.ecclesiadei.nl/docs/kerknl.html>

23 Für erste wissenschaftliche Ansätze siehe: M. DERKS, ‚Media, Gender, and the Invisible Conservative Dutch Catholic in the long 1960s‘, in: *Schweizerische Zeitschrift*

das Jos Palms Buch *Moederkerk* (Mutterkirche) gestoßen ist.²⁴ Diese Familiengeschichte erzählt vom Kulturkrieg, der ab den 1960er Jahren in einer Familie herrschte, in der traditionell-katholische, sich neu gruppierende Eltern, die Anhänger Winand Kottes werden, und vom Glauben abfallende Kinder sich immer weniger verstehen. Bemerkenswert ist, dass es sich hierbei um ganz normale Katholiken aus dem Achterhoek handelt und nicht um die sprichwörtlichen alten Eliten. Dies führt erneut zu der Frage, ob die Bildformung bezüglich der Eliten nicht zu unvollständig ist und einer Ergänzung und Justierung bedarf.

Und das ist die Ausgangsfragestellung meines Beitrags. Größtenteils auf Archiven und Schriftstücken aus dem eigenen Lager und derzeit gegebenen (Zeitung-)Interviews basierend ziehen einige Initiativen der „alten Eliten“ sowie anderer, viel diffuserer Gruppen und ihrer Anhänger in den postkonziliaren Jahren (1966–1985) vorbei. Dabei liegt der Fokus auf Hintergründen und Motiven, der gewählten Organisationsform, den Nachahmern und dem Umgang der Beteiligten mit den Medien. Ihr gemeinsamer Nenner ist der des konservativen, d.h., des beharrlichen Widerstandes gegen postkonziliare Reformen in der niederländischen Kirchenprovinz.

Eine alte Elite rührt sich: Einzelgänger und Gelegenheitsformationen

Obleich sie nicht die einzigen waren, machte sich eine bestimmte intellektuelle, in die Jahre gekommene Elite doch recht nachdrücklich als Gegnerin einer kirchlichen und eigentlich gesellschaftlichen Erneuerung *tout court* bemerkbar. Einige sprachen als Privatperson, andere waren mehr oder weniger lose vereint. Sie befürworteten die Gehorsamkeit gegenüber der päpstlichen Macht, liturgische Strenge und verwarfen moralische Zwanglosigkeit, vor allem im Bereich von Empfängnisverhütung und Abtreibung. Sie betitelten sich selbst mal als „konservativ“, öfter jedoch als „orthodox“ oder „beunruhigt“, während einer von ihnen, der spätere Kardinal A. Simonis, sich selbst während des *Pastoraal Concilie* als „Präziser“ gegenüber den „gefügigen“ Reformern bezeichnete.²⁵

Aufgewachsen während der Blütezeit der katholischen Emanzipation, verdankten diese Ärzte, Professoren und Juristen (sowohl Priester als auch Laien) ihre gesellschaftliche Karriere auch der konfessionellen Selbstorganisation, die die getrennte Organisation von Gesundheitswesen, Wissenschaft und juristischem Beistand gefördert hatte. Andere hatten sich – oft nach jahrelanger Suche

für *Religions- und Kulturgeschichte* 104 (2010), S. 135–154, und P.-J. MARGRY, ‚Marian Interventions in the Wars of Ideology. The Elastic Politics of the Roman Catholic Church‘, in: *History and Anthropology* 20 (2009), Nr. 3, S. 245–265.

24 J. PALM, *Moederkerk. De ondergang van Rooms Nederland*, Amsterdam 2012.

25 ‚Preciezen tegen de ‚rekkelijken‘, in: *De Tijd*, 07.01.1969.

– zum Katholizismus bekehrt, oft eben gerade wegen der Tradition und des liturgischen Reichtums, die als „warm“ im Vergleich zur eisigen Kälte der modernen Welt empfunden wurden.²⁶ Obwohl sie als „Gruppe“ schwer abzugrenzen waren, handelte es sich doch um ein enges Netzwerk von wechselseitigen Kontakten, häufig auch von familiären und kollegialen Beziehungen. Ein besonders starkes Aufsehen erregender Teil dieser Gruppe war der Katholischen Universität Nimwegen verbunden, die aus diesem Grund sicher nicht nur das Bollwerk der Progressivität und der Reformen war, für das sie in den 1960er und 1970er Jahren (und wohl auch noch später) gehalten wurde, sondern auch eine Ansammlung des Konservatismus. Manchmal operierten sie gruppenweise, manchmal einzeln, und sie ergriffen vor allem (leidenschaftlich) das Wort, um ihre Standpunkte kund zu tun.

Zu dieser Gruppe gehörten ältere Wissenschaftler wie die Priester Jan van der Ploeg (1909–2004, Dominikaner, Exeget), Andries Maltha (1904–1994, Dominikaner, Dogmatiker), Zacharias Anthonisse (1906–1985, Kapuziner, Historiker des östlichen Christentums) und Frits van der Meer (1904–1994, christliche Archäologie, Liturgie und altchristliche und mittelalterliche Kunstgeschichte), aber auch Professor(inn)en wie Christine Mohrmann (1903–1998, altchristliches und mittelalterliches Latein), Liesbeth Allard (1904–1991, nichtwestliche Soziologie und Mitglied der Gralbewegung) und Ferdinand de Waele, 1986–1977, Altertum und klassische Archäologie), sowie die Konvertiten Cornelia de Vogel (1905–1986, Geschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie), Pieter den Otlander (1926–1979, Philosoph) und Marinus Grandpré Molière (1883–1972, Architekt). Aus ihren Disziplinen geht hervor, dass sie oft auch in ihrer wissenschaftlichen Arbeit stark der Zeit des frühen Christentums oder der Blütezeit des Mittelalters verbunden waren.²⁷ Ihre Inspiration suchten sie vor allem in der Vergangenheit: „Die Tradition ist die beste Inspiration, weil sie den Wahn des Tages ignoriert und weil das Wasser nirgends reiner ist als an der Quelle“, schrieb van der Meer.²⁸ Daneben gab es Ärzte, wie die Nimwegener R. Bahlmann und F. Raymakers, das Ehepaar Raymakers aus Helmond und den Utrechter A. van der Does de Willebois, Juristen, wie den Haarlemer W. Povel, seinen Amsterdamer Bruder L. und H. Kolfshoten (ehemaliger Bürgermeister von Den Haag), und Patrizier, wie die Ehepaare van Wijnbergen-Michels van Kessenich und de Habicht-van Berckel.

26 Für eine überzeugende Analyse der Bekehrungsmotive im niederländischen Katholizismus, siehe P. LUYKX, *Daar heerst nog poëzie, nog kleur, nog warmte. Katholieke bekeerlingen en moderniteit in Nederland, 1880–1960*, Hilversum 2009.

27 DERKS, ‚Media, Gender, and the Invisible Conservative Catholic‘.

28 T. VAN SCHAİK, ‚Meer, Frederik Gerben van der (1904–1994)‘, in: *Biografisch Woordenboek van Nederland 5*, Den Haag 2002.

Diese Katholiken schrieben wiederholt Briefe, um gegen die Entwicklungen ihrer Zeit zu protestieren, mal als Einzelpersonen, mal als Gruppe. Mit dem Phänomen des Leserbriefs ist *eine* der wichtigsten und am häufigsten hantierten „Waffen“ des konservativ religiösen Widerstands aus dieser Zeit genannt. Leitartikel in Zeitungen sowie Diskussionsrunden und das Tagesgeschehen im Fernsehen widmeten sich überwiegend den Veränderungen in Kirche und Gesellschaft – vor allem in den Augen vieler Konservativer, die meinten, dass die Medien sie mal mit und mal ohne Absicht ignorierten. Die vorherrschende öffentliche Meinung mochte zwar anders sein, doch vom Schreiben von Leserbriefen, sowohl an Medien als auch an Personen, konnte niemand sie abhalten. Da diese Rubriken wie kein anderer Ort die Möglichkeit boten, gegensätzliche Meinungen mit Nachdruck zutage treten zu lassen, gab es regelmäßig eine konservative Gegenmeinung zu lesen – eine Zahl, die zu bestimmten Ereignissen answoll, wie beispielsweise beim Erscheinen der päpstlichen Enzyklika *Humanae Vitae* 1968. Das gleiche geschah übrigens auch in anderen Ländern, sodass der Leserbrief als die „konservative Stimme in einer progressiven Landschaft“, wie der britische Historiker Bill Schwarz ihn umschreibt, charakterisiert werden kann.²⁹

Die katholische Presse veröffentlichte eine erhebliche Zahl der Briefe gegen die liturgischen Erneuerungen. Auffällig ist nicht nur ihre Zahl, sondern auch ihre emotionale Ladung und verbale Militanz. Liturgische Veränderungen waren „historische Enormitäten“, die Verwirrung stifteten und den Menschen jahrhundertealte Kirchenpraktiken nahmen, wie F. Raymakers schrieb.³⁰ Der Amsterdamer Jurist Leon Povel, Abkömmling eines prominenten katholischen Geschlechts, bombardierte das Episkopat mit bösen Briefen. Bemerkenswert war, dass er die neoliberale Tageszeitung *De Telegraaf* wählte, um Interviews zu geben. Diese Zeitung bot im Übrigen mehreren beunruhigten Katholiken eine Plattform und veröffentlichte beispielsweise Informationen über vom Amt zurückgetretene Priester, die noch die Messe feierten.³¹

Frits van der Meer veröffentlichte 1973 seinen emotionalen *Offenen Brief über Glauben und Gottesdienst*, dem viele Zeitungen Aufmerksamkeit schenkten. Darin prangerte er die Glaubenskrise und die Art und Weise an, in der in den Niederlanden mit den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils umgegangen werde. Er kritisierte insbesondere die Abschaffung des Lateins und des Gregorianischen in der Liturgie, die so genannte kritische Bibelarbeit, die „Entzauberung“ der Einrichtung der Kirchengebäude, den mangelnden Respekt vor der

29 B. SCHWARZ, ‚The Other ’68 in England‘. Konferenz *Inventing the „Silent Majority“: Conservative Mobilization in Western Europe and the United States in the 1960s and 1970s*, Washington, 18–20.04.2013.

30 F. RAYMAKERS, ‚Brief over biecht‘, in: *De Tijd/De Maasbode*, 28.03.1964.

31 VAN SCHAİK, *Alfrink, een biografie*, Amsterdam 1997, S. 478.

kirchlichen Autorität und den Drang zur Mitbestimmung durch Laien.³² Gerade in der Liturgie müsse man zurück zur Quelle. Genau diese Argumentation benutzten andere Konservative, wobei die Kernfrage dann natürlich war, welche Quellen benutzt werden sollten, weil viele Progressive ebenfalls Begriffe wie „Rückkehr zur Quelle“ und „Authentizität“ in den Mund nahmen, um ihre Entscheidungen zu legitimieren.

Weniger bekannt waren die vielen Briefe gleichlautenden Inhalts – in denen besonders gegen die geschwundene priesterliche Autorität protestiert wurde –, die Gläubige an die so genannten Konzil-Postfächer schrieben. Jedes Bistum richtete zur Vorbereitung auf das Pastoralkonzil der niederländischen Kirchenprovinz solche Postfächer ein, um die unter dem Kirchenvolk herrschende Stimmung zu ermitteln. Eine genaue Analyse der Briefe zeigt, dass ziemlich viele Briefschreiber hinsichtlich der Veränderungen in den kirchlichen Niederlanden zumindest geteilter Meinung waren. Jedenfalls waren es mehr, als in der sozialwissenschaftlichen Analyse der Briefe nachzulesen ist, die das vorbereitende Pastoralinstitut unter der Leitung des progressiven Franziskaners und Soziologen Walter Goddijn für die niederländische Kirchenprovinz veröffentlichte. Jeder Brief, in dem es auch nur einen Hauch von Zustimmung zu bestimmten Veränderungen gab, wurde direkt unter der Überschrift „Befürworter von Reformen“ verbucht, wodurch jegliche Nuancierung verloren ging.

Gemeinsam schickten rund zwanzig Katholiken (unter anderem Allard, Bahmann und den Ottolander) 1968 einen Brief an alle Priester in den Niederlanden, „die Lehrer der Wahrheit, die Austeiler der Gnade des Sakraments“. Darin klagten sie die Priester an, die sich, statt über den Gläubigen zu stehen, an deren Seite begeben hätten, die aus der Heiligen Messe anstelle eines Sakraments eine experimentelle Zusammenkunft gemacht hätten und die selbst oftmals ein Leben führten, das im Widerspruch zu ihrer Weihe stehe. Dort lag ihrer Meinung nach die Ursache für das, was sie als „die Kluft in der heutigen Kirche“ bezeichneten. Der Brief endete mit einem Aufruf, diesem Wildwuchs ein Ende zu bereiten und zur Basis zurückzukehren: „zurück zu Askese, Glauben, Wahrheit, Dienstbarkeit, Untertänigkeit gegenüber Gott, gegenüber dem Guten und der Autorität“.³³

Die effektivste Waffe blieb jedoch für die Öffentlichkeit unsichtbar. Das waren die Briefe, die manche Konservative direkt nach Rom schickten, um darin aufzuzählen, wer in der niederländischen Kirchenprovinz über die Stränge schlug und sich nicht an die Lehre hielt. Konservatismus ging nahezu immer mit einem ultramontanen Einschlag einher, der zum Ziel hatte, die Kurie in der

32 VAN DER MEER, *Open Brief over Geloof en Eredienst*, Tiel/Utrecht 1973.

33 *Archief Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie (PCNK)*, Nr. 801: Brief einiger Katholiken an alle Priester der Römisch-Katholischen Kirche in der niederländischen Kirchenprovinz über die Kluft zwischen dem Heute und der Vergangenheit, Dezember 1968.

Kirchenprovinz eingreifen zu lassen. In einer Gruppe protestierten 1966 „einige Dutzend Katholiken“ anonym in einem Brief gegen den *Nieuwe Katechismus*, den man für fatal für den Religionsunterricht hielt, da darin einige orthodoxe Elemente standen. Der Brief, an dem unter anderem Allard, van Kolfshoten, van der Does de Willebois, Anthonisse, de Waele en Granpré Molière mitarbeiteten, wurde dem Papst von Nuntius Giuseppe Beltrani zugestellt.³⁴ Die Anonymität, die in progressiven Kreisen auf scharfe Kritik stieß, wurde vom Initiator den Ottolander verteidigt. In einem Interview gab er zu, zu den Initiatoren zu gehören; die anderen wollten seinen Angaben zufolge anonym bleiben, da man in den Niederlanden zwar die Unfehlbarkeit des Papstes oder die Jungfräulichkeit Marias zur Diskussion stellen konnte, ging man jedoch „gegen die Modernisten“ vor, so wurde einem das Leben unmöglich gemacht.³⁵ Einige Unterzeichner wollten nur anonym mitmachen, um Schimpftiraden in der Presse zu vermeiden; so schrieb van der Ploeg an den Ottolander: „Alles, was in meiner Umgebung und in den katholischen Niederlanden geschieht, nehme ich mir sehr zu Herzen und ist schlecht für meine Gesundheit. Angesichts der Tatsache, dass mit Fair Play nicht zu rechnen ist, möchte ich mir die ernststen körperlichen Reaktionen ersparen, die die Folge der bekannten Art des Journalismus wären.“³⁶

Van der Ploeg und andere Konservative schrieben darum lieber direkt private Briefe an Sebastiaan Tromp, den konservativen Jesuiten, der in Rom an der Päpstlichen Universität Gregoriana dozierte und bereits in den 1950er Jahren als Visitor über die Missstände in den Niederlanden berichtete hatte. Seitdem war Tromp ein wichtiger Vermittler konservativer Gegenmeinungen aus den Niederlanden an die römischen Kurienkardinäle.³⁷ Bekannt ist auch die Korrespondenz Cornelia de Vogels mit einem anderen römischen Ansprechpartner, Monsignore Karel Kasteel, in der sie das Sündenregister des Dominikaners Edward Schillebeeckx aufschlug. Diese Anklage stellte bei der Verurteilung von Schillebeeckx' Ansichten durch die Kurie ein wichtiges Element dar. Über Kasteel erhielten sowohl de Vogel als auch Mohrmann Audienzen beim Papst, in denen sie ihre Klagen über liturgische und pastorale Fehlentwicklungen weiter erläutern konnten. Mohrmann spielte anschließend eine nicht unwichtige Rolle bei der Unterstützung des konservativen Bischofs Jo Gijsen in Limburg und seines Priesterseminars Rolduc.³⁸ Eine dritte römische Adresse für niederländische konservative Katholiken war das Ehepaar de Habicht-van Berckel. Mieczyslaw de Habicht

34 KDC Nijmegen, *Archief Confrontatie*, nr. 2: Petitie aan paus, 24.11.1966.

35 ‚Dr. P. den Ottolander is een der initiatiefnemers smeekschrift aan de paus‘, in: *De Tijd*, 23.11.1966.

36 KDC Nijmegen, *Archief Confrontatie*, nr. 2: Schreiben von van der Ploeg an den Ottolander, 19.10.1966.

37 KDC Nijmegen, *Archief Confrontatie*, nr. 98: Bericht Bongaarts von einem Besuch von Tromp und Thywissen, 31.08.1966.

38 DERKS, *Media, gender, and the Invisible Conservative Dutch Catholic*, S. 146–150.

war ein ehemaliger polnischer Diplomat, spielte als Laienzuhörer eine wichtige Rolle beim Zweiten Vatikanischen Konzil und war ein persönlicher Freund seines Landsmannes Johannes Paulus II. Seine niederländische Frau Charlotte hatte im Widerstand gekämpft und war nach einem Verrat in das Konzentrationslager Ravensbrück gebracht worden. Beide waren eindeutig gegen die kirchlichen Entwicklungen in den Niederlanden und empfangen in Rom, später in ihrem Wohnort Fribourg, Gleichgesinnte.³⁹

Gruppen von Unzufriedenen vereinigen sich

Eine zweite Form des gesellschaftlichen Protests manifestierte sich in der Bildung verschiedener Gruppen von Priestern und Laien, die sich offen gegen die Reformen aussprachen, öffentliche Zusammenkünfte abhielten, Texte schrieben und zu bestimmten Zeiten den Kontakt zu den Medien suchten. Steine des Anstoßes gab es viele, aber sie betrafen vor allem die drohende Abschaffung des priesterlichen Zölibats und den damit im Kontext stehenden umfassenden Angriff auf die priesterliche Autorität sowie die weit über das Ziel hinausgeschossenen liturgischen Veränderungen. Innerhalb kurzer Zeit machten vier solcher Gruppen von sich reden.

Zunächst gab es (bereits ab 1964) die Gruppe *Confrontatie* („Konfrontation“), benannt nach einer gleichnamigen Zeitschrift, in der kritische Artikel von beispielsweise van der Ploeg, Anthonisse, Maltha und dem Priester Henri de Greeve erschienen. Gründer und wichtigste Sprachrohre waren Jan Bongaarts, Bankangestellter, Amateurhistoriker und Volkskundler aus Tegelen, und Jan Asberg, ehemaliger Herausgeber (von unter anderem *de Volkskrant*) aus Bloemendaal. Sie fanden, dass die Dekrete des Vatikanischen Konzils nicht richtig umgesetzt würden und es zu Unrecht immer wieder um „den Geist“ ginge, in dem sie verstanden werden müssten. *Confrontatie* wollte „der Weltkirche“ dienen, auch wenn dies eine Kritik an den niederländischen Bischöfen bedeutete, ohne dabei jedoch auf ein Schisma abzuzielen. Eine richtige Gruppe gab es nicht, doch tauchten immer wieder dieselben Namen rund um das Blatt (dessen Untertitel lautete: *Tijdschrift voor RK geloofsverkondiging, geloofsverdediging en geloofsbeleving*, „Zeitschrift für römisch-katholische Glaubensverkündigung, Glaubensverteidigung und Glaubenswahrnehmung) und mit ihm verbundene Aktionen auf. Finanzielle Unterstützung kam außer von freigiebigen Konservativen in den Niederlanden auch aus Rom, wo Tromp sich ereiferte, um Mittel zusammenzutragen und auch persönlich Geld investierte.⁴⁰ Bongaarts zufolge wusste der

39 C. VAN BERKEL, *Je vis en espoir. Mémoires*, o.O. 1991; AUWERDA, *Kromstaf als wapen*.

40 KDC Nijmegen, *Archief Confrontatie*, nr. 98: Korrespondenz zwischen Bongaarts und Tromp, 1964–1970.

Papst von der Aktion und unterstützte sie ebenfalls.⁴¹ Anfangs betrug die Auflage etwa dreitausend Exemplare, auf ihrem Höhepunkt waren es fünftausend. Ihre Abonnenten kamen aus allen Schichten der Bevölkerung: Priester, Religiöse, Intellektuelle, Künstler, aber auch Lehrer, Krankenschwestern und Sozialarbeiterinnen. Anhand dieser Aufzählung wird deutlich, dass die Anhängerschaft von *Confrontatie* sicherlich nicht nur elitären Ursprungs war. Das Blatt verbreitete sich auch unter (niederländischen) Katholiken in Flandern, Luxemburg und Italien, im Kongo, auf den Philippinen und in Indonesien.⁴²

Die *Confrontatie*-Gruppe organisierte verschiedene Aktionen. Als die Enzyklika *Humanae Vitae* 1968 in den Niederlanden auf Widerstand stieß und auch das Episkopat sich enttäuscht zeigte, initiierten Bongaarts und Asberg eine Unterstützungsaktion als Trost für den Papst und sammelten 12.000 Unterschriften. In einem Telegramm an den Papst klagte man über das *Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie*, das weder repräsentativ sei noch den päpstlichen Richtlinien entspreche. Den Ottolander und Maltha zogen sich aus der konziliaren Vorbereitungskommission über „Hedendaagse geloofsbeleving“ („Heutige Glaubenswahrnehmung“) zurück, da der Endbericht dem Vaticanum II widerspräche.⁴³ Bereits zuvor war ein von Alfrink initiiertes Treffen zwischen einigen Progressiven (darunter Goddijn) und Vertretern von *Confrontatie* in nicht enden wollende Schimpftiraden gemündet. Bongaarts hatte zudem Kontakte zu Gleichgesinnten in Deutschland, darunter der Essener Dekan Gerhard Fittkau, der bei dem Pastoralkonzil als offizieller Beobachter teilnahm und sich zum glühenden Kontrahenten Goddijns entwickelte. Fittkau, ehemaliger Anti-Nationalsozialist, warf ihm vor, „pastorale Technokratie“ zu betreiben und mit manipulierten Umfrageergebnissen die ganze Angelegenheit in die progressive Richtung zu lenken. In Ermangelung an Gehör bei Alfrink veröffentlichte Fittkau seine Ansichten auch im deutschen *Rheinischen Merkur*.⁴⁴

Die konservative Organisation war jedoch größer als nur die oft genannte *Confrontatie*. Des Weiteren waren da zwei vor allem in Limburg angesiedelte Gruppen: *Katholiek Leven* (Katholisches Leben) unter der Führung des Roermonder Priesters H. Bemelmans, und *Waarheid en Leven* (*Wahrheit und Leben*) unter der Leitung des Dechanten J. Th. Joosten aus Echt und des Priesters vom Heiligen Herzen Dr. H. van Dijk. Das gleichnamige Blatt hatte eine Auflage von achttausend Exemplaren. Daneben gab es eine Reihe von informellen, kleineren orthodoxe Gruppen, die sich zu festen Zeiten trafen, ohne dies bekannt zu geben: Priesterklubs (besonders in Limburg) und Glaubensgruppierungen, die Lesungen

41 Ebd., Brief Bongaarts an Tromp, 13.01.1966.

42 Ebd., Brief Bongaarts an Tromp, 15.12.1964.

43 Ebd., *Archief Tine Halkes*, nr. 29: Korrespondenz zwischen Halkes und den Ottolander.

44 Ebd., *Archief Confrontatie*, nr. 47: Brief von Fittkau an Bongaarts, 17.07.1976.

und liturgische Feiern abhielten („Credo-Gruppen“, die *Albertusgroep* in Nime-
wegen, die *Vereniging voor Latijnse Liturgie*, die überall lokale Verbände hatte),
und lokale Grüppchen, wie den Bedakreis, die Una-Voce-Bewegung und *Nunc
et Semper*).⁴⁵

Zu den gesellschaftlichen Gruppen gehörte auch der sogenannte Kreis von
Reymersbeek, eine Gesellschaft aus altem Adel (darunter van der Does de Wil-
lebois), regionalen Führungsleuten, Geistlichen (darunter der Rotterdamer Ka-
plan Simonis, aber auch Joosten) und Intellektuellen (darunter Allard), die auf
Schloss Reymersbeek in Nuth zusammenkamen. Das Schloss gehörte der Fami-
lie Michiels van Kessenich. Alle waren über die in ihren Augen über die Stränge
schlagende Demokratisierung in der Kirche besorgt und versuchten gemeinsam
Strategien zu ersinnen, um das Blatt zu wenden. Fittkau hielt dort Vorträge. Im
Allgemeinen fanden die Anwesenden (auch der spätere Bischof Simonis) die
amtierenden Bischöfe „schwach“ und zu beschwichtigend.⁴⁶ Nicht zuletzt durch
dieses Netzwerk wurde die Ernennung des konservativen Bischofs Jo Gijsen
vorbereitet.⁴⁷

Die streitbarste Gruppierung war die Michael-Legion, deren wichtigstes
Sprachrohr der Arnheimer Schriftsteller und Publizist Louis Knuvelde (1907–
1982) war.⁴⁸ Der Name verwies auf den Erzengel Michael, aber höchst unglück-
lich auch auf die gleichnamige faschistische und stark antisemitische rumänische
Organisation aus der Vorkriegszeit. Ihr Anführer Knuvelde war schon seit län-
gerem von einem schwarzen Anflug umgeben. Er war der hagiographische Bio-
graph und Ghostwriter Arnold Meijers, Führer der *Zwart Front* (Schwarzfront),
und publizierte auch über Franco.⁴⁹ Nach dem Krieg geriet er in den Bann der
Marienerscheinungen (Maria als Frau aller Völker) der Amsterdamerin Ida Peer-
deman, die behauptete, Botschaften von Maria zu empfangen, in denen Gott die
Welt strafen würde für die Abweichung vom richtigen (kirchlichen) Pfad.⁵⁰ Die
Anhänger kamen aus allerlei Schichten und auch aus einigen der oben genannten
Gruppen. Das Organisationskomitee um diese Erscheinungen, das aus verschie-
denen vermögenden, konservativen Amsterdamer Katholiken bestand, hielt ihn
aus diesem Grund ein wenig auf Distanz, auch wenn Knuvelde wohl an dem
Blatt *De Stem der Vrouwe* beteiligt war.

45 Ebd., nr. 32: Konferenz auf Schloss Reymersbeek (11.07.1968) [strikt vertraulich].

46 Ebd.

47 G. ACKERMANS/P. BOSELIE/J. VAN DER WAL, *Wij hebben het woord gekregen: schetsen
en portretten van de solidariteitsgroep Limburg (1972–1981) en de Vereniging van
Pastoraal Werkenden Roermond (1981–2006)*, Roermond 2006.

48 VAN SCHAİK, *Alfrink*, S. 448.

49 L.J. KNUVELDE, *Arnold Meijer: leven en karakter: een korte schets*, Den Haag 1941;
Vier weken Spanje, Oisterwijk 1938.

50 MARGRY, ‚Marian Interventions‘.

Die Michael-Legion hielt regelmäßig Treffen ab, unter anderem im Tivoli und der Jaarbeurs in Utrecht (650 Anwesende) sowie in Kirchen, und warf interessierte Journalisten – recht unsanft – raus. Nach dem Treffen in Utrecht trat die Mehrheit der Initiatoren zurück, darunter auch Mitbegründer F. Brunklaus (Pseudonym des Journalisten Frans van Oldenburg Ermke, 1909–1974), der kurz zuvor in einer kritischen Broschüre *Het Dogma* und den *Nieuwe Katechismus* ins Lächerliche gezogen hatte. Mit der „Marschroute“ Knuvelders konnte er sich nicht abfinden.⁵¹ Auch hier sind Vermischungen erkennbar, denn van der Ploeg predigte regelmäßig vor diesem Kreis (obwohl er nichts von der „Hysterikerin“ Peerdeman wissen wollte) und den Ottolander war ein persönlicher Freund Knuvelders, der sehr wohl mit der Marienbewegung sympathisierte. Andere *Confrontatie*-Mitglieder, darunter Bongaarts und Tromp, waren jedoch klar gegen Knuvelders Bewegung, die sie extrem und Ekel erregend fanden und zu sehr als „One-Man-Show Knuvelders“ empfanden. Hinzu kommt noch, dass Rom derartige Visionen untersucht und für falsch befunden hatte. Und auch aufgrund seiner früheren Sympathie mit den Nationalsozialisten misstraute man Knuvelde.⁵²

Separatistischer Liturgischer Widerstand

Am weitest gehenden, mit separatistischen Ambitionen und am deutlichsten in seinen Protesten gegen eine kirchliche Erneuerung äußerte sich der aus Twente stammende Pater Winand Kotte (1922–2006), Altphilologe und Mitglied des Ordens der Assumptionisten. Der Religionshistoriker Frank Bosman bezeichnete ihn treffend als den „Heros im traditionalistischen Pandämonium“.⁵³ Mit seiner wissenschaftlichen Spezialisierung knüpfte er an Traditionalisten wie Mohrmann, de Vogel, van der Meer und van der Ploeg an, aber in seinen Bestrebungen ging Kotte viel weiter als diese mit ihrer Briefschreiberei. Als Teilnehmer an Treffen kleiner Gruppen von Utrechter Konservativen rund um den ehemaligen Hilfsbischof Jan Hendriksen nahm in ihm der Widerstand gegen die Reformen, besonders im Gottesdienst und im Zusammenhang mit dem Zölibat, zu.⁵⁴ Im Jahr 1969 gründete er gemeinsam mit dem Jesuiten Ed Krekelberg die St. Willibrordusgemeinschaft, die, wie der Name bereits andeutete, zurück zu den Wurzeln des Katholizismus in den Niederlanden wollte. In dieser in der Utrechter Willibrordus-Kirche an der Minrebroederstraat zusammenkommenden Gemeinschaft wurde als Widerstandsakt „gegen die beunruhigende Verwahrlosung von Gottes katholischem Gottesdienst“ die so genannte Tridentinische Messe, das

51 ‚F. Brunklaus uit Michaël Legioen‘, in: *De Tijd*, 21.02.1968.

52 KDC Nijmegen, *Archief Confrontatie*, nr. 98: Bericht eines Besuchs von Tromp und Thywissen, 31.08.1966; Briefe von Bongaarts an Tromp, 01.03.1968 und 03.10.1968.

53 F. BOSMAN, auf: katholieknederland.nl; *Trouw*, 13.06.2006.

54 VAN SCHAİK, *Alfrink*, S. 396.

lateinische Hochamt, gefeiert. Die neogotische Kirche, die 1967 eigentlich vom Erzbistum geschlossen worden war, war von Kotte und seinen Anhängern vor dem Abriss gerettet worden und besaß noch das alte Interieur, was sehr zur tridentinischen Atmosphäre beitrug.⁵⁵

Auch wenn Kotte sehr explizit seine Meinung äußerte, so stand er doch mit dieser nicht alleine da. Neben den Vertretern einer wohlhabenden katholischen Oberschicht, zu denen Außenminister Joseph Luns und seine Frau gehörten, kamen in einer Art von „Abstimmung mit den Füßen“ gegen die Abschaffung des Gottesdiensts von früher auch unzählige „normale“ Gläubige in Utrecht zusammen. Palm nennt die Zahl von 1500 Besuchern, unter denen sich auch seine Eltern befanden, die „hellauf begeistert von ihm“ gewesen seien. Diese Zahl wurde nicht immer erreicht, aber es zogen doch jede Woche Hunderte von Menschen nach Utrecht. Die Willibrord-Stiftung konnte mit der Anhängerschaft von Tausenden von Menschen rechnen, und dank deren Freigiebigkeit war Kotte sogar in der Lage, die Kirche 1986 zu kaufen.⁵⁶

Kotte war zwar traditionell eingestellt, verstand aber doch die neue Zeit. Dass die Medien die großen Verkünder der neuen Zeit waren, war ihm nicht entgangen. So bemühte er sich dann auch, eine eigene Rundfunk- und Fernsehgesellschaft auf die Beine zu stellen, die natürlich seine Ansichten verkündigen sollte. Diese Initiative ging schief, aber Kotte trat mit seinen Messen den Wünschen von Erzbischof Alfrink entgegen, was ihn jedoch nicht weiter kümmerte. Er hatte seine eigene Herde von Gläubigen, predigte, nahm die Beichte ab und formte so seine eigene Kirche. Er plädierte sogar unverhohlen für die Bildung eines getrennten Bistums für konservative Gläubige. Überdies suchte er häufig die Öffentlichkeit und verkündete jedem, der es hören wollte, dass nicht er, sondern Alfrink und dessen reformfreundige Kollegen sich im Irrtum befänden. Auch das 1975 vom Utrechter Kirchengericht ausgesprochene Verbot, die Messe zu lesen und andere pastorale Aufgaben auszuüben, änderte hier wenig, denn Kotte ignorierte es einfach. Er wusste sich darin von der höchsten Instanz unterstützt, der Kongregation für den Klerus, die ihn von allen Anschuldigungen freisprach.⁵⁷

Kotte war ein Separatist, der versuchte, in den Niederlanden eine eigene Kirche zu gründen. Bekannter (und weitreichender) war der französische Priester Marcel Lefebvre. Einige Anhänger Kottes oder anderer Bewegungen waren Lefebvrianer, während andere eben gerade dagegen waren, weil Rom einen derartigen Separatismus verboten hatte. Bongaarts und Tromp fürchteten, genau wie bei Knuvelde, ein Übermaß der Personenverherrlichung: Kotte hielt sich für den Berufenen. Zudem drohte die Gefahr der Entstehung von „petites églises“ und das wollte *Confrontatie*, als treuer Anhänger Roms und der Weltkirche, gerade

55 So beschreibt J. PALM diese Messen in seinem Buch *Moederkerk*, S. 224.

56 Ders., S. 225–230.

57 BOSMAN, auf: katholiekederland.nl

jetzt nicht. Auch Joosten und Van de Ploeg fürchteten Sektierertum; letzterem zufolge war Kotte „schon immer ein Sonderling gewesen“.⁵⁸

Politischer Widerstand

Eine letzte Gruppe, die von sich reden machte, wählte nicht die kirchliche, sondern die politische Domäne. Diejenigen, die hier tätig wurden, waren der Ansicht, dass nicht nur die Kirchen in den Niederlanden angegriffen würden, sondern dass auch die alte politische Repräsentantin der Katholiken, die *Katholieke Volkspartij* (KVP, Katholische Volkspartei), versage. Diese Partei werde zunehmend zu einer offenen Volkspartei, die die Kooperation mit der *Anti-Revolutionaire Partij* (ARP, Antirevolutionäre Partei) und der *ChristenUnie* (CHU, Christenunion) suche, der Verbreitung von Verhütungsmitteln zustimme, nicht streng genug gegen Drogen und Pornografie eintrete und dem Schwangerschaftsabbruch die Tür öffne (wenn die körperliche oder geistige Gesundheit der Mutter ernsthaft bedroht wurde).

