

Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit

Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit

Wenn die Geschichte der Mennoniten erzählt wird, heißt es oft, Mennoniten hätten im 19. Jahrhundert »das Prinzip der Gewaltlosigkeit aufgegeben«, was dann häufig mit wertenden Kommentaren wie »Verlust von Identität und Glauben« oder »Verweltlichung« begleitet wird. Das ist problematisch. Denn *erstens* ist solch eine Erzählweise, die aus einer heutigen Gewißheit heraus, was richtig und was falsch ist, das Handeln früherer Generationen bewertet, ohne zu versuchen, es aus seine Zeit heraus zu verstehen, sehr fragwürdig. *Zweitens*: Wenn etwas »aufgegeben« wurde, muß es zuvor dagewesen sein. Die gängige Formulierung von der »Aufgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit« unterstellt, daß es ein solches Prinzip im Sinn einer verpflichtenden, bekenntnismäßigen Festlegung gegeben habe. Die Vielfalt mennonitischer Handlungsweisen im Laufe der Zeiten, die etwas anderes nahelegt, wird dabei ausgeblendet. Ein *drittes* Problem ist die gegenüber früheren Zeiten veränderte Sichtweise eines Themenkomplexes, die sich in einem gewandelten Vokabular ausdrückt: *Gewaltlosigkeit* ist eine neue, heute sehr häufig zu findende Bezeichnung. Im Kontext gegenwärtiger Bestrebungen zur »Überwindung von Gewalt« macht man sich auf die Suche nach Vorbildern »gewaltfreien« Handelns in der Geschichte und entdeckt Beispiele der *Gewaltlosigkeit* bei Täufern und Mennoniten. An dem Wort *Gewaltlosigkeit* fällt aber auf, daß mit ihm die Unterscheidung zwischen rechtmäßiger und unrechtmäßiger Gewalt umgangen wird – eine Unterscheidung, die früher ausschlaggebend war. Das traditionell verwendete Wort *Wehrlosigkeit* bezeichnet dagegen den einseitigen Verzicht auf Gegenwehr und Vergeltung. Das ist etwas anderes als *Gewaltlosigkeit*.

Ich möchte zeigen, daß die Rede von der »Aufgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit« für die Krefelder Mennoniten nicht zutrifft. Zunächst erinnere ich daran, wie es im frühen Täufern bei einigen Täufern zu einer Haltung der *Gewaltlosigkeit* kam. Dann wende ich mich einem frühen Dokument der lokalen Tradition zu, in dem eine Haltung der *Wehrlosigkeit* hervortritt: den Artikeln Kempener Täufer von 1545. Nachdem so der Rahmen für die Geschichte der Mennoniten in Krefeld skizziert ist, zeichne ich deren Verhalten in der Frage des Waffentragens nach. Dabei kommt es mir darauf an, diese Geschichte nicht als eine vom Verlust der Identität zu deuten. Identität wandelt sich im Laufe der Zeiten und muß in jeder Generation neu gewonnen

werden. Dem Wandel der Beziehungen zwischen Mennoniten und der sie umgebenden Gesellschaft kommt dabei eine besondere Funktion zu. Die Geschichte mennonitischer Einstellungen zur Frage des Waffentragens muß darum aus der Wechselbeziehung zwischen Mennoniten und Gesellschaft heraus verstanden werden. *Wehrlosigkeit* wird dabei nicht als feststehendes Konfessionsmerkmal unterstellt, sondern als eine von mehreren symbolischen Abgrenzungen verstanden, mit der Mennoniten ihrerseits auf die reale Zurückweisung reagierten, die sie zuvor erfuhren.

»Schwertgebrauch«, Ohnmachtserfahrungen und neue Deutungen

Die täuferischen Bewegungen der frühen Reformationszeit traten an verschiedenen Orten in teilweise sehr unterschiedlicher Gestalt in Erscheinung, jeweils geprägt von ihren Führungsfiguren und von den Kontexten, in denen die Bewegungen sich entwickelten. Das war auf dem Land anders als in Städten, in der Schweiz anders als in Mitteldeutschland, in den Niederlanden anders als in Mähren. Wenn die Täufer im reformatorischen Aufbruch gefragt wurden, was ihre besonderen Lehren sind, dann hat es darum neben der Ablehnung der Säuglingstaufe durchaus verschiedene Antworten gegeben. Die prinzipielle Ablehnung staatlicher Gewaltausübung ist dabei aber nie genannt worden. Sie stellte keine Lehre der frühen Täufer dar und wurde von ihnen auch nicht thematisiert, frühe täuferische Schriften sind diesem Thema nicht gewidmet. Von sich aus sprachen Täufer anderes an. Und erst recht, wo es Täufern im 16. Jahrhundert gelang, eine Obrigkeit für sich zu gewinnen und eine täuferische Reformation durchzuführen, war die legitime staatliche Gewaltübung für Täufer nicht fraglich. Dreimal war das in der Reformationszeit der Fall: in Waldshut, in Nikolsburg und in Münster.¹ Egal, wie man die drei genannten täuferischen Reformationsversuche heute bewerten mag: Es ist unbestreitbar, daß es bei den Täufern, die daran beteiligt waren, keinen Zweifel daran gab, daß es eine staatliche Ordnung geben muß, die zur rechtmäßigen Ausübung obrigkeitlicher Gewalt befugt ist.

Meist kam es aber anders. Auf die radikalreformatorischen Aktionen und Vorstellungen der Täufer, die auf eine Neugestaltung der Gesellschaft aus dem Geist urchristlicher Brüderlichkeit und Nächstenliebe zielten und die von den Herrschenden zu recht als Infragestellung der bestehenden Ordnung aufgefaßt wurden, reagierten Obrigkeiten mit Unterdrückung und Kriminalisierung. Binnen weniger Jahre war die Ächtung perfekt: Bereits 1529 wurde auf dem Reichstag zu Speyer die Wiedertaufe als weltliches Verbrechen mit der Todesstrafe belegt.

