



VU Research Portal

'Pietismus und Ökonomie bei deutschen reformierten Kaufleuten südniederländischer Herkunft am Ende des 17. Jahrhunderts

van de Kamp, J

published in

Pietismus und Ökonomie 1650-1750
2021

document version

Version created as part of publication process; publisher's layout; not normally made publicly available

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van de Kamp, J. (2021). 'Pietismus und Ökonomie bei deutschen reformierten Kaufleuten südniederländischer Herkunft am Ende des 17. Jahrhunderts. In W. Breul, B. Marschke, & A. Schunka (Eds.), *Pietismus und Ökonomie 1650-1750* (pp. 149-174). (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus). Vandenhoeck & Ruprecht.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Jan van de Kamp

Pietismus und Ökonomie bei deutschen reformierten Kaufleuten südniederländischer Herkunft am Ende des 17. Jahrhunderts

1. Einleitung

Das Verhältnis von Protestantismus und Ökonomie¹ in der Frühen Neuzeit ist ein Thema, das die Forschung seit Max Weber immer wieder berührt hat. Weber hat den modernen Kapitalismus aus dem protestantischen Arbeitsethos und der protestantischen beziehungsweise calvinistischen Theologie hergeleitet. Fleißiges Arbeiten sei als Zeichen der Erwählung gedeutet und Überfluss damit als eine Begleiterscheinung des Kapitalismus legitimiert worden. Die Weber-These gilt in der heutigen Forschung als umstritten, aber es wird noch immer an sie angeknüpft.² Kürzlich hat Brad S. Gregory in seinem Werk *The Unintended Reformation* (2012) die These verteidigt, dass der moderne Kapitalismus und der Massenkonsum letztendlich auf die Zersplitterung des europäischen Christentums infolge der Reformation zurückgehen. Geiz, Habgier und die Trennung des wirtschaftlichen Verhaltens von der biblischen Moral oder dem Gemeinwohl wurden im Mittelalter und von den Reformatoren allgemein verworfen. Die konfessionelle Zersplitterung habe aber zu Religionskriegen geführt, die in demographischer und wirtschaftlicher Hinsicht katastrophal gewesen seien. Am Ende des 17. Jahrhunderts sei das Verlangen nach Koexistenz und Toleranz zwischen den Konfessionen gewachsen. Dazu seien religiöse Überzeugungen und Praktiken privatisiert und die wirtschaftliche Praxis von der Religion abgekoppelt worden. Das Gemeinwohl sei von der Konfession gelöst und mit dem Staat verbunden worden. Als Beispiel für diese Entwicklung nennt Gregory, Mark Valeri folgend, den Puritanismus in Neuengland im 17. und 18. Jahrhundert.³

1 Vgl. zur Wirtschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit: Michael North: Von der atlantischen Handelsexpansion bis zu den Agrarreformen (1450–1815). In: Deutsche Wirtschaftsgeschichte. Ein Jahrtausend im Überblick. Hg. v. dems. München 2000, 107–281; Hans-Werner Niemann: Europäische Wirtschaftsgeschichte. Vom Mittelalter bis heute. Darmstadt 2009, 26–66.

2 Vgl. die neueste Forschungsliteratur zum Thema: Gianfranco Poggi: Weber. A Short Introduction. Cambridge 2006, 59–74; *The Reformation: As a Pre-Condition for Modern Capitalism*. Hg. v. Jürgen Backhaus. Münster 2010. Den Stand der Forschung stellt dar: C. Scott Dixon: *Contesting the Reformation*. Malden 2012, 182–186.

3 Vgl. Mark Valeri: *Heavenly Merchandize. How Religion Shaped Commerce in Puritan America*. Princeton 2010; Brad S. Gregory: *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge [u. a.] 2012, 235–297.

Eine andere Haltung zu Selbstbereicherung und weiteren Begleiterscheinungen der frühmodernen Wirtschaft lasse sich bei lutherischen Pietisten und Herrnhutern finden, so die Ergebnisse der Pietismusforschung. Obwohl sie meist ohne Bedenken moderne technische Mittel und wirtschaftliche Prinzipien anwandten, besaßen Pietisten und Herrnhuter oft eine kritische Haltung zu den Nebenwirkungen der zeitgenössischen wirtschaftlichen Praxis wie der Vernachlässigung der Armen und ihrer religiösen Erziehung, dem höfischen Leben und Luxusprodukten.⁴

Die am Wirtschaftshandeln interessierte Pietismusforschung hat sich im deutschen Sprachraum bisher beschränkt auf den lutherischen Pietismus und die Herrnhuter und hat den reformierten Pietismus nicht mit einbezogen. Dies werde ich in diesem Beitrag nachholen. Es ist zu fragen, wie reformiert-pietistische Kaufleute in Deutschland in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts mit der modernen Wirtschaft und ihren Begleiterscheinungen umgingen.

Den Rahmen bildet die Untersuchung von zwei Schriften deutscher reformierter Pietisten, nämlich ihrer Führungsfigur Theodor Undereyck⁵ (1635–1693) und dessen Freundes Johann Deusing⁶ (ca. 1639–ca. 1697). Beide waren Nachkommen südniederländischer Konfessionsmigranten. An ihren ethischen Vorschriften werde ich das Handeln eines Netzwerkes von reformiert-pietistischen Kaufleuten, die aus der Forschungsliteratur bekannt sind, überprüfen. Es handelt sich um Bekannte von Johann Deusing sowie von Johann Jakob Schütz (1640–1690), dem anfänglichen Freund und Mitarbeiter Philipp Jakob Speners (1635–1705).⁷ Die Kaufleute stammten aus Frankfurt am Main und Köln. Die meisten von ihnen waren Nachkommen südniederländischer reformierter Migranten, die während des niederländischen Unabhängigkeitskampfes (1568–1648) am Ende des 16. Jahrhunderts in deutsche Städte

4 Vgl. zum Verhältnis von Pietismus und Ökonomie im deutschen lutherischen Pietismus den Überblick von Peter Kriedte: *Wirtschaft*. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten. Hg. v. Hartmut Lehmann. Göttingen 2004, 585–616.

5 Vgl. Johann Friedrich Gerhard Goeters: *Der reformierte Pietismus in Deutschland 1650–1690*. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Hg. v. Martin Brecht [u. a.]. Göttingen 1993, 241–277, hier: 244–249, 253–258; Do-Hong Jou: *Theodor Undereyck und die Anfänge des reformierten Pietismus*. Bochum 1994; Rudolf Mohr: *Undereyck, Theodor (1635–1693)*. In: *TRE* 34, 2002, 268–272; Jan van de Kamp: ~~»auff bitte und einrahten etlicher frommen Menschen ins hochteutsche übersetzt«. Deutsche Übersetzungen englischer und niederländischer reformierter Erbauungsbücher 1667–1697 und die Rolle von Netzwerken. Diss. theol. Amsterdam 2011 [im Druck unter dem Titel: Übersetzungen von Erbauungsliteratur und die Rolle von Netzwerken am Ende des 17. Jahrhunderts. Tübingen]~~, passim; ders.: *Religious Dissidence both Resisted and Protected by Power: The Case of the German Reformed Pietist Minister Theodor Undereyck (1635–1693)*. In: Usuteaduslik Ajakiri. Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne. Erinumber »Religioon ja vastupanu« [Theological Journal. Publication of the Estonian Theological Society. Special issue »Religion and Resistance«], 64, 2013, 27–44.

6 Vgl. van de Kamp, »auff bitte und einrahten« (wie Anm. 5), 83–93.

7 Vgl. Andreas Deppermann: *Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus*. Tübingen 2002.

ausgewandert waren.⁸ Deshalb werde ich zuvor die Geschichte der niederländischen reformierten Migranten im Allgemeinen sowie ihrer Gemeinschaften und Kirchengemeinden in Frankfurt und Köln skizzieren.

2. Südniederländische reformierte Migranten in Frankfurt am Main und Köln

Im Lauf des 16. Jahrhunderts zogen viele lutherische und reformierte Niederländer, unter ihnen zahlreiche Kaufleute, wegen des Krieges ins Ausland, vor allem nach England, in die nördlichen Niederlande und ins Alte Reich. Dort ließen sie sich in Handelsstädten wie Emden, Bremen, Köln, Wesel und Frankfurt am Main nieder.

Heinz Schilling hat die niederländischen reformierten Migranten in wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und religiöser Hinsicht zu charakterisieren versucht. Er hat sie mit den sephardischen Juden verglichen, die von der iberischen Insel nach Westeuropa ausgewandert waren und deren soziales, wirtschaftliches und religiöses Leben in vielerlei Hinsicht die gleichen Grundzüge aufweist.

In wirtschaftlicher Perspektive haben die niederländischen Migranten neue Gewerbezeige in den Gastgesellschaften angesiedelt und innovative Produktionstechniken sowie Organisationsformen eingeführt. Zu denken ist an das Verlagswesen, die Akkord- und Lohnarbeit sowie die Manufakturen von Luxusgütern und Kunstprodukten. Damit haben sie in den Gastgesellschaften zum wirtschaftlichen Aufstieg und zu einem tiefgreifenden sozio-ökonomischen und kulturellen Wandel beigetragen. Diese Innovationen waren aber paradoxerweise mit Traditionsbewahrung verbunden: In den Migrantenkreisen waren Familie, Kirchengemeinde und Wirtschaftsbetrieb eng miteinander verknüpft. Obwohl in der eigenen Gemeinde eine dogmatische, moralische und insbesondere wirtschaftsethische Reinheit streng überwacht wurde, hat-

8 Vgl. zur Konfessionsmigration in der Frühen Neuzeit generell: Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa. Hg. v. Joachim Bahlcke. Berlin 2008; Heinz Schilling: Christliche und jüdische Minderheitengemeinden im Vergleich. Calvinistische Exulanten und westliche Diaspora der Sephardim im 16. und 17. Jahrhundert. In: ZHF 36, 2009, 407–444; Exile and Religious Identity, 1500–1800. Hg. v. Jesse Spohnholz u. Gary K. Waite. London 2014; zu niederländischen reformierten Migranten s. Dagmar Freist: Dutch Calvinist Refugees in Europe since the Early Modern Period. In: The Encyclopedia of Migration and Minorities in Europe. From the 17th Century to the Present. Hg. v. Klaus J. Bade [u. a.]. Cambridge 2011, 319–325; Ole Peter Grell: Brethren in Christ. A Calvinist Network in Reformation Europe. Cambridge 2011; zu niederländischen Migranten, die sich in Deutschland und England niederließen, Heinz Schilling: Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte. Gütersloh 1972, sowie der oben in dieser Anmerkung genannte Beitrag desselben Autors.