Eine Gegenbewegung entstand im Januar 1971, als Tine Cuijpers-Boumans (1908–1995) aus Heerlen die *Nieuwe Roomse Partij* (NRP, Neue Katholische Partei) gründete, um dem progressiven Katholizismus und dem Sittenverfall, insbesondere der liberalen Empfängnisverhütungspolitik der KVP, Widerstand entgegenzusetzen zu können. „Die Abtreibungskliniken müssen geschlossen und die Beichtstühle wieder geöffnet werden“, war ihr Motto.⁵⁹ Der friesische Lehrer Klaas Beuker (1924–2000) schloss sich dem an, ebenso wie Jan Leechburg Auwers (1938–2009). Alle sympathisierten auch mit der Marienbewegung rund um die Seherin Ida Peerdeman (Leechburg Auwers war sogar ihr Sekretär, ebenso wie für andere militante Bewegungen, wie die Militia Jesu Christi), wodurch Politik und religiöser Konservatismus so auf eine prägnante Art und Weise zusammenfielen. Politischen Standpunkten wurde mit hoch emotionalem Ton Nachdruck verliehen und die Beteiligten gerieten schnell in heftige Konflikte miteinander.

Die Partei nahm an den Wahlen des Jahres 1971 teil, aber die liefen auf einen Fehlschlag hinaus: Man erzielte lediglich 35.000, 0,4 % der Stimmen. Daraufhin gründete Beuker am 31. Januar 1972 eine neue orthodoxe Partei: die *Rooms-Katholieke Partij Nederland* (RKPN, Römisch-Katholische Partei der Niederlande), die ihr Fundament in den Zehn Geboten und der Lehrautorität der römisch-katholischen Kirche hatte. Im November 1972 erhielt die RKPN 0,9 Prozent der gültigen abgegebenen Stimmen. Das reichte für einen Sitz, den Beuker ab dem 7. Dezember 1972 einnahm. Cuijpers-Boumans hatte sich da bereits abgespalten

58 KDC Nijmegen, *Archief Confrontatie*, nr. 98: Brief von Bongaarts an Tromp, 11.11.1969; Tagesordnung Versammlung Reymersbeek, 21.06.1969.

59 <http://www.rijckheynt.nl/sjablonen/rijckheynt/pagina.asp?subsite=100&pagina=91>

und eine neue Partei, *God met Ons*, gegründet. Als Parlamentarier agierte Beuker vor allem gegen die Abtreibung, für die Wiederherstellung christlicher Sitten, für den Schutz von Familie und Jugend und die Aufrechterhaltung des katholischen Unterrichts. Die RKP wurde dann von inneren Spannungen geplagt, die bis vor Gericht führten. Bei den Wahlen des Jahres 1977 verlor die RKP ihren einen Sitz, so dass die Parlamentszugehörigkeit Beukers am 8. Juni jenen Jahres ihr Ende fand. Beuker blieb Vorsitzender der Partei, wurde wieder Lehrer und reiste mit Vorträgen durch das Land. Er schrieb Artikel, beriet Menschen in Glaubensfragen und wurde Vorsitzender einiger katholischer Stiftungen. Zudem initiierte er 1979 die Aktion „Treue für den Papst“, die ein Gegengewicht zu der ständigen Kritik niederländischer Katholiken an Rom bieten sollte. Er selbst charakterisierte seine Aktionen auf eine Art und Weise, die faktisch auch das Selbstverständnis vieler konservativer Katholiken wiedergab: „Ich bin ein Frontsoldat“.⁶⁰

Schluss

Im Gegensatz zu der vorherrschenden historiografischen Perspektive, Artikeln von Journalisten und anderen Medienberichten aus den 1960er und 1970er Jahren waren die religiösen Transformationen dieser Zeit nicht nur progressiv. Diese Periode kann auch als Beginn einer Radikalisierung orthodoxer Christen in entgegengesetzter Richtung gesehen werden. Obwohl es sich um eine pluriforme Bewegung handelte, teilten diese Orthodoxen gewisse Züge und Charakteristika, die sie von allem Neuen und Fortschrittlichem unterschieden.

Im Vorangegangenen wurden einige Gruppen niederländischer konservativer Katholiken aus den 1960er Jahren und später beleuchtet. Diese erwiesen sich als diverser als gedacht. Ihr sozialer und geografischer Ursprung war verschieden und sowohl Männer als auch Frauen waren beteiligt, wobei letztere des Öfteren sogar eine führende Rolle einnahmen. Einige traten als Privatperson auf, andere vereinten sich rund um Zeitschriften und Initiativen. Alle waren sie von dem erfüllt, was der Utrechter Religionswissenschaftler Frank Bosman „historisches Heimweh“ nennt: Sie sehnten sich nach einer Zeit zurück, in der die katholische Kirche noch groß und mächtig war. So sagte ein Teilnehmer des Kring van Reymersbeek: Die Krise in der Kirche war „wie ein Bruch mit der alten Welt“.⁶¹ Nicht größere gesellschaftliche Prozesse wie Säkularisierung oder Individualisierung waren ihrer Meinung nach die Ursache für den Mitgliederschwund der

60 E. Thomassen, ‚Beuker, Klaas (1924–2000)‘, in: *Biografisch Woordenboek van Nederland* auf: <http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn6/beuker>.

61 KDC Nijmegen, *Archief Confrontatie*, nr. 32: Tagesordnung Versammlung, 04.12.1968.

Kirchen, sondern diese lägen vielmehr in den Auswirkungen der Erneuerungen innerhalb der Kirche. Sie behaupteten, die wahren Erben des Vaticanum II zu sein, sahen jedoch – anders als viele Progressive – dessen Kern nicht in der Erneuerung, sondern als Beispiel der päpstlichen Macht und manchmal sogar als einen Bruch mit der Kirchenprovinz. Demzufolge betrachteten sie auch eine Wiederherstellung oder Bewahrung der Tradition als Allheilmittel für die Probleme ihrer Zeit. „Eine treue Majorität“, so lautete die selbsterklärte Identität dieser religiösen Romantiker, weil die Wortführer in Wort und Schrift immer davon ausgingen, namens einer viel größeren Gruppe zu sprechen.

Diese Selbstdarstellung erinnert an die Metapher von der „silent majority“, der schweigenden Mehrheit, die zum ersten Mal im November 1969 von Richard Nixon öffentlich verwendet wurde. Diese Stilfigur verursachte eine transnationale Reaktion und wurde auch in den Niederlanden aufgegriffen und übernommen, nicht nur im politischen Bereich, sondern ganz deutlich auch im kirchlichen.⁶² Verschiedene Gruppen, die sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von ihren kirchlichen Führern im Stich gelassen fühlten, eigneten sich diese Bildsprache an, um im Kampf gegen den perzipierten Kulturkrieg ein Gegengewicht zu bieten und eine Anhängerschaft zu mobilisieren. Während sich sowohl Bischöfe als auch Geistliche in den Pfarrgemeinden ihrer Meinung nach allzu sehr von Reformen auf liturgischem, kirchenorganisatorischem und moralischem Gebiet beeinflussen ließen, entstanden an einer Reihe von Orten in der *civil society* Gegenoffensiven. Man kann nur vermuten, wie groß genau ihr Umfang gewesen ist, denn auch hier traten vor allem die sie anführenden Männer und Frauen in den Vordergrund. Ihre Überzeugungskraft zerstörten sie zum Teil selbst, da sie außer den dominanten Kirchenreformern auch einander heftig attackierten. Es scheint sich hier um das zu handeln, was Freud als „Narzissmus der kleinen Differenzen“ bezeichnete: die vehemente Bekämpfung der Gruppen, die gerade die engste Verwandtschaft untereinander aufweisen.⁶³ Sie alle schauten auf die Vergangenheit, nutzten aber sämtliche zur Verfügung stehenden Medien und anderen Mittel der modernen Zeit – ein häufig vorkommendes Charakteristikum konservativer Gruppen, das mit dem Begriff „retro-modern“ bezeichnet werden kann.⁶⁴

62 Zu dem politischen Echo in Westeuropa siehe: A. VON DER Goltz, „A polarized generation? Conservative students and West Germany’s „1968“, in: Dies. (Hrsg.), „Talkin‘ about my generation“: *Conflicts of generation building and Europe’s 1968*, Göttingen 2011; Elisabeth Noelle-Neumann, *Öffentliche Meinung: Die Entdeckung der Schweigespirale*, Berlin 1989, S. 17.

63 Ich danke Stefan Bekedam, der mir in diesem Zusammenhang auf diesen Ausdruck hinwiesen hat.

64 M. DERKS, *Heilig moeten. Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig*, Hilversum 2007.

Quer durch alle diese Gruppen und Gruppierungen ergriffen noch verschiedene Menschen das Wort, die in keiner Gruppe unterzubringen waren. Gerard Reve ist hierfür ein treffendes Beispiel: offen homosexuell und Autor von entschieden nichttraditioneller Literatur und zugleich ein frommer und romantischer Verehrer der Mutterkirche und der Muttergottes. Das einzige, was ihn seiner eigenen Aussage nach lange Zeit von einer Bekehrung abgehalten habe, sei seine Aversion gegen Katholiken gewesen: „Katholiken sind feige Menschen, die es nicht so schnell wagen, sich gegen irgendeine Autorität aufzulehnen, es sei denn, diese Autorität ist schwach und menschlich und tritt für eine demokratische Toleranz ein.“⁶⁵ So scharf formulierte es keine der konservativen Gruppen. Und die Verwirrung, sie dauerte an.

65 G. REVE, *Moeder en Zoon*, Amsterdam 1980.

Duco Hellema

Religiöse Überzeugung und gesellschaftliches Engagement seit den 1970er Jahren*

In diesem Beitrag wird auf die Entwicklungen in den 1970er Jahren sowie in den darauffolgenden Jahrzehnten eingegangen. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass es in den 1970er Jahren in der politischen und soziokulturellen Atmosphäre der Niederlande zu einer auffälligen Wende kam, einer Wende, die auch die darauffolgenden Jahre prägen sollte. Die 1970er Jahre sind nicht so leicht zu deuten. Sie haben mehrere Gesichter. Sie waren eine Zeit des Konflikts, der Protestbewegungen, der Konfusion und Unsicherheit. Es kam in dieser Zeit zu einer Art Apotheose progressiver und zum Teil radikaler Reformfreude. Charakteristisch für diese Periode ist aber auch das Aufkommen verschiedener, vor allem konservativer und liberaler Gegenkräfte. Diese Konfrontation endete schließlich Anfang der 1980er Jahre mit der zunehmenden Dominanz eines stärker individualisierten und konservativ gefärbten Liberalismus.

Auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Stellung und der Autorität der Kirchen und der mit ihnen verbundenen („versäulten“) Institutionen haben die 1970er Jahre verschiedene, zum Teil sogar widersprüchliche Gesichter. Einerseits nahmen die Entkirchlichung und der Abbau konfessioneller Organisationen rasch zu, aber andererseits kam es gewissermaßen zu einem Wiederaufleben von religiöser Orthodoxie und religiöser Getriebenheit. Überdies manifestierten sich verschiedene neue, oftmals stärker individualisierte Formen der Glaubenserfahrung und der Spiritualität.

Aktion

Wie andere Regionen der westlichen Welt wurden auch die Niederlande in den 1970er Jahren von einer Welle der Reformfreude und des Aktivismus überrollt. Es entstand eine weit verbreitete Kritik an bestehenden Machtverhältnissen (der etablierten Ordnung) und sozialen Mustern. Diese Kritik war bereits im Laufe der 1960er Jahre aufgekommen, fand jedoch in den 1970er Jahren ihren Ausdruck in der Entstehung von allerlei Aktionskomitees und Bewegungen, die sich häufig mit auffälligem Engagement im öffentlichen Leben zu manifestieren begannen.¹

Der Aktivismus der 1970er Jahre richtete sich nicht zuletzt auf verschiedene weltanschauliche Fragen, wie die Stellung der Frau, den Status der Familie, die

* Aus dem Niederländischen übersetzt von Annegret Klinzmann.

1 Diese Passage ist entnommen aus: DUCO HELLEMA, *Nederland en de jaren zeventig*, Amsterdam 2012, S. 59–62.

Sexualität, die Rechte von Jugendlichen und die Entfaltung des Individuums. Die „zweite feministische Welle“, die Ende der 1960er Jahre einsetzte, ist ein auffälliges Beispiel für diese Entwicklung. Im Jahr 1968 wurde die Organisation *Man-Vrouw-Maatschappij* (Mann-Frau-Gesellschaft) gegründet, die sich zum Ziel setzte, das Rollenmuster zwischen Mann und Frau zu durchbrechen und Benachteiligung und Ungleichheit zu beenden. Knapp zwei Jahre später entstand die radikalere und spontanere Bewegung *Dolle Mina*. Sie gewann rasch eine große Anhängerschaft, indem sie verschiedene, zum Teil spielerische Aktionen durchführte, wie das Zunageln von Pissoirs, die Störung von Miss-Wahlen, die Verteilung von Kondomen und die Besetzung der (traditionellen) Frauenzeitschrift *Margriet*. Im Laufe der 1970er Jahre sollten eine Reihe von feministischen Initiativen folgen, wie die Gründung von Zeitschriften und Verlagen, von speziellen Frauenhäusern, Kinderkrippen und der ersten so genannten „blijf-van-mijn-lijf-huizen“ (für misshandelte Frauen) sowie die Entstehung von „Frauenstudien“ an den Universitäten. Eine entscheidende und verbindende Frage, die (wie auch andernorts in Westeuropa) viele auf die Beine brachte, war die Legalisierung der inzwischen in der Praxis nahezu unkontrollierten Durchführung von Abtreibungen, zu der es schließlich Anfang der 1980er Jahre kommen sollte.²

Die Frauenbewegung war ein Modell für andere Emanzipationsbewegungen, die sich gegen bestehende soziokulturelle Muster wandten. Das galt beispielsweise für die Homo-Bewegung, die ebenfalls Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre auf sich aufmerksam zu machen begann und schon bald Erfolge zu verzeichnen hatte. 1971 wurde der umstrittene Artikel 248bis, der den sexuellen Kontakt mit Minderjährigen (unter 21 Jahren) verbot, aus dem Strafgesetzbuch gestrichen. Zwei Jahre später erhielt der homosexuelle Interessenverband COC (ursprünglich *Cultuur- en Ontspanningscentrum* genannt) endlich die Auszeichnung „königlich genehmigt“ und wurde als juristische Person anerkannt. In den darauffolgenden Jahren wurden verschiedene neue Initiativen und Aktivitäten entfaltet, was mit einer gewissen Radikalisierung der Standpunkte einher ging.³

Eigentlich wurden in den 1970er Jahren fast alle Aspekte des persönlichen Lebens zum Gegenstand der politischen Protestbewegung. Das galt auch für die gesellschaftliche Stellung der Jugendlichen. 1970 wurden der *Bond voor Minderjarigen* (Bund für Minderjährige) sowie „alternative Fürsorgeorganisationen“ wie *Release* und das *Jongeren Advies Centrum* (JAC, Beratungszentrum für Jugendliche) gegründet. Diese Organisationen sollten bei der Hilfeleistung für Jugendliche eine aktive Rolle spielen, beispielsweise für Kinder, die aus dem

2 Ein Überblick über die Frauenbewegung findet sich u.a. in: I. C. MEIJER, *Het persoonlijke wordt politiek. Feministische bewustwording in Nederland 1965–1980*, Amsterdam 1996.

3 G. HEKMA, *Homoseksualiteit in Nederland van 1730 tot de moderne tijd*, Amsterdam 2004, S. 114–131.

Elternhaus oder dem Internat weggelaufen waren oder für Jugendliche mit Drogenproblemen. Auch wurde zum ersten Mal der sexuelle Missbrauch von Minderjährigen an Schulen, auf Internaten und in Betrieben an den Pranger gestellt.⁴

In verschiedenen Einrichtungen wurde der Ruf nach einer Lockerung beziehungsweise Demokratisierung der herrschenden Machtverhältnisse laut, die der Entfaltung des Individuums im Weg stünden. Ein prominentes Beispiel hierfür war das Gesundheitswesen, und hier besonders die Psychiatrie und die Entstehung der „kritischen“ oder „Anti-Psychiatrie“.⁵ Diese Bewegung basierte unter anderem auf einem Strom von zum Teil aus den Vereinigten Staaten stammender Literatur, in der die traditionelle Psychiatrie kritisiert wurde, die den Patienten mundtot mache, ihn gesellschaftlich isoliere, mit Medikamenten vollstopfe oder sogar „barbarischen Methoden“ wie Elektroschocks unterwerfe. Psychische Probleme müssten den Kritikern zufolge eher als Äußerungen gesellschaftlicher Missstände betrachtet werden. Es erschienen allerlei Bücher zu diesem Thema, wie Jan Foudraines seinerzeit viel gelesenes Buch *Wie is van hout ...* (Wer ist aus Holz...), von dem letztlich um die 200.000 Exemplare verkauft werden sollten.⁶ Inmitten dieser Debatten begannen Psychiatriepatienten, sich in Interessenverbänden zu organisieren, wie dem 1971 gegründeten Klienten-Verband. Patienten und Kritiker der traditionellen Psychiatrie ergriffen die Initiative zur Gründung der *Gekkenkrant* (Irrenzeitung), die zum ersten Mal im Jahr 1973 erschien. Diese Entwicklungen führten in den unterschiedlichen psychiatrischen Einrichtungen zu verschiedenen heftigen Konflikten. Der bekannteste unter ihnen war der Kampf in der in Den Dolder befindlichen Irrenanstalt Dennendal, ein Kampf, der schließlich 1974 mit der polizeilichen Räumung des „antipsychiatrischen“ Pavillons „Nieuw Dennendal“ endete.

Der Staat, insbesondere das progressive, Mitte-links-Kabinett von Joop den Uyl (1973–1977), reagierte dennoch oftmals wohlwollend und positiv auf die oben dargestellten Entwicklungen. Das Streben nach Emanzipation und Gleichberechtigung der Frau wurde auf vielerlei Art und Weise vom Staat unterstützt. Dies führte zur Einführung verschiedener gesetzlicher Maßnahmen, wie der gleichen Entlohnung von Männern und Frauen, dem Verbot einer Entlassung beim Vorliegen einer Schwangerschaft sowie zur Einsetzung einer Emanzipationskommission. Überdies wurden immer mehr Frauenaktivitäten von staatlichen oder lokalen Behörden finanziell unterstützt. Auch die Aktivitäten von Homo- und Jugendorganisationen führten zu verschiedenen gesetzlichen und praktischen Regelungen, die die Rechte der betreffenden Gruppen verbesserten. Dar-

4 M. VAN DER LINDE, *Basisboek geschiedenis sociaal werk in Nederland*, Amsterdam S. 228–229.

5 Für einen Überblick siehe: G. BLOK, *Baas in eigen brein. Antipsychiatrie in Nederland, 1965–1985*, Amsterdam 2004.

6 J. FOUORAINE, *Wie is van hout... Een gang door de psychiatrie*, Bilthoven 1971.

über hinaus kamen verschiedene Maßnahmen zustande, die eine Lockerung und Anpassung der vorherrschenden soziokulturellen Verhältnisse mit sich brachten. So ging das den Uyl-Kabinett 1976 zur faktischen Legalisierung des Konsums weicher Drogen über.

Konservativer Unmut

Diese Entwicklungen riefen in den Niederlanden und auch in der übrigen westlichen Welt rasch Gegenkräfte wach. Das zunehmende Unbehagen über die Unsicherheit und den Verlust von Gemeinschaftssinn und traditionellen Werten war in den in Großbritannien und den USA aufkommenden konservativen Bewegungen ein wichtiges Thema. Der Staat, so das Plädoyer vieler amerikanischer neo-konservativer Politiker und Kommentatoren, müsse sich zur Instanz aufwerfen, die *law and order* garantiere, anstatt soziale und kulturelle Veränderungen zu fördern, die die Gesellschaft nur noch weiter zerrütteten.⁷ Auch in den Niederlanden gab es solche konservative Beunruhigung und Unzufriedenheit. Dabei ging es um unterschiedliche Dinge: die vermeintliche moralische Verlotterung (Drogen, Sexualität), den bürgerlichen Ungehorsam und den Mangel an sozialer Disziplin, die Besetzung von Wohnungen, die zunehmende Kriminalität und Unsicherheit und nicht zuletzt auch die Lockerung der Umgangsformen (langes Haar, Jeans, Duzen usw.).⁸

Es gab in den Augen der Konservativen wohl auch den entsprechenden Anlass zur Empörung. Die 1970er Jahre waren – viel stärker als die 1960er Jahre – von freier Moral und sexueller Freizügigkeit geprägt. 1965 waren noch 46 Prozent der niederländischen Bevölkerung der Ansicht, ein Mädchen müsse als Jungfrau in die Ehe gehen; zehn Jahre später waren das nur noch 10 Prozent. Es war inzwischen, wie sich auch seinerzeit schon in Meinungsumfragen zeigte, zu einer Wende im Denken über Sexualität und eheliche Moral gekommen. Die Konsequenzen dieses Wandels wurden vor allem in den 1970er Jahren deutlich. Man lebte viel mehr als zuvor unverheiratet zusammen, beging Ehebruch und ließ sich scheiden. Sex vor der Ehe war normal geworden.⁹

Auch im öffentlichen Leben wurde die veränderte Moralität sichtbar. Das Pornografie-Angebot weitete sich in raschem Tempo aus. Im April 1971 wurde auf der Amsterdamer Kalverstraat die erste niederländische Niederlassung des westdeutschen Sex-Imperiums von Beate Uhse eröffnet. Die Inhaberin erklärte bei diesem Anlass, von dem unter anderem durch die *Dolle Minas* geschaffene-

7 Siehe beispielsweise: B.J. SCHULMAN und J. ZELIZER (Hrsg.), *Rightward Bound. Making America Conservative in the 1970s*, Cambridge (Ma)/London 2008.

8 HELLEMA, *Nederland en de jaren zeventig*, S. 201–204.

9 E. VAN EEDEN und P. NIJSSEN, *Jong in de jaren '70. Tijdsbeeld van een generatie*. Utrecht/Antwerpen 1993, S. 22 ff.

nen, freien Klima Amsterdams angezogen worden zu sein. Im gleichen Jahr entstand mit *Blue Movie* der erste echte niederländische Pornofilm, der nach einem Versuch der Filmprüfungsstelle, den Film zu verbieten, erfolgreich durch die niederländischen Kinos tourte. Ein Jahr später wurde bei Callantsoog der erste, offiziell von der Gemeinde genehmigte FKK-Strand eröffnet.¹⁰ Solche Ereignisse standen am Beginn einer Periode extrovertierter sexueller Freiheit, die in der ersten Hälfte der 1980er Jahre (wenn auch nicht in jeder Hinsicht) zu Ende ging, unter anderem durch das Aufkommen der Krankheit AIDS.

In konservativen Kreisen empfand man zunehmenden Unmut über diese Entwicklungen. Es war vor allem der 1976 entstandene christdemokratische CDA¹¹, der sich als Hüter von Moral und Anstand aufspielte. Die konservativ-liberale VVD fühlte sich weniger berufen, als moralischer Kreuzritter aufzutreten. Besonders Dries van Agt trat als Justizminister im Kabinett den Uyl und später als Spitzenkandidat des CDA als ein Politiker in Erscheinung, der versuchte, der angeblichen sexuellen und moralischen Verlotterung Zügel anzulegen. Seine Haltung in der Abtreibungsfrage – er versuchte als Minister zweimal, die seinerzeit umstrittene Abtreibungsklinik Bloemenhove zu schließen – zielte vor allem darauf ab, gesetzliche Grenzen zu setzen, die die völlig freie Praxis auf diesem Gebiet unter eine gesetzliche Kontrolle bringen sollten. Das galt auch für seinen Kampf gegen die Aufführung von Pornofilmen in den Kinos.

Der CDA-Minister hatte mit seinen Missionen keinen Erfolg; seine Standpunkte wurden in den meisten Zeitungen als konservativ und überholt abgetan. Aber die Abtreibungsfrage verschaffte van Agt nach Ansicht seiner Biographen „viel Publizität und eine große Anhängerschar“.¹² Van Agt blies diese Themen zu einer Art moralischem Kreuzzug auf, indem er den Begriff „Ethisch Reveil“ (ethischer Weckruf) einführte, den er im Wahlkampf des Jahres 1977 zu verwenden begann. Er schenkte diesem „Ethisch Reveil“, der sich gegen die „moralische Entartung“ richtete, die angeblich in den Niederlanden herrschte, oftmals sogar mehr Aufmerksamkeit als der Wirtschaftskrise und der Arbeitslosigkeit.¹³ Zum Erstaunen vieler, nicht zuletzt in der *Partij van de Arbeid*, schlug van Agts Kampagne an. Der CDA-Spitzenkandidat füllte die Säle.

Mit Blick auf den Konsum von Drogen können ähnliche Beobachtungen gemacht werden, wie beim Aufkommen der freien Sexualität. Seit dem Ende der 1960er Jahre war der Umgang mit Drogen immer freier geworden. Im Jahr 1976

10 P. BROOD U.A., *Het Jaren 70 Boek*, Zwolle/Den Haag/s Hertogenbosch 2007, S. 214, 229 u. 371.

11 Siehe dazu den Beitrag von Rutger Zwart in diesem Band.

12 J. VAN MERRIËNBOER, P. BOOTSMA und P. VAN GRIENSVEN, *Van Agt Biografie. Tour de force*, Amsterdam 2008, S. 162.

13 A. KOSTER, *De eenzame fietser. Insiders over de politieke loopbaan van Dries van Agt*, Culemborg 2008, S. 127.

war der Konsum weicher Drogen durch einen Gesetzentwurf von Justizminister van Agt und der Ministerin für Volksgesundheit und Umwelthygiene, Irene Vorrink, legalisiert worden. Inzwischen war Vorrinks Sohn Koos Zwart aufgrund seines wöchentlichen Beitrags zu der VARA-Fernsehsendung *In de Rooie Haan*, in der er Informationen über die Preise (die „Tageskurse“) weicher Drogen bot, zu einer internationalen Berühmtheit geworden. Auch in dieser Hinsicht waren die 1970er Jahre eine bemerkenswerte Periode der Veränderung, eines weit verbreiteten, zuweilen noch naiven Experimentierdrangs. Anfang der 1980er Jahre sollte die Atmosphäre umschlagen, besonders aufgrund der zunehmenden Probleme mit der Heroinabhängigkeit.¹⁴

Der Verlust der niederländischen Stadtzentren nahm nicht die schreckenerregenden Proportionen an, die für die Vereinigten Staaten charakteristisch waren. Im Gegenteil, die Stadterneuerung der 1970er Jahre sorgte vielmehr dafür, dass verschiedene alte Viertel hergerichtet und herausgeputzt wurden. Trotzdem traten in den großen Städten Formen der Verwahrlosung auf, die einigermaßen an amerikanische Zustände erinnerten. Die Ursache hierfür war vor allem das Aufkommen des Heroins und allem damit zusammenhängenden Elends. Die mit der Sucht einhergehende Kleinkriminalität begann zuzunehmen. Anfang der 1980er Jahre belief sich in Amsterdam der jährliche, durch Einbrüche und Diebstähle verursachte Schaden aller Wahrscheinlichkeit nach auf rund zwei Milliarden Gulden (rund 900 Millionen Euro). Die Amsterdamer Bevölkerung begann immer mehr, sich offen über all diese Heroinbelästigung zu ärgern. Die Haltung gegenüber den Süchtigen wurde härter. So entstand Anfang der 1980er Jahre zuweilen heftiger Widerstand gegen Pläne, in bestimmten Vierteln Auffangräume für Drogenkonsumenten einzurichten.¹⁵

Kriminalität und Sicherheit spielten in den 1970er Jahren, nicht zuletzt während der Wahlkämpfe, in der politischen Rhetorik zunehmend eine Rolle. Es waren vor allem die VVD und der CDA, die das Thema *Law and Order* gegen Ende der 1970er Jahre zum Wahlkampfthema machten. Die beiden Parteien warfen sich ausdrücklich zu Befürwortern einer Verstärkung der Polizei auf. Wie der Politikwissenschaftler Uri Rosenthal unter anderem auf Basis von Meinungsumfragen feststellte, konnte die VVD „abgesehen von den finanziell-ökonomischen Evergreens“, im Laufe der 1970er und Anfang der 1980er Jahre die Wähler „dank expliziter Standpunkte hinsichtlich des Missbrauchs von Sozialleistungen sowie der Kriminalität“ anziehen.¹⁶

Inzwischen begann die progressive Strömung Ende der 1970er Jahre abzuebben. Gegen Ende der 1980er Jahre scheinen Pessimismus und Konservatismus,

14 HELLEMA, *Nederland en de jaren zeventig*, S. 202.

15 *Winkler Prins Encyclopedisch Jaarboek 1984*, S. 18.

16 U. ROSENTHAL, ‚Zwevende kiezers, zwevende partijen. Electorale trends‘, in: P. VAN SCHIE und G. VOERMAN (Hrsg.), *Zestig jaar VVD*, Amsterdam 2008, S. 80.

besonders mit Blick auf Wirtschaftswachstum und Wohlstand, stark zugenommen zu haben. Manche Autoren sind der Ansicht, es habe gegen Ende der 1970er Jahre vor allem unter Jugendlichen ein tief verwurzelter Pessimismus („Untergangsstimmung“) geherrscht. „Die Realität struktureller Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot und nuklearer Bedrohung hatte auf die Jugendlichen eine lähmende Wirkung“, sagen die Redakteure von *Jong in de jaren '70* (Jung in den 1970er Jahren).¹⁷ In einem anderen Buch über die Jugend von damals, *Alle dagen vrij* (Jeden Tag frei), wird ein ähnlicher Schluss gezogen: Unter den Jugendlichen habe Unsicherheit, Enttäuschung sowie Gelassenheit geherrscht. Es sei nur noch wenig vom Engagement und der Rebellion der frühen 1970er Jahre zu spüren gewesen. Die Jugendlichen hätten sich von der Politik abgewandt und sich damit abgefunden, „dass auf sie nicht gehört wurde“.¹⁸ Das galt nach Meinung der Uyls nicht nur für Jugendliche. In einem Interview, das er Silvester 1979 gab, sagte er, dass „eine stark abwärts gerichtete, bedrückende kulturelle, politische und geistige Atmosphäre“ herrsche. Es sei seiner Ansicht nach „eine große Müdigkeit“ eingetreten, die mit Individualisierung und Distanz von der Politik einhergehe. Er warf vor allem auch den Intellektuellen vor, dass sie sich „aufs Land zurückzogen“, wo doch politisches Engagement mehr denn je geboten sei.¹⁹

Das „Ich-Zeitalter“

Verschiedene Autoren haben die 1970er Jahre als das „Ich-Zeitalter“ bezeichnet, als eine Periode der Selbstentfaltung und Individualisierung. Zum einen waren Entfaltung und individuelle Freiheit Zielsetzungen der Emanzipationsbewegungen der 1970er Jahre (wie der Frauenbewegung). Zum anderen schien das „Ich-Zeitalter“ auch dem seinerzeit herrschenden Aktivismus *gegenüber* zu stehen. Mit den Enttäuschungen und dem zunehmenden Zweifel über den Nutzen aller kollektiven Ideale und Aktionen sowie durch die oftmals anhaltenden Meinungsunterschiede nahm die Neigung zu, „nach innen“ zu blicken, die Emanzipation doch vor allem als eine individuelle, psychologische oder sogar spirituelle Aufgabe zu betrachten. Entfaltung wurde zu einem Ziel, das man vor allem selbst verwirklichen sollte, wobei man höchstens die Unterstützung von Gleichgesinnten gebrauchen konnte.

Diese Entwicklung ergab sich zum Teil aus demografischen Veränderungen. Hatte die Zahl der Alleinstehenden 1960 noch bei 390.000 gelegen, so war sie

17 VAN EEDEN, *Jong in de jaren '70*, S. 61.

18 C. VISSER, *Alle dagen vrij. Jeugd in de jaren '70-, '80*, Amsterdam 1984, S. 18–19.

19 Zitiert in: J. MERRIËNBOER, P. BOOTSMA und P. VAN GRIENSVEN, *Van Agt Biografie. Tour de Force*, Amsterdam 2008, S. 377–378.