»Du kannst trefflich disputieren: du sitzt auf weichen Kissen an der Seite des

Rates. Ich aber liege am Boden und werde in Fesseln gehalten.« Das soll eine gefangene Augsburgs Täuferin Urbanus Rhegius, dem evangelischen Prediger der Stadt, entgegengehalten haben. Diese Anekdote gibt realistisch wieder, wie asymmetrisch die Machtverhältnisse waren und als wie ohnmächtig Täufer ihre Lage bald empfinden mußten.² Und diese Erfahrung der Marginalisierung und Kriminalisierung konnte nicht ohne Rückwirkung auf die Täufer selbst bleiben: Als Ohnmächtige begannen sie, die Bibel anders zu lesen.³ Das läßt sich in der Kirchengeschichte öfter beobachten: Wenn Christen verfolgt und an Leib und Leben bedroht waren, wurden Aussagen der Bibel für sie bedeutsam, die unabhängig von dieser Situation kaum Resonanz fanden: Bibelstellen, die tröstend vom nahenden Weltende und dem Gericht an den Gottlosen sprechen und den Leidenden Gerechtigkeit verheißen. Oder Aussagen, die geeignet sind, Rachephantasien Vorschub zu leisten. Oder die Aussagen, in denen von der Leidensbereitschaft in der Nachfolge Jesu die Rede ist, von Feindesliebe und vom Hinhalten der anderen Wange. Wie wir wissen, ist die Bibel vielfältig, verschieden waren die Kontexte, in denen Täufer ihre Erfahrungen machten, und unterschiedlich waren darum auch die Verhaltensweisen, mit denen Täufer ihre Erfahrung von gesellschaftlicher Ausgrenzung und Ächtung, von Verfolgung und Martyrium verarbeitet haben. Unterdrückung und Verfolgung führte bei Täufem zu verschiedenen Neudeutungen des christlichen Glaubens. Eine dieser täuferischen Antworten war die Wiederentdeckung biblischer Aussagen zu einer Haltung leidensbereiten Nachfolge, die das eigene Leiden um des Glaubens willen in Beziehung zum Leiden Jesu setzte und die Gewaltlosigkeit und Leidensbereitschaft der Christen lehrte: Anfang 1527 entstand bei einem heimlichen Treffen in Schleithem am Oberrhein ein Dokument, verbunden mit dem Namen Michael Sattlers, in dem diese Auffassung als Teil eines regelrechten Konzepts faßbar wird: die *Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes*⁴. In diesem Dokument begegnet uns eine prinzipielle Ablehnung obrigkeitlicher Gewalt. Es heißt dort vom Schwert (gemeint ist damit die legitime obrigkeitliche Gewalt), daß es »eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi« sei. Der ehemalige Benediktinermönch Sattler blieb aber seinem monastischen Vollkommenheitsideal auch als Täufer treu, daher lehnte er jede Beteiligung an obrigkeitlicher Tätigkeit als mit wahren, vollkommenem Christsein unvereinbar ab. Die Gewaltlosigkeit Sattlers war Teil eines Konzeptes, das auf strikte Trennung von Gut und Böse, von Gemeinde und Welt hinausläuft. In diesem Konzept verband sich ein umfassender Dualismus mit einem ekklesiologischen Separatismus und einem moralischen Rigorismus. Als ein Modell, an das heutige Mennoniten anknüpfen könnten, kommt Michael

Sattlers Konzept darum nicht in Betracht. Wenn man aber danach trachtet, Sattler aus seiner Zeit heraus zu verstehen und ihm gerecht zu werden, wird man ihm Achtung nicht versagen. Die Art, wie er die totale Ausgrenzung der Täufer und die Kriminalisierung ihres Glaubens theologisch verarbeitete, kann als die ihm gemäße und für die damalige Zeit keineswegs abwegige Form gewürdigt werden, radikalreformatorische Impulse mit täuferischen Glaubensüberzeugungen zu verschmelzen und weiterzutragen, statt sie einfach nur aufzugeben. Und daß Sattler sie, kurz darauf verhaftet, unter Folter nicht preisgegeben, sondern mit dem Tod bezeugt hat, macht ihn zu einem beeindruckenden täuferischen Glaubenszeugen.⁵

Bei den Aussagen in der *Brüderlichen Vereinigung* zur Frage der staatlichen Gewaltanwendung handelt es sich um eine Bewältigungsstrategie, mit der Täufer versuchten, die Erfahrung von Ausgrenzung und rechtlicher Diskriminierung zu verarbeiten und dabei ihrem täuferischen Glauben treu zu bleiben. Dazu zwei Anmerkungen, und zwar *erstens* eine zur geschichtlichen Einordnung und zur Nachwirkung des Schleitheimer Konzeptes: Diese Position war 1527 nur eine von mehreren, bedeutende Täuferführer und ihre Anhänger dachten anders (Hans Hut, Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, Melchior Hoffman und Menno Simons – um nur einige zu nennen). Nur in Gruppen des späteren Schweizer Täufertums und in der Tradition der Hutterer ist diese Schleitheimer Haltung überliefert und weitergetragen worden. Allein die Hutterer, die in Mähren die Lebensform der Bruderhöfe entwickelten, konnten mit diesem separatistischen Konzept etwas anfangen. Eine besondere Aufmerksamkeit hat Schleitheim dann erst wieder in der modernen Täuferforschung gefunden, als nordamerikanische Theologen und Historiker nach einem täuferischen Leitbild suchten.⁶ Den damaligen Gegnern der Täufer kamen die Aussagen der *Brüderlichen Vereinigung* dagegen sehr gelegen, waren sie doch gut geeignet, die Täufer völlig zu diskreditieren. Es überrascht deshalb nicht, daß die *Brüderlichen Vereinigung* bei Gegnern der Täufer aufgegriffen und weitergetragen wurde. *Zweitens*: Mit dem Hinweis auf den Entstehungszusammenhang eines täuferischen Konzeptes ist noch nichts über dessen »Wahrheit« gesagt. Jede Erkenntnis ist einer speziellen Situation zu verdanken und insofern bedingt. Allerdings relativiert diese Einsicht in den Entstehungszusammenhang mögliche Geltungsansprüche, die sich damit verbinden, so als könne eine damalige Position heute normativ sein. Außerdem muß man zugestehen, daß andere täuferische Konzepte in ihren Zusammenhängen als ebenso »wahr« gelten können, und daraus folgt, daß man bei der Suche nach einer heute gültigen Position sich zwar von Täufern des 16. Jahrhunderts anregen

lassen kann, die Antwort aber letztlich vor dem Hintergrund heutiger Lebenssituationen selbst finden und verantworten muß.