ten die Migranten keine Skrupel, mit katholischen Kaufleuten Handel zu treiben.⁹

Ihren eigenen Wohlstand stellten die Migranten oft auf demonstrative Art und Weise in Form von Häusern, Wagen, Kleidern oder Grabsteinen der Gastgesellschaft zur Schau, die häufig einer anderen Konfession angehörte, den Migranten mit Argwohn begegnete und ihnen mitunter keine öffentliche Ausübung des Gottesdienstes gestattete. Die Kirchengemeinden waren auf der Basis von Presbyterien autonom vom Landesherrn organisiert. Eine strenge Kirchenzucht diente nicht nur zur Einhaltung göttlicher Gebote, sondern auch zur Bewahrung der Stabilität der Gemeinde und zu ihrer Absicherung gegenüber der Gastgesellschaft. Für die Sozial-, Kranken- und Altersfürsorge waren Diakonien eingerichtet, die primär ortsgebunden waren, aber in Zeiten starker Fluchtbewegungen durchweg auch überregional und international funktionierten, nämlich für andere reformierte Migranten.¹⁰

Die reformierte Theologie generell ist von Heiko Oberman als eine »Exulantentheologie« bezeichnet worden. Geprägt worden sei sie durch die Erfahrung des Exils: Calvin habe ab etwa 1549 die Untergemeinden der wenigen Gläubigen (*pauci*) einer dem Rat untergeordneten Stadtreformation vorgezogen, weil letztere sich für die Reformation als eine Sackgasse herausgestellt habe. Außerdem habe er das geistliche Heil und die geistliche Einheit der Gemeinschaft (*salus communis*) gegenüber einer von der Obrigkeit angestrebten bürgerlichen Einheit (*bonum commune*) bevorzugt. Die Fluchterfahrungen von Calvin und seinen Anhängern hätten dazu geführt, dass man einerseits das irdische Dasein als Unterwegssein in der Fremde betrachtet, andererseits aber mitten in den politischen Umbrüchen und Zurückweisungen durch Menschen ein unerschütterliches Vertrauen auf Gottes Schutz entwickelt habe. Angesichts der Bedrängnisse sei man durch die Prädestinationslehre getröstet worden, um bis zum Ende auszuharren.¹¹

Heinz Schilling hat auf Verschränkungen der Theologie mit sozialen und kulturellen Aspekten hingewiesen. Die Erfahrung des Umherziehens und Fremdseins sei zum Kern der reformierten Konfessionskultur geworden. So habe eine Wechselwirkung zwischen der sozialen Flüchtlings- und Minderheitenexistenz und dem Kirchenwesen bestanden, die sich in folgenden Aspekten ausdrückte: der vom Landesherrn autonomen Organisation der Gemeinde, dem zwangsläufig entwickelten Internationalismus, d.h. der engen Vernetzung mit anderen Flüchtlingsgemeinden in ganz Europa, und schließ-

9 Vgl. Schilling, Christliche und jüdische Minderheitengemeinden (wie Anm. 8), 432 f.

10 Vgl. ebd., passim.

11 Vgl. Heiko A. Oberman: Europa Afflicta. The Reformation of the Refugees. In: ders.: John Calvin and the Reformation of the Refugees. Introduction by Peter A. Dykema. Genf 2009, 177–194; ders.: The Two Reformations. The Journey from the Last Days to the New World. New Haven [u. a.] 2003, 111–115.

lich der von Prädestination und Providenz geprägten Theologie und Frömmigkeit.¹²

Das Konzept einer Exulantentheologie und -kultur ist neuerdings in verschiedener Hinsicht bestritten worden. Geert H. Janssen und Alexander Schunka haben darauf hingewiesen, dass konfessionelle Migration sich instrumentalisieren ließ, zum Beispiel für wirtschaftliche Zwecke, und dass das Bild von Konfessionsmigranten als unerschütterliche »Märtyrer« auf einer Stilisierung durch die zeitgenössische Publizistik beruhen könne.¹³ Judith Becker zufolge habe es keine spezifische Exulantentheologie mit einem Akzent auf der Prädestinationslehre gegeben.¹⁴ Mirjam van Veen hat auf Konfessionsmigranten verwiesen, die in theologischer Hinsicht eine Offenheit an den Tag legten und die Prädestinationslehre verwarfen.¹⁵ Johannes Müller betrachtet das Konzept der Exulantentheologie aus zweierlei Gründen als problematisch. Erstens hätten Exilerfahrungen auch in anderen Konfessionen eine Rolle gespielt. Zweitens seien Oberman und Schilling vom Einfluss Calvins auf reformierte Gemeinschaften in den Niederlanden ausgegangen, ohne dass sie diesen Einfluss anhand der Quellen überprüft hätten.¹⁶ Am Ende dieses Beitrages komme ich noch auf die Fragen zurück, inwiefern es eine Exulantentheologie und -kultur gab und ob diese möglicherweise pietistische Tendenzen vorbereitet hat.

Kommen wir jetzt zu den Migrantengemeinschaften in Frankfurt und Köln. In Frankfurt ließen sich ab 1554 evangelische Wallonen und Flamen nieder.¹⁷ Sie waren aus den südlichen Niederlanden nach London gezogen, mussten 1553 aber anlässlich der Thronbesteigung der römisch-katholischen Königin

12 Vgl. Heinz Schilling: Calvin und Calvinismus in europageschichtlicher Perspektive. In: Calvin und Calvinisten in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918. Hg. v. Anton Schindling u. Márta Fata. Münster 2010, 1–21.

13 Vgl. Geert H. Janssen: Quo Vadis? Catholic Perceptions of Flight and the Revolt of the Low Countries, 1566–1609. In: *Renaissance Quarterly* 64, 2011, 472–499; ders.: *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*. Cambridge 2014; Alexander Schunka: Lutherische Konfessionsmigration. In: *Europäische Geschichte Online (EGO)*. Hg. v. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG). Mainz 2012. URL: <http://www.ieg-ego.eu/schunkaa-2012-de> (letzter Zugriff 24.2.2020).

14 Vgl. Judith Becker: Migration and Confession among Sixteenth-Century Western European Reformed Christians. In: *Reformation and Renaissance Review* 13, 2011, 3–31.

15 Vgl. Mirjam G.K. van Veen: *Vermaninghe ende raet voor de Nederlanden. De receptie van Sebastian Castellio's geschriften in de Lage Landen tot 1618*. Amsterdam 2012, 10 f.

16 Vgl. Johannes Müller: *Exile Memories and the Dutch Revolt. The Narrated Diaspora, 1550–1750*. Diss. phil. [masch.] Leiden 2014, 42 f. [gedruckt: Leiden u. Boston 2016].

17 Vgl. für die nächsten Absätze über Frankfurt: Schilling, *Niederländische Exulanten* (wie Anm. 8), passim; Anton Schindling: Wachstum und Wandel vom Konfessionellen Zeitalter bis zum Zeitalter Ludwigs XIV. Frankfurt am Main 1555–1685. In: *Frankfurt am Main. Die Geschichte der Stadt in neun Beiträgen*. Hg. v. Frankfurter Historische Kommission. Sigmaringen ²1994, 206–260, hier: 224–228; Thorsten Burger: Frankfurt am Main als jüdisches Migrationsziel zu Beginn der Frühen Neuzeit. Rechtliche, wirtschaftliche und soziale Bedingungen für das Leben in der Judengasse. Wiesbaden 2013, 416–468.

Maria Tudor fliehen und kamen über Wesel und Köln nach Frankfurt. Die Einwanderung nach Frankfurt dauerte bis weit ins 17. Jahrhundert. Um 1595 dürften in der Stadt etwa 4.000 Migranten gelebt haben, zehn Jahre später hatte sich diese Zahl aber auf etwa 2.000 reduziert. Immerhin blieb jedoch der Anteil niederländischer Migranten an der Frankfurter Bevölkerung im 17. Jahrhundert bei zehn bis 20 Prozent.

Die niederländischen Migranten bildeten eine nicht nur in geographischer, sondern auch in bekenntnismäßiger und wirtschaftlicher Hinsicht heterogene Gruppe. Erstens handelte es sich um Wallonen und Franzosen, die reformiert waren und sich überwiegend aus mittellosen Seiden- und Textilarbeitern, aber auch aus einigen Großkaufleuten zusammensetzten. Zweitens gab es Flamen, die ebenfalls reformiert waren und unter denen sich einige arme Textilarbeiter befanden, ansonsten aber vornehmlich wohlhabende Verleger, Handelsherren, Juweliere und weitere Unternehmer. Diese Gruppe war zahlenmäßig gering: Viele von ihnen wanderten in den 1560er Jahren nach Frankenthal ab. Drittens existierte eine kleine Gruppe von Lutheranern, die vor allem aus Antwerpen stammten und deren Angehörige (Großkaufleute, Goldschmiede und Diamantarbeiter) in wirtschaftlicher Hinsicht sehr bedeutend waren.

Sowohl hinsichtlich der Techniken als auch der Organisation ihrer Produktion verfahren die Niederländer auf innovative Art und Weise. Sie bedienten sich avancierter Techniken, die sie geheim hielten, vor allem in der Seidenherstellung und -färbung, und sie organisierten sich in einem Verlagsystem. Kapitalkräftige »Verleger« (Unternehmer) stellten Rohstoffe und Arbeitsgeräte den »Verlegten« (d. h. den Handwerkern) zur Verfügung, die dafür Stücklohn erhielten. Die Verleger stellten auch den Vertrieb und Absatz der Fertigprodukte sicher. Diese Organisationsweise war auf Gewinnmaximierung ausgelegt. Die Produktion fand in den sogenannten Seidenmühlen statt, das heißt in protoindustriellen Spinnwerkstätten, Seidenfärbereien und Diamantschleifereien. Die Aufnahme der niederländischen Migranten in Frankfurt führte zu einem wirtschaftlichen Aufstieg der Stadt. Zurecht hat Heinz Schilling gefolgert, dass die Niederländer das weitgehend agrarisch strukturierte Frankfurt innerhalb kurzer Zeit in »ein neuzeitliches Wirtschaftszentrum mit bedeutenden Luxus- und Exportgewerben (vor allem Seidenherstellung und Diamantenschleiferei), mit einem ständigen Eigenhandel und dem wichtigsten Finanzmarkt Deutschlands« verwandelten.¹⁸

Im 16. Jahrhundert entstand in Frankfurt das geflügelte Wort, dass die Katholiken die Kirchen, die Lutheraner die Macht und die Reformierten das Geld besäßen.¹⁹ Die wirtschaftliche Überlegenheit vieler niederländischer Kaufleute sowie die innovativen Produktionstechniken und Organisationsformen riefen Widerstand bei den Frankfurter Zünften hervor. Dies verband sich mit konfessionell motivierten Beschwerden unter den lutherischen Prä-

18 Vgl. Schilling, *Niederländische Exulanten* (wie Anm. 8), 55.

19 Vgl. Schindling, *Wachstum* (wie Anm. 17), 209.

dikanten sowie mit politisch motivierten Abwehrreaktionen von Seiten des Patriziats. Daraus resultierten schließlich konfessionelle, soziale (Aufnahmegebühren und Heiratsgesetze) sowie wirtschaftliche (Hauserwerbsbeschränkungen und Steuern) Restriktionen.