1971 bereits auf 700.000 und 1986 auf gut anderthalb Millionen gestiegen.²⁰ Dies trug nach Meinung mancher zur Schwächung des Gemeinschaftssinns und des reformerischen („kollektivistischen“) Geists der 1970er Jahre bei. Schon in seinem um 1981 erschienenen Buch *Het Ik-Tijdperk* präsentierte John Jansen van Galen, Journalist bei der *Haagse Post*, ein solches Bild der 1970er Jahre. Diese seien, wie die amerikanischen Autoren Tom Wolfe und Christopher Lasch bereits dargelegt hatten, das Zeitalter des Großen Genießens und der zügellosen Selbstentfaltung.²¹ Besonders unter Jugendlichen kam es zu großen Veränderungen in den Ansichten über Beziehungen und Sexualität. Alles musste diskutierbar und möglich sein. Das führte zu „offenen Ehen“, Kommunen und anderen Formen des Zusammenlebens, aber auch zu einem Aufschwung bei den Ehescheidungen und Beziehungstherapien sowie zu einer zunehmenden Zahl von Alleinstehenden. Diese ganze Betroffenheit brachte eine wahre „Therapiewelle“ mit sich. Die *Haagse Post* präsentierte 1975 eine Übersicht über das – bisweilen im Nachhinein ziemlich seltsam anmutende – Angebot auf diesem Gebiet. Es zeigte sich, dass nicht weniger als 1980 verschiedene Therapien und Trainings angeboten wurden. Hundertausende hätten sich in den 1970er Jahren an solche Therapien, Trainings und Gesprächsgruppen gewandt, um so „näher zu sich selbst“ zu kommen. Verschiedene neue Zeitschriften, wie die erfolgreiche *Mensen van Nu*, versuchten, ihren Lesern bei dieser Suche beizustehen.²²

Ein hiermit zusammenhängendes, charakteristisches Phänomen war die nach ihrem spirituellen Führer Bhagwan Sri Rajneesh benannte Bhagwan-Bewegung, die auch in den Niederlanden entsprechend viele Anhänger fand. Die Anziehungskraft dieser Bewegung war eine Kombination aus Spiritualität und freier Liebe. Einige bekannte Niederländer, wie beispielsweise Ramses Shaffy, kleideten sich seinerzeit in das für die Bewegung typische Orange-Rot. Auch Jan Foudraïne, Autor von *Wie is van hout...*, zog in das indische Poona, wo sich das Hauptquartier der Bhagwan-Bewegung befand. Umgetauft in Swami Deva Amrito, kehrte er in die Niederlande zurück, um ein Buch über seine Erkenntnisse zu schreiben. Weniger ostentativ, aber nicht weniger wichtig, war das zunehmende Interesse für verschiedene eher neutrale und besonnene Formen östlicher Spiritualität, wie Yoga und „transzendente Meditation“.²³

20 J.J. WOLTJER, *Recent verleden. Nederland in de twintigste eeuw*, Amsterdam 1992, S. 514.

21 J. JANSEN VAN GALEN, *Het Ik-tijdperk*, HP-Special (ohne Datum, vermutlich 1981); T. WOLFE, *Mauve Gloves and Madmen, Clutter and Vine*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1976; C. LASCH, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979.

22 JANSEN VAN GALEN, *Het Ik-Tijdperk*, S. 64–92.

23 Siehe u.a.: P. SCHNABEL, ‚Religieuze bewegingen‘, in: *Winkler Prins Encyclopedisch Jaarboek 1985*, S. 253.

Das Aufkommen eines eher desintegrierten, auf individuelle Entfaltung ausgerichteten „Ich-Zeitalters“ kam möglicherweise auch in dem zum Ausdruck, was einige amerikanische Autoren als die „Rights Revolution“ bezeichnet haben. Das Reform- und Emanzipationsstreben der verschiedenen Bewegungen wandte sich, besonders in den Vereinigten Staaten, im Laufe der 1970er Jahre „nach innen“ und richtete sich zunehmend auf die Förderung spezifischer, individueller und gruppengebundener Rechte.²⁴ In diesem Zusammenhang verwenden einige Autoren den Begriff „identity politics“, der verdeutlichen soll, dass sich politisches Engagement in den 1970er Jahren immer mehr darauf ausrichtete, das Recht von Individuen und Gruppen zu erkämpfen, „sie selbst zu sein“, ihre Identität entfalten zu dürfen und vor allem auch von anderen mit ihren spezifischen Eigenschaften anerkannt zu werden.²⁵ Etwas Ähnliches war möglicherweise auch in den Niederlanden sichtbar. Die Frauenbewegung ist ein interessantes Beispiel, und hier besonders die Entstehung von Gesprächsgruppen, Frauenhäusern und anderen Kontexten, die vor allem auf individuelle Entfaltung und Entwicklung abzielten. Es ist allerdings nicht leicht, die Konsequenzen dieser Entwicklung festzumachen. Die Gesprächsgruppen, die bereits zu Beginn der 1970er Jahre aufkamen, standen der Streitbarkeit in der Frauenbewegung nicht im Weg. Allgemein betrachtet stellte der Individualisierungsprozess, wie auch immer dieser genau charakterisiert und erklärt wird, für die im ersten Abschnitt thematisierte Welle des politischen Aktivismus kein Hindernis dar. Möglicherweise war die gewachsene individuelle Bewegungsfreiheit sogar eine Voraussetzung für mehr politisches Engagement.

Aber es ist natürlich möglich, dass die Neigung zur „Selbstentfaltung“ das Streben nach gemeinschaftlichem politischem Handeln in vor allem auf Emanzipation ausgerichteten Bewegungen auf die Dauer untergraben hat. Und umgekehrt haben die Enttäuschung über die Schwächung der Reformbewegungen und das Ausbleiben von Resultaten womöglich ihrerseits zu einem wachsenden Bedürfnis nach individueller Reflexion beigetragen (wobei die wirtschaftliche Stagnation und die zunehmende Arbeitslosigkeit vor allem der späten 1970er Jahre nicht vergessen werden dürfen). Überdies implizierte das Streben nach individueller Freiheit ein gewisses Misstrauen gegenüber kollektivistischen Strukturen und staatlichen Eingriffen.

Auf jeden Fall nahm der Einfluss eher liberaler und konservativer Auffassungen gegen Ende der 1970er Jahre unbestreitbar zu. Sowohl die VVD als auch

24 E.D. BERKOWITZ, *Something Happened. A Political and Cultural Overview of the Seventies*, New York 2006, S. 133–158. Zur ‚Rights Revolution‘ siehe auch: J.T. PATTERSON, *Restless Giant. The United States from Watergate to Bush v. Gore*, Oxford 2005, S. 45–76.

25 Siehe beispielsweise: E. HOBBSWAM, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991*, London 1997 (1994), S. 428 f.f.

der CDA begannen, der Entfaltung und Verantwortlichkeit des Individuums auf eine grundsätzlichere Art und Weise Aufmerksamkeit zu schenken. Die VVD begrüßte einen expliziteren Neoliberalismus und distanzierte sich immer nachdrücklicher von der „lokettenmaatschappij“, einer von Bürokraten dominierten Gesellschaft. Einige Jahre später folgte der CDA, indem er sich ebenfalls von den kollektiven Idealen der 1970er Jahre distanzierte. Auch der CDA sah damals die Notwendigkeit einer neuen Interpretation der individuellen Verantwortung ein, wobei man davon ausging, dass der Staat nicht alle Probleme zu lösen brauche. Stärker als die VVD sollte der CDA allerdings wegen seines religiösen Hintergrunds weiterhin von einem gewissen Maß an gesellschaftlicher Zusammengehörigkeit und vor allem von der großen Bedeutung der Familie ausgehen.

Inmitten all dieser Komplikationen mussten auch die Kirchen ihre Positionen bestimmen. Die Kirchen versuchten, auch in Reaktion auf den aufblühenden gesellschaftlichen Aktivismus, sich in den 1970er Jahren stärker gesellschaftlich zu engagieren. So meint James Kennedy, dass die organisierte Religion in den 1960er und 1970er Jahren durch zwei Phänomene charakterisiert gewesen sei, nämlich durch gesellschaftliches Engagement und durch Solidarität.²⁶ Die progressiven kirchlichen Strömungen konnten sich auf unterschiedliche Weise institutionalisieren. Das zunehmende politische Engagement in kirchlichen Kreisen kam unter anderem in den Aktivitäten von Pax Christi sowie des 1966 gegründeten *Interkerkelijk Vredesberaad* (IKV, Interkirchlicher Friedensrat) zum Ausdruck. In verschiedenen Solidaritätsbewegungen spielten die Kirchen, kirchliche Institutionen oder Individuen mit kirchlichem Hintergrund eine wichtige Rolle.

Dieses gesellschaftliche Engagement der etablierten Kirchen schien den Schwund allerdings nicht aufhalten zu können. Verschiedene protestantische und katholische Institutionen verloren im Laufe der 1960er und 1970er Jahre ihren religiösen Charakter. Die Kirchen, zumindest die institutionalisierten Kirchen, sahen sich immer noch mit der zunehmenden Entkirchlichung konfrontiert. Die Zahl der Niederländer, die Mitglied in einer Glaubensgemeinschaft waren, sank zwischen 1966 und 1980 von 64 auf 50 Prozent. Überdies ging der Kirchenbesuch immer weiter zurück. Insbesondere die Katholiken verließen die Kirche in großer Zahl; die *hervormden* lagen in der Mitte, und die *gereformeerden* hielten ihrer Kirche am meisten die Treue. Dies führte dazu, dass viele Kirchengebäude abgerissen wurden oder eine andere Funktion erhielten. Es waren vor allem Jugendliche, die den institutionalisierten Kirchen den Rücken kehrten, was die

26 J. KENNEDY, ‚Recent Dutch History and the Limits of Secularization‘, in: E. SENGERS (Hrsg.), *The Dutch and their Gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005, S. 35–37.

Schlussfolgerung zu rechtfertigen schien, die niederländische Gesellschaft gehe einer weiteren Säkularisierung entgegen.²⁷

Ein damit zusammenhängendes Phänomen war die Schwächung vieler an die traditionellen Kirchen gebundener Institutionen und Organisationen. Verschiedene konfessionelle Tages- und Wochenzeitungen gerieten in den 1960er Jahren in Schwierigkeiten. Die katholische Tageszeitung *de Volkskrant* löste sich von ihrem religiösen Hintergrund und entwickelte sich zu einem progressiv orientierten Morgenblatt; das tat mutatis mutandis auch die Wochenzeitung *De Nieuwe Linie*. Die ebenfalls katholischen Tageszeitungen *De Tijd* und *De Maasbode* wurden sogar ganz eingestellt. Der Radiosender *Vrijzinnig Protestantse Radio Omroep* (VPRO) wandelte sich zu einem progressiven, reformerischen und bahnbrechenden Sendebevollmächtigten.

Religiöses Revival

Charakteristisch für die 1970er Jahre war jedoch paradoxerweise zugleich die „Rückkehr“ von oftmals auffallend orthodoxen und unmittelbaren Formen von Glaubenserleben und Spiritualität. Die Zahl der Menschen, die erklärten, „an eine höhere Macht zu glauben“, stieg in den Jahren zwischen 1966 und 1979 wieder auf rund 40 % der Bevölkerung an.²⁸ Obwohl der Mitgliederschwund bei den institutionalisierten christlichen Kirchen anhielt, entstanden neue, vor allem orthodoxe Glaubensgemeinschaften. Auffallend ist der Vormarsch der aus den USA stammenden Evangelikalen und des *Evangelische Omroep* (EO, Evangelische Rundfunk- und Fernsehgesellschaft). Wie es der Name bereits sagt, ging die evangelische Bewegung einer zupackenden und direkten Evangelisierung nicht aus dem Weg. Dabei wandte man sich mit einer in religiöser Hinsicht schlichten, orthodoxen und ermunternden Auffassung von Glauben („Jesus ist für dich da“) nicht zuletzt an Jugendliche.²⁹ Wie in den USA wurden hierzu mit Begeisterung die modernen Medien eingesetzt. Fernsehen, Popmusik, Musikfestivals, Film, Video, T-Shirts und andere Zutaten der modernen Jugendkultur wurden genutzt, um die Botschaft Jesu zu verbreiten.

27 J.W. BECKER und R. VINK, *Secularisatie in Nederland, 1966–1991. De verandering van opvattingen en enkele gedragingen*, Rijswijk 1994, S. 167–175. So auch: H. KNIPPENBERG, *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden*, Assen/Maastricht 1992, S. 229 ff.

28 W. UITERHOEVE U.A. (Hrsg.), *De staat van Nederland: Nederland en zijn bewoners. De opmerkelijke feiten en hun samenhang*, Nimwegen 1990, S. 24.

29 J. VAN EIJNATTEN und F. VAN LIEBURG, *Nederlandse religiegeschiedenis*, Hilversum 2005, S. 358.

Dieser Einsatz der Massenmedien war auffallend erfolgreich, wie die Geschichte des *Evangelische Omroep* zeigt. Im April 1970 wurden die ersten Radio- und Fernsehsendungen ausgestrahlt. Zwei Jahre später verfügte der EO über hunderttausend Mitglieder, und man beantragte den Status eines experimentellen Sendebevollmächtigten. Es stand auf des Messers Schneide, aber im Mai 1972 gab Piet Engels, Minister für Kultur, Erholung und Wohlfahrtspflege, bekannt, dass er damit einverstanden sei, was einen Monat später in der Julianahalle in Utrecht von siebentausend EO-Mitgliedern mit einem landesweiten Dankes- und Gebetstag gefeiert wurde. In den darauffolgenden Jahren wuchs der EO weiterhin: Im Jahr 1984 konnte die Sendezeit erweitert und im Jahr 1992 der so genannte A-Status erworben werden, auf dessen Basis der EO ein vollwertiger Sendebevollmächtigter wurde, der abendfüllende Programme anbieten konnte. Die neue Rundfunk- und Fernsehgesellschaft entwickelte sich schon bald zu einer echten Bewegung, die unter anderem über mehrere Zeitschriften und über eine rasch anwachsende Jugendorganisation verfügte. Berühmt wurden die von Zehntausenden von Mitgliedern und Sympathisanten besuchten Landes- und Jugendtage, auf denen manches Mal spektakuläre Bekehrungen, wie die des seinerzeit bekannten Gesangsduos Gert und Hermien (Timmerman), präsentiert werden konnten.³⁰

Der Aufstieg der neuen evangelischen Bewegung blieb nicht folgenlos. Während verschiedene konfessionelle Tageszeitungen, wie bereits erwähnt, eingingen oder sich von ihrem Hintergrund lösten, entstanden in der orthodox-christlichen Ecke gerade neue Tageszeitungen (das *Nederlands Dagblad* und das *Reformatorisch Dagblad*), die zwar keine großen Auflagen erreichen sollten, sich aber bis zum heutigen Tag halten konnten. Im Jahr 1975 bildete sich die *Reformatorische Politieke Federatie* (RPF, Reformatorische politische Föderation), die später, im Jahr 2001, mit dem alten und gesetzteren *Gereformeerde Politiek Verbond* (GPV) zur *ChristenUnie* (CU, Christenunion) fusionieren sollte. Die RPF, so erklärte hinterher einer ihrer Ideologen, müsse für „politisch Heimatlose, die sich nicht am progressiven Bildersturm beteiligen“ wollten, zu einer „Notunterkunft“ werden. Die Partei „war eine Mahnung gegen moralischen Verfall, Säkularisierung und den Verlust der antirevolutionären Prinzipien im CDA“.³¹

In der katholischen Kirche kam es zu ähnlichen, einer erneuerten Orthodoxie zugeneigten Entwicklungen, auch wenn diese hier eher von „oben“ nach „unten“ verliefen. 1970 und 1972 wurden zwei auffallend konservative Persönlichkeiten

30 Die Gründungsgeschichte des EO in: *Altijd goed voor.... Hartkloppingen. Veertig jaar Evangelische Omroep*, Hilversum/Amsterdam 2007.

31 R. MULLIGEN ‚Tussen evangelisch en reformatorisch. Het politiek getuigenis van de Reformatorische Politieke Federatie (1975–2003)‘, in: J. HIPPE und G. VOERMAN (Hrsg.), *Van de marge naar de macht. De ChristenUnie 2000–2010*, Amsterdam 2010, S. 31.

zum Bischof ernannt: Ad Simonis wurde Bischof von Rotterdam und Jo Gijzen wurde Bischof von Roermond (zwei der insgesamt sieben niederländischen Bistümer). In beiden Fällen waren die entsprechenden Entscheidungen in Rom gefällt worden und standen diese im Gegensatz zu den Präferenzen der niederländischen Kirchenprovinzen. Die neu ernannten Bischöfe meldeten sich dennoch schon bald zu Wort und zogen beispielsweise vehement gegen sexuelle Zügellosigkeit vom Leder. Insbesondere Abtreibung und Homosexualität konnte man nach Meinung Gijzens und Simonis' keinesfalls durchgehen lassen. Auch in katholischen Kreisen entstand eine kleine, konservative Partei, nämlich die *Rooms-Katholieke Staatspartij Nederland* (RKPN, Römisch-katholische Staatspartei der Niederlande), die sich allerdings im Gegensatz zu den kleinen protestantischen Parteien nicht halten konnte. Nicht nur in konservativen protestantischen und katholischen Kreisen lebten religiöse und spirituelle Überzeugung in den 1970er Jahren auf verschiedene Art und Weise wieder auf. Es wehten auch allerlei religiöse Bewegungen aus dem Osten herüber. Seit dem Ende der 1960er Jahre zogen kleine Gruppen von Anhängern der Hare-Krishna-Bewegung singend durch die Straßen. 1972 wurde in Amsterdam überdies eine Niederlassung der amerikanischen Scientology-Bewegung eröffnet. Auch transzendente Meditation, Yoga, „New Age“ und Ähnliches stießen auf ein lebhaftes Interesse. Mit der wachsenden Zahl von Migrant*innen kamen neue religiöse Strömungen in die Niederlande, von denen natürlich der Islam die wichtigste werden sollte. Aber auch die Zahl der Hindus und Buddhisten begann zuzunehmen. Mit der Ankunft einiger Migrantengruppen tauchten in den Niederlanden auch emotionalere und ekstatischer Formen des christlichen Glaubenserlebens („Praise the Lord“) auf.

Viele Angehörige der Babyboom-Generation hatten offensichtlich ein Bedürfnis nach Religion und Besinnung: Es waren ja vor allem Jugendliche, die die neuen Formen des religiösen Erlebens dankbar annahmen. Dieses religiöse Revival schien auf den ersten Blick im Gegensatz zum zunehmenden, eher liberalen Individualismus jener Tage zu stehen. Aber vielleicht knüpfte die neue Glaubenswahrnehmung in mancherlei Hinsicht auch an diesen an. Die neue Betonung der persönlichen Spiritualität, so glaubt James Kennedy, passte in gewissem Sinn gut zu der immer stärker auf Konsum ausgerichteten Gesellschaft, in der die persönliche Wahlfreiheit als das höchste Gut gepriesen wurde.³²

Manche neuen religiösen Bewegungen betraten, wie in den Vereinigten Staaten, den öffentlichen Raum und die politische Arena mit viel Verve. In manchen Fällen taten sie dies, um ihrem neu erfahrenen Glück Ausdruck zu verleihen, um ihre Botschaft zu verbreiten und neue Anhänger zu gewinnen. Andere begaben sich eher in die politische Arena, um politisch orientierte Standpunkte vorzubringen, die im Falle einer religiösen Motivation oftmals konservativ waren. Wie in den Vereinigten Staaten ging es bei letzteren oftmals um Fragen, die Bezug zur

32 KENNEDY, ‚Recent Dutch History and the Limits of Secularization‘, S. 38.

Familie oder zur Sexualität hatten. Das aufsehenerregendste Beispiel hierfür war der Kampf gegen die Legalisierung der Abtreibung.

Dennoch kann man das religiöse Revival der 1970er Jahre nicht in jeder Hinsicht als konservativ betrachten. In gewissem Sinn stellten die neuen religiösen Strömungen, sowohl die orthodoxe als auch die spirituelle, eine Ablehnung der bestehenden (in diesem Fall religiösen) Verhältnisse dar, wie sie auch an anderen Stellen der Gesellschaft zum Ausdruck kam. Sie entstanden ja außerhalb der etablierten konfessionellen Strukturen. So trafen sich evangelische Gemeinschaften häufig in Kinos und Festsälen, während die etablierten Kirchen oftmals Mühe hatten, ihre Kirchengebäude zu unterhalten und instand zu halten. In manchen Fällen aber gelang es den neuen religiösen Bewegungen, sich einen Platz in diesen Strukturen zu erobern, so beispielsweise dem *Evangelische Omroep* und den oben erwähnten neuen orthodox-protestantischen Tageszeitungen, die in den 1970er Jahren entstanden.

Seit den 1980er Jahren

Diese beiden paradoxen (oder vielleicht auch gerade zusammenhängenden) Tendenzen charakterisierten auch die beiden letzten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts. In der inzwischen stärker individualisierten und liberalisierten Gesellschaft der 1980er und 1990er Jahre setzte sich die Schwächung der traditionellen institutionalisierten kirchlichen Einrichtungen in vielerlei Hinsicht fort.

Beispiele hierfür sind das Rundfunkwesen, die Presse, soziale Einrichtungen, aber auch das Parteiensystem. Radio und Fernsehen verloren zunehmend ihre konfessionelle Identität. Das geschah unter anderem durch das Aufkommen und die Zunahme eher kommerziell orientierter Sendebevollmächtigter im Rundfunk- und Fernsehsystem (die Sender TROS und Veronica), auch durch die „Liberalisierung des Äthers“ und die Entstehung und Popularität neuer, kommerzieller Radiostationen außerhalb des etablierten Rundfunksystems sowie durch das Aufkommen des Kabelfernsehens und die Möglichkeit, ausländische Sender zu empfangen. Auch verschiedene soziale Einrichtungen verloren ihre religiöse Identität. So war gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts oftmals kaum noch festzustellen, welchen religiösen Hintergrund beispielsweise Krankenhäuser, Pflegeeinrichtungen oder Schulen hatten.

Der christdemokratische CDA begann unterdessen, seine traditionelle Machtposition im Zentrum der niederländischen Politik zu verlieren. Dies ging mit Hochs und Tiefs einher. Die Mitgliederzahl, die in den 1980er Jahren noch auf ungefähr 125.000 angewachsen war, ging in den 1990er Jahren rasch zurück; um 2010 waren noch rund 65.000 Mitglieder übrig. Bei den Wahlen wurden die Ergebnisse zunehmend unsicher. In den 1980er Jahren erzielte der CDA noch mehr als 50 Sitze (der insgesamt 150), aber 1994 waren das nur noch 34 und

1998 lediglich 29 Sitze. Bei den Wahlen der Jahre 2002 und 2003 schlug sich der CDA wieder besser, aber 2010 erzielte er nur noch 21 Sitze. Das Antreten der ersten „violetten Koalition“ war ein Menetekel. 1994 kam unter der Führung des PvdA-Politikers und ehemaligen Gewerkschaftsführers Wim Kok eine Regierungskoalition aus der „roten“ sozialdemokratischen PvdA, der „blauen“ konservativen VVD und der progressiv-liberalen D66 zustande. Zum ersten Mal im zwanzigsten Jahrhundert gehörten die konfessionellen Parteien nicht der Regierungskoalition an. Im Jahr 2002 kehrte der CDA wieder in die Regierung zurück (unter der Führung des christdemokratischen Fraktionsvorsitzenden Jan-Peter Balkenende). 2012 kam jedoch erneut eine „violette“ Regierungskoalition zustande, diesmal eine Koalition von PvdA und VVD unter der Leitung des VVD-Spitzenmanns Mark Rutte.

Nicht zuletzt infolge der immer freieren und weniger orthodoxen Auffassungen von Glauben und Liturgie (aber auch durch den Mitgliederrückgang dazu gezwungen) bewegten sich die traditionellen großen Kirchen aufeinander zu. Bereits in den 1970er Jahren waren so genannte „*Samen-op-weg*“-Gemeinschaften (Gemeinsam auf dem Weg) entstanden. Nach einem mühsamen Fusionsprozess entstand 2004 die *Protestantse Kerk in Nederland* (PKN, Protestantische Kirche der Niederlande), in der die *Nederlands Hervormde Kerk*, die *Gereformeerde Kerken in Nederland* und die *Evangelisch-Lutherse Kerk* aufgingen, was in manchen Gemeinden noch lange Anlass für Konflikte, Prozesse und Verbitterung bot.

Solche Schritte konnten nicht verhindern, dass die Entkirchlichung voranschritt. Die Zahl der Niederländer, die Mitglied einer Glaubensgemeinschaft waren, sank weiterhin. Zu Anfang des 21. Jahrhunderts, so das Urteil von van Eijnatten und van Lieburg, sei das Christentum in seiner traditionellen, erkennbaren Form zu einer Minderheitenkultur geworden.³³ Und das *Sociaal en Cultureel Planbureau* (SCP, Soziokulturelles Planungsbüro) stellte 2006 fest, es bestehe kein Anlass zu der Annahme, dass sich dies in Zukunft ändern werde.³⁴ Aber das bedeutete nicht, dass sich die niederländische Gesellschaft in jeder Hinsicht säkularisierte. Viele Niederländer fühlten sich – vielleicht auch in Reaktion auf die Schwächung traditioneller sozialer Bindungen – weiterhin von verschiedenen Formen der Besinnung, der Spiritualität und des Glaubens angezogen. Auch das Interesse an okkulten Vorstellungen und Praktiken blieb groß, wie unter anderem die Anziehungskraft von Gesundbetern wie dem Medium Yomanda zeigt, und auch Bücher mit magischem beziehungsweise okkultem Inhalt, wie *Die Prophezeiungen von Celestine – ein Abenteuer*, von James Redfield und die Thriller des amerikanischen Autors Dan Brown (*Der Da Vinci Code*) fanden viel Zuspruch.

33 VAN EIJNATTEN, *Nederlandse religiegeschiedenis*, S. 329.

34 J. BECKER und J. DE HART, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag 2006, S. 54.

Auch nichtchristliche Glaubensgemeinschaften wuchsen weiterhin. Das hierfür auffälligste Beispiel war die Zahl der Islamanhänger. In den 1980er Jahren belief sich die Zahl der Muslime auf einige Hunderttausend. Mitte der 1990er Jahre sollte sie bereits eine halbe Million überschreiten. Das Wachstum des Islam führte zu einer (angesichts der realen Zahlen zuweilen übertriebenen) Beunruhigung und brachte Debatten und Kontroversen mit sich, beispielsweise über die Kopftücher, den Status der Imame und Terrorismus. Aber die politische und soziokulturelle Partizipation der Muslime blieb begrenzt, und daher konnte von der Entstehung einer neuen Säule keine Rede sein, auch wenn in den 1990er Jahren einige „spezielle“ Bildungseinrichtungen entstanden, besonders islamitische Grundschulen und später auch zwei weiterführende Schulen.

Auch Ende des zwanzigsten und Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts blieb das bereits erwähnte Paradoxon der 1970er Jahre also erkennbar. Die von vielen in den 1960er und 1970er Jahren geteilte Schlussfolgerung, die niederländische Gesellschaft werde sich in Zukunft weiter säkularisieren, hat sich demnach als – zumindest teilweise – unzutreffend erwiesen. Das Interesse an Religion und Spiritualität blieb beachtlich. Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts glaubte noch fast die Hälfte der niederländischen Bevölkerung an ein Leben nach dem Tod, ein Prozentsatz, der nicht signifikant abgenommen hatte.³⁵ Es fiel auf, dass bei der Inthronisierung Willem-Alexanders die Mehrheit der Parlamentarier den religiös gefärbten Eid „zo waarlijk helpe mij God almachtig“ („so wahr mir Gott, der Allmächtige, helfe“) gegenüber dem neutralen „dat be loof ik“ („das gelobe ich“) bevorzugte.

Dennoch war Religion für die meisten Niederländer Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts vor allem eine Privatangelegenheit geworden. Der Status der traditionellen Kirchen, der konfessionellen Institutionen und Parteien, hatte sich weiter abgeschwächt. Das *Sociaal Cultureel Planbureau* sagte vor einigen Jahren voraus, dass die Zahl der „Außerkirchlichen“ (Menschen, die nicht Mitglied einer etablierten Kirche sind) im Jahr 2020 auf 72 Prozent angestiegen sein werde. Um diese Zeit würden nur noch 10 Prozent der niederländischen Bevölkerung katholisch sein, vier Prozent würden der *Protestantse Kerk in Nederland* angehören.³⁶ Es ist deshalb fraglich, ob religiöse Gruppierungen wieder so bedeutend werden können, wie sie noch in den 1970er Jahren gewesen sind.

35 Ebd., S. 77.

36 BECKER, *Godsdienstige veranderingen in Nederland*, S. 54.

Politik

Hans Renders

Nicht zu übersehen? Religion in den Biographien niederländischer Politiker*

Der niederländische Ministerpräsident Mark Rutte (1967) erklärte 2005, damals noch als Parlamentarier, einem Journalisten des *Reformatisch Dagblad*, dass er Mitglied der *Nederlandse Hervormde Kerk* sei. Das habe zu seiner Erziehung gehört, sagte er. „Dafür bin ich dankbar, auch wenn ich schon mal zweifele, ob es Gott gibt. Der Glaube bleibt für mich ein Ringen.“ Fünf Jahre später kam der Medienjournalist Peter Dekker auf diese Äußerung zurück. Rutte, inzwischen Ministerpräsident der Niederlande, wurde mit dem Vorwurf konfrontiert, er habe gemeinsam mit dem liberalen Politiker Atzo Nicolaï (1960) für die Aufhebung des Verbots der Gotteslästerung plädiert, und daher „dürfen wir nach Meinung des Ministerpräsidenten auch nach Herzenslust Gott, den Herrn, verfluchen“.¹ Dekker schrieb dies in seinem Blog, und es kamen postwendend einige Reaktionen zurück, im Stil von: Man könne doch als gläubiger Mensch eine andere Meinung haben als als Politiker. Einige Jahre zuvor hatte der CDA-Politiker Ernst Hirsch Ballin (1950) am Rande der Sterbehilfedebatte gesagt, Kinder mit dem Down-Syndrom seien unter der Politik von nichtchristlichen Parteien nicht sicher. Der Sozialdemokrat Ed van Thijn (1934), der linksliberale Hans van Mierlo (1931–2010) und andere waren wütend, denn: Auch nichtchristliche Parteien hätten in ihre Ideologie die christlich-humanistischen Werte der Nächstenliebe und Fürsorglichkeit aufgenommen. Darauf habe der CDA (*Christen Democratisch Appèl*) kein Patent. Mit diesen beiden Äußerungen (ein gläubiger Mensch könne als Politiker doch eine andere Meinung haben, und die christlichen Parteien hätten kein Patent auf christliches Denken) ist die Bandbreite einer sehr interessanten Forschungsarbeit abgesteckt, die dringend in Angriff genommen werden müsste. In diesem Beitrag soll jedoch anhand der Biographien niederländischer Ministerpräsidenten aus dem zwanzigsten Jahrhundert versucht werden zu zeigen, wie wenig Aufmerksamkeit die Biographen dem Faktor „Religion“ schenken und warum dies eine verpasste Chance dafür ist, die politische Kultur des vergangenen Jahrhunderts besser zu verstehen.

In Biographien von Geistlichen, Pfarrern, Pastoren, Kirchenführern und Bischöfen liegt es auf der Hand, dass Religion ein wichtiger Schwerpunkt ist, und sei es nur, weil die kirchliche Institution, in der diese Menschen leben und arbeiten, eine vorherrschende Rolle spielen wird. Betrachtet man aber die Biogra-

* Aus dem Niederländischen übersetzt von Annegret Klinzmann.

1 P. DEKKER, Blog 16. Oktober 2010.

phien von Politikern, Schriftstellern oder Unternehmern, dann ist Religion ein untergeschobenes Kind.²

Natürlich erscheinen am laufenden Band Biographien von Geistlichen, aber der Faktor Glauben wird in den Lebensbeschreibungen von NichtGeistlichen oftmals zu wenig beachtet, höchstens als Kulturfaktor. Selbst in Biographien von Ministerpräsidenten mit einem nachweislich religiösen Hintergrund wird der Glauben als selbstverständlich und nicht als besonderer Schwerpunkt behandelt. Der Katholik Jo Cals (1914–1971), 1965 und 1966 Ministerpräsident, brach seine Ausbildung zum Priester ab, kurz bevor ein Schneider kam, um Maß für seine Soutane zu nehmen. Sein Biograph Paul van der Steen erwähnt, dass diese abgebrochene Priesterausbildung „Cals‘ Denken definitiv beeinflusst“ habe.³ Er illustriert diese doch wichtige Beobachtung in seiner übrigens vorzüglichen Biographie mit der Mitteilung, Cals habe, 1962 als Schulminister, während der langen Beratungen eines neuen Schulgesetzes „sogar“ Jacques Maritain namentlich zitiert. Nun war Maritain zwar ein Neothomist, gleichwohl galt sein Denken in katholischen Kreisen in den dreißiger Jahren als Freibrief für eine liberale Lebenseinstellung, ohne vom katholischen Glauben abzufallen. Der protestantisch erzogene, jedoch zum Katholizismus bekehrte Maritain verkündete nämlich, dass alle menschliche Aktivität ein „Abglanz“ Gottes sei. Mit diesem, auch von Thomas von Aquin verfochtenen Gedanken verschaffte Maritain Cals und anderen Katholiken freie Bahn, nicht aus einer frommen Bravheit heraus handeln zu müssen, sondern auf der Grundlage von unabhängigem, rationalem Denken.⁴

Cals und seine Beeinflussung durch Maritain in seinem politischen Leben ist lediglich ein Beispiel zur Veranschaulichung der These, dass in Biographien niederländischer Politiker nicht ernsthaft auf das Glaubenserleben eingegangen wird. Das ist merkwürdig in einem Land, in dem Religion und öffentliches Leben so miteinander verwoben sind. Wir brauchen in der Geschichte noch nicht einmal so sehr weit zurückzugehen, um zu sehen, dass Religion als eine selbstverständliche menschliche Triebfeder betrachtet wurde. Die gesamte Versäulungsgeschichte ist ein Beispiel hierfür. Der Tilburger Theologieprofessor Erik Borgman betrachtet Religion im öffentlichen Leben nur noch in muslimischen Kreisen als wichtigen Faktor. „Von dieser Versäulung erleben wir seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts – und verstärkt durch das Aufkommen der individua-

-
- 2 H. RENDERS und G. VOERMAN (Hrsg.), *Privé in de politieke biografie*, Amsterdam/Groningen 2007; J. VAN GERWEN, M. METZE und H. RENDERS (Hrsg.), *De onderne-
mersbiografie. Mythe & Werkelijkheid*, Amsterdam/Groningen 2008; M. DE BAAR, Y.
KUYPER und H. RENDERS, *Biografie & religie. De religieuze factor in de biografie*,
Amsterdam/Groningen 2011.
 - 3 P. VAN DE STEEN, *Cals 1914–197. Koopman in verwachtingen*, Amsterdam 2004,
S. 45–46.
 - 4 F. RUITER und W. SMULDERS, *Literatuur en Moderniteit in Nederland 1840–1990*,
Amsterdam 1996, S. 236.

lisierten und globalisierten Gesellschaft seit den 1990er Jahren – die Spätphase. Dies schien das Ende von Religion und Weltanschauung als prägender Faktor in der niederländischen Gesellschaft und der niederländischen Politik zu bedeuten, bis zum Vormarsch des Islam in der jüngsten Zeit.⁵ Aber das Prisma der Versäulung ist nicht die einzige Art und Weise, Religion im öffentlichen Raum zu untersuchen. Religion war zu Zeiten der Versäulung eine Selbstverständlichkeit, der Zusammenhang zwischen Glauben und Politik blieb oftmals implizit und wird daher in Biographien stiefmütterlich behandelt. Ab den 1960er Jahren wurde dieser Zusammenhang weniger offenkundig, aber damit verschwand die Bedeutung der Frage nach diesem Zusammenhang nicht. Religion ist auch nach der Versäulungsperiode für verschiedene Politiker wichtig, zwar nicht mehr als kollektiver Bezugsrahmen, von dem aus Lippenbekenntnisse geäußert werden, sondern eher als persönliche Inspirationsquelle für politisches Handeln.