Die Sechs Artikel Kempener Täufer und das »Programm« der Mennoniten

Ich wende mich jetzt dem Niederrhein zu und stelle ein Dokument vor, das in eine etwas spätere Phase des Täuferturns gehört: die Artikel ihres Glaubens, die Kempener Täufer 1545 vorlegten.⁷

Für die Entwicklung in dieser Region war das Täuferreich von Münster das Schlüsselereignis. Nach Münster zerfiel das Täuferturn in mehrere Richtungen,⁸ ich nenne drei: Es gab terroristische Täufergruppen (nach ihrem ersten Anführer Jan Batenburg nennt man sie Batenburger), die gerade am Niederrhein von Bedeutung waren. Sie trugen militante Elemente der Münsteraner Theologie weiter und glaubten, die Rache an den Gottlosen vollziehen zu sollen. Es gab Gruppen, die angesichts des großen Verfolgungsdrucks geneigt waren, Gemeinde als geistige Gemeinschaft im Verborgenen zu sehen, ohne auf Gemeindebildung Wert zu legen (Davidjoristen genannt, nach David Joris). Und es gab schließlich Täufer, die versuchten, sichtbare Gemeinden zu bilden und damit eine Alternative sowohl zu den altgläubigen wie auch zu den entstehenden evangelischen Gemeinden zu verkörpern. Sie versuchten trotz der Verfolgungen, sichtbare Gemeinden und Gemeindeverbände zu errichten, ja sie hatten sogar die Hoffnung nicht aufgegeben, Herrscher zu finden, die sich von ihnen überzeugen ließen und die auf ihrem Territorium täuferische Gemeinden dulden würden. Das waren die Mennoniten, benannt nach Menno Simons (1496–1561). Diese mennonitischen Täufer grenzten sich sowohl von den Münsteraner Täufern und deren terroristischen Nachfolgern ab wie auch von den Davidjoristen.

Menno Simons ist in den Jahren 1543/44 am Niederrhein gewesen und hat hier auch getauft. Die meisten der Kempener Täufer von 1545 waren neu zur täuferischen Bewegung hinzugekommen. Sie standen unter Menno Simons' Einfluß und gaben ziemlich genau seine Auffassung wieder. Der Kölner Erzbischof Hermann von Wied war zu dieser Zeit reformatorisch gesonnen und wollte sein Erzbistum der Reformation zuführen. Das gab dem Protestantismus im Rheinland großen Auftrieb, und auch die Kempener Täufer mögen sich Hoffnungen gemacht haben. In dieser Situation wurden die Täufer aufgefordert, Rechenschaft ihres Glaubens abzulegen. Sie taten das in sechs Artikeln. *Zunächst* tragen sie ihre besondere melchioritisch-mennonitische Lehre von der Menschwerdung Christi vor: Auch Jesu menschliche Natur sei göttlichen, nicht menschlichen Ursprungs. *Zweitens* erläutern sie ihre Taufauffassung, *drittens* in einem etwas längeren Abschnitt ihre Abendmahlslehre.

Darin begründen sie auch, warum sie am Abendmahl der anderen Christen nicht teilnehmen: Es seien Scheinchristen. Im *vierten* Punkt greifen sie diesen Aspekt auf und führen ihn weiter: Sie erklären, warum sie den Geistlichen nicht zuhören und auch nicht deren Anhänger sein können und warum sie demgegenüber auf einem eigenen täuferischen Gemeindemodell bestehen. Die Täufer vermissen den sittlichen Ernst und einen erkennbar vom Glauben geprägten Lebenswandel der Prediger. In immer neuen, biblisch geprägten Wendungen führen sie es aus: diese Prediger lebten nicht in der Nachfolge Christi, sie seien nicht von oben geboren, sie wiesen keine Früchte des Glaubens auf. Dieser vierte Punkt ist der umfangreichste, er ist länger als die drei ersten zusammen, und man merkt: Hier ist das Zentrum, auf das es den Täufern ankam. Dann der *fünfte* Punkt: »Bekenntnis unseres Glaubens an die liebe Obrigkeit«. Die Täufer versichern, daß sie die Obrigkeit als von Gott eingesetzt akzeptieren, daß sie mit einer gottesfürchtigen Obrigkeit rechnen und sich verpflichtet fühlen, für sie zu beten; daß obrigkeitliche Gewalt zum Schutz der Guten und zu Abwehr und Strafe der Bösen gottgewollt ist; daß aufrührerische Gewalt Unrecht ist und zu recht bestraft wird; und schließlich, daß eine Obrigkeit, die unschuldiges Blut vergießt, auf Vergebung bei Gott hoffen darf. Das ist kein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit, es ist vielmehr ein Bekenntnis zur legitimen obrigkeitlichen Gewaltausübung, modern gesprochen zum Gewaltmonopol des Staates und zur Staatsräson. Und es ist zugleich eine Distanzierung von den Täufern, die aufrührerische Gewalt befürworten. Das wird auch in dem abschließenden *sechsten* Punkt deutlich: »Von den Waffen der rechten Gläubigen in Christus«. Diese Waffe ist das Wort Gottes, weltliche Waffen zur Durchsetzung ihrer Position werden von den Täufern ausdrücklich zurückgewiesen. Mit diesen Punkten fünf und sechs gehen die Täufer auf die Vorwürfe ein, die gegen sie erhoben wurden.

Diese sechs Artikel der Kempener Täufer bildeten die Grundlage eines Verhörs, als dessen Ergebnis den Täufern verboten wurde, sich weiter zu treffen. Was aus ihnen geworden ist, wissen wir nicht. Trotz aller Beteuerung, friedlich zu sein und keinen Aufruhr zu beabsichtigen, wurden diese täuferischen Positionen offenbar als Gefahr für die Ordnung und den Frieden angesehen und galten darum als nicht tolerierbar.