Hatte der Rat den Migranten anfänglich die Abhaltung öffentlicher Gottesdienste in der Stadt erlaubt, so zog er 1561 diese Genehmigung hinsichtlich des reformierten Gottesdienstes zurück. Viele Reformierte verließen daraufhin die Stadt, andere hielten private gottesdienstliche Zusammenkünfte ab, die vom Rat 1594 ebenfalls verboten wurden. Die Reformierten begannen nunmehr, Gottesdienste im Dorf Bockenheim in der Grafschaft Hanau zu besuchen. 1595/96 wurde in dieser Grafschaft das reformierte Bekenntnis offiziell eingeführt, worauf die Hälfte der Frankfurter Reformierten in die neu gegründete Stadt Neu-Hanau umzog. Angesichts der negativen Folgen für die lokale Wirtschaft gestattete der Frankfurter Rat 1601 den reformierten Gottesdienst wieder, allerdings in einer Holzkirche außerhalb der Stadt. Als diese 1608 unter ungeklärten Umständen abgebrannt war, zog der Rat die Genehmigung des reformierten Gottesdienstes wieder zurück. Erst 1787 genehmigte man den beiden reformierten Gemeinden, ein Kirchengebäude zu errichten.

Die Migranten scheuten sich nicht, ihren Wohlstand öffentlich zu machen. Das bekannteste Beispiel dafür war bis zum Zweiten Weltkrieg das Bürgerhaus zur Goldenen Waage neben dem Domturm, das ein wallonischer Zuckerbäcker 1618/19 erbauen ließ. Während die einheimischen Lutheraner am Sonntag bei Wind und Wetter zu Fuß in die städtischen Pfarrkirchen gingen, fuhren die Reformierten zum Ärger der Altfrankfurter auf luxuriöse Weise, nämlich mit der Kutsche, ins nicht weit vor den Toren gelegene Bockenheim zur Kirche. Außerdem ließen sie sich im zeitgenössischen Stil der nordniederländischen und flämischen Malerei porträtieren, sie führten Wappen, bauten stattliche Häuser und ließen sich monumentale Familiengräber errichten. Einer der Vorwürfe der Einheimischen an die Fremden war, dass diese ein ebenso luxuriöses Leben wie Adelige führten.

In Köln lebten seit etwa 1565 evangelische Migranten aus den südlichen Niederlanden.²⁰ Aus diesem Milieu bildeten sich eine lutherische sowie drei reformierte Gemeinden für die drei Sprachgruppen hochdeutsch, niederländisch und wallonisch. Außerdem existierte noch eine reformierte Gemeinde niederländischer Schiffer am Rhein, die ab 1613 offiziell zur reformierten Gemeinde in Mülheim gehörte. Die Migranten waren anfänglich vor allem aus wirtschaftlichen Gründen gastfreundlich aufgenommen worden, aber ab 1570 wurden sie unter Druck der alten Patrizierfamilien und Jesuiten in ihrer Religionsausübung bekämpft. Es kam zu Hausdurchsuchungen und -konfiska-

20 Vgl. zu den nächsten Absätzen über Köln: Rudolf Löhr: Kölner Kirchenpapiere. Hg. v. Presbyterium der Ev. Gemeinde Köln. Köln 1976; Ursula Schmitz: Zur Geschichte der vier heimlichen Kölner Gemeinden. In: Protokolle der hochdeutsch-reformierten Gemeinde in Köln. Bd. 4. Bearb. v. U. Schmitz. Köln u. Bonn 1990, 11–31.

tionen, Verhören, Geldstrafen, Verhaftungen und Stadtverweisen. Obwohl die Unterdrückung ab 1627 und verstärkt nach dem Westfälischen Frieden abnahm, hörten das Aufspüren, Bestrafen und der Ausschluss Evangelischer von öffentlichen Ämtern nicht auf. Die Folge der Repressionen war, dass die evangelischen Gemeinden anfangen, heimlich zusammenzukommen.

Gleichzeitig jedoch duldeten der Kölner Rat die Evangelischen, sofern sie ihre bürgerlichen Pflichten erfüllten. Auf wirtschaftlicher Ebene verschloss der Rat den Migranten zwar den Zugang zu Einzelhandel und Gewerbe, aber er gewährte ihnen eine Betätigung im Großhandel. Dies war vermutlich eine strategische Entscheidung, denn die meisten evangelischen Kaufleute waren sehr kapitalkräftig und damit als Großhändler prädestiniert. In seiner Wirtschaftspolitik bezüglich der evangelischen Kaufleute handelte der Rat flexibel und milde. Dies führte dazu, dass evangelische Zuwanderer sich auf den Speditions-, Kommissions- und Weinhandel konzentrierten. Das überdurchschnittliche Vermögen evangelischer Kaufleute spiegelt sich in ihrem Anteil an den gesamten Steuerabgaben sowie in ihren einzelnen Steuerleistungen wider. Trotzdem ordnete der Rat um das Jahr 1667 an, ihre Handelstätigkeit einzuschränken.²¹ 1690 bis 1715 durften die Kölner Evangelischen wieder öffentliche Gottesdienste abhalten, 1788 wurde ihnen gestattet, ein eigenes Bet-, Schul- und Predigerhaus zu errichten, und 1802 erhielten sie volle Freiheit und ein Kirchengebäude.

3. Ethische Vorschriften für Kaufleute aus dem reformiert-pietistischen Kontext

Unter den wenigen Schriften deutscher reformierter Pietisten sind einige Werke bekannt, in denen sich ethische Vorschriften für Kaufleute finden, auch im Hinblick auf Begleiterscheinungen der zeitgenössischen wirtschaftlichen Praxis. Dabei handelt es sich zunächst um die Schriften des Initiators des deutschen reformierten Pietismus, Theodor Undereyck. In seiner Schrift *Halleluja, das ist, Gott in dem Sünder verkläret* (1678) zählt er zu den Liebespflichten eines Christen das angemessene Verhalten in allen Teilen seines Berufs, wozu auch Verkaufen, Rechnen und Schreiben gehört. Demnach soll man nicht einfach auf die Geschicklichkeit seiner natürlichen Gaben und auf die Gelegenheit, sich reichlich zu ernähren, sehen, sondern darauf, dass das Gewissen unbelastet ist, die Liebe zum Nächsten und dessen Erbauung un-

21 Vgl. Leo Schwering: Die religiöse und wirtschaftliche Lage des Protestantismus in Köln. In: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 85, 1908, 1–42; Susanna Gramulla: Wirtschaftsgeschichte Kölns im 17. Jahrhundert. In: Zwei Jahrtausende Kölner Wirtschaft. Hg. v. Hermann Kellenbenz u. Klara van Eyll. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. Köln 1975, 429–517, hier: 439–441, 485, 494, 505.

gehindert bleiben und die christlichen Hausübungen täglich ausreichend Zeit erhalten. In diesem Rahmen schreibt Undereyck vor, dass man Güter ihrem rechtmäßigen Besitzer wiedererstatte solle. Falls dieser nicht mehr lebe, möge man sie sparsam aufbewahren oder an Bedürftige spenden.²²

In seiner Schrift *Der närrische Atheist* (1689) warnt Undereyck nicht nur vor einem spekulativen (theoretischen), sondern auch vor einem praktischen Atheismus. Ein praktischer Atheist ist demnach jeder, dessen Herz nicht Gott mit Begierde ergeben ist, sondern vielmehr allem, was nicht Gott ist. Im Hinblick auf den Beruf betrachtet er als deutlichen Ausdruck eines praktischen Atheismus den Versuch, sich »per fas et nefas« (durch dasjenige, was moralisch gestattet, aber auch, was nicht gestattet ist), das heißt durch allerhand erdenkliche Künste und gegebenenfalls zum Schaden seines Nächsten zu bereichern.²³

Im dritten Teil seiner Schrift *Christi Braut unter den Töchtern zu Laodicea* (1670) über die Lebensheiligung behandelt Undereyck unter anderem den Umgang mit Luxus. Von Prasserei beim Essen und Trinken sowie von Unmäßigkeit im Rahmen von Hauseinrichtung, Kleidung und Schmuck sei abzusehen, und entsprechende Begierden seien abzutöten.²⁴

Irdische Güter sind laut Undereyck den Frommen auf dem Weg in ihr himmlisches Vaterland zwar nützlich, sie können aber die irdisch gesinnten Herzen der Menschen nie sättigen. Jeder solle sie daher allein zur Förderung des Wachstums im wahren Christentum bei sich selbst und den Seinigen sowie zum Nutzen der Kirche, der Armen und der Ehre Gottes einsetzen.²⁵ Reichtum sei zu verachten: Man dürfe materielle Güter zwar gebrauchen, doch nur zur Notdurft. Es sei demnach schändlich, wenn der eine im Überfluss lebe, während der andere hungert. Demgegenüber sei es rühmlicher, vielen Gutes zu tun als selbst in Saus und Braus zu leben.²⁶

Undereyck zufolge soll ein Mensch nur so viel Nahrung aufnehmen, wie zum Dienst an Gott und zu dessen Verherrlichung notwendig ist. Er empfiehlt daher tägliches Fasten, das heißt Mäßigkeit in der Nahrungsaufnahme und spezielle Fastenzeiten.²⁷

Entsprechend sind alle äußerlichen Vergnügungen wie prächtige Kleidung, prunkvolle Gebäude, unnötiger Hausrat oder die Anlage von Lustgärten nur

22 Vgl. Theodor Undereyck: Halleluja, das ist, Gott in dem Sünder verkläret. Oder, des Sünders Wanderstab zur Erkänntnis, Genießung, und Verklärung Gottes, alß des Höchsten Gutes. Teil 1. Bremen 1678, 585.

23 Vgl. Theodor Undereyck: Der närrische Atheist, entdeckt und seiner Thorheit überzeuget. Bremen 1689, 588.

24 Vgl. Theodor Undereyck: Christi Braut, unter den Töchtern zu Laodicea, das ist, ein hochnötiger Tractat, in diesen letzten Tagen. Darinnen die lebendige Krafft deß seeligmachenden Glaubens von allen Schmach-Reden der in dieser Zeit Christ-scheinender Spötter [...] gereiniget und verthädiget wird. Teil 3. Hanau 1670, 11, 17, 21.