Es wäre natürlich viel interessanter, wenn ein Biograph von „außen“ – der also nicht in der gleichen „Säule“ aufgewachsen ist, wie der Porträtierte – auf die Meinungsführer einer bestimmten Säule schauen würde. Aber auch da ist Vorsicht geboten, denn es besteht die Gefahr, dass der so genannte objektive, frische Blick des Anthropologen über den fachkundigen Analytiker gestellt wird, der über den Kontext Bescheid weiß.

Dennoch wird der Religion in Politikerbiographien in der Regel wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Das ist aus mehreren Gründen merkwürdig. An die Biographien jeder Berufsgruppe scheinen andere Anforderungen gestellt zu werden. Die Biographie eines Politikers wird immer zu einem Großteil von seinen Auffassungen und politischen Überzeugungen handeln. Das ist bei einem Schriftsteller keineswegs der Fall. Als Autor umfangreicher Biographien über die Dichter Jan Hanlo (1912–1969) und Jan Campert (1902–1943) bin ich der erste, der anmerkt, dass diese Bücher als Reflexion über ihr literarisches Werk an sich nicht besonders wertvoll sind, wohl aber als kulturhistorische Erläuterung innerhalb des Kontexts, in dem das Werk entstanden ist.⁶ Bei Unternehmern kann man dasselbe sagen. Die Biographie eines Politikers hingegen enthält in der Regel eine Analyse und eine Entwicklungsgeschichte der Auffassungen, die der betreffende Politiker verbreitet. In der Biographie des niederländischen Ministerpräsidenten Hendrikus Colijn (1869–1944) wird viel über den *gereformeerde* Glauben geschrieben, und in der des Ministerpräsidenten Joop den Uyl (1919–

5 E. BORGMAN, „De onlosmakelijke verbondenheid van religie en publiek domein: pleidooi voor een „omgekeerde doorbraak““, in: W.B.H.J. VAN DE DONK, A.P. JONKERS, G.J. KRONJEE und R.J.J.M. PLUM (Hrsg.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006, S. 316–336, hier S. 319.

6 H. RENDERS, *Zo meen ik dat ook jij bent. Biografie van Jan Hanlo*, Amsterdam/Antwerpen 1998/zweite, überarbeitete Auflage, Amsterdam 2007; H. RENDERS, *Wie weet slaag ik in de dood. Biografie van Jan Campert*, Amsterdam 2004.

1987) steht die Sozialdemokratie im Mittelpunkt. Wir würden es mit Befremden zur Kenntnis nehmen, wenn die Biographie eines Malers im Kontext der Auffassungen über Expressionismus oder das Figurative geschrieben würde. Offenbar finden wir es selbstverständlich, dass wir einen Politiker ausführlich in seine Tradition einordnen, während in Künstlerbiographien nie die Kunsttraditionen hervorgehoben werden, und wenn dies geschieht, dann um darzulegen, wie der betreffende Künstler davon abwich. Die Repräsentativität (für eine Strömung, eine Bevölkerungsgruppe oder eine Nationalität) des Politikers wird damit für wichtiger erachtet als die des Künstlers.

Ein weiterer Grund, warum der Religion in Politikerbiographien in der Regel wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist der, dass der Biograph den religiösen Hintergrund seiner Hauptperson in der Regel als einen Fakt betrachtet, aber auch als eine Privatangelegenheit. Biographien von Politikern werden häufig als „politische Biographien“ bezeichnet, und das verrät mehr als ein bloßes Wortspiel. Familienleben, Hochzeiten und Ähnliches werden wissentlich außen vor gehalten. Man ist der Ansicht, dass Analysen seiner Arbeit oder seiner Religion in spezialisierten Studien ausgearbeitet werden sollten. Die Hauptperson wird in erster Linie als Minister in der politischen Arena, als Autor in seinem Kontext von Verlag und Literaturkritik oder als Direktor eines Betriebes untersucht. Und nicht, wie Jacques Revel es genannt hat, „par varier l'échelles“.⁷ Diese Menschen waren auch Familienmitglied, Nachbar und in ihrer Jugend Schüler und Student. Die Biographie richtet sich oftmals von Anfang an auf das, was wir von einer Person kennen: ihre Rolle und oftmals ihren Erfolg im öffentlichen Leben.

Und als letzte Erklärung dafür, dass der Religion in Politikerbiographien so wenig Beachtung geschenkt wird, kann hier Folgendes angeführt werden: Die Biographiekultur in den Niederlanden ist bis zum heutigen Tag vollkommen versäult. Der katholische Michel van der Plas schrieb die Biographien der katholischen Erblasser Guido Gezelle (1830–1899), J.A. Alberdingk Thijm (1820–1889), Anton van Duinkerken (1903–1968) und eine halbe Biographie von Godfried Bomans (1913–1971). Der *gereformeerde* Hans Werkman hat die Biographien des ebenfalls *gereformeerde* Dichters Willem de Mérode (1887–1939) und des *gereformeerde* Schriftstellers J.K. van Eerdbeek (1898–1937) geschrieben. Der erklärte Sozialdemokrat Hans Daalder arbeitet noch an der Biographie des sozialdemokratischen Ministerpräsidenten Willem Drees (1886–1988), und die von Pastoren über Pastoren verfassten Biographien kann man nicht zählen.⁸

Es ist zu hoffen, dass Biographen von Politikern sich etwas systematischer der Frage widmen, welche Rolle die Religion in deren politischer Karriere gespielt hat. Mehr, als die diffuse Erklärung aus einem soziokulturellen Hinter-

7 J. REVEL, *Jeux d'Echelles. La micro-analyse à l'expérience*, [Paris] 1996.

8 J.C. KARELS, „Domineeslevens. Biografie is toe aan emancipatie“, in: *Reformatorisch Dagblad* 5.02.2003.

grund heraus, dass der Betreffende in einer religiösen Familie aufgewachsen sei und konfessionellen Unterricht genossen habe, und so weiter. Es ist keineswegs wünschenswert, für Biographien zu plädieren, aus denen sich zeigt, dass der katholische Ministerpräsident tatsächlich katholisch war, sondern eher für solche, in denen Glauben und Politik aufeinanderprallen. So wie im Falle eines CDA-Mitgliedes, das während einer Diskussion aus dem Publikum heraus den Christsozialisten Mient Jan Faber – er gehörte der *Gereformeerde Kerk in Nederland* an, war aus seinem Glauben heraus gegen Atomwaffen und darum Mitglied der PvdA – fragte: „Würde Jesus mit einer Cruise Missile unter dem Arm nach Moskau gehen?“ Er wollte eine orthodoxe Antwort: ja, oder nein.⁹

Wie sind niederländische Politiker in Biographien bezüglich der Religion beschrieben worden? Um eine einigermaßen ausgewogene Antwort auf diese Frage formulieren zu können, zeigt Tabelle 1 eine Liste von Politikern, die im zwanzigsten Jahrhundert für kürzere oder längere Zeit Ministerpräsident gewesen sind. In den Niederlanden hat es im 20. Jahrhundert 26 Kabinette gegeben, vom der *Nederlandse Hervormde Kerk* angehörenden Nicolaas Pierson von der *Liberaale Unie* (Liberalen Union) bis zum Agnostiker Wim Kok von der *Partij van de Arbeid* (PvdA, Partei der Arbeit). Insgesamt haben 22 Ministerpräsidenten am Ruder gestanden. Wim Kok ist der einzige, der konfessionslos aufgewachsen ist und sich auch nie einer Religion angenähert hat. Unter den übrigen waren die folgenden Konfessionen vertreten, zugleich ist angegeben, ob eine eigenständige Biographie des betreffenden Ministerpräsidenten existiert:

Tabelle 1: Biographien über niederländische Ministerpräsidenten

Name	Amtszeit	Partei	Konfession	Biographie
Nicolaas Pierson	1897–1901	<i>Liberaale Unie</i>	<i>Hervormd</i>	Nein
Abraham Kuyper	1901–1905	<i>Anti-Revolutionaire Partij</i>	<i>Gereformeerd</i>	Ja
Theo de Meester	1905–1908	<i>Liberaale Unie</i>	<i>Hervormd</i>	Nein
Theo Heemskerk	1908–1913	<i>Anti-Revolutionaire Partij</i>	<i>Gereformeerd</i>	Ja ursprünglich Remonstrant
Pieter Cort van der Linden	1913–1918	parteilos liberal	Remonstrant	Ja

9 E. RENSMAN, „De jaren tachtig van Mient Jan Faber“, in: *Historisch Nieuwsblad* 10 (2001) H. 4, S. 12–19.

Name	Amtszeit	Partei	Konfession	Biographie	
Charles Ruys de Beerenbrouck	1918–1925 1929–1933	<i>Roomsch-Katholieke Staatspartij</i>	Katholik	Nein	
Hendrikus Colijn	1925–1926 1933–1939	<i>Anti-Revolutionaire Partij</i>	<i>Gereformeerd</i>	Ja	
Dirk Jan de Geer	1926–1929 1939–1940	<i>Christelijk-Historische Unie</i>	<i>Hervormd</i>	Ja	
Pieter Geerbrandy	1940–1945	<i>Anti-Revolutionaire Partij</i>	<i>Gereformeerd</i>	Nein	
Wim Schermerhorn	1945–1946	<i>Vrijzinnig Democratische Bond/Partij van de Arbeid</i>	<i>Hervormd</i>	Nein	ursprünglich Remonstrant
Louis Beel	1946–1948 1958–1959	<i>Katholieke Volkspartij</i>	Katholik	Ja	
Willem Drees	1948–1958	<i>Partij van de Arbeid</i>	Agnostiker	Ja	ursprünglich <i>Hervormd</i>
Jan de Quay	1959–1963	<i>Katholieke Volkspartij</i>	Katholik	Nein	
Victor Marijnen	1963–1965	<i>Katholieke Volkspartij</i>	Katholik	Nein	
Jo Cals	1965–1966	<i>Katholieke Volkspartij</i>	Katholik	Ja	
Jelle Zijlstra	1966–1967	<i>Anti-Revolutionaire Partij</i>	<i>Gereformeerd</i>	Nein	
Piet de Jong	1967–1971	<i>Katholieke Volkspartij</i>	Katholik	Ja	
Barend Biesheuvel	1971–1973	<i>Anti-Revolutionaire Partij</i>	<i>Gereformeerd</i>	Ja	
Joop den Uyl	1973–1977	<i>Partij van de Arbeid</i>	Agnostiker	Ja	Bis 1943 <i>Gereformeerd</i>
Dries van Agt	1977–1982	<i>Christen-Democratisch Appèl</i>	Katholik	Ja	
Ruud Lubbers	1982–1994	<i>Christen-Democratisch Appèl</i>	Katholik	Nein	
Wim Kok	1994–2002	<i>Partij van de Arbeid</i>	Agnostiker	Nein	

Von den 22 Ministerpräsidenten, die es im zwanzigsten Jahrhundert in den Niederlanden gab, war demnach einer von Haus aus Remonstrant, 5 waren her-

vormd, 7 gereformeerd, 3 waren Agnostiker und 8 katholischen Glaubens. Nun sagt die Zahl der Ministerpräsidenten und ihrer Konfession noch nicht so viel darüber, wie die politische Macht im zwanzigsten Jahrhundert aufgeteilt war, man müsste dafür vielmehr ausrechnen, für wie viele Jahre Führerschaft sie im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts stehen. Und wichtiger: Bei wie vielen siegreichen Einzügen ins Parlament wirkte sich diese Führerschaft unterstützend aus?

Hier sieht das Ergebnis folgendermaßen aus:

Agnostiker:	22 Jahre
Hervormden:	11 Jahre
Gereformeerden:	26 Jahre
Katholiken:	44 Jahre

Aber nach siegreichen Parlamentswahlen gerechnet – was doch auch ein Gradmesser dafür ist, wie die politische Macht verteilt ist – sind die *Gereformeerden* am wichtigsten gewesen. Was sagen uns diese Zahlen? Auf jeden Fall, dass Katholiken am besten vertreten sind? Wegen ihres Glaubens? Ja und nein. Nein, weil Angehörige der *Gereformeerde Kerk* ebenso gerne an der Macht sind wie Katholiken und durch ihre Lehre von der Prädestination aus ihrem Glauben heraus mehr Spielraum haben, sich in dieser Welt aktiv zu positionieren, ja, weil Politik ein Emanzipationsprozess ist, und die Katholiken mehr aufzuholen hatten als die Protestanten.¹⁰ Die *Gereformeerden* begannen in den 1970er Jahren des neunzehnten Jahrhunderts unter der Führung Abraham Kuypers auf gesellschaftlichem Gebiet eine Aufholjagd und konnten von den Katholiken unter der Führung Herman Schaepmans erst zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts eingeholt werden. Kuyper wurde bereits 1901 Ministerpräsident, während der erste katholische Ministerpräsident, Ruys de Beerenbrouck, erst 1918 sein Amt antrat. In Nordbrabant, das gemeinsam mit der Provinz Limburg die Aktionsbasis für das katholische Leben in den Niederlanden darstellte, bestand die Elite noch bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein aus Protestanten. Natürlich war der Bischof katholisch, aber die Direktoren der Bauerngenossenschaften, die Chirurgen im akademischen Krankenhaus von Eindhoven und sogar Brabants ganzer Stolz, die Glühbirnenfabrik Philips, alles das befand sich in den Händen von Nichtkatholiken.¹¹ Und man braucht nicht einmal die Republik der Sieben Vereinigten Niederlande heranzuziehen, um zu unterstreichen, dass die Katholiken aus den Generalitätslanden (den von den Spaniern eroberten Gebieten) kamen,

10 M. WEBER, *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*, Amsterdam 2012.

11 M. DUYVENDAK, *Rooms, rijk of regentesk. Elitevorming en machtsverhoudingen in oostelijk Noord-Brabant, circa 1810–1914* (Dissertation, Utrecht 1990, Handelsausgabe herausgegeben von der Stiftung Het Noord-Brabants-Genootschap, 's-Hertogenbosch); M. METZE, *Ze zullen weten wie ze voor zich hebben. Anton Philips 1874–1951*, Amsterdam 2004.

das heißt, sie verfügten von alters her in der Landesregierung über keine Stimme, wobei sie aber wohl Steuern zahlen mussten.

Wissen über das Persönliche, das das Öffentliche erklärt

In dieser Aussage geht es nicht nur um das Intim- oder Sexualleben des Porträtierten. Auch dürfen wir nicht den Fehler machen, das persönliche Leben als das echte und das öffentliche Leben als eine Maske zu betrachten, oder welche Interpretationen andere auch damit verknüpft haben. Es spricht vieles dafür, dass in einer Biographie das persönliche Leben im weitesten Sinne das öffentliche Leben kommentieren muss, sonst hat eine Biographie nicht besonders viel Sinn. Eine Monographie über das politische Leben eines Ministerpräsidenten kann auch sehr interessant sein, aber dafür bedarf es nicht immer einer Biographie.

Wo geht eine kulturhistorische Beeinflussung von Politik durch Religion in Ideologie über? Einige Themen, die sich durch Religion in politische Ideologie gewandelt haben, sind unter anderem Abtreibung, Sterbehilfe und das Verbot der Gotteslästerung, aber es gibt keine Beispiele für Biographien aus dem 20. Jahrhundert, in denen diese Beziehungen intensiv behandelt werden, außer in der des *gereformeerde* Abraham Kuyper. Er war der erste Regierungsführer des zwanzigsten Jahrhunderts und von 1901–1905 im Amt. Kuyper stand am Anfang der Versäulung, er hatte es sich zur Aufgabe gemacht, den *gereformeerde* Teil der Bevölkerung zu emanzipieren, ihm eine Stimme im öffentlichen Raum zu geben. Daher ist es nicht verwunderlich, dass in seiner Biographie – im Gegensatz zu denen all der anderen, die hier genannt wurden – seinem Glauben als Triebfeder für sein politisches Handeln viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Vielleicht ist dies auch dem Umstand geschuldet, dass sein Biograph, Jeroen Koch, selbst aus einer katholischen Familie stammt und damit eine Ausnahme in der immer noch versäulten Biographiekunde darstellt, weshalb der Glaube Kuypers für ihn weniger selbstverständlich war.

Kuyper übernahm 1901 das Ruder von Nicolaas Pierson von der *Liberale Unie*. Er hatte jahrelang für die Emanzipation des *gereformeerde* Glaubens im politischen Bereich gekämpft, und dazu gehörte ausdrücklich ein ethischer Weckruf in der Politik. „Du sollst den Namen Gottes, deines Herrn, auch in der Politik nicht missbrauchen. Du sollst den Namen Gottes nicht nur im Munde führen, sondern es muss dir bei all deinem Tun auf dem Feld der Staatskunst wahrhaftig um Gott, um Seine Majestät, um Sein Recht und um Seine heiligen Anordnungen gehen“, hatte Kuyper den konfessionellen Parteien während seiner Deputiertenrede vorgehalten.¹² Wahlversprechen zu machen ist das eine, Regierungspolitik ist wiederum etwas anderes. Nicht aber bei Kuyper. Sein Bio-

12 J. KOCH, *Abraham Kuyper; een biografie*, Amsterdam 2006, S. 443.

graph Koch gibt vor allem strategische Beispiele für die Art und Weise, in der der Regierungschef den *gereformeerde* Glauben in der Politik stärkte, aber er hat in diesem Zusammenhang auch einige religiös immanente Fragen zusammengetragen. Als strategische Beispiele können die vielen Ernennungen antirevolutionärer Führungsleute überall im Land genannt werden. Unmittelbar auf seinem Glauben basierten seine Versuche, eine Gleichstellung des Privatunterrichts herbeizuführen (auch wenn er damit wenig Erfolg hatte) und seine erfolgreiche Einführung der „ethischen Politik“ in die Kolonialpolitik.

Aber Kuypers Biographie ist demnach eine Ausnahme, ebenso wie Herman Veenhofs Werk über Piet Jongeling (1909–1985) vom GPV (*Gereformeerde Politiek Verbond*). Diese fällt aus dem Vergleichsrahmen, weil es sich hier um eine der kleinen christlichen Splitterparteien handelt. Über den niederländischen Ministerpräsidenten (1966–1967) und ARP-Politiker Jelle Zijlstra gibt es noch keine Biographie, aber aus der Literatur über ihn lässt sich auch nicht so leicht eine religiös inspirierte politische Führung erkennen, abgesehen vielleicht von seiner am meisten ins Auge fallenden Äußerung im Oktober 1957 in der Zweiten Kammer bezüglich des 1957 vom Parlament gefassten Beschlusses über den EEG- und Euratom-Vertrag: „Mit einem offenen Auge für alle Risiken und Mängel darf und muss doch gesagt werden, dass es eine Forderung christlicher Politik ist, dass wir so lange wie möglich arbeiten müssen, für uns und für unsere Kinder.“¹³

Der parteilose Liberale Cort van der Linden, Mitglied der *remonstrantse* Gemeinde, wuchs in einem liberalen Geist auf. Sein Biograph verdeutlicht, dass Religion in Leben und Werk P.W.A. Cort van der Lindens keine große Rolle spielte.¹⁴ Zumindest nicht das persönliche religiöse Erleben. Cort van der Linden wurde sogar beschuldigt, den Glauben aus politischem Opportunismus einzusetzen. Der Vorwurf spielte insbesondere in der Frage über die Gesandtschaft beim Vatikan eine Rolle. Diese formelle Delegation aus den Niederlanden nach Rom war 1871 aufgehoben worden, und Ministerpräsident Cort van der Linden wollte 1915 wieder einen Gesandten in Rom haben. Sein Argument war, dass der Papst mit seinem supranationalen Status noch der einzige sei, der über den Parteien stehe und eine eventuelle Friedensaktion initiieren könne.¹⁵

In der Biographie des mehrfachen Ministerpräsidenten Dirk de Geer (1870–1960) wird auf jeden Fall halbwegs eine Beziehung zwischen Glauben und Politik hergestellt. De Geer war davon überzeugt, dass Gott die Geschichte lenke und dass es eine enge Beziehung zwischen Christentum und Staatskunst gebe. „Der

13 Mit Dank an Jonne Harmsma. Er arbeitet als Doktorand am Biografie Instituut an einer Biographie Zijlstras.

14 J. DEN HERTOOG, *Cort van der Linden (1846–1935). Minister-president in oorlog, een politieke biografie*, Amsterdam 2007.

15 DEN HERTOOG, S. 484–497.

Glaube hatte eine hohe politische Relevanz.¹⁶ Nun ist dies für einen Vertreter der CHU (*Christelijke Historische Unie*) nicht verwunderlich, und in einer zweiten Biographie, die über de Geer erschienen ist, zeigt sich ebenfalls, dass de Geer in Glaubensdingen bezüglich der Politik kein Scharfmacher war. Mehr noch, als Fraktionsvorsitzender warf er einem Teil der CHU vor, dass sie die Theologie Karl Barths zu einem politischen Streitpunkt machen wolle. Dafür war de Geer zu sehr ein Zweifler, zu sehr geneigt, mit Katholiken und sogar mit der sozialdemokratischen SDAP zusammen zu arbeiten.¹⁷

Der Biograph Hendrikus Colijns hat das Knäuel aus religiöser Überzeugung, Ideologie und Strategie recht gut entwirrt. In seiner Kolonialpolitik war Colijn ein guter Nachfolger Abraham Kuypers und ließ sich daher auch eindeutig von seiner Glaubensüberzeugung leiten. „Nur ein Volksleben, das im Christentum wurzelt, schenkt eine höhere Kultur, und nur auf christlicher Grundlage wird die Erziehung des Einheimischen zu einer höheren Lebensposition gelingen.“ Aber der Biograph Herman Langeveld zeigt auch, dass der ARP-Politiker nicht nur christlich, sondern auch ein engagierter Militär und Bankier war, ein praktischer Christ, der sich gewiss nicht durch seine christlichen Dogmen lenken ließ.¹⁸

Das verhielt sich bei Theodoor Heemskerk (1852–1932) anders, von 1908 bis 1913 Ministerpräsident und Sohn von Jan Heemskerk, der zwischen 1883 und 1888 ebenfalls Vorsitzender eines Kabinetts gewesen war. Theodoor Heemskerk konvertierte 1886 vom *remonstrantse* zum *gereformeerde* Glauben. Durch diese Bekehrung war er sowohl als Mitglied der ARP als auch der *Gereformeerde Kerken* ein Außenseiter.¹⁹ Hatte Heemskerk ein christliches Kabinett zurechtzimmern oder nicht, fragt sich sein Biograph Arno Bornebroek. Eine Frage, die auch die damalige Zweite Kammer stellte, nachdem der Ministerpräsident über die „Anwendung christlicher *Rechtsprinzipien*“ gesprochen hatte. Die Diskussion endete in vagen Aussagen, denn Heemskerk hatte kein Interesse daran, die Angelegenheit auf die Spitze zu treiben. Die Opposition ging noch ein Weilchen weiter auf die Sache ein und glaubte, mit dem Streichen einiger Sonntagszüge, dem Verteilen eines Strafmandats an einen Mann, der mit einer nackten Puppe auf der Straße herumlief und Ähnlichem, werde eine christliche Politik betrieben, die die liberale Gesellschaft bedrohe und eine engstirnige christliche Moral zur Folge habe. Heemskerk wurde von den orthodoxen Protestanten vorgewor-

16 H. VAN OSCH, *Jonkheer D.J. de Geer. De teloorgang van een minister-president*, Amsterdam 2007, S. 209.

17 M. VAN DER KAAIJ, *Een eenzaam staatsman. Dirk de Geer (1870–1960)*, Hilversum 2012, S. 280.

18 H. LANGEVELD, *Dit leven van krachtig handelen. Hendrikus Colijn, Deel een 1869–1944*, Amsterdam 1998, H. LANGEVELD, *Schipper naast God. Hendrikus Colijn 1869–1944, Deel twee 1933–1944*, Amsterdam 2004.

19 A. BORNEBROEK, *Een heer in een volkspartij. Theodoor Heemskerk (1852–1932), minister-president en minister van justitie*, Amsterdam 2006, S. 11.

fen, seine Sittlichkeitsgesetze gingen nicht weit genug und von anderen, dass er gegenüber den Sozialisten nicht streng genug sei, auch wenn er vor der unchristlichen Heilslehre der SDAP (*Sociaal-Democratische Arbeiderspartij*) warnte, die er als „die Partei der Unruhe“ bezeichnete.²⁰

Barend Biesheuvel, ebenfalls von der ARP (1920–2001) und Ministerpräsident in den Jahren 1971–1973, strebte als Parteimann einen „radikalen Evangelismus“ an und kündigte an, „das Evangelium in die politische Praxis“ aufnehmen zu wollen. Aus seiner Biographie erweist sich jedoch, dass Biesheuvel zwar vollkommen vom Milieu der calvinistischen Glaubensbrüder durchdrungen war, aber zu einer konkreten, religiös inspirierten Politik hat dies kaum geführt. Lediglich seine Auffassung, Entwicklungshilfe sei aus seiner christlichen Überzeugung heraus wichtig, könnte unter diese Kategorie gefasst werden.²¹

Natürlich argumentierten der christdemokratische Ruud Lubbers (1939) und Dries van Agt (1931) vom CDA vor ihrem soziokulturellen, aber nicht notwendigerweise biblischen Hintergrund. Der Justizminister Jan Donner (1926–1933) tat dies wiederum sehr wohl. Aus der Biographie, die der spätere Justizminister Job de Ruiter über seinen früheren Kollegen Donner (1891–1981) schrieb, wird mehr als einmal deutlich, dass Donner häufiger seine Bibelfestigkeit einsetzte, um einen politischen Standpunkt oder sogar eine politische Entscheidung zu verteidigen. So war seine Haltung gegenüber der Gotteslästerung vom Wunsch genährt, die Niederlande als christlichen Staat zu schützen, und nicht als demokratischen Staat, in dem die freie Meinungsäußerung garantiert wird.²²

Mit einiger Mühe finden sich auch in der Biographie van Agts doch ein paar Beispiele für religiös inspiriertes politisches Handeln. Van Agt war noch Justizminister, als er 1976 versuchte, die Abtreibungsklinik Bloemenhove zu schließen. Seine Motivation bezog er, wie er selbst gesagt hat, aus seinem katholischen Glauben. Obgleich er diesen Standpunkt in einem Fernsehinterview mit der Mitteilung differenziert hat, Bloemenhove sei für ihn „vielleicht noch nicht einmal an erster Stelle in moralischem oder ethischem Sinne“ inakzeptabel, „sondern als Gesetzeshüter“.²³ Auch sein am 25. Oktober 1976 verkündetes Plädoyer für einen „ethischen und geistigen Weckruf“ war kaum religiös motiviert, zumindest nicht in seiner öffentlichen Begründung dafür. Es handelte sich eher um eine Distanzierung von der liberalen VVD und der „quengeligen“ PvdA.

Religiös inspirierte führt oft zu konservativer Politik, aber das trifft für die Niederlande bei weitem nicht immer zu. Beispiele dagegen sind Mient Jan Fa-

20 BORNEBROEK, S. 205.

21 W. SCHOLTEN, *Mooie Barend. Biografie van B.W. Biesheuvel 1920–2001*, Amsterdam 2012, S. 69.

22 J. DE RUITER, *Jan Donner. Jurist. Een biografie*, Amsterdam 2003, S. 102.

23 J. VAN MERRIËNBOER, P. BOOTSMA und P. VAN GRIENSVEN, *Van Agt. Tour de force. Biografie*, Amsterdam 2008, S. 138.

ber, der langjährige Anführer des *Interkerkelijk Vredesberaad* (interkirchlicher Friedensrat) und weitere Christsozialisten in der PvdA. Der CDA, das heißt, sein linker Flügel, tritt gerade wegen des christlichen Elements in der Partei für ein soziales Gesicht ein. Auch wenn man nach der Wahl Niederlage vom 12. September 2012 aus der Parteispitze heraus dafür plädiert, das Christliche nur zu Hause und in der Kirche auszuleben, und nicht im öffentlichen Raum.

Auch in der heutigen PvdA gibt es praktizierende Gläubige. Zu nennen ist hier beispielsweise Ahmed Marcouch (1969), für die PvdA Mitglied der Zweiten Kammer und sowohl voll und ganz Sozialdemokrat als auch Muslim. Der früher so oft als der Antichrist skizzierte Sozialist ist völlig verschwunden. Job Cohen (1947), bis 2012 Fraktionsvorsitzender der PvdA in der Zweiten Kammer, hat sogar für eine echte Säule plädiert, eine muslimische Säule, die die Pazifikation der Niederlande zum Ziel haben sollte. Dieses letztere Beispiel illustriert, wie schwierig es ist, Religion in der Politik zu deuten. Ist Religion für den Politiker Überzeugung, Ideologie oder Strategie? Das ist ein Knäuel, das der Biograph entwirren muss. Und das ist eine sehr komplizierte Aufgabe.

Wie kompliziert, wird beispielsweise aus der Biographie des Außenministers Johan Beyen deutlich. Dieser parteilose Bankier und Diplomat wurde 1952 gebeten, die Leitung des Außenministeriums zu übernehmen, während dort bereits ein Außenminister regierte, nämlich Joseph Luns. In Beyens Biographie wird seiner Bekehrung 1932 vom nicht eingetragenen Protestanten zum Katholiken Aufmerksamkeit geschenkt.²⁴ Beyen betrachtete seinen Glauben als Privatsache, dennoch klang in seinem öffentlichen Auftreten zuweilen der Gläubige durch. Bei seinem ersten Auftritt in der Zweiten Kammer erklärte er im Dezember 1952, die „westliche Zivilisation“ sei auf „christliche Prinzipien“ gegründet. Sein Biograph fügt dem einigermaßen erstaunt hinzu: „Ein Hinweis auf die Aufklärung, den man bei Beyen erwarten würde, fehlte.“²⁵

„Die Biografie besiegelt den Abschied von der Theorie; der Biograf entkommt den sozialgeschichtlichen, politischen, politökonomischen Analysen, auf die ihn früher sein Methodenbewusstsein verpflichtete,“ sagte die Autorin Hannelore Schlaffer im April 2013 in der *Neuen Zürcher Zeitung*.²⁶ Vieles spricht jedoch dagegen. Gerade dadurch, dass er von einem theoretischen Plan aus vorgeht, kann der Biograph etwas mehr tun, als nur zu bestätigen und zu untermauern. Es ist plausibler – aber das ist das Thema für einen anderen Artikel –, dass die Biographie zunehmend das Resultat einer theoretischen Entscheidung ist, beispielsweise dafür, die Geschichte aus einer streng formulierten „Teilneh-

24 W.H. WEENINK, *Bankier van de wereld. Bouwer van Europa. Johan Willem Beyen 1897–1976*, Amsterdam/Rotterdam 2005, S. 439–445.

25 WEENINK, S. 441.

26 H. SCHLAFFER, ‚Sehnsucht nach Echtheit. Die Mode des Biografismus‘, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 17.04.2013.

merperspektive“ heraus zu erforschen oder ein Leben von so genannten *Turning Points* sowohl im privaten als auch im öffentlichen Leben aus zu interpretieren.²⁷ Denkbar ist in diesem Zusammenhang die Überprüfung der von konfessionellen Politikern getroffenen politischen Entscheidungen. Natürlich wird den kleinen christlichen Parteien in diesem Kontext viel Aufmerksamkeit zuteil, interessanter wäre es aber, die Ministerpräsidenten der großen Mainstream-Parteien auf die Punkte hin zu erforschen, wo sie gerade aus einer Religionsperspektive heraus nicht repräsentativ gehandelt haben. Beispiele hierfür gibt es wie Sand am Meer: Christoziale, die aus ihrer religiösen Anschauung heraus gegen atomare Bewaffnung sind, Liberale, die für Privatunterricht kämpfen oder Katholiken, die *gereformeerden* zwingen wollen, sich auf die Impfung gegen Masern einzulassen. Alles Themen, die dem Biographen die Möglichkeit geben, das Leben des Politikers nicht aus seiner Repräsentativität heraus – und damit bestätigend – zu untersuchen, sondern zu überprüfen, wo er gerade von dem in seinem Kontext zu erwartenden Muster abweicht.