Diese Täuferartikel von Kempen 1545 bestätigen meine bisherigen Ausführungen. *Erstens*: Die Täufer, nach ihren Lehren gefragt, warteten nicht mit einer Lehre der Gewaltlosigkeit auf, sie sprachen statt dessen von der Menschwerdung Christi, von der Taufe und vom Abendmahl. Das waren die Lehren, für die sie standen. *Zweitens*: Das Zentrum ihrer Artikel lag in der Antwort auf die Frage, was sie eigentlich von der evangelischen Reformation

trennt und warum sie den evangelischen Predigern nicht anhängen können. Ihre Antwort weist auf den Lebenswandel, auf die sittliche Bewährung des Glaubens in einem christlichen Leben. In diesem Zusammenhang griffen die Täufer zu den schroffsten Äußerungen und sprachen den evangelischen Predigern und ihren Gemeinden praktisch ab, Christen zu sein. *Drittens:* Zur Gewaltfrage nahmen diese Täufer Stellung, weil diesbezüglich Vorwürfe gegen sie erhoben wurden. Sie standen in der Defensive. Sie legten aber kein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit ab, sondern eins zur legitimen obrigkeitlichen Gewalt, also zum Gewaltmonopol des Staates. Abgelehnt wurden Rache und Aufruhr, das heißt illegitime, eigenmächtige Gewaltausübung, die versucht, das Recht in die eigenen Hände zu nehmen. Abgelehnt wurde auch jeder Versuch, die eigene Reformation mit Waffengewalt durchzusetzen. Gegenüber der rechtmäßigen Gewalt der Obrigkeit müssen Christen wehrlos sein und gegebenenfalls auch Unrecht hinnehmen, bis hin zum Martyrium, so wie Jesus es erlitten hat. Diese Mennoniten lehrten keine prinzipielle Gewaltlosigkeit, sondern den Verzicht auf Selbstjustiz, also Rach- und Wehrlosigkeit. So hieß es später im Märtyrerspiegel: »Märtyrerspiegel der Taufgesinnten oder wehrlosen Christen«. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß zwar im Abschnitt über die evangelischen Prediger diesen der christliche Glaube abgesprochen wurde, während dagegen der Obrigkeit auch für den Fall, daß sie irrt und unschuldiges Blut vergießt, nicht abgesprochen wurde, wahre, gute und christliche Obrigkeit zu sein. *Viertens:* Damit wird deutlich, daß hier in Kempen etwas grundlegend anderes als in Schleithem vertreten wurde. Die Kempener Mennoniten sprechen der Obrigkeit nicht ab, daß sie Christen sind, so wie sie insgesamt das legitime Gewalthandeln der Obrigkeit nicht als unchristlich denunzieren. Die *Brüderliche Vereinigung* von Schleithem tut genau das, wenn sie zwar zugesteht, daß die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, aber zugleich lehrt, daß es nicht mit christlichem Glauben vereinbar sei, sich daran zu beteiligen. *Fünftens:* Es wird deutlich, daß die Kempener Mennoniten keine separatistische Vision vertraten. Sie wollten ihr Modell christlichen Glaubens der umgebenden Welt und Gesellschaft offen als Alternative entgegensetzen und dadurch überzeugen. Sagen wir es ruhig ganz direkt: Sie wurden getragen vom Bewußtsein, die besseren Christen zu sein. Und sie hofften auf eine gute christliche Obrigkeit, die sie ihres Glaubens leben ließ. Sie setzten darauf, daß sie dann aufgrund ihres überlegenen Lebenswandels der übrigen Gesellschaft ein Beispiel abgeben wie auch der Obrigkeit gefallen würden. Sie zweifelten nicht daran, daß sie sich – sozusagen in einer freien Konkurrenz verschiedener christlicher Modelle – als die besseren Christen erweisen und letztlich

auch die Obrigkeit für sich gewinnen würden. Ein atemberaubendes Selbstbewußtsein! So erklärt sich das Nebeneinander von äußerst aggressiver Polemik gegen die evangelischen Prediger und allerdemütigst-untertäniger Unterwerfung unter die legitime, nicht einmal andeutungsweise in Frage gestellte Gewalt der Obrigkeit.

Mennoniten kommen nach Krefeld und suchen ihren Platz in der Gesellschaft

Den Kempener Täufern war es 1545 verwehrt, dieses »Programm« einer alternativen christlichen Gemeinde durchzuführen. Aber rund sechzig Jahre später bekamen Mennoniten, nur wenige Kilometer von Kempen entfernt, diese Chance eingeräumt: In Krefeld konnten Mennoniten ab 1607 genau dieses tun. Und sie waren damit überaus erfolgreich.

Vermutlich Ende 1607 kamen mit Hermann und Grietgen op den Graeff die ersten Mennoniten nach Krefeld. In den Niederlanden hatten Obrigkeiten bereits gute Erfahrungen mit Mennoniten als Untertanen gemacht, und als persönlicher Besitz der Oranier geriet die Grafschaft Moers und damit Krefeld nun in den Einflußbereich niederländischer Politik. Bei ihrem Versuch, die Grafschaft und deren davon abgetrennten Vorposten Krefeld, der ziemlich heruntergekommen war, wieder hochzubringen, setzten die Oranier, sonst engagierte Parteigänger der Reformierten, auf Toleranz: Die Krefelder waren mehrheitlich katholisch – sie durften es bleiben, trotz des Prinzips *cuius regio – eius religio* (allerdings durften sie nicht öffentliche Gottesdienste in der Stadt abhalten). Das war Teil der Vereinbarungen, mit denen die Stadt den Oranieren überlassen wurde. Und auch den Mennoniten wurde Glaubensfreiheit gewährt. So lebten seit 1607 mehrere Konfessionen in einer Stadt, was zu dieser Zeit im Rheinland ungewöhnlich war, und Krefeld gewann seinen Ruf als religiöse Freistadt.⁹