25 Vgl. ebd., 53 f.

26 Vgl. ebd., 60 f.

27 Vgl. ebd., 79–108.



Abbildung 1: Theodor Undereyck (1635–1693)
 Focke-Museum Bremen D.0354c

insoweit zu akzeptieren, als sie der Erbauung und Gottes Ehre dienen.²⁸ In diesem Rahmen verurteilt Undereyck etwa das Tragen von Schmuck und Perücken.²⁹

Hochzeiten und Festlichkeiten solle man – wenn überhaupt – nur so lange beiwohnen, wie es der Gemeinschaft mit Gott, dem eigenen Gewissen, der Erbauung des Nächsten und der Verherrlichung Gottes zuträglich sei.³⁰ Als Leitlinie dienen ihm dabei die gemäßigten Feste der heidnischen Antike, außerdem die erbaulichen Tischreden frühchristlicher Heiliger.³¹

Nicht nur ungerechtfertigte Selbstbereicherung, sondern auch das extravagante Hofleben betrachtet Undereyck als Ausdruck eines praktischen Atheismus. Vehement kritisiert er die Überladung des Tages mit »divertissements« und die damit zusammenhängende Langeweile. Seines Erachtens verwechselt man auf diese Weise den Feierabend mit den Berufsgeschäften. Laut Undereyck ist eine solche Art des Hoflebens glücklicherweise »in dieser Republic«, das heißt in Bremen, nicht bekannt.³² Als praktischen Atheismus betrachtet er jedoch auch, wenn man einem Bettler Speise oder Trank zukommen lässt, ohne dessen Kenntnisse von Gott zu überprüfen und ohne ihn zur Arbeit anzuhalten.³³

Nicht nur Undereycks Schriften enthalten reformiert-pietistische ethische Vorschriften. Ratschläge für Kaufleute finden sich darüber hinaus im Buch *Das grosse Interesse eines gewissenhaften Kauffmanns* (1674).³⁴ Dieses Werk stellt sogar als Ganzes eine Ethik für Kaufleute dar. Es enthält Fragmente von Schriften englischer Theologen wie William Perkins, William Ames und Joseph Hall in deutscher Sprache. Der Übersetzer dieser Textstücke verbarg sich hinter den Initialen J.D., die für Johann[es] Deusing stehen.³⁵ Deusing war Sekretär der Regierungskanzlei von Hessen-Kassel und stammte wahrscheinlich aus Bremen, wohin seine Vorfahren im 16. Jahrhundert aus den südlichen Niederlanden immigriert waren. Er übersetzte eine Reihe englischer und niederländischer reformierter Erbauungsbücher ins Deutsche, wozu er vermutlich von Undereyck angeregt wurde. Deusing widmete seine Schrift Frankfurter, Hanauer und Kasseler Kaufleuten, unter anderen Jacob van de Walle und Daniel Behagel, auf die unten genauer eingegangen wird.³⁶

28 Vgl. ebd., 108–134.

29 Vgl. ebd., 116 f, 128 f.

30 Vgl. ebd., 135–163.

31 Vgl. ebd., 138 f.

32 Vgl. Undereyck, *Atheist* (wie Anm. 23), Teil 3, 596–612.

33 Vgl. ebd., 585.

34 Vgl. für diesen und die nächsten Absätze van de Kamp, »auff bitte und einrahten« (wie Anm. 5), 124–134.

35 Übrigens ist ein Briefkontakt zwischen Deusing und Johann Jakob Schütz belegt: 1674 bestellte Schütz bei Deusing schriftlich ein Fass mit Exemplaren von einer der Übersetzungen Deusings, vgl. van de Kamp, »auff bitte und einrahten« (wie Anm. 5), 129.

36 Nicht nur *Das grosse Interesse eines gewissenhaften Kauffmanns*, sondern noch eine andere pietistische Schrift war einigen der erwähnten Kaufleute gewidmet worden. Es handelt sich um

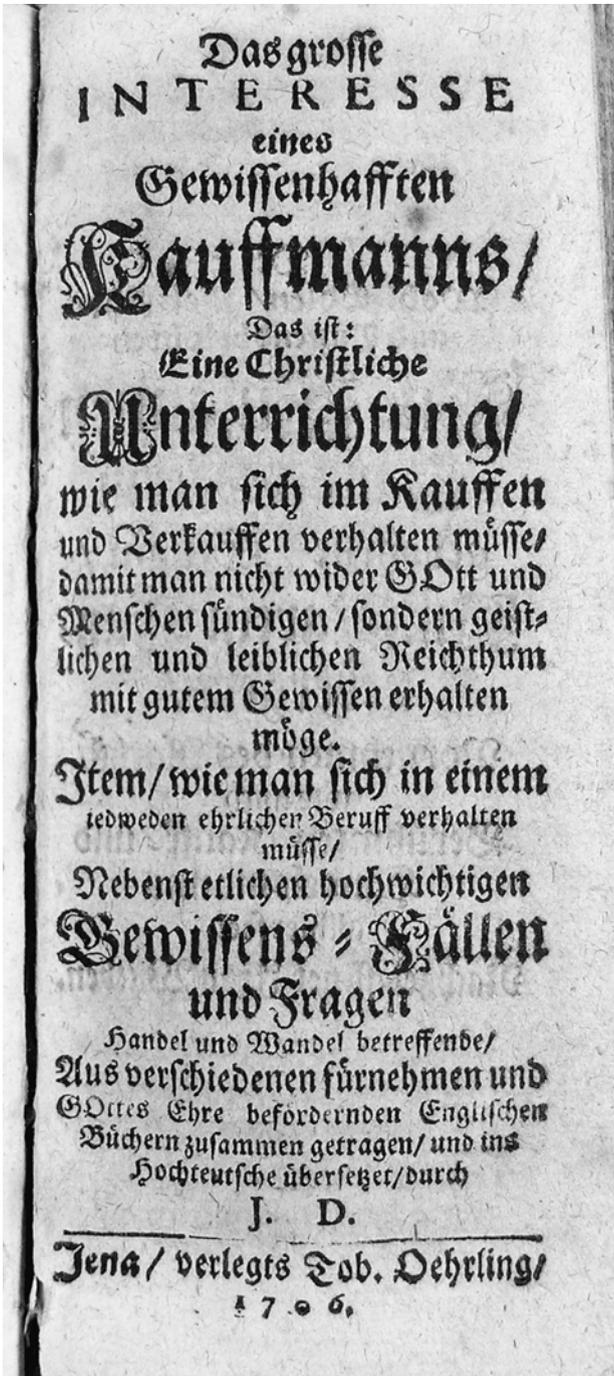


Abbildung 2: Das grosse Interesse eines Gewissenhaften Kauffmanns, Jena 1706
 Bibliothek der Franckeschen Stiftungen, Halle, 3 G 8 [1]

In der Widmung zu *Das grosse Interesse eines gewissenhaften Kauffmanns* weist Deusing darauf hin, dass er durch sein Buch der Unwissenheit bezüglich gottgefälligen Verhaltens im Beruf abhelfen möchte. Der Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und den Kindern der Welt spiegelt sich demnach auch im Berufsleben wider. Deusing hofft, dass seine Widmung an die Kaufleute eine weite Verbreitung der Schrift begünstigen wird.

Kapitel zwei zum Thema Kaufen und Verkaufen rät, man solle seine Güter so gebrauchen, als besitze man sie nicht (1 Kor 7,30). Es enthält Regeln über den Wert von Waren, über Falschgeld, Bezahlungszeit, Aufkaufen, Gewinn, Handel am Sonntag und über verbotene Ware: geistliche Dinge (Gaben des Heiligen Geistes, Kirchenbesitz), gestohlene Güter, Gedenkzeichen und Reliquien von Abgöttern und Menschen. Abschließend erfolgt der Hinweis, dass man sich vor unrechtmäßigem Handel hüten soll.

Auch Kapitel drei beschäftigt sich mit dem Verkaufen. Es enthält unterschiedliche Verbote. Dazu gehören der Gebrauch unnötiger Worte, übermäßiges Lob der eigenen Waren, die Verwendung falscher Gewichte und Maße, zweideutiges und unaufrichtiges Reden, das Ausnützen von Unerfahrenheit und Einfalt des Käufers, eine Verfälschung von Waren, die Errichtung von Monopolen, der Verkauf am Tag des Herrn, betrügerische Transaktionen sowie der Handel mit verbotener Ware: Zu letzterer zählt der Verfasser den Verkauf von Sklaven, sich selbst, von Waren, die zur Gottlosigkeit beitragen, und solchen, die nicht ohne Sünde gebraucht werden können wie Puder und Schminke.

In Kapitel sechs über den rechtmäßigen Gebrauch von Reichtümern wird davor gewarnt, sich vor unmäßiger Liebe gegenüber den erworbenen Gütern zu hüten. Diese Unmäßigkeit ist an ihren Folgen zu erkennen: mangelnde Beachtung geistlicher Angelegenheiten, übermäßige Beschäftigung mit irdischen Sorgen, fleischliche Wollust, Hoffart, Unbarmherzigkeit, Verachtung der Armen, Vertrauen auf eigenen Reichtum und Unersättlichkeit.

Kapitel sieben enthält Hinweise zum Verhalten gegenüber anderen Menschen und warnt vor Geiz und irdischer Gesinnung. Erstens solle man nur so handeln, wie man dies von anderen Leuten sich selbst gegenüber erwartet. Zweitens wird gefordert, lebenslang dem Erwerb fremder Güter durch unlautere Mittel zu widerstehen. Drittens soll das Herz nicht den irdischen, sondern den ewigen Gütern verpflichtet sein. Wer zu sehr den irdischen Gütern anhängt, wird auf dreierlei Weise gestraft: durch den Verlust dieser Güter,

das bekannte reformiert-pietistische Gesangbuch Joachim Neanders: Glaub- und Liebes-übung: aufgemuntert durch einfältige Bundes-Lieder und Danck-Psalmen. Neander widmete die erste Auflage des Jahres 1680 unter anderem Peter d'Orville, Jacob van de Walle und Johann le Brun (s. unten), vgl. Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 154. Die dritte, von Andreas Luppilus aus Wesel verlegte Auflage des Jahres 1686 war unter anderem Schütz, van de Walle, David von Enden und le Brun (s. unten) zugeeignet, vgl. ebd., 268.

durch Leiden, Unersättlichkeit und durch Verhärtung des Herzens bis hin zum Geiz.

Auf das letzte Kapitel folgt eine »Wohlgemeinte Erinnerungs-Regel für einen jungen Kauff- und Handelßmann, darnach er sich zu richten, wan er nicht verderben will.« Ein aufrichtiger, redlich handelnder und fleißiger Kaufmann ist demnach zu rühmen; wer unredlich handelt, der ist dagegen »ein UnChrist, ein rechter Jude und Teuffelsgenoß«. ³⁷ Für diejenigen, die aufrichtige Kaufleute sein möchten, werden 44 detaillierte Regeln vorgeschrieben, die sich auf den Punkt bringen lassen als: fürchte Gott, ehre die Obrigkeit, liebe deinen Nächsten.