Hinsichtlich des Themas des vorliegenden Beitrags muss vorläufig der Schluss gezogen werden, dass die Frage nach dem Umgang mit Religion in Biographien niederländischer Politiker nur in einigen Fällen den Platz erhält, den sie verdient. In den weitaus meisten Biographien wird Religion lediglich als kulturhistorisches Dekor beschrieben, eine Umgebung, in der der Porträtierte nahtlos aufgeht. Daher müssen wir bezüglich einer Theorie auf diesem Gebiet noch auf einen Ausspruch verweisen, den William Somerset Maugham einmal für das Schreiben eines Romans prägte: Es gibt lediglich drei Regeln – nur weiß niemand, welche das sind.

27 Weitere Anmerkungen zur Theorie finden sich in: H. RENDERS und B. DE HAAN (Hrsg.), *Theoretical Discussions of Biography. Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, New York 2013.

Frans Becker

Ein Kampf um neue Verhältnisse

Sozialdemokraten und Christdemokraten
in der niederländischen Politik nach 1945*

Kirche, Kneipe und Kapital: Das waren die drei großen Übel, gegen die die frühe sozialistische Bewegung Ende des neunzehnten Jahrhunderts in den Kampf zog, damals noch unter der Führung des ehemaligen Pfarrers Ferdinand Domela Nieuwenhuis. Richtige Sozialisten waren Abstinenzler, betrachteten die klassenlose Gesellschaft als ihr Ideal und verwarfen – genau wie Karl Marx – Religion als Opium des Volks, als zeitweiliges Betäubungsmittel.

Die Sozialisten fügten sich als letzte in die Reihe niederländischer Emanzipationsbewegungen jener Periode ein. Die evangelisch-reformierten kleinen Leute und die Katholiken waren ihnen vorausgegangen. Die beiden letzteren stellten, so unterschiedlich sie auch waren, einen expliziten Bezug zwischen ihren politischen Ansichten und ihrer religiösen Überzeugung her.¹ Aufgrund dessen bezogen sie sowohl gegen die liberale Dominanz als auch gegen die sozialistische Bedrohung Stellung. Für sie war die Trennlinie zwischen Gläubigen und „Heiden“ in der Politik entscheidend. Von Anfang an kämpften die Sozialisten also nicht nur für bessere Arbeitsbedingungen gegen Unternehmer und für politische Rechte gegen die konservativen Liberalen, sondern standen auch in einem schwierigen Konkurrenzverhältnis zur protestantisch-christlichen und römisch-katholischen Bewegung, von der ein wichtiger Teil zugleich einen Teil der Arbeiterbevölkerung ausmachte.

Diese Situation veränderte sich in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts nicht wirklich. Natürlich gab es religiöse sozialistische Gruppen und auch rote Pfarrer. In der sozialdemokratischen Arbeiterpartei, der SDAP, und der modernen Gewerkschaftsbewegung, dem NVV (*Nederlands Verbond van Vakverenigingen*, dem Niederländischen Gewerkschaftsverbund), die zusammen den Hauptstrom der niederländischen sozialistischen Bewegung bilden sollten, überwog jedoch die antiklerikale Stimmung. Und auch wenn der Mitbegründer und Führer der SDAP, P.J. Troelstra, bei der großen Verfassungsreform von 1917 der von den konfessionellen Parteien so leidenschaftlich verfolgten Gleichstellung des öffentlichen und konfessionellen Bildungswesens zugestimmt hatte, glaubte die Mehrheit der sozialdemokratischen Bewegung doch weiterhin, dass

* Aus dem Niederländischen Übersetzt von Frederike Vollmer.

1 R. ZWART, „Ideologie en macht: de christelijke partijen en de vorming van het CDA“, in: K. VAN KERSBERGEN, P. LUCARDIE und H.-M. TEN NAPEL (Hrsg.), *Geloven in macht: de Nederlandse christen-democratie*, Amsterdam 1993, S. 24.

Kinder „ungeteilt“ in öffentliche Schulen sollten und dass die junge Kinderseele im konfessionellen Bildungswesen verdorben würde. Die Bildungspolitik der Sozialdemokraten sollte den Beigeschmack des Kampfes um die Schulgleichstellung nie ganz verlieren, so Historiker Piet de Rooy.² Umgekehrt weigerten sich die konfessionellen Parteien mit den Sozialdemokraten in einer Regierungskoalition zusammenzuarbeiten; das „nur im äußersten Notfall“ der Katholiken schob einer Koalition bis 1939 einen Riegel vor. Diese Igelstellung verhinderte, dass Katholiken und Sozialdemokraten in den 1930er Jahren gemeinsam eine Alternative zu der konservativen Krisenpolitik der Colijn-Regierungen entwickelten.

Die Beziehung zwischen den zwei großen Volksparteien – RKSP (*Rooms-Katholieke Staatspartij*) und SDAP (*Sociaal-Democratische Arbeiderspartij*) vor dem Krieg, PvdA (*Partij van de Arbeid*) und KVP (*Katholieke Volkspartij*) bzw. CDA (*Christen-Democratisch Appèl*) danach – stellt einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis der niederländischen Politik im zwanzigsten Jahrhundert dar. Der Historiker und Politologe Ruud Koole meint sogar, dass man „überspitzt“ sagen könnte, „dass der Kampf um den katholischen Arbeiter während des gesamten 20. Jahrhunderts der Kern der meisten Wahlen war“, womit er auf die permanente Rivalität zwischen römisch und rot, später zwischen Sozialdemokraten und Christdemokraten anspielt.³ In der Nachkriegszeit hat sich der Charakter der Beziehung beider politischer Strömungen zueinander verändert, eine gewisse Belastung des Verhältnisses blieb jedoch. Ihre Beziehung hat allerlei Stadien durchlaufen, von seriöser Zusammenarbeit bis Irritation, vom Bündnispartner zum Feind, vom gemeinsamen Aufmarsch zur Igelstellung. Bei ihrer wechselseitigen Rivalität ging es um Ideen, Wähler und Macht, und manchmal konnte sie eine stark persönliche Komponente erhalten. Dabei ging es sehr oft um die Rolle und die Bedeutung religiös inspirierter Ansichten in der Politik.

Die *Partij van de Arbeid*: ein Versuch des Durchbruchs

Die Vorkriegserfahrung von politischer Erstarrung führte bereits während des Kriegs zu Initiativen, die die alten politischen und weltanschaulichen Grenzen überschreiten sollten. Beide trugen zu dem Willen zu einem Neuanfang nach dem Krieg bei. In sozialdemokratischen und zugehörigen Kreisen entstand eine Reformbewegung, die 1946 in die Gründung der *Partij van de Arbeid* münde-

2 P. DE ROOY, „O zaal'ge tijd“. Sociaal-democratie en onderwijs, in: S. KARSTEN/W. MEIJNEN, *Leergeld. Sociaal-democratische onderwijspolitiek in een tijd van nieuwe verschillen*, Amsterdam 2005, S. 81. Siehe für diesen sogenannten „Schulstreit“ auch den Beitrag von Bram Mellink in diesem Band.

3 R. KOOLE, *Politieke partijen in Nederland. Ontstaan en ontwikkeling van partijen en partijstelsel*, Utrecht 1995, S. 43.

te. Diese neue Parteiformation vereinigte die Vorkriegs-SDAP, den progressiv-liberalen *Vrijzinnig-Democratische Bond*, die progressiv-protestantische *Christen-Democratische Unie*, einige Gruppen aus dem Widerstand sowie einzelne Katholiken und Christlich-Historische. Sie war das Ergebnis einer Durchbruchbewegung, die alle progressiven politischen Kräfte bündeln wollte, mit dem Christentum und dem Humanismus als weltanschaulichem Fundament.

Für einige hatte anfangs eine tiefgreifende Erneuerung von Politik und Gesellschaft an erster Stelle gestanden – als Antwort auf die moralische und soziale Zerrüttung durch Krise, Faschismus und Krieg –, bei der Sozialismus und Christentum als gemeinsamer Motor fungieren sollten. Sie hatten einen personalistischen Sozialismus vor Augen: die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit durch eine radikale soziale Politik im Dienst einer „soliden, gerechten und beseelten Gemeinschaft“. Sie maßen, so Historiker Herman de Liagre Böhl, der evangelischen Botschaft mehr Wert als den humanistischen Normen bei. Fundamental war die Ehrfurcht vor „der in einer Gemeinschaft verwurzelten Person“, die die Verantwortung für Gerechtigkeit und Nächstenliebe auf Basis der Bibel übernahm.⁴ Einer der bekanntesten Vertreter dieses Strebens war Willem Banning, Pfarrer, religiöser Sozialist und wichtiger Inspirator sowie einflussreicher politischer Denker der niederländischen Sozialdemokratie, der eine entscheidende Rolle bei der Entstehung und der Entwicklung der PvdA bis Ende der 1950er Jahre spielte. Direkt nach der Befreiung erwartete er noch, dass ein großer Durchbruch eine Rechristianisierung des gesamten Volkslebens im personalistischen Sinne herbeiführen würde. Gerardus van der Leeuw, erster Bildungsminister nach dem Krieg im Kabinett Schermerhorn-Drees und Durchbruch-Sozialist aus der *Christelijk-Historische Unie* (CHU), ehemaliger evangelisch-reformierter Pfarrer und tonangebender Theologe, nahm als Minister eine vergleichbare Position ein, indem er die Grundlage seiner Kulturpolitik sowohl im Sozialismus als auch im Christentum suchte. Die christliche Botschaft, so fasste der Historiker Jan Rogier van der Leeuws Meinung zusammen, musste das Volk erreichen, sonst würde unsere Zivilisation, unsere Kultur untergehen. Dazu wollte er die Volkspartei par excellence, die Sozialdemokratie, mobilisieren. Diese Partei sollte dem Staat die Aufgabe übertragen, die Kultur, die christlichen Kulturgüter, zu verbreiten.⁵

Zu einem tiefgreifenden Durchbruch oder einer Rechristianisierung der Bevölkerung auf sozialistischem Wege ist es nicht gekommen. Das Ergebnis der

4 H. DE LIAGRE BÖHL, „Willem Banning in de Partij van de Arbeid: een verloren strijd om de doorbraak“, in: M. KROP, M. ROS, S. STUIVELING und B. TROMP (Hrsg.), *Het twaalfde jaarboek voor het democratisch socialisme*, Amsterdam 1991, S. 50–51.

5 J. ROGIER, *De cultuurpolitieke opvattingen in de Partij van de Arbeid*, in: *Sociaal-demokratie en cultuurpolitiek. Lezingen gehouden op het kongres „Sociaal-demokratie. Theorie en strategie“*, Amsterdam 1982, S. 10.

Reform wurde ein Durchbruch-Pluralismus, mit einem Durchbruch, der weniger weit ging als erhofft. Banning, der sich sehr schnell mit dieser Entwicklung abfand, umschrieb dies wie folgt: Die *Partij van de Arbeid* „erkennt bei Personen und Gruppen die innige Verbindung zwischen Lebensüberzeugung und politischer Ansicht an, lehnt jedoch prinzipiell und bei den gegenwärtigen Verhältnissen auch praktisch die Organisation des politischen Parteilebens auf Basis des religiösen Glaubens ab [...]“.⁶ Die neue Partei stellte sich also gegen eine Parteilbildung auf religiöser Basis. Sie erkannte Religion und Weltanschauung zwar als Inspirationsquelle für ihre Politik an, nicht aber als zwingendes Fundament. Sie wollte ausdrücklich Personen und Gruppen mit verschiedenen Weltanschauungen vereinen, die das sozialdemokratische Programm unterschrieben, und öffnete sich daher sowohl Humanisten, Protestanten als auch Katholiken. Bereits bei der Überarbeitung des Grundsatzprogramms der SDAP 1937 hatte man sich von der Kopplung der marxistischen Gesellschaftsanalyse mit dem sozialistischen Programm gelöst. Nun wurde mit einem Befreiungs- und Reformierungsoptimismus die weltanschauliche Grundlage weiter verbreitert und die Wahlstrategie auf die konfessionellen Arbeiter und zugleich auf die Mittelklasse ausgeweitet, mit dem Ziel, alle progressiven Wähler in *einer* politischen Gruppierung zu vereinen.

Für einige war der Durchbruch eine außerordentlich gelungene Form der politischen Erneuerung und die *Partij van de Arbeid* eine grundlegend neuartige Parteilformation. Dies gilt beispielsweise für Wim Thomassen, eine der treibenden Kräfte hinter dem Reformprozess und herausragender Sozialdemokrat. In einem Rückblick sagte er: „Das Klischee kennen wir: Die PvdA ist eigentlich eine vergrößerte SDAP. Wer so etwas behauptet – viele tun so, als ob es selbstverständlich wäre – übersieht den 9. Februar 1946. Das *war* ein Neuanfang. Da entstand eine Partei, die anders, die komplexer war als die SDAP. Sie war eine neue Wohnung für den demokratischen Sozialismus, während das alte Haus für eine wachsende Organisation unbewohnbar geworden war.“⁷ Wie erfolgreich aber war der Durchbruch? Er war vor allem eine Bewegung „von oben herab“ und führte in den höheren Kreisen der PvdA zu einer interessanten Neuerung, besonders aus der christlich-historischen Ecke. Innerhalb der PvdA wurden Arbeitsgemeinschaften mit katholischer, protestantisch-christlicher und humanistischer Prägung gebildet. In den niedrigeren Kreisen der Partei entstand Reibung und eine Kultur der Zusammengehörigkeit, die zuvor typisch für die sozialdemokratische Bewegung gewesen war, verschwand.

6 Zitiert in BÖHL, *Willem Banning in de Partij van de Arbeid*, S. 52.

7 H. WIEDIJK und W. THOMASSEN, *In vuur en vlam! Wim Thomassen, geïnspireerd organisator van de Partij van de Arbeid*, Amsterdam 1992, S. 194. Siehe auch: W. THOMASSEN, „„Hier: de Partij van de Arbeid!“ (1946)“, in: J. BANK und S. TEMMING (Hrsg.), *Van brede visie tot smalle marge. Acht prominente socialisten over de SDAP en de PvdA*, Alphen aan den Rijn 1981, S. 89–119.

Im März 1949 wurde auf Verlangen der Führung der PvdA von der *Wiardi Beckman Stichting* (WBS, dem wissenschaftlichen Büro der PvdA) eine Kommission ins Leben gerufen, die die sogenannten Klimadifferenzen innerhalb der Partei untersuchen sollte. Es hatte sich herausgestellt, dass es bei den verschiedenen Gruppen, aus denen sich die PvdA zusammensetzte, noch immer wechselseitige Einwände gegen Stil, Terminologie und gedankliche Gewohnheiten dieser Gruppen gab. Im Oktober jenes Jahres legte die Kommission, die ihre Arbeit unauffällig verrichtet hatte, ihren Bericht der Parteiführung vor. Sie urteilte, dass verschiedene strukturelle Umweltfaktoren einen eigenen Beitrag zu den Spannungen in der PvdA lieferten, dass aber der Durchbruch – mit seinem überwiegend intellektuellen Charakter – auch eine wichtige Ursache der Spannungen war. Diese Spannungen, „psychologische Reibungspunkte“, waren zu einem ernstesten Problem geworden. Die früheren SDAPer hatten das Gefühl im Vergleich zu den neuen Gruppen diskriminiert zu werden, zum Beispiel bei der Repräsentation im Parteivorsitz und in den Kammerfraktionen. Sie vermissten in der neuen Partei den Zusammenfluss von Weltanschauung und politischer Aktivität. Für viele, insbesondere in Friesland, waren das in den Hintergrund Treten der Abstinenz in der PvdA und der Alkoholgenuss bei den Sitzungen ein Stein des Anstoßes. Zudem war der Abstand zwischen den einfachen Mitgliedern und „jenen, die zur geistigen Führung gerufen waren“, zu groß.

Die Arbeiter in der PvdA erlebten die Form der Kommunikation, bei der sie angesprochen wurden, als zu intellektualistisch. Bei ihnen herrschte ein vages, doch recht allgemein verbreitetes Gefühl von Benachteiligung, manchmal von Minderwertigkeit gegenüber anderen Gruppen. Die fortwährende Unsicherheit des Arbeiterdaseins kam ihrem Urteil zufolge in der neuen Partei zu wenig zum Ausdruck. Dahingegen waren die Protestanten enttäuscht über den Mangel an Erneuerung. Sie störten sich an dem, was geblieben war, den Symbolen, den Liedern, dem Ton – zum Beispiel dem Fluchen. Sie meinten, dass der Durchbruch zudem nur in unzureichendem Maße zu den Nebenorganisationen der Partei, wie dem Rundfunk, durchgedrungen sei. Das übermäßige Festhalten an dem überlieferten Stil war auch für katholische Parteimitglieder ein Quell des Ärgers. Von humanistischer Seite wurde angemerkt, „dass der Durchbruch von den führenden Organen noch immer nicht in ausreichendem Maße in seinem wahren Charakter erkannt wurde. Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, dass man den Durchbruch vor allem als Propagandamittel betrachtet, um den kirchlich organisierten Teil des Volks zur Partei zu locken oder als ein Mittel, um als Regierungspartner für konfessionelle Parteien vertretbar zu sein. Der Durchbruch hat jedoch außerhalb des Bereichs der politischen Taktik eine grundlegende Bedeutung an sich. Er bedeutet immerhin, dass der politische Gedanke endlich von Zusätzen, die nicht zur Politik gehören, gereinigt wird.“

Doch gerade diese neue Beziehung zwischen Politik und Weltanschauung führte zu Spannungen in anderen Gruppen. Für einige ehemalige SDAPer war „der Sozialismus eine Welt- und Lebensanschauung, die Verkörperung unserer höchsten Erwartung von Gerechtigkeit“. Sie vermissten die Verbundenheit durch eine alle Gebiete durchdringende Weltanschauung. Doch auch die Protestanten vermissten einen Drang nach sittlicher Gerechtigkeit, eine Bewegung mit ethischem Pathos geladen: „Aus Angst vor einer Vermischung von Glaube und Politik, die sie aus der Vergangenheit oft von Nahem kennen, legen nun viele protestantische Christen in der Partij den Akzent auf den rein sachlichen Charakter der Politik: Es darf nicht mehr sein als eine Anzahl praktischer Maßnahmen, um Gerechtigkeit auf der Welt zu erreichen.“⁸

Das interne Ringen in sozialdemokratischen Kreisen mit Glaube und Lebensüberzeugung zeigt übrigens auch, dass der Begriff der Versäulung nicht ausreicht, um diesen Dynamiktypus innerhalb politischer Gruppierungen zu interpretieren, wie der Historiker Peter van Dam bereits dargelegt hat.⁹ Sie zeigt auch, wie aktuell in mancherlei Hinsicht der Durchbruchgedanke ist, wenn es um das Verhältnis von Weltanschauung bzw. Religion und Politik in der heutigen politischen Debatte geht.¹⁰

Führte der Durchbruch intern zu Spannungen und Reibereien, als Wahlstrategie führte er nicht zu dem gewünschten Ergebnis, so gerne die Sozialdemokraten ihre Wahlerfolge 1952 und 1956 auch dem Durchbruch zuschreiben wollten. Der Politologe J.Th.J. van den Berg urteilte: „Der Durchbruch hat sich als einen Schritt zu weit erwiesen. Die niederländische progressive Volksbewegung, die religiöse Trennlinien überschritt und die mit der am 9. Februar 1946 gegründeten Partij van de Arbeid eine Gestalt bekam, hat keinen neuen Massenzuspruch errungen. [...] Es wird sich zeigen, dass die Entkirchlichung des Sozialismus zu früh eingesetzt hat.“¹¹ Sein Kollege Philip van Praag schrieb: „Voraussetzung für ein erfolgreiches Durchbruchsstreben der PvdA war die Entwicklung einer Wahlstrategie, die sowohl den traditionellen Arbeiteranhang hielt als auch die

8 *Rapport van de commissie tot onderzoek van z.g. klimaatverschillen in de P.v.d.A.*, Wiardi Beckman Stichting, Amsterdam 1949, passim.

9 P. VAN DAM, *Staat van verzuiling. Over een Nederlandse mythe*, Amsterdam 2011.

10 Vgl. zum Beispiel die Ausgabe von *Socialisme & Democratie* über „Geloof & politiek“ („Glaube & Politik“) zur gleichnamigen Konferenz der Wiardi Beckman Stichting, *Socialisme & Democratie*, 63 (2006) 7/8 und H. NOORDEGRAAF, ‚Geen vrijheid zonder verantwoordelijkheid‘, in: *Socialisme & Democratie*, 69 (2012) Nr. 1/2, S. 47–52.

11 J.TH.J. VAN DEN BERG, ‚De ontkerkelijking van het socialisme‘, in: *Intermediair*, 26 (15. Juni 1990) 24, S. 1–3.

konfessionellen Arbeiter und wichtige Teile der Mittelklasse ansprach. Diese Aufgabe sollte sich für die PvdA als zu schwierig erweisen.¹²

Diese Strategie wurde zunächst einmal von der starken Position der *Communistische Partij Nederland* (CPN) durchkreuzt, die unmittelbar nach 1945 als Widerstandspartei mit viel Sympathie seitens des linken Flügels rechnen konnte. Wichtiger war jedoch die Wiederherstellung der politischen Verhältnisse durch die Neugründung der konfessionellen Parteien und ihrer sozialen und kulturellen Nebenorganisationen, die damit einen effektiven Damm gegen einen Durchbruch aufwarfen. Die Katholiken änderten ihren Namen von *Rooms-Katholieke Staatspartij* (RKSP) in *Katholieke Volkspartij* (KVP); der progressive Teil von ihnen wechselte nicht zur PvdA. Die neue sozialdemokratische Partei wurde jedoch sehr wohl als Regierungspartner akzeptiert und gestaltete so die nationale Politik in den verschiedenen zusammengesetzten Koalitionskabinetten mit, von ihrer Gründung bis 1958 und ab 1948 mit ihrem politischen Anführer Willem Drees als Ministerpräsidenten. Die zentrale Achse dieser Regierungskoalition war römisch-rot.¹³ Trotz des Bildes der biedereren 1950er Jahre kam es regelmäßig zu scharfen Konfrontationen zwischen den Koalitionspartnern. Heftige Wahlkampagnen, in denen die Sozialdemokraten die Kampagnenmethoden der KVP mit denen des Naziregimes verglichen, scharfe Kollisionen in der parlamentarischen Arena stehen neben der konstruktiven Zusammenarbeit in der Regierung oder ihr gegenüber. Zusammengehalten von einem gemeinsamen Orientierungsrahmen von Wiederaufbau und Kaltem Krieg stritten Sozial- und Christdemokraten über wesentliche politische und gesellschaftliche Fragen. Es ging dabei auch um die Rolle der Religion in der Politik, doch noch mehr um die religiös inspirierten sozialwirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ideen, die miteinander kollidierten. Als der gemeinsame Bezugsrahmen weggefallen war, wurde das Verhältnis zwischen beiden politischen Strömungen dadurch nicht besser. Mit Ausnahme des Kabinetts Lubbers-Kok (1989–1994) gelang es keinem Kabinett mit Christ- und Sozialdemokraten mehr, eine ganze Legislaturperiode lang zusammenzuarbeiten. Welcher Natur waren ihre Konflikte? Drei Bereiche, in denen Konfessionelle und Sozialdemokraten miteinander kollidierten, stehen hier im Mittelpunkt – Bereiche, die unmittelbar mit der Gestaltung der politischen und sozialwirtschaftlichen Verhältnisse in den Niederlanden nach dem Krieg zusammenhängen. Erstens geht es hier um die Grundlage der Parteibildung und den Aufbau der Demokratie; zweitens um die gewünschte wirtschaftliche Ordnung und das Maß der staatlichen Steuerung dabei; und drittens um Grundlage und ausführende Organisation der sozialen Sicherheit. Am Ende folgt eine kurze

12 PH. VAN PRAAG, *Strategie en Illusie. Elf jaar intern debat in de PvdA (1966–1977)*, Amsterdam 1990, S. 18.

13 Für eine Übersicht: F. WIELENGA, *Geschichte der Niederlande*, Stuttgart 2012, S. 386–396.

Schlussfolgerung über das Verhältnis von Sozial- und Christdemokraten in der heutigen Zeit.

Die Grundlage der Parteibildung

Bei der Gründung der PvdA hatte Banning mit Nachdruck „die Organisation des politischen Parteilebens auf Basis des religiösen Glaubens“ abgelehnt. Diese Ansicht war natürlich nicht einfach vom Himmel gefallen. Der Historiker Johan Huizinga hatte bereits in den 1930er Jahren außergewöhnlich kritisch über das niederländische Parteiensystem geschrieben, das seiner Meinung nach komplett veraltet war und schon seit Langem nicht mehr funktionierte. Er hielt katholische und protestantische Parteibildung auf religiöser Grundlage im 19. Jahrhundert für selbstverständlich, „um den Volksteil, den sie vertraten, an die Stelle im Volks- und Staatsleben zu bringen, auf die er ein Anrecht hatte.“ Mit dem Erreichen dieses Ziels hatten diese Parteien jedoch ihre Existenzberechtigung verwirkt und ihr Fortbestehen wurde zum Hemmnis für die gesunde Entwicklung der niederländischen Politik. Zudem meinte er, dass das Verhältniswahlrecht der niederländischen Politik nicht zugutekäme, da dadurch das Parteiensystem „zum Fossil erstarrt“ sei.¹⁴ Sein Doktorand und bekannter Vertreter einer neuen Generation von Sozialdemokraten, H.B. Wiardi Beckman, schloss sich diesem Urteil in einer Betrachtung von 1938 an. Das niederländische politische Leben, so schrieb er, war mehr denn je erlahmt. „Die ‚christlichen‘ Parteien sind die Hauptschuldigen; ich kann aber nicht abstreiten, dass das System der verhältnismäßigen Repräsentation zur Erstarrung in unserem Staatsleben beigetragen hat.“ Die kirchlichen Parteien „mögen sinnvoll gewesen sein, als die Zeit gekommen war, gewisse prinzipielle Forderungen des kirchlichen Volksteils politisch-gesellschaftlich zu verwirklichen, für die großen Fragen, die zurzeit der nationalen Regierung vorgelegt werden, hat ‚das‘ christliche Prinzip (welches?) von seiner Natur her keine Lösung parat.“¹⁵ Parteibildung sollte mit den gesellschaftlichen Kräften und Fragen korrespondieren und diese waren sozialer Art, im weitesten Sinne des Worts. Konfessionelle Parteibildung passte, so Beckman, nicht dazu.

Der Durchbruchgedanke folgte dieser vor dem Krieg eingesetzten Linie. Er spielte als politische Perspektive für Parteiensystem und Demokratie weiterhin eine bedeutende Rolle bei den Beratungen in den führenden Kreisen der PvdA, wie der Historiker Bram Mellink gezeigt hat. Die undeutliche Position der konfessionellen Parteien – Jaap Burger, Vorsitzender der PvdA-Fraktion in der Zweiten

14 J. HUIZINGA, ‚Nederlands geestesmerk‘, in J. HUIZINGA, *Verspreide opstellen over de geschiedenis van Nederland*, Amsterdam 2007 (Neuaufgabe), S. 301–302.

15 *Onszelf Blijven*. H.B. Wiardi Beckman, *baanbreker van de moderne sociaaldemocratie*, Hrsg. von F. BECKER, M. HURENKAMP und P. SCHEFFER, Amsterdam 2011, S. 99 bzw. 93.

Kammer, sprach zu Beginn der 1950er Jahre über die KVP als eine Partei, die „einen kurslosen Streifzug in politischen Gewässern“ machte – stellte ein Quell des Ärgers dar. Der Durchbruch wurde auch als ein Mittel betrachtet, um die Wirkung des demokratischen Systems zu verbessern, indem klare Kontraste geschaffen wurden, nämlich ein Gegensatz zwischen konservativen und progressiven Parteien.¹⁶ Die Wahlstrategie der Sozialdemokraten, die auf einen Durchbruch zu den konfessionellen – und im Besonderen zu den katholischen – Arbeitern abzielte, war ihrer direkten politischen Strategie, die auf eine Regierungszusammenarbeit mit der KVP ausgerichtet war, bis Mitte der 1960er Jahre jedoch ganz klar untergeordnet.¹⁷

Nach dem Bruch zwischen römisch und rot 1958 entstand in der PvdA Raum für eine schärfere politische Vorgehensweise, die zu etwas führen sollte, was man später „Polarisierungsstrategie“ nennen sollte. Trotz der Wahlerfolge 1952 und 1956 kämpfte die Sozialdemokratie weiterhin mit dem in ihren Augen großen Problem einer politisch stark gespaltenen Arbeiterklasse. Diese passte schlecht in ihr Gesellschaftsbild. Inzwischen wurde, als Folge zunehmenden Wohlstands und wirtschaftlicher Strukturveränderung, auch ein Durchbruch zu progressiv orientierten Mittelgruppen dringender. Die konfessionelle Parteibildung hemmte, aus sozialdemokratischer Perspektive, außerdem den politischen Ausdruck wesentlicher gesellschaftlicher Fragen. Vor allem die KVP war der Grund dafür, dass Wähler keine klare Wahl für den Typus der Regierungskoalition nach den Wahlen vorgelegt bekamen, da diese Partei nach Belieben entscheiden konnte, ob sie über links oder über rechts regieren wollte. Dies führte zu „Undeutlichkeit“ in der Politik, ein Begriff, der in den 1960er Jahren einen rasanten Aufschwung erleben sollte. Staatsrechtliche Reformen, wie eine Veränderung des Wahlsystems, könnten hilfreich sein, um mehr Klarheit zu schaffen.

Der 1965 erschienene Abschlussbericht der zwei Jahre zuvor von der PvdA-Leitung ins Leben gerufenen Kommission „Parlementaire democratie“, die nach ihrem Vorsitzenden Burger-Kommission genannt wurde, enthielt genau diesen Mix aus Elementen, eine Mischung, die wir bereits in der Analyse von Beckman antreffen. Die Kommission plädierte explizit für die Polarisierung der politischen Verhältnisse, um die Undurchsichtigkeit der Politik zu bekämpfen, sowohl auf dem Gebiet der Kabinettsbildung als auch im Verhältnis zwischen Regierung und Opposition. Die Einführung eines anderen Wahlsystems – die Kommission plädierte für eine Mischung aus Mehrheits- und Verhältniswahlrecht – sollte die Verbindung zwischen abgegebener Stimme und darauffolgender Regierungsbil-

16 B. MELLINK, ‚Tweedracht maakt macht. De PvdA, de doorbraak en de ontluikende polarisatiestrategie (1946–1966)‘, in: *BMGN-LCHR*, Teil 126–2, S. 41–43.

17 VAN PRAAG, *Strategie en illusie*, S. 52.

derung fördern.¹⁸ Der Polarisierungsteil des Berichts wurde im Allgemeinen mit Zustimmung empfangen, gegen die Vorschläge zur Wahlrechtsänderung gab es jedoch viele Einwände. In diesem Zusammenhang ist die Reaktion des ehemaligen Premierministers Drees von großer Bedeutung, der schrieb: „Nicht im Wahlsystem, sondern in der großen Bedeutung, die die konfessionellen Parteien in unserem Land haben – im Gegensatz zu den angelsächsischen Ländern, in denen es sie nicht gibt – liegt hier die Schwierigkeit, deren Beseitigung man nicht durch die Veränderung des Wahlsystems erzwingen kann.“¹⁹

In den darauffolgenden Jahren wurde die PvdA viel radikaler, auch in ihrem Polarisierungsbestreben, das einen schärferen Tenor erhielt. Es ging nun nicht mehr nur um einen Wahldurchbruch und die Bildung zweier politischer Blöcke vor den Wahlen, sondern um die Vernichtung bzw. Teilung der konfessionellen Mitte, insbesondere der KVP. Den Hintergrund dazu bildeten zuallererst die politischen Ereignisse zwischen 1963 und 1967: eine PvdA in wahltechnischer Notlage und unter Druck der Neuen Linken, dem Aufkommen neuer Parteien wie der konservativ-populistischen *Boerenpartij* (Bauernpartei) und der links-liberalen D'66, eine gesplante KVP im wahltechnischen Abschwung und vor allem eine KVP, die innerhalb einer einzigen Regierungsperiode ohne zwischenzeitliche Wahlen zweimal die Kabinettszusammensetzung gewechselt hatte. Das Kabinett Cals/Vondeling (1965/66) wurde unter anderem Opfer der sich verschiebenden Haltungen innerhalb der KVP. Das wendige Verhalten der Katholiken führte zu großem Unmut und Wut bei den Sozialdemokraten. Schon 1966 erklärte J.M. den Uyl während des außerordentlichen Kongresses seiner Partei: „Es klingt unfreundlich, aber es ist nun einmal so: Bedingung für Klarheit in der niederländischen Politik ist die Niederlage der KVP.“²⁰ Kennzeichnend für den schärferen Kurs der PvdA war die 1969 auf dem Parteikongress angenommene Anti-KVP-Resolution, die sich gegen die Regierungszusammenarbeit mit der KVP aussprach. Für diesen Antrag war die radikale Parteigruppierung der Neuen Linken verantwortlich, die damit auch gewisse interne parteipolitische Absichten, nämlich die den Handlungsspielraum der Parteiführung einzugrenzen, verfolgte. Die KVP wurde die wichtigste Zielscheibe der Polarisierungsstrategie. André van der Louw nannte diese Partei 1968 „das tote Element in der niederländischen Politik“.²¹

18 *Het Nederlandse parlementaire stelsel. Rapport van de commissie Parlementaire Democratie van de Partij van de Arbeid*, Amsterdam 1965.