Die op den Graeffs sind nicht die einzigen Mennoniten geblieben. Und sie begnügten sich auch nicht damit, bloß toleriert zu werden. Die Krefelder Mennoniten beschieden sich von Anfang an nicht mit der Rolle der »Stillen im Lande«, sie traten selbstbewußt auf und suchten ihren Platz in der städtischen Gesellschaft. Schon zwei Jahre später klagten die reformierten Prediger auf der Moerser Synode, daß die Mennoniten andere zu ihrem Glauben hinüberziehen – Klagen, die ab jetzt in Variationen ständig wiederkehrten.¹⁰ Aber 25 Jahre später sind manche Mennoniten bereits ein respektierter Teil der städtischen Gesellschaft. Im reformierten Protokollbuch von 1637 wird Hermann op den Graeff als »der hiesigen Mennisten Herr Bischoff« tituliert, eine Bezeichnung, die als Ausdruck des Respekts zu interpretieren ist.¹¹ Im Jahr zuvor hatte die reformierte Gemeinde eine Sammlung zugunsten notleidender Wit-

wen und Waisen reformierter Prediger und Schullehrer in der Pfalz durchgeführt. Die reformierte Gemeinde Krefelds brachte 22 Thaler auf – Hermann op den Graeff aber steuerte namens seiner Gemeinde 25 Thaler bei. Er hatte es, wie andere Mennoniten auch, in Krefeld zu Wohlstand gebracht, und daß er so großzügig eine Sammlung der reformierten Gemeinde unterstützte, zeigt auf eindruckliche Weise, wie die Mennoniten auftraten und ihre Rolle verstanden. Einige Jahre zuvor hatten Hermann und Grietgen op den Graeff in ihrem Haus in politisch brisanter Situation (Neutralitätsverhandlungen für die Stadt) vier entflohene Nonnen des Klosters Meer bei sich aufgenommen und sich dadurch exponiert.¹² Das taten sie auch mit einem Glasfenster, das sie 1630 in ihrem Haus anbringen ließen. Darauf findet sich, neben einem Bibelzitat aus Römer 8, das an Zeiten der Verfolgung erinnert, der Spruch:

Gott fruchtigh from/ und gutt von seden/

Luistigh frundtlich/ und war von reden,/

ist christlich und/ gefalt den herren,/

Bringt gunst und setzet/ menneger zu großer ehren./

Hermen op/ Den Graff/ und Greitgen/ sein hosfrow/A(nno) 1630¹³

In diesen Glastafeln kam eindeutig das große persönliche Selbstbewußtsein der op den Graeffs zum Ausdruck, aber auch das Selbstverständnis der Mennoniten insgesamt. Sie erhoben den Anspruch, durch vorbildliches christliches Leben ein Beispiel zu geben, der Obrigkeit zu gefallen und dadurch eine nicht nur geachtete, sondern sogar herausgehobene Stellung in der Gesellschaft zu erlangen. Keine besonderen Lehren wurden proklamiert, nur allgemein ein vorbildlicher christlicher Lebenswandel. Man kann mit Ralf Klötzer vom »Programm« der Krefelder Mennoniten sprechen,¹⁴ und wenn man sieht, daß die Mennoniten 150 Jahre später die wirtschaftlich, kulturell und letztlich auch politisch dominierende Kraft geworden waren, die »die ganze Stadt regieren«¹⁵, dann wird man feststellen können, daß es den Krefelder Mennoniten auf in Deutschland einmalige Weise gelungen ist, das »mennonitische Programm« zu verwirklichen.

Ungefähr aus der gleichen Zeit wie die Glasfenster stammt ein Dokument, das Aufschluß über die damalige religiöse Orientierung der Krefelder Mennoniten bietet: das *Dordrechter Bekenntnis* von 1632.¹⁶ Die Niederländischen Täufer waren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in sechs größere und eine Reihe weiterer kleiner Gruppen zerfallen, hatten aber auch Anstrengungen unternommen, diese Spaltungen zu überwinden. In zahlreichen Konsentexten formulierten sie Gemeinsamkeiten und schlossen sich zusammen, bis 1639 eine Vereinigung verschiedener Strömungen in Amsterdam erreichte wurde. Auf dem Weg dahin war das *Dordrechter Bekenntnis* von 1632 eine von

mehreren Etappen:¹⁷ Die Gruppen der Alten und Jungen Flamen schlossen miteinander Frieden, und aus Krefeld waren Hermann op den Graeff und Wilhem Krienen nach Dordrecht gereist und hatten das Dokument mit unterschrieben. Die Krefelder Gemeinde gehörte innerhalb des mennonitischen Spektrums zur Richtung der Jungen Flamen. In der Frage der Gewalt vertritt das *Dordrechter Bekenntnis* die mennonitische Position im wesentlichen so, wie sie auch in den *Kempener Artikeln* neunzig Jahre vorher vertreten wurde: Die Obrigkeit wird als Gottes Dienerin gesehen, der man zu gehorchen und für die man zu beten hat. Ja, man soll für sie oder mit ihr zu allen guten Werken bereit sein – das klingt, als ob Kooperation nicht ausgeschlossen ist. Natürlich soll man ihr geben, was ihr zusteht. Für »alle Wohltat, Freiheit und Gunst, die wir hier unter ihrer löblichen Regierung genießen«, hoffen die Mennoniten, möge Gott die Obrigkeit belohnen. Und wie in den *Kempener Artikeln* folgt darauf sofort als nächstes ein Artikel, in dem Rache und Gegenwehr abgelehnt werden. Das Gewaltmonopol der Obrigkeit wird anerkannt. Es wird dann noch davon gesprochen, daß man notfalls um Jesu Willen fliehen und sich alles nehmen lassen müsse. Formulierungen von Hinhalten der anderen Wange usw. werden in einem allgemeinen Sinn interpretiert, daß es darum gehe, niemandem Leid oder auch nur Verdruß zuzufügen. Aufschlußreich ist, daß damit keine exklusive Ethik für die eigene Glaubensgemeinschaft formuliert wird. Die positive Umschreibung dessen, was Wehrlosigkeit bedeutet, hat alle Menschen im Blick, nicht nur Glaubensgeschwister: »aller Menschen beste Wohlfahrt und Seligkeit« sei anzustreben. Und auch die abschließend zitierte Goldene Regel, »niemandem etwas anderes tun, als wir wollen, daß uns geschehe«, formuliert keine exklusive Ethik unter Brüdern, sondern gilt im Umgang mit allen Menschen. Das zeigt: Diese flämischen Gemeinden, deren Vertreter sich in Dordrecht 1632 versammelten, waren Teil ihrer jeweiligen Gesellschaft. Sie fühlten sich für das allgemeine Wohlergehen des Landes und der Städte, in denen sie leben, mit verantwortlich. Die Mildtätigkeit Hermann op den Graeffs und seiner Gemeinde gegenüber der reformierten Krefelder Gemeinde lag genau auf dieser Linie. Von Separatismus im Stile Schleithaims ist da keine Spur, und es findet sich kein Gedanke daran, staatliches Gewalthandeln könne für alle Christen prinzipiell problematisch sein. Diese flämischen Mennoniten verstanden sich zwar als religiöse Minderheit mit eigenen Regeln, aber nicht generell als Außenseiter ihrer Gesellschaft. Und sie waren bereit, mit der Obrigkeit zu kooperieren.¹⁸