Das Werk schließt ab mit einem Gedicht, in dem das Leihen verurteilt, die Barzahlung dagegen empfohlen wird:

Weg leihen/ und Borgen/ Machet nur Sorgen.
 Besser bezahlt mit baarem Geld/
 Daß mir auch am liebsten gefällt/
 Dann/ ich sage diß dato zu Hand/
 Ich schreibe nichts an die Wand/
 Will einer was von meinen Waaren/
 So thu er baares Geld nicht sparen/
 Dann/ dieses ist der Bescheid/
 Bezahlt macht gute Richtigkeit.
 Diß dienet dabey zur endlichen Nachricht/
 Ich borge gar im geringsten nicht/
 Dann/ man durch Borgen sich Feinde tuht machen/
 Drum komme ich zuvor diesen Sachen/
 Verhoffe: Ein Jeder wird sich selber schämen/
 Und nicht unnöhtig Etwas auf Borg aufnehmen. ³⁸

Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, wie Undereyck und Deusing selbst mit den Begleiterscheinungen der zeitgenössischen Wirtschaft umgingen. Nur im Hinblick auf Undereyck ist darüber etwas bekannt. So wurden ihm bei seiner Einstellung als Prediger in Bremen 1670 die Reisekosten ersetzt, sein Haus mit Gemälden und Geschirr ausgestattet und ihm zudem ein fetter Ochse geschenkt. Sein Jahresgehalt war sehr hoch, nämlich 300 Reichstaler. ³⁹ Diese Großzügigkeit ging vermutlich auf die Gemeinde zurück. Dass Undereyck sich dagegen gewehrt hat, ist nicht bekannt. Ferner pflegte der Prediger Hochzeitsmähler nur so lange zu besuchen, wie er selbst es für vertretbar hielt. 1674 sah er sich nämlich mit einer Klage des Bremer Pfarrerkollegs konfrontiert, in

37 Das grosse Interesse eines gewissenhaften Kauffmans. Kassel 1674, 260. Auf Seite 265 wird der Leser vor den Juden gewarnt: Man solle nicht alles und jedem glauben, vor allem Juden nicht. 38 Ebd., 272.

39 Staatsarchiv Bremen, 2-ad T.4.a.3.b, Geschichte der St. Martinikirche, Catalogus Der Herren Prediger. Vgl. Johann Friedrich Iken: Joachim Neander. Sein Leben und seine Lieder. Bremen 1880, 65, Anm. *.

der unter anderem Undereycks Praxis zur Sprache kam, bei Hochzeiten die Dankgebete, die normalerweise nach Ende der Vorspeise gehalten wurden, bereits zu Beginn durchzuführen und die Feier zu verlassen, wenn er selbst ausreichend gegessen und getrunken habe.⁴⁰

Eine andere Frage, die sich aufdrängt, ist, inwiefern die vorgestellten ethischen Auffassungen der Pietisten Undereyck und Deusing mit der Haltung anderer reformierter, lutherischer und römisch-katholischer Theologen übereinstimmten oder davon abwichen. Gingen die Pietisten weiter als andere? Im Rahmen dieses Beitrages kann dies leider nicht geklärt werden.⁴¹ Wie reformiert-pietistische Kaufleute aus dem Bekanntenkreis von Johann Deusing und Johann Jakob Schütz wirtschaftlich gehandelt haben, wirft allerdings ein Schlaglicht auf die ökonomische Praxis hinter den Kaufmannsethiken. Dies wird im Folgenden anhand einiger Beispiele dargestellt.

4. Reformiert-pietistische Kaufleute in Frankfurt und Köln

Zu den Bekannten des Frankfurter Juristen Johann Jakob Schütz gehörten die reformierten Kaufleute Daniel Behaghel, dessen Schwager Jacob van de Walle sowie Peter d'Orville.⁴² Daniel Behaghels (1625–1698) Vorfahren waren während des niederländischen Unabhängigkeitskampfes aus Ypern in Westflandern nach Frankenthal geflohen. Im Dreißigjährigen Krieg war die Familie nach Hanau gezogen. Daniels Vater Abraham war dort Goldschmied, seine Mutter war Ida C[o]urhas[s]e. Daniel wurde in Hanau geboren und erhielt später das Bürgerrecht der Stadt Frankfurt, wo er auch starb.⁴³

Jacob van de Walle (1631–ca. 1694) wurde in Rotterdam geboren. Seine Eltern kamen 1655 nach Frankfurt. Dort erhielt Jacob das Bürgerrecht. Er heiratete 1655 in Hanau Johanna Simons van Alphen (1636–1715), die Tochter des aus einem alten niederländischen Adelsgeschlecht stammenden Hieronymus Simons van Alphen (1596–1651) und der erwähnten Ida Curhase. Johanna war somit eine Halbschwester Daniel Behaghels.⁴⁴

Die Schwäger Behaghel und van de Walle reichten 1661 beim Grafen von

40 Vgl. Gottfried Mai: Die niederdeutsche Reformbewegung. Ursprünge und Verlauf des Pietismus in Bremen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Bremen 1979, 102.

41 Vgl. Gregory, Unintended Reformation (wie Anm. 3), 235–297 sowie die Anm. dort.

42 Vgl. für diesen und die nächsten Absätze: Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 150–153, sowie das Personenregister unter »Behaghel, Daniel« und »Walle, Jacob van de (d.J.)«; van de Kamp, »auf bitte und einrahten« (wie Anm. 5), 132 f. Die genealogischen Daten wurden dankenswerterweise von Frau Monika Rademacher (Stadtarchiv Hanau) aus den Kirchenbüchern der niederländischen reformierten Gemeinde in Hanau und der Literatur ermittelt, E-Mail vom 13.11.2009.

43 Vgl. zu Daniel Behaghel: Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 151 f. Zum Geschlecht Behaghel vgl. Alexander Dietz: Frankfurter Handelsgeschichte. Bd. 4. Frankfurt a.M. 1925, Ndr. Glashütten im Taunus 1973, 300–303.

44 Vgl. Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 150–153.

Hanau ein Gesuch zur Gründung einer Fayence-Manufaktur in Neu-Hanau ein, das bewilligt wurde. Eine kurz zuvor beim Frankfurter Rat eingereichte Bitte war abgelehnt worden. Fayence ist eine weißgrundige, porzellanähnliche Art von Majolika. Die Hanauer Fayence-Manufaktur war die erste im Alten Reich.⁴⁵

Behaghel und van de Walle blieben weiterhin Frankfurter Bürger. Wiederholt waren sie Diakone oder Älteste der deutsch-reformierten Gemeinde in Frankfurt. Beide verfügten über geschäftliche und freundschaftliche Kontakte mit Johann Jakob Schütz, als dessen Verbindungsleute sie dienten. Van de Walle war ferner ein guter Freund Speners. Außerdem hatte er Kontakte zu unterschiedlichen nonkonformistischen Kreisen: zu reformierten Pietisten in Bremen und in Köln, zu Labadisten, Quäkern, Mystikern und Chiliasten.

Ein dritter reformiert-pietistischer Handelsmann aus Schütz' Bekanntenkreis war Peter d'Orville (1618–1699). Er stammte aus einem alten Brabanter Adelsgeschlecht. Seine Familie war über Frankenthal nach Frankfurt gekommen. Peter d'Orville war Handelsmann und Beisasse in Frankfurt und diente Schütz als Verbindungsman nach Amsterdam und Wieuwerd, wo die Labadisten sich 1675 niedergelassen hatten. Außerdem verfügte er über Kontakte zum Mystiker Pierre Poiret (1646–1719). D'Orville war Mitglied der französisch-reformierten Gemeinde in Frankfurt.⁴⁶

Schütz' Kölner Verbindungen umfassten Johann le Brun sowie David und Wilhelm von Enden. Johann le Bruns (1608–1670) Vorfahren waren aus Tournai in den südlichen Niederlanden nach Köln ausgewandert. Die Familie führte einen Großhandel mit Gewürzen, die aus den niederländischen Kolonien stammten. Le Brun gehörte der niederländisch-reformierten Gemeinde in Köln an und wurde dort wiederholt zum Diakon gewählt. 1687 zog er nach Bremen, wo er Mitglied des Stadtrats und Bauherr der pietistischen St. Martini-Gemeinde wurde, deren erster Pfarrer von 1670 bis 1693 Undereyck war.⁴⁷

David von Enden (vor 1648–ca. 1714) war mehrfach Diakon und Ältester der niederländisch-reformierten Gemeinde in Köln. In einem Brief des Jahres 1676 brachte Schütz seine enge religiöse Verbundenheit mit ihm zum Ausdruck: Er sei

gnugsamb versichert [...], daß wir in dem eusersten grund der liebe, welche gott selbst ist, unzertrennlich vereinigt sind, und in solcher gemeinschaftt aller heili-

45 Vgl. zur Fayence-Manufaktur Behaghels und van de Walles: Ernst Zeh: Hanauer Fayence. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Keramik. Marburg 1913. Ndr. Hanau 1978, 3–15, 28–50; Anthony Hoyneck van Papendrecht: De Rotterdamsche plateel- en tegelbakkers en hun product, 1590–1851. Bijdrage tot de geschiedenis der oude Noord-Nederlandsche majolika. Rotterdam 1920, 75–78, 386–388; Fried Lübbecke: Hanau. Stadt und Grafschaft. Köln 1951, 238–251.

46 Vgl. Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 153.

47 Vgl. ebd., 264; van de Kamp, »auff bitte und einrahten« (wie Anm. 5), bes. 218 f.

gen, oftmahls miteinander vor dem thron unsers allerherrlichsten vatters erscheinen.⁴⁸

Von Enden besaß Kontakte zum Naturforscher und Philosoph Franciscus Mercurius van Helmont, dem Spiritualisten Friedrich Breckling und zu den Quäkern.⁴⁹

Wilhelm von Enden wiederum war einer der wichtigsten Kölner Kaufleute, die auf der Leipziger Messe mit sogenannten Kölner Manufakturen handelten: mit gewebten Bändern wie Florettbändern, seidenen Litzkordeln sowie Seiden- und Kniebändern.⁵⁰

In der niederländisch-reformierten Gemeinde in Köln traten in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts pietistische Tendenzen hervor. Die Gemeinde umfasste zu dieser Zeit mehrere pietistisch gesinnte Mitglieder, darunter le Brun, dessen Schwager Gerhard von Ma[a]stricht (1639–1722) und die Brüder von Enden, die alle mit Schütz in Verbindung standen.⁵¹

Unter den Reformierten in Frankfurt existierten demgegenüber schon seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts spiritualistische, mystische, chiliastische und kirchenkritische Einflüsse. Diese waren teils durch Schriften lutherischer Theologen wie Johann Arndt und Christian Hoburg vermittelt worden.⁵² In der deutsch-reformierten Gemeinde der Stadt wurden seit den 1660er Jahren pietistische Pfarrer nominiert beziehungsweise berufen, so Theodor Undereyck (1663), Heinrich Lampe (1684) und Heinrich Horche (1689).⁵³

Aus der biographischen Darstellung dieser Nachkommen südniederländischer Konfessionsmigranten – wozu man im weiteren Sinn auch van de Walle zählen kann⁵⁴ – ist hervorgegangen, dass sie Kontakte zu reformierten Pietisten in anderen deutschen Gebieten besaßen, an pietistischen Netzwerken partizipierten und Verbindungen zu führenden reformierten Pietisten wie Undereyck unterhielten. Auch Undereyck stammte von niederländischen Migranten ab, ebenso wie einer seiner engsten Schüler, Cornelius de Hase⁵⁵ (1653–1710). Nachkommen südniederländischer Migranten hatten somit Schlüsselpositionen im reformierten Pietismus in Deutschland inne.⁵⁶ Allerdings sind einge-

48 Johann Jakob Schütz an David von Enden nach Köln, 7./17.12.1676. Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg Frankfurt, Archiv der Senckenbergischen Bibliothek Mp 330, zitiert nach Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 265 f.