19 W. DREES, „Een ander kiesstelsel? Niet zo!“, in: *Socialisme en Democratie*, 23 (1966), S. 273.

20 Zitiert bei W. VAN HENNEKELER, *De polarisatiestrategie van de Partij van de Arbeid. Een analyse van een politieke strategie*, Doktorarbeit an der Universiteit van Amsterdam, Amsterdam 1986, S. 26. Van Hennekeler bietet eine detaillierte empirische Erforschung der Geschichte der Polarisierungsstrategie.

21 Ebd., S. 30.

Die Polarisierung blieb die Kernstrategie der PvdA in den 1970er Jahren, auch nach dem Zustandekommen des Kabinetts den Uyl 1973. Bei dessen Bildung erklärte die PvdA, mit Unterstützung von PPR und D'66, dass ihr gemeinsames Programm das nicht verhandelbare Fundament für ein Koalitionsabkommen sei. Sie mussten jedoch einige Zugeständnisse machen, um die Vertreter von KVP und ARP dazu zu bringen, dem Kabinett beizutreten. Während der Kabinettsperiode setzte die PvdA die Konfessionellen weiterhin unter Druck. Und bei den Koalitionsgesprächen 1977, nach den von der PvdA glanzvoll gewonnenen Wahlen, strebten die Sozialdemokraten weiterhin ein zahlenmäßiges Übergewicht in einer mit dem CDA zu bildenden Regierung – die es nie geben würde – an. In dieser Polarisierungsstrategie ging es sicherlich auch um politische Klarheit, wichtiger, so van Praag, war jedoch etwas anderes: „In Wirklichkeit war sie eine Machtstrategie, bei der der Einsatz die Ausschaltung der konfessionellen Macht in der niederländischen Politik war.“²² Für einige war diese Strategie direkt mit einer stärkeren Radikalisierung der inhaltlichen Standpunkte der PvdA verbunden – dies galt insbesondere für viele Anhänger der Neuen Linken. Für andere war die Bildung einer progressiven Volkspartei der logische Schritt im Polarisierungsprozess – dies stand jedoch bald im Widerspruch zu der inhaltlichen Radikalisierung. Zu einer derartigen Kombination sollte es übrigens nicht kommen.

Die Polarisierungsstrategie wurde durch die Verbindung mit politologischer Theoriebildung über Demokratie und Parteibildung noch einmal mehr aufgeladen. Ed van Thijn, Amsterdamer Politologe mit Erfahrung in der Vierten Französischen Republik und wichtigster Architekt der politischen Strategie der PvdA in jenen Jahren, war innerhalb der PvdA ihr bedeutendster Repräsentant, befand sich jedoch in guter Gesellschaft anderer Politologen, wie H. Daudt. Van Thijn stellte sich auf den Standpunkt, dass eine klare Zweiteilung in der Politik mit Abwechslung von Regierungskoalition und Opposition durch Wahlen, konform der Theorie des Ökonomen J. Schumpeter dazu, von essentieller Bedeutung für das Funktionieren der Demokratie sei. „Unser Parteiensystem“, so schrieb er schon 1963, „bietet hierfür keinen Platz. Eine Opposition, die überall als ‚regierungsseitig‘ gesehen wird, (...) bietet wenig Anziehungskraft für unzufriedene Wähler. Das Abgeben der Stimme für die Opposition garantiert alles außer einem Dahinscheiden der Regierung. Die Unzufriedenheit richtet sich auf die Dauer gegen alle großen Parteien, gegen das ‚System‘. Sie fächert sich auf zu den Splitterparteien. Die Splitterparteien kompensieren den Mangel an grundlegendem Einsatz der Wahlen.“²³ Seine Auffassungen sollten in dem 1967 erschienen Bericht der PvdA *Een STEM die telt* („Eine STIMME, die zählt“) eine wichtige Rolle spie-

22 VAN PRAAG, *strategie en illusie*, S. 364.

23 Ebd., S. 29–30.

len.²⁴ Van Thijn verteidigte eine „Pendeldemokratie“, bei der die Wähler durch eine Absprache mehrerer Parteien zu einem gemeinsamen Wahlprogramm eine entscheidende Stimme bei der Regierungsbildung erhalten sollten – eine übrigens noch immer höchst aktuelle Auffassung.²⁵ In den 1970er Jahren sah er eine derartige Zweiteilung vor allem durch eine harte Konfrontationsstrategie mit den konfessionellen Parteien näherrücken.

Die Entwicklung von Durchbruch zu Polarisierung auf sozialdemokratischer Seite fand in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Umständen, den gegenseitigen Beziehungen im konfessionellen Lager, Entwicklungen in den Kirchenprovinzen und Veränderungen der konfessionellen, insbesondere der katholischen Politik statt. Den harten Kern der Kabinette Beel und Drees zwischen 1946 und 1958 bildeten die PvdA und die KVP. Die Katholiken, unter Führung von C.P.M. Romme, bevorzugten eine Zusammenarbeit mit den Sozialdemokraten, nötigenfalls auch mit einer Verbreiterung der Koalitionsbasis. Diese Zusammenarbeit war in ihren Kreisen jedoch nicht ganz unumstritten. Der Hirtenbrief von 1954 war eine erneute Bestätigung der katholischen Einheitsbestrebungen, der zwar heftige gesellschaftliche Reaktionen verursachte, unter anderem in Gewerkschaftskreisen, politisch jedoch noch ohne Folgen blieb.²⁶ Den Antirevolutionären missfiel die römisch-rote Verbindung besonders, doch es gelang ihnen nicht, sie zu beenden. Der Fraktionsvorsitzende der CHU in der Zweiten Kammer, H.W. Tilanus, unterstützte zum großen Missfallen des konservativen Teils seiner Anhängerschaft die Koalitionspolitik von Drees und Romme. Dadurch konnte der Zusammenschluss der Sozialdemokraten und der KVP so lange bestehen bleiben.²⁷

Die Verhältnisse im katholischen Lager verschoben sich mit der Zeit. Ende der 1950er Jahre zog man politische Zusammenarbeit rechts vor. Die Wahlentwicklung der KVP, die seit Ende der 1960er Jahre eine stark abfallende Linie zeigte, sorgte im sozialdemokratischen Lager für die Hoffnung, dass der zentralen Machtposition der Katholiken – und der konfessionellen Politik im Allgemeinen – bald ein Ende gesetzt werden würde. Die Uneinigkeit in konfessionellen Kreisen – sowohl innerhalb als auch zwischen den Parteien –, die im Laufe der 1960er Jahre aufkam, schürte das sozialdemokratische Polarisierungsstreben noch einmal extra. Die Realisierung eines neuen Parteiensystems schien in greifbarer Nähe. Doch genau in diesem Moment, als die PvdA glaubte, ihre Polari-

24 *Een STEM die telt. Vernieuwing van de parlementaire democratie*. Bericht der im April 1967 von der Führung der Partij van de Arbeid eingerichteten Arbeitsgruppe, die den Auftrag erhielt, kurzfristig einen Bericht über eine grundlegende Überarbeitung des parlamentarischen Systems vorzulegen, Amsterdam 1967.

25 Vgl. ED. VAN THIJN, „De staat van de democratie in 2020“, in: *Socialisme & Democratie*, 60 (2003) 12, S. 30–34.

26 VAN DAM, *Staat van verzuiling*, S. 55f.

27 ZWART, *Ideologie en macht*, S. 28–30.

sierungsstrategie mit dem Kabinett den Uyl durchsetzen zu können, schlossen sich die konfessionellen Parteien zu einem neuen Machtblock zusammen, der in den darauffolgenden Jahren eine vitale Rolle in der niederländischen Politik spielen sollte. Der Historiker Rutger Zwart hat gezeigt, wie sehr die Entstehung des CDA auch auf tiefgreifenden ideologischen Veränderungen, die bereits in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre ihren Anfang nahmen, beruhte. Sowohl der Status als auch die Rolle der Ideologie veränderte sich, wodurch Raum für eine Annäherung der so unterschiedlichen konfessionellen Parteien entstand. Der CDA wurde eine neue Art Durchbruch-Partei, die nicht auf religiösen Grundlagen beruhte, sondern seine Inspiration aus christlichen Quellen schöpfte. Zentrale Ausgangspunkte bildeten dabei Begriffe wie verteilte Verantwortung, Gerechtigkeit und Solidarität.²⁸

Die Sozialdemokraten begruben das Kriegsbeil der Polarisierung jedoch erst in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre wirklich. Als sie nach einem hervorragenden Wahlergebnis 1986 doch keine Regierungsmacht hatten erzwingen können, folgte eine Periode der Introspektive und Reflektion. Über ihre politische und gesellschaftliche Position und Strategie veröffentlichte die PvdA 1988 den Bericht *Bewogen beweging. Sociaal-democratie als program en methode* („Bewegte Bewegung. Sozialdemokratie als Programm und Methode“), in dem man sich von dem polarisierenden Stil verabschiedete und für eine Neuorientierung auf dem gesellschaftlichen Mittelfeld plädierte – bis dahin ein Kennzeichen der konfessionellen Politik.²⁹ Mit dem pragmatischen Parteichef Wim Kok brach eine neue Phase der Koalitionsverhältnisse an, in der Kompromiss und Konsensbildung wieder mehr in den Mittelpunkt rückten. Die Polarisierungsstrategie hatte der PvdA in Bezug auf die Wahlen zum Vorteil gereicht. Sie kam aus der wahltechnischen Sackgasse und erzielte einige ihrer besten Wahlergebnisse. Als politische Strategie hatte das Polarisierungsstreben jedoch vollkommen versagt. Es kam zu keiner Zweiteilung in der Parteienlandschaft. Die wahltechnische und machtpolitische Schwächung des CDA, wie in den Jahren 1994 und 2010, führte paradoxerweise nicht zu der Bildung einer progressiven Kombination, sondern zur Zusammenarbeit von Sozialdemokraten und liberaler VVD, zunächst in den lila Kabinetten (1994–2002), danach im Kabinett Rutte/Asscher (2012–heute). Die Fragen nach dem Einfluss der Wähler auf die Regierungsbildung und die der Koalitionspolitik in einem Mehrparteiensystem mit ausschließlich Minderheitsparteien wurden nicht gelöst. Die Nachteile einer Demokratie mit vielen, kleinen Parteien, auf die van Thijn hinweist, inklusive der Risiken für die Demokratie, bestehen noch immer.

28 M. TEN HOOVEN, ‚Een machtspartij met idealen. Een geschiedenis van het CDA, 1980–2010‘, in: G. VOERMAN (Hrsg.), *De conjunctuur van de macht. Het Christen Democratisch Appèl 1980–2010*, Amsterdam 2011, S. 70–71.

29 *Bewogen beweging. Sociaal-democratie als program en methode*, Amsterdam 1988.

Der Kampf um die sozialwirtschaftliche Ordnung

Nach dem Zweiten Weltkrieg kam in ganz Europa die Frage auf, welche politische und gesellschaftliche Ordnung nach dem zerstörerischen Kriegs- und Besatzungsregime etabliert werden konnte und musste. Für Mittel- und Osteuropa schienen die Alliierten bereits ein tragisches Schicksal gewählt zu haben. In Westeuropa schienen die Möglichkeiten jedoch noch relativ offen. Ausgehend vom Widerstand und Nachkriegsreformbewegungen wurden, auch in den Niederlanden, Ambitionen für tiefgreifende Veränderungen formuliert. Wurden diese realisiert? Oder kam es zu dem, was man im Deutschen so schön „verhinderte Neuordnung“ nennt?

Ja und nein. Natürlich gab es auch in den Niederlanden Pläne für mehr radikale Veränderungen auf dem Gebiet der wirtschaftlichen Steuerung, Ordnung und Kontrolle sowie der sozialen Verhältnisse. Die liberale Gesinnung in der niederländischen Gesellschaft und die konfessionelle Mehrheit in der Politik sorgten dafür, dass radikalere Pläne ausgebremst wurden. Es kamen jedoch sehr wohl wichtige Veränderungen zustande, unter anderem im Bereich der sozialen Sicherheit, bei der Position der organisierten Arbeit und bei der Rolle des Staats in Bezug auf die sozialwirtschaftlichen Verhältnisse. Das Bild ist gemischt und in jedem Fall das Ergebnis eines politischen Kampfes, von aufeinander treffenden und rivalisierenden Konzepten und Interessen und von zähen Machtverhältnissen. Wichtige Kampfschauplätze bildeten die wirtschaftliche Ordnung und die soziale Sicherheit oder, im weiteren Sinne, die Gestaltung des Versorgungsstaates. Politisch betrachtet waren die Katholiken und Sozialdemokraten die wichtigsten Spieler und bestimmten – unter Verwendung des politischen und gesellschaftlichen Kraftfeldes um sie herum – in hohem Maße das politische Ergebnis.

Bereits im Interbellum standen Fragen der sozialwirtschaftlichen Ordnung mit Nachdruck auf der politischen Agenda. Schematisch betrachtet bot der Begriff „Souveränität im eigenen Kreis“ in antirevolutionären Kreisen genügend Rückhalt, um den Staat auf Abstand zu halten, entstand in christlich-historischen Kreisen schließlich Anerkennung für das Ordnungsstreben, vor allem bei einer jüngeren Generation, hielten sich rechtsgesinnte Liberale fernab der Ordnungsdiskussion, während in katholischen und sozialdemokratischen Kreisen – übrigens nicht nur in den Niederlanden – Ideen zu einer mehr oder minder korporatistischeren Ordnung, funktionalen Dezentralisierung und einer aktiveren Rolle des Staats in der Wirtschaft ausgearbeitet wurden. Die ersten Schritte auf diesem Gebiet wurden damals bereits gemacht, als industriepolitische Ansichten aus katholischen Unternehmerkreisen in der neuen Organisation der Wirtschaftspolitik, dem Wirtschaftsministerium, Form annahmen.³⁰ Die am weitesten gehenden

30 Zie P.E. DE HEN, *Actieve en re-actieve industriepolitiek in Nederland. De overheid en de ontwikkeling van de Nederlandse industrie in de jaren dertig en tussen 1945 en*

Vorschläge wurden in dem sozialdemokratischen *Plan van de Arbeid* (1935) lanciert und betrafen die Bereiche Krisen- und Beschäftigungspolitik, Konjunkturkontrolle, Industrialisierungspolitik und Ordnung des Unternehmens, der Branche und der nationalen Wirtschaft als Ganzem. Diese stellten den Großteil des Einsatzes der sozialwirtschaftlichen Politik der PvdA nach dem Krieg dar.

Das Bild der Nachkriegsentwicklung in den Niederlanden wird stark von der Entstehung wichtiger Beratungs- und Empfehlungsorgane zwischen sozialen Partnern und zwischen Arbeitgebern, Arbeitnehmern und dem Staat geprägt. Das sogenannte Poldermodell mit seinen Kompromissen und der Konsensfindung erhält in den ersten Nachkriegsjahren mit der Stiftung der Arbeit und dem *Sociaal-Economische Raad* (SER, Wirtschafts- und Sozialrat) sein Fundament. Dieses Bild ist nicht ganz falsch, verdeckt aber die Tatsache, dass weiterreichende Vorschläge von sozialdemokratischer Seite zur Reformierung der Wirtschaft und der Wirtschaftspolitik aufgrund des Widerstands der Katholiken – die dabei von den Liberalen und den protestantisch-christlichen Parteien unterstützt wurden – scheiterten.³¹

Als Fortführung der im *Plan van de Arbeid* dargelegten Ansichten strebten die Sozialdemokraten nach dem Krieg nach einem planmäßigen Vorgehen in der Wirtschaft, wobei dem Zentralen Planungsamt eine wichtige Rolle zukommen sollte. Der Sozialdemokrat H. Vos, einer der Verfasser des *Plan van de Arbeid*, legte als Wirtschaftsminister im ersten Nachkriegskabinett den Gesetzesentwurf zur Vorbereitung eines Nationalen Wohlstandsplans vor, der Dreijahrespläne für die Wirtschaft vorsah. Zudem veröffentlichte er Ende 1945 den Vorentwurf zum Gesetz über die Organisation in der Wirtschaft, in dem eine Ordnung nach Wirtschaftszweigen vorgeschlagen wurde. Der Gesetzesentwurf enthielt korporatistische Züge, wo er von der Zusammenarbeit zwischen Marktgenossen in Marktverbänden und der Mitverantwortlichkeit der Arbeiter für die Gesundheit des Unternehmens ausging, und stimmte darin mit der katholischen Ansicht überein. Die Elemente einer funktionalen Dezentralisierung aus dem Entwurf standen jedoch im Kontrast dazu: Die Wirtschaftsorgane sollten Staatsorgane sein, mit einem Regierungskommissar als staatlichem Vertreter. Ein dritter Unterteil der sozialdemokratischen Reformagenda betraf die Sozialisierung einiger Schlüsselunternehmen. Die gegen Kriegsende entworfenen Pläne gingen deutlich weiter als das, was man zuvor im *Plan van de Arbeid* vorgeschlagen hatte: Die Notenbank, große Banken, Hypothekenbanken, das Versicherungswesen, das Hüttenwerk,

1950, Amsterdam 1980.

31 Siehe dazu: H. DE LIAGRE BÖHL, J. NEKKERS und L. SLOT (Hrsg.), *Nederland industrialiseert! Politieke en ideologische strijd rondom het naoorlogse industrialisatiebeleid 1945–1955*, Nijmegen 1981.

die Ölgesellschaften, Unilever, AKU, Philips, die Schwermetallindustrie, die großen Werften und die großen Textilunternehmen sollten sozialisiert werden.³²

Diese Ordnungsvorschläge und Steuerungsideen wurden von dem katholischen Regierungspartner blockiert, der noch andere kritische Parteien an seiner Seite wusste. Auf sozialdemokratischer Seite schienen zudem die Überzeugungskraft und das Selbstbewusstsein zu fehlen, um die Pläne durchzusetzen. Vos wurde 1946 nicht noch einmal Wirtschaftsminister. Sein Nachfolger, der Katholik G.M.W. Huysmans, wollte von der sozialdemokratischen Planwirtschaft nichts wissen. Das *Centraal Planbureau* (CPB, Zentrales Planungsamt) wurde eine Institution, die makroökonomische Prognosen produzierte. Seine Politik musste „vor allem darauf abzielen, die positiven gesellschaftlichen Kräfte und vor allem die Initiativen aus der Wirtschaft zur Geltung kommen zu lassen“.³³ Die Pläne für die öffentlich-rechtliche Organisation der Wirtschaft wurden unter Minister Huysmans durch ein Gesetz über die Organisation in der Wirtschaft ersetzt, in dem eine zwingende Ordnungssystematik fehlte. Der Wirtschafts- und Sozialrat wurde 1950 ins Leben gerufen, niedrigere Wirtschaftsorganisationen durften jedoch nur auf Initiative der beteiligten Arbeitgeberorganisationen und Gewerkschaften gegründet werden. In der Praxis wurde wenig davon realisiert. Auch das 1950 angenommene Gesetz über die Betriebsräte hatte sich im Bereich der Arbeitermitbestimmung weit von dem ursprünglichen Einsatz der Sozialdemokraten entfernt. Es wurde nur ein eingeschränktes Vorschlagsrecht eingeführt, während die Position der Unternehmer größtenteils unangetastet blieb. Im Bereich der Sozialisierung kam es schließlich doch zu einer neuen Positionierung der Niederländischen Zentralbank, zu einer Sozialisierung des Kreditwesens oder großer niederländischer Unternehmen kam es jedoch nicht.

Gegenüber der sozialdemokratischen Sicht auf die Rolle der Gemeinschaft – in Form des Staats – bei Entscheidungen über Richtung und Tempo der wirtschaftlichen Entwicklung und bei der Einführung von Demokratie und Verfügungsgewalt im Wirtschaftsbereich standen katholische Auffassungen über korporative Zusammenarbeit und Subsidiarität. Nach korporatistischen Maßstäben konnte es eine Ordnung nur durch autonome, von der Wirtschaft selbst ins Leben gerufene Organisationen geben, in denen Arbeitgeber und Arbeitnehmer zusammenarbeiteten. Nach Subsidiaritätsmaßstäben mussten Probleme, die unmittelbar die Wirtschaft betrafen, den wirtschaftlichen Organen so viel wie möglich selbst überlassen werden und eine Intervention oder Steuerung durch den Staat war unerwünscht.³⁴ Dies galt umso mehr für Planung und Steuerung der nationalen Wirtschaft durch den Staat. Bot das Subsidiaritätsprinzip noch Raum

32 Ebd., S. 111.

33 Ebd., S. 105.

34 Ebd., S. 108. Siehe auch: W.S.P. FORTUIN, *Sociaal-economische politiek in Nederland 1945–1949*, Groningen 1980, insbesondere S. 379ff.

für eine beschränkte Rolle des Staates im wirtschaftlichen Bereich, bei der protestantisch-christlichen Auffassung über Souveränität im eigenen Kreis war das anders. Sie beinhaltete, dass der Kreis der Wirtschaft neben dem des Staates steht und dass der Staat der Wirtschaft keine Organisationsstruktur auferlegen konnte und durfte.³⁵ Damit begaben die protestantischen Parteien sich politisch in das Lager der Liberalen und der Arbeitgeber. Das Gesetz über die Organisation in der Wirtschaft, das 1950 in Kraft trat, konnte daher auch nicht auf die Unterstützung von CHU und ARP im Parlament zählen. Diese Parteien enthielten sich auch bei einer näheren Regelung der staatlichen Aufsicht über das Kreditwesen 1952 ihrer Stimmen.

Zu einem vergleichbaren Kampf wie dem um die Frage der wirtschaftlichen Ordnung und staatlichen Steuerung kam es bei der Formulierung der Industrialisierungspolitik nach dem Krieg. Zunächst wurde unter Minister Vos von einigen tatkräftigen Beamten unter Leitung von G.A. Kohnstamm eine Politik in Gang gebracht, die direkt an die im *Plan van de Arbeid* formulierten Ideen angeschlossen: Der Staat sollte das Tempo und die Richtung der industriellen Ausbreitung bestimmen. Huysmans konnte wenig mit dem amtlichen Eifer anfangen und machte mit diesen Bestrebungen kurzen Prozess. Der damalige PvdA-Sprecher in Wirtschaftsangelegenheiten G.M. Nederhorst befürchtete bei der Haushaltsbehandlung 1948 ein Abrutschen der Politik in „konservativ-liberaler Richtung“: „Wer noch immer glaubt“, so sagte er, „aus diesen Schwierigkeiten ohne Steuerung herauskommen zu können, ist wie ein Seemann, der ohne Kompass durch den Nebel fährt.“³⁶ Unter dem Nachfolger Huysmans, dem KVP-Ökonomen J.R.M. van den Brink, wurde die eingesetzte Linie jedoch fortgesetzt. Für den Staat bestand die Aufgabe darin, ein günstiges Industrieklima zu schaffen, um die Unternehmerinitiative zu fördern. Dies wurde zum Kern einer Industrialisierungspolitik, die sich weiter stark auf eine klar gelenkte Lohnpolitik stützte.

Die Gestaltung der sozialen Sicherheit

Neben dem wirtschaftlichen Wiederaufbau wurde die Gestaltung eines Systems sozialer Sicherheit, oder allgemeiner formuliert: des Versorgungsstaats, ein Hauptthema der römisch-roten Politik. Bereits seit der Entstehung der „sozialen Frage“ im 19. Jahrhundert wurde die Frage nach sozialer Absicherung Thema der Debatte und des politischen Entscheidungsprozesses. Vor dem Krieg war es nicht gelungen, ein einigermaßen zusammenhängendes System aufzubauen. Die bestehenden Regelungen bildeten ein buntes Flickwerk, das keinen ausreichenden Schutz vor den sozialen Risiken bot, denen ein Großteil der Bevölkerung

35 FORTUJN, *Sociaal-economische politiek in Nederland 1945–1949*, S. 394.

36 Zitiert bei DE HEN, *Actieve en re-actieve industriepolitiek*, S. 277.

ausgesetzt war. Die politischen Gegensätze in diesem Bereich hatten zu einer Lähmung der Gesetzgebung und Rechtsetzung geführt. Es mangelte an einer richtungsweisenden Kraft mit Durchsetzungsmacht.

Der 1942 von William Beveridge veröffentlichte Bericht, der einen umfassenden Plan für die britische soziale Sicherheit beinhalten sollte, schien einen Durchbruch in Gang setzen zu können. Sein Plan sollte eine Antwort auf die Folgen der wirtschaftlichen und politischen Krise der 1930er Jahre sein und eine Alternative des sozialen Fortschritts gegenüber Faschismus und Kommunismus bieten. Direkte wirtschaftliche Argumente, in einer Linie mit den Ansichten Keynes' über Verteilung und Handhabung von Kaufkraft, spielten ebenfalls eine Rolle. Der Sozialdemokrat J. van den Tempel, Minister für Soziales in der niederländischen Exilregierung, war von dem Bericht beeindruckt und gründete 1943 eine Kommission unter Leitung von A.A. van Rhijn, die einen Plan für die soziale Sicherheit in den Niederlanden für die Nachkriegszeit vorbereiten sollte. Van Rhijn gehörte zu der Gruppe junger Ordnungsgesinnter aus der CHU und sollte später der PvdA beitreten. Zunächst als Beamter, dann als Staatssekretär sollte er eine wichtige Rolle bei der Entstehung eines sozialen Sicherheitssystems spielen.³⁷

Die niederländische Debatte hatte sich immer um drei Punkte gedreht: die Form der Versicherung (verpflichtend oder freiwillig), die Rechtsgrundlage (Arbeitnehmersversicherung oder Volksversicherung) und die Ausführungsorganisation (die Rolle sozialer Partner und des Staats). Die Van-Rhijn-Kommission räumte die größten Steine aus dem Weg und folgte dabei im Großen und Ganzen den Ansichten Beveridges. Die Kommission plädierte für soziale Sicherheit für Jedermann, ohne Unterschiede zwischen Lohnarbeitern, Selbstständigen und Menschen, die nicht in den Arbeitsprozess aufgenommen worden waren. Man entschied sich für ein Mischsystem von Versicherung (basierend auf Prämienzahlungen) und Versorgung (mit Beiträgen aus der Steuer).³⁸ Mit ihren Vorstellungen von der Umsetzung der sozialen Sicherheit wich die Kommission von der von Beveridge vorgeschlagenen amtlichen Organisation ab und entschied sich für öffentlich-rechtliche Körper mit einer Vertretung der sozialen Partner in ihren Vorständen.³⁹

Zu einem schnellen Durchbruch kam es nach dem Krieg im politischen Entscheidungsprozess über das soziale Sicherheitssystem auf Basis des Van-Rhijn-Berichts nicht. Ganz im Gegenteil wurde die Debatte über Form, Grundlage und

37 Siehe für eine auf einer Archivforschung basierte Übersicht über die Arbeit der Kommission: T. KAPPELHOF, „Omdat het historisch gegroeid is“. De Londense Commissie-Van Rhijn en de ontwikkeling van de sociale verzekeringen in Nederland (1937–1952)“, in: *Tijdschrift voor sociale en economische geschiedenis*, 1 (2004) 2, S. 71–91.

38 P. DE ROOY, „Het waarom van de complexiteit van de Nederlandse sociale zekerheid“, in: *Socialisme & Democratie*, 54 (1997) 6, S. 270.

39 KAPPELHOF, „Omdat het historisch gegroeid is“, S. 85–86.

Umsetzung der Sozialversicherungen, die vor dem Krieg bereits antithetisch geführt worden war, nun in der römisch-roten Koalition von Sozialdemokraten und Katholiken fortgesetzt. Vor allem die ausführende Organisation wurde zum Kampfplatz von PvdA und KVP, wobei letztere sich im Parlament einer Mehrheit gewiss sein konnte, die gegen das war, was schon bald als zu großer staatlicher Einfluss und Zentralismus von Seiten der Sozialdemokraten gesehen wurde. Je loser die Verbindung zwischen Regierung und den Fraktionen der Zweiten Kammer wurde, desto einfacher konnten die Katholiken diese Mehrheit nutzen und desto mehr wurde die PvdA isoliert. Zu dieser Mehrheit gehörten auch die protestantisch-christlichen Parteien. Basierend auf dem Prinzip der Souveränität im eigenen Kreis sahen sie nur eine sehr eingeschränkte, gewährleistende Rolle für den Staat im sozialen Bereich; die soziale Organisation sollte eher „zweigliedrig“ als „dreigliedrig“ sein. Damit blieben sie nah bei den liberalen Auffassungen in diesem Bereich.⁴⁰ Hinzu kommt, dass sich vor allem die ARP als *der* Gegner der PvdA profilierte. Nicht umsonst nannte der ARP-Fraktionsvorsitzende in der Zweiten Kammer J.A.H.J.S. Bruins Slot den Tag, an dem das letzte Kabinett Drees zu Ende ging, den „glücklichsten Tag“ seines Lebens. Ab Ende der 1950er Jahre sollte sich diese Haltung unter dem Druck eines starken progressiven Flügels im antirevolutionären Lager übrigens verändern.⁴¹

Bezeichnend für die politischen Verhältnisse war die Debatte über das Organisationsgesetz zur Sozialversicherung, die sich zwischen 1950 und 1952 abspielte.⁴² Sie kennzeichnete sich durch die unterschiedlichen Ansichten zur Rolle des Staats und der sozialen Partner. Die PvdA wollte, dass die Arbeitnehmersicherungen von paritätär zusammengesetzten Marktvereinigungen, unter Kontrolle des Staats und mit Hilfe einer zentral organisierten Verwaltung, umgesetzt würden. Die Volksversicherungen sollten von staatlichen Organen umgesetzt werden. Die Katholiken wollten gerade die Verantwortlichkeit für die Umsetzung der Arbeitnehmersicherungen der organisierten Wirtschaft übertragen und auch die Rolle des Staats bei der Verwaltung der sozialen Sicherheit stark einschränken. Unter dem Druck einer konfessionell-liberalen Mehrheit passten die PvdA-Minister A.M. Joekes und van Rhijn den Gesetzentwurf derart an,

40 J.Th.J. VAN DEN BERG, „Een geschiedenis van grote vraagstukken, grote noden en grote mannen en vrouwen“. Politiek-historische context van de sociale zekerheid“, in: J.Th.J. VAN DEN BERG, A.PH.C.M. JASPERS und M.G. ROOD (Hrsg.), *De SVr 40 jaar: einde van een tijdperk, een nieuw begin?*, Zoetermeer 1992, S. 35.

41 ZWART, ‚Ideologie en macht‘, 29–30. Siehe auch: R.S. ZWART, ‚*Gods wil in Nederland*‘. *Christelijke ideologieën en de vorming van het CDA (1880–1980)*, Kampen 1996, S. 153ff.