Im Laufe des 17. Jahrhunderts festigte sich die Gemeinde in Krefeld und erfuhr durch den Zuzug vertriebener Täufer eine außerordentliche Verstärkung. Besonders zwei Zuwanderungen aus der großen und wohlhabenden

Gladbacher Gemeinde, die in zwei Anläufen 1654 und 1694 zerschlagen wurde, ließen die Krefelder Gemeinde stark wachsen. Obwohl die Krefelder Reformierten sich 1654 mit allen Kräften gegen den weiteren Zuzug von Mennoniten wehrten, wurden sie durch den Landesherrn gezwungen, die Mennoniten aufzunehmen. Die Krefelder Mennoniten machten also früh die doppelte Erfahrung: einerseits, wie gefährdet ihre Existenz vielerorts weiterhin war, andererseits aber, wie gut und gewogen ihnen die oranische Obrigkeit in Krefeld war, die sie immer wieder in Schutz nahm.

Der Zuzug wohlhabender Gladbacher Mennoniten verstärkte die Stellung der Mennoniten in der Stadt ganz wesentlich. 1670 bekam die Gemeinde die Zusage, sich eine Kirche bauen zu dürfen. Um diese Zeit muß ein Haus für gemeindliche Zwecke wenn nicht gebaut, so doch eingerichtet gewesen sein, denn in Unterlagen aus späteren Jahren ist von einem »Lehrhaus« (1680) und einem »Küster« (1686) die Rede.¹⁹ Damit setzte sich in Krefeld fort, was bereits für Gladbach festzustellen war: Die Mennoniten übten ihren Glauben nicht heimlich aus, sondern traten damit offen hervor.²⁰ In Gladbach hatten Mennoniten bereits zeitweise die Möglichkeit gehabt, eigene Gottesdienste und Amtshandlungen in ihrem eigenen Haus durchzuführen,²¹ und auch in Krefeld ist schon für 1622 bezeugt, daß Mennoniten ihre Gottesdienste öffentlich abhalten.²² Schon für die frühen Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts läßt sich eine Situation offener Grenzen, verbunden mit Konfessionswechseln und einer Konkurrenz um Gemeindemitglieder zwischen Reformierten und Mennoniten konstatieren.²³

Die positive Erfahrung von 1654, daß der Landesherr sie schützte, wiederholte sich für die Mennoniten auf beeindruckende Weise 1694. Mennoniten in Rheydt (heute ein Teil Mönchengladbachs) wurden nachts überfallen und als Gefangene verschleppt, um Lösegeld freizupressen. Aller Besitz wurde ihnen genommen und verkauft. Aber dann wandte sich das Blatt: Einige Mennoniten hatten nach Krefeld fliehen können, und es zeigte sich, wie leistungsfähig die »mennonitische Internationale« war, das Netzwerk der niederrheinischen Mennoniten, das sich bis in die Niederlande erstreckte. Da niederländische Geschäftspartner durch diesen Überfall zu Schaden kamen, schalteten sich die Generalstaaten ein, ebenso der Landesherr Krefelds, Wilhelm von Oranien, seit 1689 als Wilhelm III. König von England. Damit hatte Kurfürst Johann Wilhelm von der Pfalz, zugleich Herzog von Jülich und Berg, der leichtsinnig geglaubt hatte, die Mennoniten einfach ausrauben zu können, nicht gerechnet. Diesem Druck war er nicht gewachsen. Er mußte einlenken, alle Lösegelder zurückzahlen und den Mennoniten ihren geraubten Besitz erstatten.²⁴ Für die ehemals Gladbacher, nun Krefelder Mennoniten war das

eine Erfahrung, die sie nur bestätigen konnte: Der Erfahrung, einerseits der Willkür eines Landesherrn schutzlos ausgeliefert zu sein, korrespondierte die höchst positive Erfahrung, daß andererseits gute und wohlgesonnene Landesherren für sie eintraten und sie als ihre Untertanen beschützten. Das dürfte die Mennoniten in ihrem Programm bestärkt haben, einerseits als gute Untertanen das Wohlwollen und den Schutz der Obrigkeit zu erlangen, andererseits aber auch danach zu trachten, für die Gesellschaft, in der sie lebten, von Nutzen zu sein und zu versuchen, darin eine wirtschaftliche Position einzunehmen, die sie tendenziell unangreifbar werden ließ.

Ich fasse zusammen: Seit der Reformationszeit gibt es am Niederrhein Täufer, die in engen Verbindungen mit niederländischen Täufern stehen und die sich von dem Täufertum Schleithimer Prägung deutlich unterscheiden. Das legitime obrigkeitliche Gewalthandeln wird hier weder in Frage gestellt noch als an sich mit christlichem Glauben unvereinbar angesehen. Es wird vielmehr eine spezifisch mennonitische Haltung deutlich, die nicht separatistisch ist, auf eine gute Obrigkeit hofft und sich zugleich in der Gesellschaft, in der sie lebt, unentbehrlich zu machen versucht. »Wehrlosigkeit« bezeichnete in diesem Kontext eine Ergebenheit gegenüber der christlichen Obrigkeit, deren Handeln auch dann ohne Gegenwehr hinzunehmen ist, wenn es Unrecht ist. In Krefeld, wo Mennoniten die Erfahrung machen konnten, daß eine ihnen wohlgesonnene Obrigkeit sie schützte, ist es Mennoniten schon im 17. Jahrhundert innerhalb weniger Generationen auf beeindruckende Weise gelungen, dieses »mennonitische Programm« zu verwirklichen.