49 Vgl. Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 265 f.

50 Vgl. Gramulla, Wirtschaftsgeschichte Kölns (wie Anm. 21), 470, 485; Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 265.

51 Vgl. Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 264–266.

52 Vgl. ebd., 7–29.

53 Vgl. ebd., 154–158.

54 Van de Walle war zwar in Rotterdam, also in den nördlichen Niederlanden, geboren und erst 1655 nach Frankfurt gezogen, aber war in wirtschaftlicher, sozialer und kirchlicher Hinsicht völlig in der Gruppe der Nachkommen der südniederländischen Konfessionsmigranten integriert.

55 Vgl. Jou, Undereyck (wie Anm. 5), 255–260.

56 Vgl. van de Kamp, »auff bitte und einrahten« (wie Anm. 5), 359–361. Es gibt Parallelen in den Niederlanden: Die *Nadere Reformatie* wurde bis 1608 durch Südniederländer dominiert, vgl.

hendere quantitative und qualitative Studien notwendig, um mehr Aufschluss über ihre Bedeutung zu erlangen.

5. Wie handelten reformierte Pietisten als Kaufleute?

Wie gestaltete sich das Verhältnis von Pietismus und Ökonomie bei den dargestellten reformiert-pietistischen Kaufleuten? Haben sie zeitgemäße technische Mittel angewandt und ihrem Handeln aktuelle wirtschaftliche Prinzipien zugrunde gelegt? Besaßen sie ebenso wie andere Pietisten eine kritische Haltung zu Begleiterscheinungen der zeitgenössischen wirtschaftlichen Praxis wie Luxusprodukten? Angesichts der Überlieferungslage ist unser Wissen darüber nur bruchstückhaft.

Die meisten der erwähnten Kaufleute orientierten sich an den modernen Organisationsprinzipien ihrer Zeit. Behaghels und van de Walles Organisationsform war die Manufaktur. Verschiedene Handwerke wurden in einem Arbeitshaus zusammengefasst, wobei die Arbeiter vom Besitz der Produktionsmittel getrennt und die Arbeitsabläufe aus Effizienzerwägungen neu organisiert wurden. Behaghel und van de Walle fungierten als Geldgeber und Geschäftsführer ihrer Fabrik. Sie verfügten über einen Meisterknecht, der die Fabrik einrichtete, Arbeiter wie Dreher, Poussierer (Former), Brenner und Maler für die verschiedenen Produktionsphasen einstellte und die Produktionsabläufe koordinierte. Behaghel und van de Walle selbst beherrschten die Produktionstechniken nicht; der Meisterknecht sollte sie darin unterrichten. Die Manufaktur ernährte 30 Arbeiter und »Haußgesessene« und setzte in Arbeitslöhnen jährlich insgesamt 3.000 Reichstaler um.⁵⁷ Dies bedeutet, dass jeder Arbeiter 100 Reichstaler im Jahr verdiente, was eine durchschnittliche oder sogar gute Entlohnung gewesen zu sein scheint.⁵⁸

Auch Wilhelm von Enden besaß eine Manufaktur. Er und Le Brun waren allerdings vorwiegend im Rahmen einer anderen innovativen Handelsform

W[illem] J. op 't Hof: Zeeland en de Nadere Reformatie. In: Documentatieblad Nadere Reformatie 32, 2008, 4–55, hier: 51 f. An den niederländischen Übersetzungen englischer puritanischer Erbauungsliteratur hatten Übersetzer südniederländischer Herkunft in der Zeit von 1598 bis 1622 den höchsten Anteil, wenn man die Zahl ihrer Übersetzungen mit der Gesamtzahl der Übersetzungen vergleicht. Ders.: Engelse piëtistische geschriften in het Nederlands, 1598–1622. Rotterdam 1987, 520 f, 613–616.

57 Vgl. Zeh, Hanauer Fayence (wie Anm. 45), 3–15, 28–50; Hoynck van Papendrecht, Rotterdamsche plateel- en tegelbakkers (wie Anm. 45), 75–78; Lübbecke, Hanau (wie Anm. 45), 241–244.

58 Einige Vergleichszahlen vermittelt Eike Pies: Löhne und Preise von 1300 bis 2000. Abhängigkeit und Entwicklung über 7 Jahrhunderte. Wuppertal 2008. Um 1600 verdiente in Frankfurt ein Maurer 62 Pfennige am Tag, ein Schreiner 72. Der Durchschnitt davon ist 67 Pfennige. Rechnet man dies auf Reichstaler und auf Jahre um, so handelte es sich um 68 Reichstaler pro Jahr (in Frankfurt entsprach 1700–1710 1 Reichstaler 90 Kreuzern und 1 Kreuzer 4 Pfennigen). Dieser Betrag könnte ein Jahrhundert später durch Inflation etwas gestiegen sein.

aktiv, nämlich im Großhandel. Sie handelten mit Waren, die sie nicht selbst be- oder verarbeiteten, sondern von Herstellern oder anderen Lieferanten beschafften und an Wiederverkäufer, Weiterverarbeiter, gewerbliche Verwender oder andere Institutionen, jedoch nicht an private Haushalte absetzten. Le Brun verfügte über Anteile bei der niederländischen Ostindienkompanie (Vereenigde Oostindische Compagnie, VOC).⁵⁹ Die VOC gilt als die erste Aktiengesellschaft. Ihre Aktien wurden frei gehandelt, und die Teilhaber wurden nicht registriert. Die VOC war zu jener Zeit die größte Handelsfirma der Welt.⁶⁰

Die meisten Kaufleute handelten mit Luxusprodukten: Behaghel und van de Walle mit Fayencen und le Brun mit Gewürzen wie Muskatnuss.⁶¹ Wilhelm von Enden vertrieb »Kölner Manufakturen«, also gewebte Bänder. Die Hanauer Fayence-Manufaktur orientierte sich an den Fayence-Produkten (»plateel«) aus Delft, insbesondere Geschirr, Fliesen und Vasen, die damals als Prunkstücke galten. Ebenso wie die Delfter Fayencen stattete man die Produkte mit ostasiatischem Dekor und mit den im Barock beliebten Phantasieblumen aus. Allerdings verzichtete man in Hanau aus Sparsamkeit auf die schwarze Konturierung der Figuren (»Treck«) sowie auf eine endgültige Glasur (»Kwaart«). Diese Vollendungsarbeiten waren in den Niederlanden üblich und gaben dem Produkt seinen Glanz. Die niederländisch-reformierte Hanauer Gemeinde verfügte über ein wahrscheinlich von der Hanauer Manufaktur erhaltenes und auf das Jahr 1677 datiertes kastenförmiges Tintenzeug, das an den Seiten mit Darstellungen des Presbyteriums und christlicher Liebeswerke verziert war.⁶²

Die Fayencemanufaktur von Behaghel und van de Walle war in einem stattlichen Renaissancegebäude an der Ecke zwischen Römerstraße 15 und Glockenstraße untergebracht, im Haus »Zur Stadt Antwerpen«. Das Haus war 1602 von einem der reichsten niederländischen Migranten, dem aus Lille stammenden François de la Boë, erbaut worden.⁶³ In Köln gehörte Wilhelm von Enden zu den Bewohnern mit überdurchschnittlichem Steueraufkommen; er wohnte in einem Haus mit einer der höchsten Mieten Kölns im 17. Jahrhundert.⁶⁴

Einerseits wandten die Kaufleute moderne Organisations- und Handelsformen an, sie handelten mit Luxusprodukten und besaßen stattliche Gebäude

59 Vgl. Gramulla, Wirtschaftsgeschichte Kölns (wie Anm. 21), 464. Wie die Kaufleute selbst, so legte auch die niederländisch-reformierte Gemeinde in Köln beträchtliche Summen bei der VOC an, die hauptsächlich aus Spenden oder Vermächtnissen der kaufmännischen Gemeindeglieder stammten, vgl. ebd., 494.

60 Vgl. Jonathan I. Israel: *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall. 1477–1806.* Oxford 1998, 318–325.

61 Vgl. Gramulla, Wirtschaftsgeschichte Kölns (wie Anm. 21), 464.

62 Vgl. Lübbecke, Hanau (wie Anm. 45), 250.

63 Vgl. Zeh, Hanauer Fayence (wie Anm. 45), 10; Lübbecke, Hanau (wie Anm. 45), 243.

64 Es handelte sich um das Haus *Vor den Augustinern*, das einen Mietwert von 325 Gulden jährlich hatte. Es war genauso groß wie das Haus eines der Kölner Bürgermeister. Zum Vergleich: der höchste Mietwert im 17. Jahrhundert in Köln betrug 390 Gulden, vgl. Gramulla, Wirtschaftsgeschichte Kölns (wie Anm. 21), 494, 496.



Abbildung 3: Enghalskrug aus Hanau, um 1700.

Aufnahme: Werner Liebchen (Hanau). Präsentiert im Historischen Museum Hanau Schloss Philippsruhe. Abbildung mit freundlicher Genehmigung des Hanauer Geschichtsvereins 1844 e.V.

für ihre Manufakturen oder Wohnräume. Andererseits verwendeten sie ihre wirtschaftlichen Erträge zum Nutzen Anderer. Die Kaufleute leisteten Gesinnungsgenossen finanzielle Unterstützung, sie setzten sich für Sozialfürsorge ein und investierten in den Erwerb von Land für unterdrückte Glaubensbrüder. Dies illustrieren die folgenden Beispiele.