42 Siehe dazu: J.J. WOLDENDORP, *De Partij van de Arbeid en de sociale politiek in Nederland in de jaren vijftig. Toegespitst op de geleide loonpolitiek, de sociale verzekeringen en de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie*, Doktorarbeit an der Universiteit van Amsterdam, Amsterdam 1984, insbesondere S. 66–80.

dass das Organisationsgesetz zur Sozialversicherung 1952 zwar angenommen wurde, die PvdA und CPN jedoch dagegen stimmten. Bei der Überarbeitung der ausführenden Organisation einiger Volksversicherungen, darunter das *Algemene Ouderdomswet* (AOW, allgemeines Gesetz zur Altersversorgung) kam es 1956 zu einem vergleichbaren Konflikt. Die Rolle des Staats wurde, sehr zum Missfallen von NVV und PvdA, zurückgedrängt, um die Ausführungspraxis an das allgemeine Prinzip, die Umsetzung der Gesetzgebung so weit wie möglich gesellschaftlichen Organen zu überlassen, anzupassen. Unterm Strich, so stellte de Rooy 1997 fest, ist eine in Blöcke zerfallene und verbürokratisierte Ausführungsorganisation entstanden, die nicht nur nicht effizient genug funktionierte, sondern durch ihren schlechten Ruf auch noch zum „Hinfortschwimmen alter Solidaritätsformen“ beigetragen hat.⁴³

Die Einführung des AOW 1956, für die der PvdA-Minister J.G. Suurhoff verantwortlich war und die als Ersatz des Notgesetzes von 1947 diente, stellte, als Schlussakt einer langwierigen Kontroverse zwischen den Befürwortern einer prämienfreien Staatsrente und den Befürwortern einer freiwilligen Altersversicherung, einen wichtigen Kompromiss zwischen PvdA und KVP dar. Das AOW wurde eine verpflichtende Versicherung, die als Grundbetrag für jeden über 65 Jahren gedacht war. Die Katholiken fanden sich in dem Versicherungscharakter wieder, die PvdA in dem verpflichtenden und allgemein gültigen Charakter der Rente.⁴⁴ Von diesem Augenblick an wuchs das soziale Sicherheitssystem explosiv. Nach Minister Suurhoff setzten seine Nachfolger, im Besonderen der KVP-Minister G.M.J. Veldkamp, die Erfolgsformel des AOW mit einer Reihe an Volksversicherungsgesetzen fort. J.Th.J. van den Berg hat darauf hingewiesen, dass, abgesehen von dem Wirtschaftswachstum, das diese soziale Gesetzgebung ermöglichte, eine spezifische politische Dynamik dafür verantwortlich war. Er bezeichnete diese treffend mit dem Begriff „rivalisierendes Bündnis“ zwischen römisch und rot. Wenn sich das Ergebnis der einen Partei als wirksam erweist, übernimmt der Rivale es ohne viel Aufheben. „Die Rivalität besteht darin, dass die katholische Partei damit weitermacht, auch nachdem die PvdA in der Opposition gelandet ist, von dort jedoch sozusagen weiterhin mitregiert. Mehr noch: Die KVP will nicht nur zeigen, dass sie ‚auch ohne‘ PvdA kann, sondern sogar ‚besser‘. [...] Im Wesentlichen macht die römisch-rote Koalition nach 1958 ‚wie bisher‘ weiter: Die Kernparteien bestimmen gegenseitig ihre Richtung und Bewegungsfreiheit.“⁴⁵ Hinzu kommt noch, so ist hier noch zu ergänzen, die interne Dynamik in beiden Parteien und den zugehörigen Gewerkschaftsorganisatio-

43 DE ROOY, ‚Het waarom van de complexiteit van de Nederlandse sociale zekerheid‘, S. 273.

44 WOLDENDORP, *De Partij van de Arbeid en de sociale politiek in Nederland in de jaren vijftig*, S. 76.

45 VAN DEN BERG, ‚Een geschiedenis van grote vraagstukken‘, S. 41.

nen. Im sozialdemokratischen Lager waren Partei und Gewerkschaftsbewegung, genau wie die Führungskräfte und die Kammerfraktion, sich bestimmt nicht immer einig. Innerhalb der konfessionellen Parteien und insbesondere innerhalb der KVP spielten die Spannungen zwischen den Flügeln eine wichtige Rolle. So verstärkte der Druck der konfessionellen Gewerkschaftsbewegung die Position von Veldkamp gegen eher konservative Kräfte bei seinem umfangreichen Programm zum Ausbau der sozialen Sicherheit.⁴⁶

In der internationalen sozialdemokratischen Literatur wird die Entwicklung des Versorgungsstaats nach dem Krieg im Allgemeinen dem erfolgreichen Auftreten der Sozialdemokratie zugeschrieben, die dem Kapitalismus soziale Zügel anlegen will. Die Geschichte der sozialen Sicherheit und des Versorgungsstaats in den Niederlanden weisen auf einen anderen entscheidenden Faktor hin: die konfessionelle, oder genauer: die katholische Politik. So spricht der Sozialwissenschaftler Joop Roebroek über den Ausbau des Versorgungsstaats als einen „Ausbau nach konfessionellem Muster: neben zunehmender Sicherung und Versorgung keine aktiven Interventionen innerhalb des produktiven Bereichs und auf dem Arbeitsmarkt.“⁴⁷ De Rooy folgert zu Recht: „Die Partij van de Arbeid hat sich den Ruf als Architekt des Versorgungsstaats erworben. [...] Doch ist die Rolle der Katholiken auf den ersten Blick größer.“⁴⁸

Die entscheidende Rolle der Christdemokraten bzw. Katholiken bei der Gestaltung des sozialen Sicherheitssystems in einigen Ländern hat den Politologen Kees van Kersbergen dazu gebracht, die bestehende Literatur über die Typisierung des Versorgungsstaats um einen neuen Typus zu erweitern: den des christdemokratischen Versorgungsstaats. Er meint, dass in einigen europäischen Ländern, wie den Niederlanden, Italien und Deutschland, eine Sozialpolitik entstanden ist, die spezifisch christdemokratisch ist, die vor allem aus der politischen und sozialen katholischen Bewegung hervorgeht und die eine Alternative des sozialem Kapitalismus gegenüber sowohl Liberalismus als auch Sozialismus formulierte. In verschiedenen nationalen Kontexten hat dieses christdemokratische Regime unterschiedliche Formen angenommen, mit einigen festen Elementen. Erstens zielt die Christdemokratie stark auf die Versöhnung von kollidierenden Interessen und die Integration verschiedener sozialer Gruppen ab, was zu „a specific and empirically identifiable mix of social policies that mitigates the political salience of cleavages but does not aim at transcendence of their

46 J. ROEBROEK, ‚De confessionele verzorgingsstaat‘, in: VAN KERSBERGEN, LUCARDIE und TEN NAPEL (Hrsg.), *Geloven in macht*, S. 174–176. Siehe außerdem: G.M.J. VELDKAMP, *Herinnenringen 1952–1967. Le carnaval des animaux politiques*, Bearbeitet durch P.G.T.W. VAN GRIENSVEN und J.M.M.J. CLERX, ’s-Gravenhage 1993.

47 ROEBROEK, ‚De confessionele verzorgingsstaat‘, S. 173.

48 DE ROOY, ‚Het waarom van de complexiteit van de Nederlandse sociale zekerheid‘, S. 272.

social reality“ führte.⁴⁹ Er spricht von einer Politik der Vermittlung („mediation“). Zweitens liegt dem Begriff sozialem Kapitalismus eine Auffassung von sozialer Bürgerschaft zugrunde, die im Kontrast zu Marshalls Dreigespannen „market-citizen-state“ und „civil-political-social“ steht. Bei der Christdemokratie geht es um „market-state-family“, „charity-distributive justice-subsidiarity“ und „class-religion-reconciliation“. Im niederländischen Kontext, der beim Aufbau des Versorgungsstaats stark von der Koalitionsbildung mit den Sozialdemokraten beeinflusst wurde, war durch Einkommensübertragungen, die auf das Familienoberhaupt abzielten, ein großzügiges System entstanden. Mit ihren Open-End-Regelungen führten sie zu einer Kostenexplosion.⁵⁰ Der wichtigste Schwachpunkt des christdemokratischen Regimes war das Fehlen einer aktiven Arbeitsmarktpolitik, so van Kersbergen, wodurch jene, die einmal vom sozialen Sicherungssystem abhängig geworden waren, auch davon abhängig blieben. Dies sollte in den 1990er Jahren, unter dem ersten lila Kabinett Kok, ein Kernthema des Versorgungsstaats werden.

Zum Schluss

Nach dem, was in Westeuropa oft als „trente glorieuses“ umschrieben wird, den drei Jahrzehnten wirtschaftlicher Prosperität, Zunahme des Wohlstands und Wachstum der Mittelklasse, traten tiefgreifende wirtschaftliche, soziale und kulturelle Veränderungen auf und das politische Klima schlug um. Der wirtschaftliche Abschwung und die Krise um 1980 läuteten das Ende der keynesianischen Ära ein und erwiesen sich auch als Zeichen einer wirtschaftlichen Strukturveränderung hin zu einer post-Fordistischen Wirtschaft. Die Gesellschaft wurde durch den Zustrom neuer Gruppen von Migranten deutlich vielfältiger. Die sozialen und politischen Bindungen wurden loser, die Moral freier. Finanziell und organisatorisch geriet der Versorgungsstaat unter Druck: Nach dreißig Jahren des Aufbaus des Versorgungsstaats folgten vierzig Jahre der Reform. Die Liberalen wurden erneut zu einem Wahl- und Machtfaktor mit Bedeutung. Liberale Auffassungen über Staat, Markt und Gesellschaft wurden in den USA und Großbritannien dominant und rückten auch weit in die niederländische Politik vor. Inzwischen befinden wir uns seit 2008 in einer tiefen und hartnäckigen Wirtschaftskrise.

Welche Position nahmen Sozialdemokraten und Christdemokraten ein und wie verhielten sie sich in dieser Periode zueinander? Abschließend folgen einige kurze Schlussbemerkungen. Mit dem Kommen größerer Gruppen Immigranten mit islamischem Hintergrund ist die Rolle der Religion in der Gesellschaft, im öffentlichen Leben und in der Politik wieder in den Fokus gerückt. Die ultra-

49 K. VAN KERSBERGEN, *Social Capitalism. A study of Christian democracy and the welfare state*, London/New York 1995, S. 231.

50 Ebd., S. 180 bzw. S. 134–135.

orthodoxe protestantische *Staatskundig-Gereformeerde Partij* (SGP) konnte man vielleicht noch als eine Form von niedlicher niederländischer Folklore betrachten, dies galt aber nicht für die Anwesenheit des Islams, der seit Anfang des neuen Jahrhunderts öffentliches Thema der politischen Debatte wurde. Sowohl Sozialdemokraten als auch Christdemokraten wurden dadurch überfallen, in Verlegenheit gebracht und haben die größte Mühe damit, ein Verhältnis zu diesen Entwicklungen zu finden. Was hierbei auffällt, ist, dass sie kaum einen Rückhalt in ihrer eigenen Tradition zu suchen oder zu finden scheinen – wie für Sozialdemokraten der Durchbruchgedanke.

Auch bei der langwierigen Reform des Versorgungsstaats und bei Fragen der finanziellen und wirtschaftlichen Ordnung scheint die intensive politische Debatte um die Gestaltung dieser Ordnung nach dem Krieg kaum als Spiegel des politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesses in der heutigen Zeit zu gelten – mit einer einzigen Ausnahme. Gerade die Gestaltung der Institutionen muss einen wichtigen Teil des politisch-ideologischen Gepäcks von Parteien und einen Teil der politischen Konfrontation ausmachen. So schrieb van den Berg über die soziale Sicherheit: „Umsetzung ist selbst eine Form von Politik: mit eigenem Charakter und Konsequenzen für die soziale Ordnung und Zusammengehörigkeit.“⁵¹ Dies galt für die Katholiken, aber auch für die Sozialdemokraten. J.M. den Uyl zufolge, der von 1967 bis 1986 Parteichef war, mussten politische Ziele in gesellschaftliche und administrative Institutionen umgesetzt werden, um relevant zu sein. Diese Umsetzung bildete einen wesentlichen Aspekt des Machtbildungsprozesses.⁵²

Konnte vor dem zwanzigsten Jahrhundert die Konkurrenz um die Stimme des katholischen Arbeiters noch als zentrales Problem der niederländischen Politik gesehen werden, haben sich Christdemokraten und Sozialdemokraten inzwischen soziologisch und ideologisch weit voneinander entfernt. Im CDA zeigte sich eine Verschiebung der Macht und der Wählerschaft zum Land, das von einer immer großstädtischer orientierten PvdA etwas herablassend als „die Provinz“ abgetan wurde.⁵³ Zugleich, so schreiben van Kersbergen und André Krouwel in einer Analyse des CDA, hat sich diese Partei mit ihren Auffassungen immer näher bei den Liberalen positioniert, wenn es um den öffentlichen Bereich und die Wirtschaft geht und hat sich im moralisch-ethischen Bereich für eine christlich-konservative Auffassung entschieden, wodurch die Kluft zu den Sozialde-

51 VAN DEN BERG, ‚Een geschiedenis van grote vraagstukken‘, S. 33.

52 J.M. DEN UYL, ‚Labour op zoek naar zichzelf‘, in: *Socialisme & Democratie*, 1961/9, S. 671.

53 F. LELINSE, ‚Naar een definitieve uitschakeling van de linkse kerk? Over de formatie van 2003 en die van na november 2006‘, in: F. BECKER, W. VAN HENNEKELER und M. HURENKAMP (Hrsg.), *Vier jaar Balkenende. WBS jaarboek 2006*, Amsterdam 2006, S. 84.

mokraten vergrößert wurde.⁵⁴ Bei den Wählern des CDA besteht seit 2002 eine deutliche Präferenz für eine Koalitionsbildung mit der VVD.⁵⁵

Doch sind diese Differenzen etwa unüberwindbar? Und wie stabil sind sie? Auch in sozialdemokratischen Kreisen, seit den 1970er Jahren ein starker Fürsprecher eines libertären Individualismus, ist eine gewisse Rückkehr zum Gemeinschaftsdenken erkennbar; im sozialwirtschaftlichen Bereich hat sich gezeigt, dass die PvdA auch ihre Differenzen mit den Liberalen bezüglich ihrer Ansichten beilegen kann. Und innerhalb des CDA sind die zugrundeliegenden politischen Verhältnisse nicht in Stein gemeißelt, sondern – so wie früher – in Bewegung. Beide Parteien sind, als pragmatische Volksparteien, sehr sensibel für Wählervolatilität und die starke Konkurrenz an den Flanken geworden. Im Vergleich zu ihren deutschen Pendanten – und das gilt vor allem für die Christdemokraten – sind PvdA und CDA infolge der Wahlkonkurrenz und eines sehr offenen Wahlsystems nicht so stabil.

Nach der wirtschaftlichen und politischen Krise in den 1930er Jahren gelang es Katholiken und Sozialdemokraten eine Koalition einzugehen, in der wirtschaftliche Stabilität und sozialer Fortschritt miteinander vereinigt werden konnten – mit all ihren Spannungen und Kompromissen. Es bleibt die Frage, ob Christdemokraten und Sozialdemokraten erneut als Kern einer zentrallinken Koalition auftreten können, um den Folgen der Wirtschaftskrise und der politischen Ohnmacht die Stirn zu bieten. Sozusagen als eine Korrektur des stark liberalen Kurses der vergangenen Jahrzehnte. Der große Unterschied zu den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg – und zu der deutschen Situation heute – besteht darin, dass beide Parteien schon lange keine parlamentarische Mehrheit mehr darstellen. Bei den Parlamentswahlen 2012 bekamen sie gemeinsam 33,2 % der Stimmen. Sie wären also in jedem Fall von anderen Koalitionspartnern abhängig, so wie 2006 von der Christen Unie. Vielleicht ist eine derartige historische Wiederholung aber auch nur als Komödie oder aber als Tragödie möglich und sind neue politische Ideen, Formationen und Koalitionen vonnöten.

54 K. VAN KERSBERGEN und A. KROUWEL, ‚De veranderde beleidsfilosofie van het CDA van Balkenende‘, in: BECKER/VAN HENNEKELER/HURENKAMP (Hrsg.), *Vier jaar Balkenende*, S. 38–54.

55 J. VAN HOLSTEYN und G. IRWIN, ‚Slechts de wereld van gisteren? Over de achtergrond en opvattingen van de kiezersaanhang van het CDA, 1977–2010‘, in: VOERMAN (Hrsg.), *De conjunctuur van de macht*, S. 170–172.

Rutger Zwart

Christliche Politik in den Niederlanden: Kontinuität und Erneuerung*

Hat der *Christen-Democratisch Appèl* (CDA) im Jahre 2013 noch etwas mit seinen Vorgängern, ehemaligen christlichen Parteien wie der *Anti-Revolutionaire Partij* (ARP), *Katholieke Volkspartij* (KVP) und *Christelijk-Historische Unie* (CHU) zu tun? Wer sich dieser Frage widmet, überschaute eine Geschichte von knapp hundertfünfzig Jahren. In eineinhalb Jahrhunderten hat sich viel verändert, auf vielen Gebieten ist die Rede von Brüchen und Diskontinuität. Aber wer tiefer gräbt, trifft auch auf Konstanten. Dieser Artikel skizziert in groben Zügen Kontinuitäten und Erneuerungen in der niederländischen christlichen Politik.¹

Das neunzehnte Jahrhundert

Die Niederlande, in denen christliche politische Parteien entstanden – die Niederlande um 1875 also – unterscheiden sich deutlich von den Niederlanden der Gegenwart. Religion war am Ende des neunzehnten Jahrhunderts allgegenwärtig. Beinahe alle Niederländer gehörten zu einer Glaubensgemeinschaft. Mitglieder der Zweiten Kammer, dem niederländischen Parlament, waren in der Regel bekennende Protestanten oder Katholiken. Dennoch spielte Religion anfänglich keine dominante Rolle in der Politik. Katholische Parlamentarier standen oft der liberalen Strömung nahe, weil diese ihnen die Freiheit garantierte, in den Niederlanden gleichwertig mitzuwirken. Protestantische Parlamentarier standen oft der konservativen Strömung nahe.

Im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts entstanden politische Parteien in den Niederlanden. Die erste Partei der Niederlande, die Antirevolutionäre Partei (ARP), war – in modernen Worten gesprochen – eine Partei „radikaler“ Protestanten. Die ARP stellte vor allem eine konservative Partei dar: man wendete sich gegen den wachsenden Einfluss von Ideen der französischen Revolution. Nicht die Menschenrechte sollten angestrebt werden, sondern das konsequente Befolgen von Gottes Geboten. Die Strategie, welche der Anführer der antirevolutionären Bewegung, Abraham Kuyper (1837–1920), verfolgte, war ausgefallen: die wahren Gläubigen sollten sich in ihre eigene Welt zurückziehen, um von dort aus die Niederlande (mit friedlichen Mitteln) zu remissionieren. Dieser Auffas-

* Aus dem Niederländischen übersetzt von Beatrix van Dam.

1 Dieser Artikel basiert zum großen Teil auf meiner Dissertationsschrift: R.S. ZWART, *„Gods wil in Nederland“: Christelijke ideologieën en de vorming van het CDA (1880–1980)*, Kampen 1996.

sung entsprechend wurde in kurzer Zeit eine orthodox-protestantische „Säule“ geschaffen, mit einer eigenen Kirche, einer eigenen politischen Partei, eigenen Zeitungen, einer eigenen Universität und eigenen Schulen.

Die ARP hatte einen kompromisslosen Prinzipiencharakter. Der „Antithese“ zufolge war der allesbeherrschende Gegensatz in der niederländischen Politik der zwischen denen, die Politik aus dem Glauben heraus betrieben und denen, die dies nicht taten. Politik und Glaube waren Kuyper zufolge direkt und untrennbar miteinander verbunden. Die Unterstützung der ARP war für den orthodoxen Protestanten, so schärfte Kuyper seiner Anhängerschaft ein, nicht weniger als eine Glaubenspflicht. Kuyper und sein Anhang entwickelten ein eigenes politisches Programm: *Ons Programma* (Unser Programm) von 1879. Über logische Beweisführungen auf der Basis von „reformierten Prinzipien“ kam man zu einer vollständigen Aufstellung politischer Standpunkte. Der wichtigste Standpunkt war, neben dem Einhalten der Sonntagsruhe und der Handhabung des Eides, die prinzipiell beschränkte Rolle des Staates. Der Staat sollte Kuyper zufolge der Gesellschaft Raum geben, sich zu entwickeln. Kuyper wollte die Gesellschaft nicht über den Staat verändern, die Veränderung musste aus der Gesellschaft (der Kirche, der Schule) selbst heraus erfolgen. Die ARP wollte einen „neutralen Staat“, der seinen Willen nicht der Bevölkerung auferlegen können sollte: „Von Seiten des Staates nicht weniger, aber auch nicht mehr als Freiheit zur Glaubensentwicklung“. Geistige Freiheit genoss hohes Ansehen. Dem Ausdruck „Souveränität im eigenen Kreis“ nach war jeder gesellschaftliche Kreis (Familie, Kirche, Schule) frei; der Staat stand nicht hierarchisch über den anderen Kreisen.

Die Strategie Kuypers war erfolgreich. In kurzer Zeit bewerkstelligte er es, um die 10 % der niederländischen Bevölkerung hinter sich zu scharen. Auch politischer Erfolg blieb nicht aus: Die ARP stellte den Ministerpräsidenten im Kabinett Kuyper, das von 1901 bis 1905 regierte. Aber lange nicht alle Protestanten in den Niederlanden folgten Kuyper. So gab es eine kleine „theokratische“ Strömung, die sich Kuypers Idee vom neutralen Staat widersetzte. In den Augen des Theologen Ph. Hoedemaker zum Beispiel war es der Auftrag des Staates, den wahren Glauben zu propagieren. Diese Strömung besteht bis zum heutigen Tag in der protestantischen Splitterpartei *Staatkundig Gereformeerde Partij* (SGP) fort. Eine zweite Strömung innerhalb der protestantischen Gemeinschaft war größer und widersetzte sich gegen den exklusiven Charakter von Kuypers Bewegung. Die Personifikation dieser Strömung war A.F. de Savornin Lohman. Dieser trat vor allem gegen den autoritären Führungsstil, der in der ARP herrschte, auf. Er forderte die Freiheit ein, selbst zu politischen Standpunkten zu kommen und verweigerte, sich schon im Voraus dem Willen des Parteiführers unterzuordnen. Seine Meinungsverschiedenheit mit Kuyper betraf nicht den Glauben – auch Lohman war Mitglied der *Gereformeerde Kerken van Nederland*. Ihre unterschiedliche Positionierung hatte vor allem mit den politischen Auffassun-

gen zu tun. Lohman vertrat die Meinung, dass es unmöglich sei, einen direkten Zusammenhang zwischen Glaube und Politik herzustellen. Er fand es auch anmaßend, politische Standpunkte mit „Gottes Willen“ gleichzusetzen – eine Vorgehensweise, die Kuyper ganz und gar nicht schwerfiel. Aus Unfriede über den Kurs der ARP trat Lohmann schließlich aus der Partei aus. 1908 gründete er mit Gleichgesinnten die CHU, deren wichtigster Vertreter er bis zu seinem Tod im Jahre 1924 war.

Während die Entstehung einer orthodox-protestantischen Massenpartei in internationaler Perspektive einmalig ist, kann die katholische Parteibildung in den Niederlanden in ein breites internationales Muster eingeordnet werden. Im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts entstanden überall in Europa katholische politische Parteien. Diese Parteien konnten auf einer katholischen Soziallehre fußen, wie sie seit dem Pontifikat Leos XIII. (1878–1903) systematisch in Enzykliken verkündigt wurde. In *Rerum Novarum* (1891) legte der Papst dar, dass die wichtigste Ursache sozialer Not unter den Arbeitern im Vernachlässigen christlicher Normen liege. Die Kirche sah die Lösung der Not der Arbeiter nicht in einer neuen ökonomischen Ordnung, sondern in der Rückkehr zum Glauben. Der katholischen Soziallehre zufolge standen Arbeitgeber und Arbeitnehmer einander nicht auf entgegengesetzten Seiten gegenüber, sondern arbeiteten harmonisch zusammen, so wie es auch in den mittelalterlichen Gilden der Fall gewesen war. Im korporativen Staat, der den Katholiken vorschwebte, spielte der Staat eine begrenzte Rolle. Erst wenn die Gemeinschaften in der Gesellschaft versagten, hatte der Staat nach dem Subsidiaritätsprinzip (stellvertretend) einzuschreiten.

Die katholische Parteibildung in den Niederlanden kam nur schwerfällig in Gang. Die Katholiken nahmen in den Niederlanden seit dem späten sechzehnten Jahrhundert eine benachteiligte Position ein. Daran kam erst im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts ein Ende. Aber bis tief in das zwanzigste Jahrhundert hinein sollten sich die Katholiken in den Niederlanden weiterhin noch oft zurückhaltend positionieren. Anders als die reformierte Säule kam die katholische Säule darum erst im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts zu Wachstum. In vielerlei Hinsicht haben die niederländischen Katholiken sich an ihren orthodox-protestantischen Landesgenossen gespiegelt. Auch sie wollten sich zuvorderst in den eigenen Kreis zurückziehen, um später die gesamten Niederlande katholisch zu machen. Die *Roomsche-Katholieke Staatspartij* (RKSP) entstand formell erst 1926, aber ihre ersten Ansätze datierten schon in das Jahr 1883, als der Priester Herman Schaepman seinen „Versuch eines Programms“ herausbrachte. Genau wie die Reformierten bekamen auch die Katholiken ihre eigene Universität (die Katholische Universität Nimwegen, 1923). Eine wichtige Übereinstimmung zwischen RKSP und ARP war die direkte Verbindung zwischen Glaube und Politik, welche beide Bewegungen herstellten. Politische Standpunkte bekamen

dadurch in beiden Bewegungen einen übermenschlichen Status. Es ging nicht einfach um politische Stellungnahmen, sondern um „Gottes Willen“. Eigentlich war es nur eine Frage der Zeit, bis früher oder später die eigene Ideologie von allen akzeptiert werden würde.

Die 1950er Jahre: große Veränderungen

Die Auffassungen über Glaube und Politik blieben innerhalb der ARP und der RKSP lange Zeit unverändert. Der Zweite Weltkrieg sorgte in diesem Punkt nicht für einen Bruch – an sich nicht außergewöhnlich für Parteien, die ihr Fundament ewigen Glaubenswahrheiten verdanken. Doch dies sollte sich kurz nach dem Zweiten Weltkrieg schnell ändern: in den Niederlanden, innerhalb der katholischen und der reformierten Welt und innerhalb der christlichen Parteien. In der Zeit zwischen 1955 und 1965 veränderten die ARP und die Nachfolgepartei der RKSP, die *Katholieke Volkspartij* (KVP), auf einschneidende Weise ihren Charakter. Es ist wichtig festzustellen, dass in diesem Zeitabschnitt die Parteien, was Wählerstimmen betrifft, weiterhin treffliche Erfolge erzielten. Noch 1963 gewannen die drei großen christlichen Parteien mit 78 von 150 Sitzen zusammen eine absolute Mehrheit im Parlament. Erst nach 1965 setzte der Rückgang der Wählerstimmen ein.

Sorgfältige Analysen der Überzeugungen von politischen Führern der christlichen Parteien weisen in einer kurzen Periode große Veränderungen nach. Der entscheidende Punkt ist dabei die Abkehr von der Vorstellung eines direkten Zusammenhangs zwischen Glaube und Politik und damit auch die Abkehr von einer Überzeugung, nach der eine eigene politische Partei notwendig (eine „Glaubenspflicht“) ist. Eine ganze Generation von Politikern geriet in dieser Hinsicht in Aufruhr und erfuhr individuelle „Bekehrungen“. Diese Entwicklung blieb natürlich nicht isoliert. In der gesamten westlichen Welt traten, unter dem Einfluss des Anstiegs des Wohlstands und der technologischen Entwicklungen, große Veränderungen ein. Die katholische Kirche selbst machte mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) eine einschneidende Modernisierung durch. In der reformierten Kirche in den Niederlanden traten ähnliche Erneuerungen auf: mehr Raum für persönliche Glaubenserfahrung, weniger Gehorsam in Richtung der kirchlichen und politischen Führer, mehr Raum für eigene Entscheidungen in Glaube und Politik.

Auffallend ist, dass diese Veränderungen sich in reformierten und katholischen Kreisen mehr oder weniger gleichzeitig zeigten. 1954 noch brachten die Bischöfe der katholischen Kirche ihren berüchtigten Hirtenbrief *Der Katholik im öffentlichen Leben dieser Zeit* heraus. In diesem Schreiben konstatierten die Bischöfe besorgt, dass viele Gläubige sich nach einer persönlicheren Glaubenserfahrung sehnten. Dies bedeute eine große Gefahr für die Einheit der Katholiken.

Den Bischöfen zufolge musste von zentraler Bedeutung bleiben, dass der Glaube das ganze Leben des Katholiken durchdringe und dass auch auf gesellschaftlichem Gebiet eine Trennung zwischen Religion und Leben zu verwerfen sei. Die Einheit musste bewahrt bleiben, gerade nun wo durch den Einfluss der Katholiken in der Regierungspolitik der Aufbau einer christlichen Gesellschaft nahe war. Unter dem Titel „Politische Einheit“ schrieben die Bischöfe dann auch:

Bei allem Respekt, den Wir vor der selbstständigen politischen Meinungsbildung haben (...), ermahnen Wir euch weiterhin (...) im Interesse unseres Volkes (...) „Bleibt eins!“²

Die Wirkung des Hirtenbriefs schien zu Beginn nicht auszubleiben. In kurzer Zeit verdoppelte sich die Mitgliederanzahl der KVP auf 400.000 und bei der Parlamentswahl von 1956 erreichte sie 31,7 %. Damit verbesserte die Partei ihr Wahlergebnis um drei Prozent im Vergleich zu 1952. Dennoch sollten kurz danach die katholischen Deiche brechen. Immer mehr katholische Intellektuelle hielten in Wort und Schrift ein Plädoyer für mehr Offenheit und für mehr Raum zur persönlichen Glaubenserfahrung. Der Theologe Edward Schillebeeckx legte zum Beispiel mit Überzeugung dar, dass der Mensch nur auf subjektive Weise zur Kenntnis von Gottes Willen kommen könne. Schon 1960 nahmen die niederländischen Bischöfe Abstand von ihrem Hirtenbrief von 1954. In einem Brief über *Die katholische soziale Organisation in dieser Zeit* führten sie aus, dass die Verantwortlichkeit für die Art und Weise, wie Katholiken sich organisierten, in erster Linie bei den Leitern des katholischen Organisationslebens lag. Erzbischof B.J. Alfrink sagte über die Frage, ob katholische Organisationen nötig seien: „dies sind eure eigenen Angelegenheiten, über die Meinungsunterschiede möglich sind“.³ In kurzer Zeit war das „Bleibt eins!“ vom Erdboden verschwunden. 1965 zogen die Bischöfe das formelle Verbot, Mitglied des sozialdemokratisch orientierten Gewerkschaftsbundes *Nederlands Verbond van Vakverenigingen* (NVV) zu werden, zurück und 1969 erklärte Bischof J. Bluysen, dass die Bischöfe das völlig freie Recht zur politischen Wahl anerkannten.

Vor diesem Hintergrund leuchtet es ein, wie schnell die Veränderungen in der KVP eintraten. Bis in die Mitte der 1950er Jahre war die KVP eine vertraute katholische Einheitspartei. Noch 1953 nannte der Parteiführer C.P.M. Romme in der Broschüre *Katholische Politik* die KVP „die unentbehrliche Erscheinungsform der Ideologie, die wir in die Gesellschaft zu tragen haben“.⁴ Das KVP-Wahlprogramm von 1956 war noch voll mit Begriffen wie Wahrheit,

2 *De katholieke in het openbaar leven van deze tijd*, Zeist 1954, S. 35.

3 „Toespraak van de aartsbisschop bij het overhandigen van *De katholieke organisaties in deze tijd*“, in: *Katholiek Archief* 15 (1960), S. 329.

4 C.P.M. ROMME, *Katholieke politiek*, Utrecht/Antwerpen 1953, S. 50.

Naturrecht und dem Aufbau der christlichen Weltordnung. Das Wahlprogramm von 1959 gab sich jedoch pragmatisch und undogmatisch. Einem der wenigen Sätze mit ideologischem Gehalt zufolge hatte die KVP aus ihren „christlichen Grundsätzen“ heraus vor allem Verantwortung für die Schwachen.⁵ 1960 erschien der erste Teil eines detaillierten programmatischen Buchprojekts unter dem Titel *Wohlfahrt, Wohlbefinden und Glück. Eine katholische Perspektive auf die niederländische Gesellschaft*. In der Einleitung zu diesem Werk wurde die Absicht postuliert, „eine christliche Vision“ auf die Gesellschaft zu entwickeln, dies aber ohne dem Werk den Anspruch zu geben, „die“ katholische Auffassung zu formulieren. Das Buch begann daraufhin mit einem ausführlichen Essay des belgischen Dominikaners J.H. Walgrave, in dem die Existenz einer katholischen Soziallehre gelehnt wurde. Er thematisierte lediglich drei „ethische sittliche Imperative“, welche der Christ bei seinen politischen Aktivitäten im Blick behalten müsse: Solidarität, Subsidiarität und Toleranz. Diese Einführung gab den Ton an: die übrigen fünf Teile waren sachlich und pragmatisch geprägt. Das Werk schoss an seinem ursprünglichen Ziel dann auch vorbei. Während es als Programm gemeint war, das die universelle Funktion der katholischen Soziallehre systematisch aufzeigen und jahrelang einen Leitfaden für das politische Handeln der niederländischen Katholiken bilden sollte, war das Werk die Äußerung eines Zweifels an der Anwendbarkeit dieser eigenen Lehre.⁶

Innerhalb der ARP traten in derselben Periode vergleichbare Entwicklungen auf. Direkt nach dem Krieg gab es in der ARP nicht die geringste Neigung zu Modernisierung. Parteiführer Jan Schouten sagte, als er 1945 aus der Gefangenschaft in Deutschland zurückkehrte, zur Königin Wilhelmina: „Ich habe mich nicht verändert.“ Innerhalb der ARP griff man einfach den Kurs von vor dem Mai 1940 auf. Zusammenarbeit mit den Sozialdemokraten wurde anfänglich als unmöglich betrachtet. Die ARP widersetzte sich in den Jahren 1945–1950 gegen die Dekolonisation Niederländisch-Indonesiens. Anfang der 1950er Jahre wurden erste Veränderungen sichtbar. So bezeichnete der junge Hochschullehrer J. Zijlstra, der die ARP später als Ministerpräsident vertreten würde, den Grundsatz der Souveränität in eigenem Kreis als *empty box*. Als Ökonom hatte er mehr Interesse an den Ideen J.M. Keynes als an denen Kuypers. Zijlstra wollte sicherlich nicht mit jeglicher Form von christlicher Politik brechen, aber er war doch der Meinung, dass „die Koppelung mit dem christlichen Grundsatz auf eine andere Weise“ geschehen musste.⁷

In der zweiten Hälfte der 1950er Jahre waren nur noch wenige Mitglieder der ARP zu finden, die am ursprünglichen Charakter der ARP (aus dem neunzehn-

5 *Manifest KVP, verkiezingen 1959.*

6 *Welvaart, welzijn en geluk. Een kathoeliek uitzicht op de Nederlandse samenleving,* deel I, Hilversum 1960.

7 *De werkgever*, 28. Juni 1951.

ten Jahrhundert) festhalten wollten. Während jedoch in der KVP schon Ende der 1950er Jahre die Idee einer christdemokratischen Partei Anklang fand, stand in der ARP anfangs die Existenzberechtigung einer eigenen protestantischen Partei noch nicht zur Diskussion. Mit Zijlstra (inzwischen langjähriger Minister für die ARP) wollten viele die Verbindung zwischen Glaube und Politik auf die eine oder andere Weise aufrecht erhalten. Dennoch bekam Zijlstra heftige Kritik eines traditionellen Flügels innerhalb der ARP. So warf G. Puchinger in der Broschüre *Minister Zijlstra und die ARP* (1957) ihm einen Mangel an Grundsatzfestigkeit vor. Anstatt für eine antirevolutionäre Wirtschaftspolitik zu kämpfen, mache er Puchinger zufolge lediglich „ein paar Bemerkungen über humane Nächstenliebe“.⁸ Solcher Widerstand gegen die Entideologisierung war in der ARP weit mehr verbreitet als in der KVP. Nichtsdestotrotz war die Modernisierung unvermeidlich. Ebenso wie in der KVP war Ende der 1950er Jahre die Rede von ein paar markanten „Bekehrten“ innerhalb der ARP. Die bekanntesten Beispiele sind der Parteivorsitzende W.P. Berghuis, der Fraktionsvorsitzende J.A.H.J.S. Bruins Slot und der spätere Fraktionsvorsitzende W. Aantjes. In den Jahren um 1960 machten diese drei prominenten Parteimitglieder eine große Kehrtwende von traditionell und konservativ zu evangelisch-radikal und progressiv.