Damit sind die Voraussetzungen und der Rahmen der Geschichte der Krefelder Mennoniten bis zur Franzosenzeit (1794–1814) umrissen. Bevor ich nun nachzeichne, wie die Krefelder Mennoniten sich in der Frage des Waffendienstes verhalten haben, ist es nötig, wiederum eine Überlegung zwischenzuschalten. Wenn diese täuferischen »Programme« (das »mennonitische Programm«, das »Schleithimer Programm«, aber auch das hier nur am Rande erwähnte Programm eines nikodemischen Täufertums) als Reaktionen, als produktive Verarbeitungen von Ausgrenzung und Verfolgung anzusehen sind – als wie definitiv im Sinn maßgeblicher konfessioneller Festlegungen können sie dann gewertet werden? Sind solche Dokumente wie die *Brüderliche Vereinigung* und die *Kempener Artikel* wirklich den Lehrbekenntnissen evangelischer Kirchen vergleichbar, oder müssen sie nicht eher als symbolische Abgrenzungen interpretiert werden, mit denen die Täufer ihrerseits auf die real erfahrene Ausgrenzung und Kriminalisierung reagierten? Letzteres würde bedeuten, daß man diese Dokumente wie auch das Verhalten der Täufer jeweils am besten aus ihrer wechselseitigen Beziehung zur umgebenden

Gesellschaft heraus versteht.²⁵ Das würde auch erklären, daß mennonitische Traditionen sich in verschiedenen Kontexten sehr unterschiedlich entwickeln konnten. Und auch die Wandelbarkeit und Flexibilität mennonitischer Positionen im Laufe der Jahrhunderte ließe sich besser nachvollziehen, wenn man in ihnen jeweils kontextbezogene symbolische Abgrenzungen sieht, die sich änderten, wenn Obrigkeiten und Gesellschaft ihre Einstellung den Mennoniten gegenüber änderten. Peter Kriedte hat in seinen Arbeiten zu den Krefelder Mennoniten in Anlehnung an soziologische Konzepte von »symbolischen Grenzen« gesprochen, die zusätzlich zu den realen Grenzen zwischen den Mennoniten und ihrer Umwelt existierten.²⁶ Ein solcher Zugang erscheint besser als die Kategorien bekenntnismäßig ausgerichteter Theologie dazu geeignet zu sein, um manche der oft genannten mennonitischen Besonderheiten oder Verhaltensweisen (Eidesverweigerung, Ablehnung öffentlicher Ämter, Ablehnung des Waffendienstes, besondere Kleidung, Endogamie) angemessen zu erfassen. Wenn man in ihnen bewegliche, symbolische Grenzen sieht, die aus der Interaktion zwischen Mennoniten und Obrigkeit sowie umgebender Gesellschaft heraus zu verstehen sind, statt in ihnen starre Bekenntnisnormen zu erblicken, dann wird *erstens* nachvollziehbar, daß Mennoniten sie verändern konnten, wenn Obrigkeit und Gesellschaft ihre Haltung ihnen gegenüber veränderten, und *zweitens* wird nachvollziehbar, warum damit für die Mennoniten kein Identitätsverlust einherging, sondern daß sie solche Veränderungen der symbolischen Grenzziehungen im Rahmen einer normalen Weiterentwicklung und Erneuerung ihrer Identität vornehmen konnten. Im folgenden zeichne ich das Verhalten der Krefelder Mennoniten in der Frage des Waffentragens in diesem Sinn nach.

Die Krefelder Mennoniten und die Frage des Waffendienstes²⁷

Ob Toleranz oder finanzielle Interessen Moritz von Oranien dazu führten, daß er die Mennoniten duldete, ist nicht abschließend zu beantworten. Mennoniten hatten von Anfang an regelmäßig eine Art »Duldungsgebühr« (»Recognitie«) zu leisten,²⁸ doch ist unklar, ob das zugleich auch als Ersatzzahlung für den städtischen Wehr- und Wachdienstes angesehen werden kann oder ob Mennoniten davon zunächst befreit waren. Die ersten Nachrichten zu diesem Thema stammen aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, als die Gladbacher Mennoniten nach Krefeld kamen und die Stadt Krefeld offen gegen deren Verbleib protestierte. Als einen der Gründe führte der Magistrat an, daß die Mennoniten keinen Wachdienst leisteten. Die dann 1657 verhängte Lösung sah vor, daß Mennoniten, »falls sie keinen Wehr- und Wachdienst leisten wollten«, einen Ersatzmann oder eine Wehrsteuer zu entrichten haben.²⁹ Als

Mennoniten 1678 die Möglichkeit eingeräumt wurde, das Bürgerrecht zu erwerben,³⁰ was etliche von ihnen umgehend taten, änderte sich ihr Status, und sie forderten die Befreiung von der »Recognitie«. Doch 1681 wurde entschieden, daß sie »für Freiheit, Bürgerrechte und Schutz« weiterhin alle zwei Jahre die »Recognitie« an die Oranier zu zahlen hätten, wodurch sie als Minderheit mit einem eigenen Status gekennzeichnet waren. Die »wachtstuyr« für die »exemptie van de borgerwacht« hatten sie daneben weiterhin zu zahlen.³¹ Von Magistratsstellen blieben sie ausgeschlossen, insofern bestand gar kein Anlaß, daß Mennoniten ihrerseits sich die Frage stellten, ob der Staatsdienst für sie mit ihrem Glauben vereinbar ist. Ihre politische Enthaltksamkeit war die Voraussetzung für ihre Duldung, und die Ablehnung der Mennoniten, obrigkeitliche Ämter zu übernehmen, kann als ihre spiegelbildliche Antwort darauf und als symbolische Grenzziehung gewertet werden. Mit der Lösung, statt des Dienstes an der Waffe einen Ersatz in der Form einer Geldzahlung (oder durch Stellen eines Ersatzmannes) zu leisten, war ein Modell gefunden, das auch andernorts üblich war, und bis in der Franzosenzeit (1794–1814) hinein ist es (mit Unterbrechungen) im wesentlichen dabei geblieben, daß entweder kollektiv oder individuell Ersatz geleistet wurde. Erst als ab 1814 die preußische Wehrpflicht eingeführt wurde, entstand eine grundlegend neue Situation. Denn es war neu, daß weder eine Rückkehr zu kollektiven Exemtionen zugelassen war (wie es sie früher gegeben hatte mit Ausnahmen von der Kantonpflicht für Mennoniten ab 1721, für die Stadt Krefeld ab 1736, für die Grafschaft Moers und das Herzogtum Kleve und Mark ab 1748) noch die Möglichkeit der individuellen Stellung eines Ersatzmanns eingeräumt wurde (wie es zuletzt in der Franzosenzeit möglich gewesen war). Erst ab 1814 waren die Mennoniten in Krefeld gezwungen, sich grundlegend mit der Frage zu befassen, welche Haltung zum Waffendienst sie einnehmen wollten, sowohl als einzelne wie als Gemeinde.