Die finanzielle Unterstützung von Gesinnungsgenossen zeigte sich etwa in der Vergabe von Krediten. 1680 erteilte eine Reihe von Personen der gräflichen Familie Daun-Falkenstein einen Kredit von 15.000 Reichstalern für Schloss und Herrschaft Broich in der Nähe von Mülheim an der Ruhr. Der Bevollmächtigte der drei reformierten Gräfinnen war nämlich nicht imstande, die Summe ihrem Lehnsherrn, dem Herzog von Pfalz-Neuburg, zu bezahlen. Dahinter standen vermutlich Erbstreitigkeiten der Gräfinnen mit ihren anderen Verwandten. Unter den Namen der Kreditgeber finden wir Johann le Brun, Jacob van de Walle, Peter d'Orville und Daniel Behaghel sowie andere reformierte Pietisten.⁶⁵

Ferner haben reformiert-pietistische Kaufleute sich für Sozialfürsorge engagiert.⁶⁶ Die Kölner evangelischen Gemeinden waren bekannt für ihre Lie-

65 Vgl. van de Kamp, »auff bitte und einrahten« (wie Anm. 5), 368, Anm. 2076.

66 Vgl. zu Sozialfürsorge im Pietismus Udo Sträter: Soziales. In: Geschichte des Pietismus. Band 4 (wie Anm. 4), 617–645; Thomas K. Kuhn: Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung. Tübingen 2003.

bestätigung: Geld wurde der eigenen Armenkasse gespendet, aber auch hilfsbedürftigen Geschwistergemeinden, reisenden Spendensammlern sowie Bettlern wie Kriegsvertriebenen und Konfessionsmigranten, die Köln besuchten.⁶⁷ Von Johann le Brun ist bekannt, dass er seiner Gemeinde regelmäßig hohe Spenden zukommen ließ.⁶⁸ Jacob van de Walle war einer der Deputierten bei der Eröffnung des Armen-, Waisen- und Arbeitshauses, das der Frankfurter Rat 1679 auf Philipp Jakob Speners Anregung gründete. Es ist gut möglich, dass van de Walle auch Geld für dessen Gründung gespendet hat.⁶⁹

Schließlich ist auf die Investitionen reformiert-pietistischer Kaufleute beim Erwerb von Land für unterdrückte Glaubensgenossen hinzuweisen. Der Anwalt Johann Jakob Schütz, die Kaufleute van de Walle und Behaghel sowie der reformierte Buchhändler und Kupferstecher Caspar Merian gründeten um 1680 die sogenannte Frankfurter Kompanie. Später trat unter anderem Johann le Brun bei. Die Kompanie erwarb Land in Nordamerika, das der Begründer der Quäker, William Penn, gekauft hatte. Penn hatte bei potenziellen Unterstützern für Investitionen geworben, damit unterdrückte Gläubige aus Europa dorthin auswandern konnten. Daraus sollte später Pennsylvania entstehen.

Der Frankfurter Kompanie lag eine Kombination aus politischen, religiösen, wirtschaftlichen und karitativen Interessen zugrunde. Im Hintergrund stand angesichts der Expansion Frankreichs die zunehmende Kriegsgefahr in Europa, die von Pietisten als Gottes Strafgericht und Reaktion auf die Zunahme der Sünden unter den Menschen betrachtet wurde. Weiterhin bestand Anfang der achtziger Jahre für die Frankfurter Pietisten die Gefahr von Repressionen und sogar einer Ausweisung aus der Stadt, weil man sie separatistischer und spiritualistischer Tendenzen verdächtigte. In der Neuen Welt hofften sie, unter den Bedingungen von Gewissensfreiheit Gott dienen zu können. Aus diesen Gründen hatten die Frankfurter Teilhaber anfänglich die Absicht, selbst nach Nordamerika auszuwandern. Hinzu kamen wirtschaftliche Interessen: Durch Landinvestitionen ließ sich Geld gewinnen. Und schließlich konnte man dadurch seine unterdrückten Glaubensgenossen unterstützen.

Die Teilhaber verpachteten zu Beginn ihr Land an Mennoniten und Quäker, die in die Neue Welt auswanderten. Mit hohen Summen finanzierten sie deren Überfahrt, aber auch Werkzeuge, Nutztiere und Saatgut. Die Frankfurter selbst wanderten letztendlich aber doch nicht aus. Die Tatsache, dass es in Pennsylvania viele alltägliche Beschwerden gab und dass die Lage in Frankfurt sich

67 Vgl. Löhr, Kirchenpapiere (wie Anm. 20), 22 f; Schmitz, Geschichte (wie Anm. 20), 28–30.

68 Vgl. Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 264.

69 Das Haus wurde nicht durch ein Stiftungskapital finanziert, weil dies Spener zufolge nicht im Einklang mit dem Glauben an Gottes Providenz stand. Stattdessen wurde es finanziert aus Almosen und aus Erträgen aus der Manufaktur, in der die Armen und Waisen des Hauses arbeiteten, vgl. Udo Sträter: Pietismus und Sozialtätigkeit. Zur Frage nach der Wirkungsgeschichte des »Waisenhauses« in Halle und des Frankfurter Armen-, Waisen- und Arbeitshauses. In: PuN 8, 1982, 201–230; ders.: Soziales Engagement bei Spener. In: PuN 12, 1986, 70–83; Waisenhäuser in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Udo Sträter u. Josef N. Neumann. Tübingen 2003.

für die Pietisten nicht zu einer akuten Bedrohung auswuchs, mag dafür ausschlaggebend gewesen sein. Allerdings können auch wirtschaftliche Interessen eine Rolle gespielt haben: ökonomischer Erfolg in der Heimat, von dem man sich nicht verabschieden wollte, sowie die Tatsache, dass die Investition in die Neue Welt keinen großen Gewinn erwarten ließ. Das Engagement der Teilhaber an der Kompanie nahm ab und war 1689 sogar ganz zu Ende. Dies kommentierte der lutherisch-pietistische Agent der Kompanie, Franz Daniel Pastorius, von Pennsylvania aus dergestalt, dass die Frankfurter Teilhaber zu sehr in ihre weltlichen Geschäfte verstrickt seien.⁷⁰

6. Schlussfolgerung

Die Schriften Undereycks und Deusings enthalten Vorschriften zu frommem Handelsverhalten sowie zum Umgang mit Handelsgütern. Deusing erwähnte in der Widmung seiner Schrift an reformierte Kaufleute eine große Unwissenheit hinsichtlich gottseligen Verhaltens im Beruf. Vermutlich implizierte er damit insbesondere, dass viele Kaufleute ihre Aufgaben nicht auf eine fromme, christliche Weise ausübten.

An dieser Stelle ist nun zu evaluieren, inwiefern die behandelten Kaufleute den Normen dieser reformiert-pietistischen Wirtschaftsethik folgten. Dabei ist zu bedenken, dass Undereyck und Deusing sich nicht zu Handelstechniken und Organisationsformen geäußert haben. Diesbezüglich haben die Kaufleute sich zeitgemäßer Organisations- und Handelsformen wie des Verlagswesens, der Manufaktur und der Kompanie bedient. Weder bei Undereyck noch bei Deusing werden Neuerungen verurteilt. So hat etwa Undereyck in Bremen neue Formen der Frömmigkeit eingeführt, darunter Katechismusstunden und Erbauungsversammlungen für die Jugend.

Was Kaufmannspraktiken und Lebensstil betrifft, so handelten die Kaufleute mit Luxusprodukten wie Fayencen und Muskat und bewohnten stattliche Häuser bzw. arbeiteten darin. Es ist zu vermuten, dass Undereyck und Deusing dies nicht völlig abgelehnt haben, aber dass sie eine solche Lebensführung für gefährlich hielten. Die Tatsache, dass Behagel und van de Walle ihre Fayenceprodukte nicht, wie die niederländischen Fayence-Hersteller, mit einer Konturierung und Glasur vollenden ließen, könnte man daraus erklären, dass die Hanauer zu großen Prunk ablehnten. Dazu stünde aber der Prunk des Manufakturgebäudes im Widerspruch. Die Hanauer haben wohl eher auf die abschließenden Arbeiten verzichtet, weil diese ihre Produktionskosten und die Kundenpreise erhöht hätten. Was die Lohnzahlungen betrifft, so haben die Manufakturbetreiber ihre Arbeiter vermutlich nicht ausgebeutet, sondern sie durchschnittlich entlohnt.

70 Vgl. Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 327–335.

Wie bereits ausführlicher dargestellt, haben die Kaufleute auf verschiedene Art und Weise ihren wirtschaftlichen Erfolg zum Nutzen Anderer eingesetzt: So wurden Gesinnungsgenossen finanziell unterstützt und Land für unterdrückte Glaubensgenossen erworben. Dies entsprach dem Ratschlag Undereyscks, wonach jeder mit seinem Besitz der Kirche und der Ehre Gottes zu dienen habe.

Die erwähnten Projekte sind an sich nicht typisch pietistisch. Die Initiatoren und die Begünstigten waren es meistens schon: Es waren Pietisten, die zusammenarbeiteten bei der Kreditvergabe für pietistische Gräfinnen oder die als Teilhaber der Frankfurter Kompanie Glaubensgenossen unterstützen. Übrigens ist im Hinblick auf die Kompanie auffällig, dass dort eine enge Zusammenarbeit zwischen lutherischen und reformierten Pietisten existierte.

Die Beispiele zeigen, dass Überfluss nicht unbedingt ein Feind von Frömmigkeit war, sondern dass finanzielle Erträge eingesetzt werden konnten für die materiellen Belange der Kirche wie Bau und Ausstattung von Kirchengebäuden und Beschaffung erbaulicher Literatur. Mark Peterson hat dies für den Puritanismus in Neuengland im 17. Jahrhundert aufgezeigt.⁷¹ Immerhin ist es möglich, dass die deutschen reformierten Pietisten Caritas als ein Mittel zur Beruhigung ihres durch Selbstbereicherung geängstigten Gewissens benutzt haben, wie Simon Schama dies als Hypothese in Bezug auf die reichen Niederländer des Goldenen Zeitalters formuliert hat.⁷² Die Quellen geben darüber aber keine Auskunft.

Bei diesen Beispielen finanzieller Unterstützung mögen wirtschaftliche Interessen eine Rolle gespielt haben, zum Beispiel hinsichtlich der Erteilung eines Kredits für das Schloss Broich und im Kontext der Frankfurter Kompanie. Die wirtschaftlichen Interessen waren aber immer mit religiösen Zwecken verbunden. Außerdem waren nicht nur Kaufleute involviert: Zu den Kreditgebern für Broich gehörten zum Beispiel auch ein Jurisprudenzprofessor, ein Pfarrer und ein Schultheiss. Einer der wichtigsten Auftraggeber der Frankfurter Kompanie wiederum war der Anwalt Johann Jakob Schütz. Er und van de Walle hielten die größten Anteile an der Investitionssumme.