Der CDA als christdemokratische Partei

Die Idee von einer Partei für Katholiken und Protestanten entstand in den Niederlanden erst im Laufe der 1950er Jahre. Bis zu dieser Zeit bildeten die traditionellen Ideologien von KVP und ARP ein nicht zu überwindendes Hindernis für eine Fusion der Parteien. Die Idee kam einfach nicht auf, auch nicht, als direkt nach dem Krieg alles zur Diskussion stand. Mit dem Brüchigwerden traditioneller Fundamente in den 1950er Jahren entstand auch der Raum für das Nachdenken über eine gemeinschaftliche Partei. Innerhalb der KVP ging die Entwicklung sehr schnell. Schon 1958 war die Parteileitung der KVP davon überzeugt, dass über kurz oder lang in den Niederlanden eine christdemokratische Partei entstehen würde. Der erste, der sich hierfür intern mit Nachdruck aussprach, war der Parteisekretär für internationale Kontakte der KVP, K.J. Hahn. Seine Erfahrungen innerhalb Europas bildeten hierfür den Impuls. Seine Auffassungen führten nicht zu großen prinzipiellen Diskussionen innerhalb der KVP, die große Mehrheit der Parteiführung kam schnell überein, dass eine niederländische CDU auf lange Sicht auf der Hand lag. Bemerkenswerterweise war der Mann, der in den 1970er Jahren die Fusion zum CDA zu einem guten Ende führen sollte, Piet Steenkamp, Ende der 1950er Jahre einer der wenigen KVP-Prominenten,

8 G. PUCHINGER, *Minister Zijlstra und die A.R.Partij. Een rede van minister Zijlstra besproken*, Groningen 1957, S. 15.

die prinzipielle Einwände gegen eine niederländische CDU hatten. Parteiführer Romme sprach sich schon 1959 – also nur sechs Jahre nach seiner Broschüre *Katholische Politik* – mit Nachdruck für eine christdemokratische Partei in den Niederlanden aus. Aus taktischen Gründen vereinbarte die KVP-Spitze jedoch, nichts zu übereilen und den protestantischen Parteien die Chance zu geben, sich an die Idee zu gewöhnen.

Innerhalb der protestantischen Parteien wurde Ende der 1950er Jahre tatsächlich noch abweisend auf die Idee einer niederländischen CDU reagiert. Anders als in der KVP hielten die Antirevoluntären viel länger an der Idee einer eigenen protestantischen Partei fest. Manche innerhalb der ARP und CHU unternahmen allerdings schon Versuche, zusammen zu einer protestantischen Partei zu kommen, aber allein die Idee stieß schon auf große Einwände. ARP-Parteivorsitzender Berghuis war ein großer Befürworter einer Zusammenarbeit mit der CHU, aber er konnte dafür intern keine Begeisterung wecken. Eine große Mehrheit der ARP-Parteispitze sah in einer Fusion mit der CHU keine Zukunft. Auch innerhalb der CHU gab es in den 1950er Jahren noch keine Unterstützung für die Idee einer gemeinschaftlichen protestantischen Partei. So startete die CHU 1958 eine umfangreiche Kampagne unter dem Motto „Wir wünschen wir selbst zu bleiben“. In diesem Klima war eine Fusion mit der KVP offensichtlich noch ein Schritt zu viel. Für die KVP blieb wenig anderes übrig als Geduld zu haben. Man traf bewusst die Entscheidung, allmählich das Klima für eine CDU zu verbessern.

Die Geduld der KVP wurde einige Jahre auf die Probe gestellt. Vorschläge für mehr Abstimmung untereinander wurden Beginn der 1960er Jahre noch von ARP und CHU systematisch abgewiesen. Manche KVP-Mitglieder schlugen darum vor, selbstständig, ohne ARP und CHU, zu einer christdemokratischen Partei zu kommen. Die Parteiführung erachtete dies jedoch für nicht vernünftig und hoffte, dass die Zeit Veränderungen bringen würde. Mitte der 1960er Jahre schienen sich ARP und CHU letztlich dann doch aufeinander zuzubewegen. Die Modernisierung der ARP war hierfür der wichtigste Grund. Der wichtigste Ideologe der CHU, der Pfarrer G.C. van Niftrik, war der Meinung, dass die CHU die Veränderungen in der ARP honorieren musste. Nun, da die ARP ihren vom neunzehnten Jahrhundert geprägten Charakter hinter sich gelassen hatte, lag eine Fusion von ARP und CHU nahe. Im November 1964 schlug die CHU sogar vor, mit der ARP Gespräche über die Ausrichtung einer neuen protestantischen Partei aufzunehmen. Politische Unwegsamkeiten verhinderten jedoch dieses Vorhaben. Durch den Fall des Kabinetts unter der Leitung von Marijnen (KVP, CHU, ARP und der liberalen *Volkspartij voor Vrijheid en Democratie* (VVD)) im Februar 1965 wurden ARP und CHU politisch auseinandergespielt. Das neue Kabinett bestand aus KVP, ARP und sozialdemokratischen *Partij van de Arbeid* (PvdA). Dieser Stolperstein im protestantischen politischen Einheitsstreben bedeutete nicht, dass die Idee einer christdemokratischen Partei verschwand. Im Gegen-

teil, die Idee einer CDU wurde dadurch begünstigt. So befürwortete der neue Parteivorsitzende der CHU, A.D.W. Tilanus, im Februar 1966 in deutlichen Worten eine christdemokratische Zusammenarbeit. Auch Berghuis erklärte Anfang 1967, dass der Zug einer (gemeinsamen) protestantischen Partei abgefahren und das neue Ziel christdemokratische Zusammenarbeit sei.

Noch vor den Wahlen vom Februar 1967 hatten die drei christlichen Parteien prinzipiell die Entscheidung getroffen, auf lange Sicht eine (gemeinsame) christdemokratische Partei anzustreben. Die Wahlniederlage der KVP im selben Jahr – die Partei verlor 5,4 % – sorgte für eine enorme Motivation, die Zusammenarbeit zu beschleunigen. Direkt nach den Wahlen begannen die Parteien formell die Verhandlungen um zu einer (gemeinsamen) christdemokratischen Partei zu kommen. Es dauerte zehn Jahre, bis die drei Parteien tatsächlich gemeinsam an den Wahlen teilnahmen (1977) und dreizehn Jahre, bevor die alten Parteien formell aufgehoben wurden. Dass der Prozess so viel Zeit in Anspruch nahm, lag vor allem an der Einstellung von einzelnen ARP-Eminenzen.

Die Verhandlungen der drei Parteien kamen schon schnell zu Übereinkünften über die wichtigsten Ausgangspunkte der neuen Partei. Die neue Partei sollte sich explizit durch den christlichen Glauben *inspirieren* lassen. Die Partei sollte in diesem Sinne eine Grundsatzpartei bleiben, aber weniger explizit als die ARP und die KVP in der Vergangenheit. Die Überzeugung, dass der christliche Glaube nicht zwingend zu bestimmten politischen Standpunkten führte, war inzwischen allgemein akzeptiert. Aber gleichzeitig legte man großen Wert auf das Festhalten an einer Form von christlicher Inspiration. 1972 erschien ein Schriftstück der gemeinschaftlichen Parteien mit dem Titel „Auf dem Weg zu einer verantwortlichen Gesellschaft“. Die Verfasser dieser Schrift, das bereits erwähnte KVP-Mitglied Steenkamp, präsentierte darin seine „Antwortphilosophie“. Dieser Philosophie zufolge wurde das Verhältnis zwischen Glaube und Politik durch den Umstand bestimmt, dass Gott dem Gläubigen eine Frage stellte und dass der Mensch den Versuch unternehmen musste, eine (fehlbare) Antwort auf diese Frage zu geben. Der Glaube appelliert also an den christdemokratischen Politiker, die besten politischen Lösungen zu suchen. Hiermit wurde das Herstellen eines Zusammenhangs zwischen Glaube und Politik eine individuelle Angelegenheit. Es war ein schöner Kompromiss, mit dem erreicht wurde, dass der christliche Glaube die exklusive Inspirationsquelle der neuen Partei war (also nicht neben anderen Inspirationsquellen wie zum Beispiel dem Humanismus), dass die Art, in der der Glaube genau eine Rolle spielte, in der Politik eine individuelle Angelegenheit war (der Appell an das Individuum) und dass auch NichtChristen willkommen waren in der Partei (solange sie nur akzeptierten, dass die Partei den christlichen Glauben als exklusive Inspirationsquelle handhabte).

Daneben musste die Partei auch eine Programmpartei werden: die Mitglieder der Partei einigten sich auf ein politisches Programm und jeder, der sich damit

identifizieren konnte, war willkommen – ungeachtet der Glaubensüberzeugung. Es war die ARP und dabei besonders ihr Anführer Aantjes, die den Fusionsprozess jahrelang in die Länge zog. Vor allem die Angst, dass die neue Partei nicht explizit eine progressive Partei werden würde, spielte dabei eine Rolle. Innerhalb der ARP war, mehr als in KVP und CHU, ein progressiver Flügel gewachsen. Bei den Wahlen von 1967 verbuchte die ARP sogar zwei Sitze Zuwachs mit einem ausgesprochen progressiven „evangelisch-radikalen“ Profil. Aantjes zufolge musste die christdemokratische Fusionspartei eine progressive Partei mit einer deutlichen Vorliebe für die Zusammenarbeit mit der PvdA werden. Dass dies passieren würde, lag jedoch nicht auf der Hand. Die drei Fusionsparteien kannten neben den progressiven auch konservative Flügel. Es lag darum nahe, dass die neue Partei letztendlich auch in der politischen Mitte angesiedelt werden sollte. Im Laufe der 1960er Jahre machte die ARP unter der Führung des Parteivorsitzenden Berghuis einen drastischen Kurswechsel mit. Die Partei betonte nicht länger die beschränkte Rolle des Staates in der Tradition von Abraham Kuyper. Inspiriert von modernen Theologen wurde fortan Nachdruck auf die Rolle des Staates als Instrument der Nächstenliebe gelegt. Der Staat musste gerade eine aktive Rolle spielen, zum Beispiel auf sozialem Gebiet und auf dem Gebiet der Entwicklungszusammenarbeit. Der ARP gelang es in den 1960er Jahren, ein wirklich progressives Image aufzubauen. Besonders ARP-Führer Aantjes versuchte, für den progressiven Charakter der neuen Fusionspartei zu stehen. Dies war eigentlich eine unmögliche Aufgabe, wenn man in Betracht zieht, wie heterogen die Basis der drei Parteien war. Als Ende 1976 der erste Spitzenkandidat des CDA, A. van Agt, gewählt wurde, machte dieser direkt deutlich, dass der CDA eine Partei der Mitte war: „Wir machen keine Verbiegungen nach links und keine Verbiegungen nach rechts“.

In der Endphase des Fusionsprozesses legte der CDA in einem Programm von Ausgangspunkten (Grundsatzprogramm) die Ideologie der christdemokratischen Partei fest. Diese Ausgangspunkte bilden bis zum heutigen Tag den ideologischen Rahmen des CDA. Das ursprünglich formulierte Programm unterschied vier Ausgangspunkte:

- Verteilte Verantwortung: nicht nur der Staat, sondern auch die Gesellschaft hat Verantwortlichkeiten
- Solidarität: der Staat sorgt für gute Bildungssysteme, das Gesundheitswesen und soziale Sicherheit
- Gerechtigkeit: der CDA steht voll und ganz für den Rechtsstaat
- „Statthaltertum“: Der Mensch hat als guter „Statthalter“ (*rentmeester*) mit der Schöpfung Gottes umzugehen

Mit dem Grundsatzprogramm verfügte der CDA über ein zeitgenössisches Arsenal an politischen Grundsätzen, die eine deutliche Verbindung zu den christ-

lichen Parteien aufwiesen. Das ausführliche Dokument hatte, was den Wortgebrauch betrifft, einen stark reformatorischen Akzent. Die Protestanten innerhalb des CDA konnten damit sicherlich zufrieden sein.

Der Charakter des CDA hat sich in der Dekade nach 1980 nicht wesentlich verändert.⁹ Die Höhen und Tiefen der Partei wurden mehr durch die Popularität ihrer Führer als durch inhaltliche Stellungnahmen verursacht. Unter Parteileiter Ruud Lubbers (1982–1994) erlebte der CDA politisch gesehen eine sehr erfolgreiche Zeit. Das Modell einer pragmatischen Partei der Mitte schien gut anzuschlagen in einem Land, das einen Ausweg aus einer tiefen wirtschaftlichen Krise finden musste. Unter Lubbers war es im CDA nicht sehr gebräuchlich, auf christliche Inspirationsquellen der Partei zu verweisen. Sein politisches Vorgehen bekam schon schnell das Label des *no nonsense*. Der Pragmatismus wurde von den Wählerinnen und Wählern gewürdigt; 1986 erzielte der CDA ein gutes Ergebnis (34,6 % der Stimmen). Aus Wahlanalysen wurde deutlich, dass auch viele NichtKirchliche für den CDA gestimmt hatten. Der CDA schien eine rosige Zukunft als pragmatische Partei der Mitte mit christlicher Inspiration vor sich zu haben. Im wissenschaftlichen Institut des CDA wurde beständig an einer Ausarbeitung des Programms von Ausgangspunkten gearbeitet, das 1993 noch leicht überarbeitet wurde. Inhaltlich wurde dem Begriff der verteilten Verantwortlichkeit immer mehr Aufmerksamkeit geschenkt: der CDA wollte nach einer verantwortlichen Gesellschaft streben, „in der Menschen für einander Sorge tragen“¹⁰. Konkret bedeutete dies eine Verschlankung des Versorgungsstaats, aber auch einen Widerstand gegen eine übertriebene Betonung von Konsum und gegen die freie Marktwirtschaft. Diese politische Linie war ohne weiteres mit den ursprünglichen Traditionen von ARP und KVP (der Souveränität im eigenen Kreis und dem Subsidiaritätsprinzip) zu vereinbaren. Der CDA strebte nach mehr eigener Verantwortlichkeit für Bürger, eine kleinere Rolle des Staates und mehr Aufmerksamkeit für das gesellschaftliche Mittelfeld. Von selbst verschob sich der CDA hierdurch zum rechten Flügel des politischen Spektrums. Die Zusammenarbeit mit der PvdA im dritten Kabinett unter Leitung von Lubbers (1989–1994) war dann auch wenig glücklich. Der anvisierte Nachfolger von Lubbers, Altminister und Fraktionsvorsitzender Elco Brinkman, strebte in diesen Jahren nachdrücklich die Wiederherstellung der Koalition mit der VVD an. Brinkman versuchte vor allem, Entscheidungskraft und Tatkraft auszustrahlen.

9 Für die folgenden Ausführungen wurde verwendet: M. METZE, *De stranding. Het CDA van hoogtepunt naar catastrofe*, Nijmegen 1995; P.G. KROEGER und J. STAM, *De rogge staat er dun bij. Macht en verval van het CDA 1974–1998*, Amsterdam 1998; K. VERSTEEGH, *De honden blaffen. Waarom het CDA geen oppositie kan voeren*, Amsterdam 1999.

10 Schon 1983 präsentierte das Wissenschaftliche Institut für den CDA den Bericht *Van verzorgingsstaat naar verzorgingsmaatschappij (Vom Versorgungsstaat zur Versorgungsgesellschaft)*.

Von christlicher Inspiration war bei ihm in der täglichen Politik – ebenso wie bei Lubbers – wenig zu merken.

Durch diverse interne Reibereien und schließlich durch den offenen Streit zwischen Lubbers und Brinkman erlitt der CDA 1994 einen nie dagewesenen Stimmenverlust von 13,1 % (von 35,3 % auf 22,2 %). Es folgte eine wenig erfolgreiche Zeit von acht Jahren, in denen der CDA vom Rand aus zuschauen musste, wie PvdA, VVD und D66 eine linksliberale („violette“) Koalition bildeten. Viele Kommentatoren waren der Meinung, dass das Ende des CDA als Machtfaktor, das schon seit den 1970er Jahren vorhergesagt wurde, nun schließlich doch erreicht sei. Trotz diverser Wechsel in der Führungsriege konnte sich der CDA nicht gegenüber der breiten linksliberalen Koalition behaupten. Versuche der „Rückbesinnung“ – das Zurückgreifen auf und Aktualisieren von alten Grundsätzen – führten zu keinem neuen Elan. 1995 erschien der Bericht *Neue Wege, feste Werte*, in dem die Partei inhaltlich an der Linie, die unter Brinkman eingeführt worden war, festhielt. Zentrale inhaltliche Punkte mussten dem Bericht zufolge die Verschlankung des Versorgungsstaats, das Abschaffen eines Mindestlohns, der Nachdruck auf Sicherheit (inklusive dem Widerstand gegen die „Duldungskultur“) und eine moderne Familienpolitik sein.¹¹

Zu jedermanns Überraschung verbuchte die Partei unter der Leitung von J.P. Balkenende jedoch 2002 einen großen Wahlerfolg. In der gesellschaftlichen Unruhe, die nach dem Mord auf Pim Fortuyn entstand, schien der CDA für viele Wählerinnen und Wähler ein sicherer Hafen zu sein. Mit 43 Sitzen war der CDA plötzlich wieder die größte Partei der Niederlande. Es kostete die Partei wenig Mühe, mit der populistischen *Lijst Pim Fortuyn* (LPF) und der rechtsliberalen VVD ein rechtsgerichtetes Kabinett zu bilden. Der CDA konnte das Regierungsprogramm entscheidend mitprägen. Das „Strategische Abkommen“ sprach sich primär für weniger Staat aus. Dieselbe Ambition lag auch dem Kabinett, das ein Jahr später aus CDA, VVD und D66¹² gebildet wurde, zugrunde. Als nach dem Fall dieses Kabinetts 2007 ein Kabinett von PvdA, CDA und der *Christenunie* (einer kleinen protestantischen Partei) gebildet wurde, erwies sich dies als wenig glückliche Ehe. Ein konstanter Streit zwischen den Parteiführern des CDA (Balkenende) und der PvdA (Wouter Bos) sorgte für ein flügelahmes Kabinett, das im Februar 2010 vorzeitig zu Fall kam. Der erfolgreiche Parteiführer Balkenende verabschiedete sich nach einer dramatischen Niederlage: der CDA erlitt einen Verlust von 12,9 % (von 26,5 % auf 13,6 %). Nichtsdestotrotz peilte der neue CDA-Führer Maxime Verhagen eine Regierungsteilnahme mit der VVD und einer Duldung der *Partij voor de Vrijheid* (PVV) von Geert Wilders an. Vor allem die Zusammenarbeit mit der Anti-Islampartei von Wilders führte im CDA

11 *Nieuwe wegen, vaste waarden*, Den Haag 1995 (rapport van de Centrale Werkgroep Strategisch beraad).

12 D66 (Democraten 66), sozialliberale Partei in den Niederlanden.

zu großer Unruhe. Viele Alteingesessene, unter ihnen die ehemaligen Premiers Lubbers und van Agt, warnten vor einer Zusammenarbeit mit der islamophoben PVV. Ein Appell an den Grundsatzcharakter des CDA wurde nicht gescheut: wie kann eine Partei, die immer für die Rechte von Gläubigen in den Niederlanden gestanden hat, mit einer Partei zusammenarbeiten, die als obersten Punkt auf der Agenda das Bekämpfen einer Religion hat? Die Diskussion brachte die Partei ideologisch an den Rand des Abgrundes. Noch während des Duldungskabinetts versuchte die Partei das Ruder herumzuwerfen. Im April 2011 wurde die Pfarrerin Ruth Peetoom zur Parteivorsitzenden gewählt. Im Januar 2012 präsentierte eine Parteikommission unter der Leitung des ehemaligen Ministers Aart-Jan de Geus in dem Bericht *Wählen und verbinden* einen neuen Kurs für die Christdemokratie. Die Kommission entschied sich für eine Positionierung des CDA in der „radikalen Mitte“.¹³ In der strategischen Agenda aus acht Punkten, welche die Kommission präsentierte, wurde der wichtigen Leitlinie, Polarisierung zu vermeiden, viel Aufmerksamkeit geschenkt. Zugleich präsentierte eine Kommission namens „Neuübersetzung der Grundsatzpunkte“ unter Leitung der Theologin Jacobine Geel den Bericht *Neue Worte, neue Bilder*. Der Auftrag dieser Kommission war es, vier Ausgangspunkte der Partei neu zu beleben und „für diese Zeit verständlich zu machen“. Dem Bericht zufolge hat der CDA eine einzigartige Position, weil er sich nicht für den Staat (wie die PvdA) oder für das sich selbst helfende Individuum (wie die VVD) ausspreche, sondern für die Gesellschaft. Der CDA sei von alt her eine Partei der Mitte und müsse sich dafür „radikal“ aussprechen. Der CDA könne Kompromisse schließen und habe ein soziales Herz. Der CDA spricht sich dem Bericht zufolge für Toleranz angesichts der Unterschiede zwischen Bevölkerungsgruppen aus. Der Bericht zitierte vielfach aus der Bibel und sprach sogar einige Male über „einen neuen Himmel und eine neue Erde“. Wörter wie Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Mitleid kamen oft vor. Dem Bericht zufolge sollte für den CDA der Begriff „Leidenschaft“ im Mittelpunkt stehen, ein „Gegenangriff auf Gleichgültigkeit und Zynismus“. Der CDA appellierte an alle Menschen mit guten Willen, „ob sie nun Christen sind, Muslim oder Hindu“.¹⁴ Dies alles sollte nichts nützen. Als im April 2012 vorzeitig ein Ende an das Duldungskabinet kam, weil Wilders seine Unterstützung zurückzog, kehrte der CDA nach den Wahlen vom September 2012 mit nur 8,5 % der Stimmen in die Zweite Kammer zurück. Unter dem neuen Parteiführer Sybrand van Haersma Buma versuchte die Partei erneut die „Rückbesinnung“. Im Juni 2013 lancierte er als Privatperson „die 7 Prinzipien des CDA“. Das erste

13 *Kiezen en verbinden, politieke visie vanuit het radicale midden* (rapport van het Strategisch beraad, januari 2012).

14 *Nieuwe woorden, nieuwe beelden* (rapport van de commissie 'Hertaling uitgangspunten', januari 2012).

Prinzip war wiedererkennbar: „Die Gesellschaft, nicht der Staat“.¹⁵ Buma zufolge steht der CDA für eine Gesellschaft, in der Bürger so viel wie möglich selbst Verantwortung ergreifen. Der Staat muss nicht gegenüber den Menschen, sondern neben den Menschen stehen. Weiterhin wird der Familie („die Familie als Fundament“) und der Partizipation („jeder hat seine Aufgabe“) Aufmerksamkeit geschenkt. Die Zukunft muss zeigen, ob mit dieser Rückbesinnung und einem ansprechenden Parteiführer der CDA erneut aus seiner Asche aufsteigen kann.

Kontinuität und Erneuerung

Wer Kontinuität in der Geschichte der christlichen Politik in den Niederlanden sucht, kann diese sicherlich antreffen. Der CDA lässt sich bis zum heutigen Tag nachdrücklich vom christlichen Glauben inspirieren. Dies geschieht auf indirekte Weise. Die Auffassung aus dem neunzehnten Jahrhundert, dass das direkte Ableiten von politischen Standpunkten aus der Bibel oder aus dem Glauben möglich ist, kann heutzutage nicht mehr auf Unterstützung rechnen. Aber der CDA betrachtet den Glauben noch immer als eine wichtige Inspirationsquelle. Es geht dabei immer um eine persönliche, subjektive Einschätzung. Der Mensch gibt eine „Antwort“ auf etwas, an das sein Glaube appelliert. Diese persönliche, subjektive Art, Politik zu betreiben, steht in gewisser Weise in der Tradition der CHU. Diese Partei kannte, anders als ARP und KVP, kein geschlossenes Weltbild und keine ausgearbeitete Ideologie. Schon im neunzehnten Jahrhundert entstand ein Bruch zwischen dem späteren CHU-Führer Lohman und Kuiper, weil der letztere Lohman in das Korsett antirevolutionärer Ideologie zwingen wollte. Nicht umsonst hieß die Partei von Lohman zu Beginn „Frei-Antirevolutionär“. Der CDA könnte besser Lohman als Kuiper oder Schaepman als Erzvater ehren.

Aus derselben Überlegung heraus wird auch viel Diskontinuität sichtbar. Von den geschlossenen Ideologien von ARP und RKSP bleibt heutzutage wenig übrig. Wie beschrieben bildeten die 1950er Jahre hier den Wendepunkt. Mit dem Verschwinden der alten Ideologien gab es um 1960 für die christdemokratische Zusammenarbeit keine ideologischen Hindernisse mehr. Die Entideologisierung, welche in der niederländischen Sozialdemokratie schon in den 1930er Jahren stattgefunden hatte, fand in der christlichen Politik also um die zwanzig Jahre später statt. Man kann sagen, dass ARP und KVP sich an diesem Punkt in den 1950er Jahren der CHU-Linie angeschlossen haben.

Wenn man die Ausgangspunkte des CDA, wie sie in den 1970er Jahren formuliert wurden, betrachtet, ist eine große Kontinuität in den letzten vierzig Jahren festzustellen. Ein wiederkehrendes Element ist das Ideal der „geteilten Verantwortung“. Innerhalb des CDA ist damit vor allem das Zurückdrängen der

15 *Congresspeech Sybrand Buma, CDA-congres 1 juni 2013.*

Rolle des Staates und das Übertragen von Verantwortung auf Bürger und Einrichtungen gemeint. Die Kontinuität geht in diesem Punkt weiter, sogar auf die Anfangstage der christlichen Politik, zurück. Die „prinzipiell beschränkte Rolle des Staates“ war immer ein Kernelement der ARP-Ideologie. In der christlich inspirierten Politik wird, anders als bei Sozialdemokraten, das Heil nicht vom Staat erwartet. Bis in die sieben Prinzipien von Sybrand und Haersma Buma ist dies ein Kernbegriff in der christdemokratischen Ideologie.

Viel Kontinuität besteht auch, wenn es um die Positionierung des CDA innerhalb des Kräftefeldes der niederländischen Politik geht. Durchgängig wollte der CDA eine Partei der Mitte sein. *Het Strategisch Beraad*, ein strategisches Beratungsorgan des CDA, wählte hierfür im Januar 2012 sogar den Begriff der „radikalen Mitte“. Von alt her haben die christlichen Parteien trotz ihres im Grundsatz konservativen Charakters immer starke soziale (Gewerkschafts-)Flügel gehabt. Gerade durch diese Gewerkschaftsflügel wurden die christlichen Parteien, wenn es um sozialwirtschaftliche Politik geht, typische Parteien der Mitte. Versuche, die Parteien expliziter konservativ oder progressiv zu machen, waren dann auch stets zum Misslingen verurteilt. In ihrer Spätphase, den 1960er und 1970er Jahren, entwickelte die ARP unter der Leitung des Parteivorsitzenden Berghuis und des Fraktionsvorsitzenden Aantjes ein ausgesprochen progressives, „evangelikal-radikales“ Profil. Dies führte jedoch zu einer großen Spaltung innerhalb der Partei. Die Basis stand dem progressiven Charakter größtenteils zögernd gegenüber und auch innerhalb der Parteispitze strebten viele weiterhin eine Mittelposition an. Schließlich wurde der CDA eine Partei der Mitte, die manchmal mit der VVD und manchmal mit der PvdA regieren konnte.

Versuche von Parteiführern wie Brinkman um 1994 oder Verhagen um 2010, den CDA deutlich rechts zu profilieren, waren nicht von Erfolg gekrönt. Oft wird dabei zum deutschen Beispiel geschickt worden sein. Die CDU gilt als die große konservative Partei in Deutschland und hat mit dem Begriff „soziale Marktwirtschaft“ ein deutliches Profil. Der CDA würde gerne diese Position in den Niederlanden ausfüllen, hat aber eine viel stärkere Konkurrenz von liberaler und rechtspopulistischer Seite als die CDU. Wenn wir in die Zukunft schauen, sind die zwei Optionen für den CDA: entweder eine niederländische CDU zu werden, die den Kampf mit der VVD und der PVV um rechtsgesinnte Wählerinnen und Wähler mit Nachdruck aufnimmt oder an der traditionellen Mittelposition festzuhalten, mit einem deutlich sozialen Gesicht. Es ist offensichtlich, dass dem heutigen Parteivorsitzenden (Peetoom) die letzte Option vorschwebt. Aus der Vergangenheit der Christdemokratie in den Niederlanden heraus argumentiert, erscheint dies als die aussichtsreichste Option. Warum sollte in den Niederlanden kein Platz sein für eine gemäßigte Partei der Mitte, die sich stark auf die christliche Inspiration stützt, und abwechselnd mit linken und rechten Parteien zusammenarbeiten kann?

Dankeswort

Ein Großteil der in diesem Band zusammengefassten Beiträge geht zurück auf ein Symposium, das am 30. November 2012 in Münster mit freundlicher Unterstützung der Königlichen Niederländischen Botschaft in Berlin, des Fördervereins für das Zentrum für Niederlande-Studien und des VSB-Fonds (im Rahmen des Projekts *Inclusive Thinking*) stattgefunden hat.

Der Dank der Herausgeber gilt nebst diesen Unterstützenden auch den beteiligten Übersetzerinnen und Übersetzer. Die Beiträge in diesem Band wurden von Johannes Bock, Annegret Klinzmann, Karin Zaich, Beatrix van Dam und Frederike Vollmer ins Deutsche übertragen. Kim Liffers lektorierte die Beiträge. Beate Plugge vom Waxmann Verlag danken wir für die – wie immer – hervorragende Zusammenarbeit bei der Drucklegung.

Autorinnen und Autoren

Drs. Frans Becker ist stellvertretender Direktor der Wiardi Beckman Stichting, des wissenschaftlichen Büros der *Partij van de Arbeid*. fbecker@wbs.nl

Dr. Peter van Dam ist Assistant Professor in Globalization, Religion and Transnational Civil Society an der Universität von Amsterdam. p.h.vandam@uva.nl

Dr. Marjet Derks ist Assistent Professor in Kultur- und Religionsgeschichte an der Radboud Universität von Nijmegen. m.derks@let.ru.nl

Prof. Dr. Joep de Hart ist Senior Researcher am Sociaal en Cultureel Planbureau (Soziokulturelles Planungsbüro) in Den Haag und Hochschullehrer an der Protestantischen Theologischen Universität in Groningen. j.de.hart@scp.nl

Prof. Dr. Duco Hellema ist Hochschullehrer an der Abteilung für Geschichte und Kunstgeschichte der Universität Utrecht. D.A.Hellema@uu.nl

Prof. Dr. James Kennedy ist Professor für Niederländische Geschichte seit dem Mittelalter an der Universität von Amsterdam. J.C.Kennedy1@uva.nl

Dr. Bram Mellink arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Abteilung Geschichte der Universität von Amsterdam. brammellink@uva.nl

Prof.dr. Hans Renders ist Direktor des Biographie-Instituts an der Rijksuniversiteit Groningen. J.W.Renders@rug.nl

Dr. Erik Sengers ist Religionssoziologe und Caritasdirektor im Bistum Haarlem-Amsterdam. dr.sengers@hotmail.com

Prof. Dr. Friso Wielenga ist Direktor des Zentrums für Niederlande-Studien an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. wielenga@uni-muenster.de

Dr. Rutger Zwart ist Historiker. Er promovierte 1996 über christliche Ideologien und die Entstehung der christdemokratischen Partei CDA. rszwart@dds.nl

Niederlande-Studien

herausgegeben von Loek Geeraedts, Lut Missinne und Friso Wielenga



Band 53

Duco Hellema, Friso Wielenga,
Markus Wilp (Hrsg.)

Radikalismus und politische Reformen

Beiträge zur deutschen und niederländischen
Geschichte in den 1970er Jahren

2012, 214 Seiten, geb., 29,90 €

ISBN 978-3-8309-2751-8

E-Book-Preis: 26,99 €

Im öffentlichen Bewusstsein sind die 1960er Jahre das Jahrzehnt der großen politisch-gesellschaftlichen Umwälzungen der Nachkriegszeit. Die „1968er“ haben dabei den Ruf, eine neue politische Kultur herbeigeführt zu haben, die in vielen westlichen Ländern ähnliche Formen annahm. In dieser Geschichtsbetrachtung wird jedoch übersehen, dass vieles, was mit den 1960er Jahren in Verbindung gebracht wird, sich oft erst in den 1970er Jahren vollzog. Es ist vor diesem Hintergrund nicht verwunderlich, dass den 1970er Jahren in der internationalen Geschichtsschreibung immer mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dieser Sammelband schließt sich dieser Entwicklung an und thematisiert wichtige politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungen in Deutschland und in den Niederlanden im Vergleich.



WAXMANN

Niederlande-Studien

herausgegeben von Loek Geeraedts, Lut Missinne und Friso Wielenga



Band 46

Hein A.M. Klemann, Friso Wielenga (Hrsg.)

Deutschland und die Niederlande

Wirtschaftsbeziehungen im
19. und 20. Jahrhundert

2009, 192 Seiten, geb., 29,90 €

ISBN 978-3-8309-2200-1

E-Book-Preis: 23,99 €

Im Mittelpunkt dieses Bandes stehen die deutsch-niederländischen Wirtschaftsbeziehungen vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Auf deren stürmisches Wachstum im späten 19. Jahrhundert folgten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehrere krisen- und kriegsbedingte Rückschläge. Nach dem Zweiten Weltkrieg erreichten sie ein im internationalen Vergleich beispielloses Ausmaß.

Neben historisch-chronologischen Übersichten zu den Wirtschaftsbeziehungen setzen die Beiträge thematische Schwerpunkte, unter anderem zur Bedeutung des Rotterdamer Hafens für beide Länder und zur Geschichte des niederländisch-britischen Multinationals Unilever in Deutschland.



WAXMANN