Wirtschaftliche Interessen konnten aber pietistische Motive überflügeln, wie aus dem Beispiel der Frankfurter Kompanie hervorgeht: Einer der Gründe dafür, dass die Frankfurter pietistischen Kaufleute nicht auswanderten, war wohl die Tatsache, dass sie ihre Manufakturen in der Heimat nicht aufgeben wollten.

71 Vgl. Mark A. Peterson: *The Price of Redemption. The Spiritual Economy of Puritan New England*. Stanford 1997. Unter den Nachkommen von reformierten Konfessionsmigranten gibt es ähnliche Beispiele reicher Kaufleute, die Mildtätigkeit für eine christliche Pflicht hielten und unterdrückte Glaubensgenossen unterstützten, so der bekannte Kaufmann Louis de Geer (1587–1652), der sich als Kupferbergbauunternehmer in Schweden niederließ, vgl. Grell, Brethren (wie Anm. 8), 274–299.

72 Vgl. Simon Schama: *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. New York 1997.

Der bereits angesprochene, vermutlich bedeutende Anteil von Nachkommen südniederländischer Konfessionsmigranten am reformierten Pietismus in Deutschland ist auffallend. Leicht ließe sich – in Analogie zur These einer Exulanten- und -kultur in der Zeit von Reformation und Konfessionalisierung, wie bei Oberman und Schilling – eine Kausalität herstellen zwischen Opferbereitschaft, Fluchterfahrung bzw. religiösen, kirchlichen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ausgrenzungsprozessen sowie Restriktionen in der Gastgesellschaft einerseits und einem radikalen Verständnis von Christsein andererseits, wie dies für den Pietismus kennzeichnend war. So äußert sich W.J. op 't Hof in dieser Richtung:

Religious refugees were by definition highly serious people in their religious conviction. By their escape they not only cut the tie with their past but also forfeited all their securities, while many of them suffered a financial drain as well. They were willing to sacrifice all that for their religion. This religious seriousness was intensified by the traumatic experiences of the hardships suffered during and after the escape, the general feeling of dislocation and the many insecurities in the new situation. Without exception these matters are in general very beneficial to Pietism. The combination of all this makes it understandable that many religious refugees could not approve of other people who were not so very particular in their life-style. They increasingly criticized abuses and started emphasizing the experience of Reformed doctrine and an according pious manner of life.⁷³

In meiner Dissertation habe ich diesbezüglich auf Gastgesellschaften verwiesen, wo die Migranten in sozialer, kirchlicher und wirtschaftlicher Hinsicht kaum ausgegrenzt wurden und sich relativ schnell integrieren konnten, etwa in Bremen,⁷⁴ Emden und Wesel.⁷⁵ Dies lässt sich auf Basis neuerer Forschungsliteratur weiter ausführen. Jesse Spohnholz hat für Wesel gezeigt, dass die dortigen niederländischen Migranten sich ab 1578 in politischer, wirtschaftlicher und kirchlicher Hinsicht an der Gastgesellschaft assimilierten und gleichzeitig die Kirchengemeinde in der eigenen Gemeinde intensivierten.⁷⁶ Dieses Beispiel illustriert, dass Assimilation der Migranten an die Gastgesellschaft

73 W[illelm] J. op 't Hof: Piety in the Wake of Trade. The North Sea as an Intermediary of Reformed Piety up to 1700. In: *The North Sea and Culture (1550–1800)*. Proceedings of the International Conference Held at Leiden 21–22 April 1995. Hg. v. Juliette Roding u. Lex Heerma van Voss. Hilversum 1996, 248–265, hier: 250.

74 Vgl. van de Kamp, »auff bitte und einrahten« (wie Anm. 5), 57, 87, 361.

75 Vgl. ebd., 360; vgl. zu niederländischen Exulanten in Emden und Wesel: Schilling, *Niederländische Exulanten* (wie Anm. 8), passim; zu Wesel auch Deppermann, Schütz (wie Anm. 7), 266–268; Jesse Spohnholz: *The Tactics of Toleration. A Refugee Community in the Age of Religious Wars*. Newark 2011; zu reformierten Pietisten in Emden: Walter Hollweg: *Die Geschichte des älteren Pietismus in den reformierten Gemeinden Ostfrieslands von ihren Anfängen bis zur großen Erweckungsbewegung (um 1650–1750)*. Aurich u. Leer 1978.

76 Vgl. Jesse Spohnholz: *Calvinism and Religious Exile during the Revolt of the Netherlands (1568–1609)*. In: *Immigrants & Minorities* 31, 2013, 1–27.

eine Bewahrung und Intensivierung der eigenen Frömmigkeit nicht ausschloss.

Johannes Müller hat darauf hingewiesen, dass die Erklärung von Op't Hof zwar für die erste Migrantengeneration gelten könne, aber vermutlich nicht für folgende Generationen. In seiner Dissertation über Erinnerungskulturen niederländischer protestantischer Migranten hat er gezeigt, dass pietistische Tendenzen oft erst in späteren Generationen aufkamen und mit den Erinnerungskulturen in den (Um-) Kreisen der Migranten sowie der Außenwahrnehmung von Pietisten und Puritanern in Verbindung stehen konnten.⁷⁷ Eine Exilerfahrung galt nämlich in der Frühen Neuzeit unter allen christlichen Konfessionen und unter nonkonformistischen Gruppen als ein Zeichen von Gottesfurcht. Dieser Gedanke wurde auch unter Konfessionsmigranten gepflegt. Somit können Nachkommen von Migranten sich angesprochen gefühlt haben vom Streben des Pietismus und Puritanismus nach einer Intensivierung der Frömmigkeit. In der Außenwahrnehmung durch Pietisten und Puritaner wurden die Fremdgemeinden als modellhaft betrachtet. Die Separatisten unter ihnen benutzten Exil sogar als Metapher für die Abgrenzung von ›lauen‹ Mitchristen. Für zahlreiche Personen, seien es direkte Nachkommen von Migranten oder nicht, war es aus verschiedenen Gründen attraktiv, sich mit einer Flüchtlingsgemeinde und deren Erinnerungskultur zu identifizieren. In religiöser Hinsicht konnte man sich von der durch den Pietismus beklagten religiösen Lauheit positiv unterscheiden. Pietisten zufolge war in den Kirchen das Engagement für die Sache der Reformation fast verschwunden, und nicht alle Besucher und Mitglieder einer Kirche konnten als wahre Christen gelten. Wer sich mit einer Flüchtlingsgemeinde identifizierte, der zeigte, dass er zu den wahren Christen gehörte. Als Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer Migrantengemeinschaft galten wiederum nicht etwa ethnische Gründe, sondern die Identifikation mit der betreffenden Gemeinschaft, was auch für Personen, die nicht direkt oder gar nicht von Migranten abstammten, einen Zugang eröffnete. Die Identifikation mit einer Migrantengemeinschaft war übrigens nicht exklusiv, denn man konnte sich zugleich mit der Gastgesellschaft identifizieren und an ihrer Erinnerungskultur teilhaben.⁷⁸

Müller hat richtig beobachtet, dass pietistische Tendenzen manchmal erst in späteren Generationen auftraten und also nicht nur aus den Erfahrungen der Migranten zu erklären sind. Seine aus der Analyse von Exilerfahrungen hergeleitete Interpretation halte ich für plausibel. Die aus der Außenwahrnehmung von Pietisten und Puritanern gewonnene Erklärung läuft aber Gefahr,

77 Müller, *Exile Memories* (wie Anm. 16), widerspricht dem Ergebnis von Grells Studie zu reformierten Migranten und ihren Nachkommen im 16. und 17. Jahrhundert. Grell zufolge haben reformierte Migranten sich nach dem Westfälischen Frieden in sozialer und kirchlicher Hinsicht zunehmend in ihre Gastgesellschaften integriert. Damit sei ihr Zugehörigkeitsgefühl zu einer durch Verfolgung und Exil geprägten Gemeinschaft sowie ihr »militant Calvinism« verschwunden, vgl. Grell, *Brethren* (wie Anm. 8).

78 Vgl. Müller, *Exile Memories* (wie Anm. 16), 179–208.

pietistische Einstellungen nur als Strategie zur Steigerung des eigenen religiösen Status zu betrachten. Vermutlich ist dies daher nicht die einzige Erklärung, denn: Erstens können Nachkommen von Migranten sich von den radikalen Auffassungen und dem Handeln der Pietisten angesprochen gefühlt haben. Diese Radikalität erinnerte sie möglicherweise an die Radikalität ihrer Vorfahren, die in ihren jeweiligen Erinnerungskulturen gepflegt wurde. Daraus wiederum resultierte dann eine spätere Anziehungskraft des Pietismus für Migrantennachfahren. Zweitens dürften pietistische Einflüsse leicht in die überregionalen und internationalen (Handels-)Verbindungen von Migranten und ihren Nachfahren eingedrungen sein.⁷⁹ Drittens diene vermutlich ein modellhaftes christliches Leben im Sinne des Pietismus als Instrument zur Verbesserung der Beziehungen mit der Gastgesellschaft: Diese würde Argwohn und Feindschaft leichter verlieren, wenn sie sehen würde, dass die Migranten auf vorbildliche Weise lebten. Allerdings scheinen Migranten zuweilen auch dort nach einem modellhaften christlichen Leben gestrebt zu haben, wo eine Verbesserung der Beziehungen zu den Aufnehmenden nicht notwendig schien. Dies zeigt das Beispiel von Wesel, wo die politische, wirtschaftliche und kirchliche Assimilation mit der Gastgesellschaft mit einer Intensivierung der Kirchengemeinschaft in der eigenen Gemeinde einherging. Assimilation und Intensivierung der Kirchengemeinschaft scheinen auf den ersten Blick zwei einander entgegengesetzte Bewegungen zu sein. Man kann sie aber auch als einander gegenseitig verstärkende Mechanismen interpretieren: Assimilation würde bei Erfolg zur Steigerung der Wertschätzung der Migranten durch die Gastgesellschaft führen. Diese Wertschätzung konnte noch verstärkt werden durch ein modellhaftes moralisches Leben. Dazu war eine Intensivierung der Kirchengemeinschaft notwendig. Umgekehrt würde eine strengere Kirchengemeinschaft zur Steigerung der Wertschätzung führen, die durch Assimilation verstärkt werden könnte. Allerdings muss man dabei bedenken, dass diese Mechanismen durch lokale Faktoren bedingt waren und dass Intensivierung der Kirchengemeinschaft in den meisten Fällen nur solange zur Wertschätzung durch die Gastgesellschaft geführt haben wird, wie sie nicht in religiösen Radikalismus umschlug.⁸⁰



79 Vgl. ebd., 207 f.

80 Ich danke Dr. Johannes Müller (Leiden), Dr. Jesse Spohnholz (Washington, D.C) und Prof. Dr. Mirjam van Veen (Amsterdam) sowie den Herausgebern dieses Sammelbandes für ihre konstruktiven Kommentare zu diesem Beitrag.