Die Verhältnisse in preußischer Zeit (1702–1794)

Als Krefeld mit der Grafschaft Moers durch Erbschaft an Preußen kam (1702), blieben die Verhältnisse im wesentlichen unverändert, die preußischen Herrscher knüpften an die Praxis der Oranier an. Es blieb dabei, daß Mennoniten statt des Dienstes mit der Waffe Zahlungen leisteten. Zwar versuchte Friedrich I. (1701–1713) ab 1703, ein System der Landmiliz einzuführen, was zu erheblichen Irritationen in der Bevölkerung führte,³² aber sein Sohn Friedrich Wilhelm I. (1713–1740) war ein strikter Gegner einer Miliz und versuchte, ein stehendes Heer aufzubauen, das ausschließlich durch Werbungen verstärkt werden sollte. Doch auch im Rahmen dieser Politik kam es

zu massiven Irritationen aufgrund von gewaltsamen Übergriffen bei Werbungen, es gab heftigen Protest bis hin zur Abwanderung ganzer Dörfer. Das Vorhaben erwies sich als nicht durchsetzbar, und so wurde ab 1733 das Kantonsystem eingeführt.³³ Inzwischen hatte es aber schon eine besondere Regelung mit den Mennoniten gegeben, die dadurch seit 1721 von Werbungen befreit waren. Die preußische Herrschaft hatte dabei auf eine einvernehmliche und auch einheitliche Regelung mit allen niederrheinischen Mennoniten hingearbeitet. So kam es dazu, daß die niederrheinischen Gemeinden (neben Krefeld waren dies Goch, Kleve, Rees, Emmerich, Duisburg und Hamm) gemeinsam einen Betrag von jährlich 500 Reichstalern zu zahlen hatten und dafür von »Werbungen« befreit wurden. Diese Regelung blieb auch unter seinen Nachfolgern Friedrich II. (1740–1786) und Friedrich Wilhelm II. (1786–1797) bestehen, bis die Krefelder Mennoniten 1797 letztmalig ihren Beitrag zu dieser Summe zahlten.

Diese Ausnahmeregelung für Mennoniten waren im Preußen des 18. Jahrhunderts nichts Ungewöhnliches, es gab solche Exemptionen beispielsweise auch für Juden, die ebenfalls gegen Zahlung von den Werbungen befreit waren. Im übrigen gab es zahlreiche individuelle Ausnahmeregelungen bis hin zur Exemption ganzer Städte und Regionen zur Förderung ihrer Wirtschaft. So kaufte sich auch die Stadt Krefeld bereits 1736 durch Zahlung von jährlich 200 Reichstalern davon frei, Mennoniten und Juden wurden aber weiterhin extra veranlagt.³⁴ Es gab im damaligen Preußen also keine Wehrpflicht im modernen Sinn. Heute verbinden viele mit Preußen den Militarstaat wilhelminischer Prägung, man darf aber nicht die Verhältnisse späterer Zeiten ins 18. Jahrhundert projizieren. Die moderne Wehrpflicht ist wie der Nationalstaat ein Ergebnis der französischen Revolution, und ihre Durchsetzung im 19. Jahrhundert war ein langer, schwieriger Prozeß, der auf Widerstand in der Bevölkerung stieß.³⁵

Im preußischen Kantonsystem des 18. Jahrhunderts wurden den Regimentern einzelne Kantone zugeordnet, deren Verpflichtung es war, das Regiment mit Soldaten aufzufüllen, falls die erforderliche Zahl anders nicht erreicht werden konnte. Doch nur ein kleiner Teil der in die Rollen eingetragenen (»enrollierten«) Männer wurde tatsächlich zum Militärdienst herangezogen. Von Wehrgerechtigkeit konnte keine Rede sein, denn »das Kantonsystem sah eine Vielzahl von Ausnahmen vor, die jungen Bürgersöhnen die Freistellung von der Dienstpflicht in der Armee ermöglichten. Dazu gehörten nicht nur die Söhne von Familien aus dem höheren Bürgertum, [...] sondern auch die Söhne der Handwerksmeister in einer Reihe privilegierter Gewerbe, die das Handwerk ihres Vaters erlernten. In den gesamten Hohenzollern-Gebieten

haben, so wurde geschätzt, rund 1,7 Millionen Männer von derartigen Ausnahmen profitiert.«³⁶ Es war nur eine Minderheit, die tatsächlich Militärdienst leistete, regionale Studien für das Ende des 18. Jahrhunderts zeigen, daß nur sieben Prozent der Enrollierten Soldaten wurden.³⁷ Allgemein läßt sich auch eine deutliche soziale Schichtung beobachten: Es waren überwiegend Männer aus unteren sozialen Schichten, die Militärdienst leisteten. Auch war der »Ausländeranteil« (angeworbene junge Männer aus anderen deutschen Territorien) in den preußischen Armeen des 18. Jahrhunderts durchgehend hoch. Für Friedrich II. war es ein erklärtes Ziel, die eigene Bevölkerung möglichst nicht zum Militärdienst heranzuziehen, und als 1792 das Kantonsystem noch einmal reformiert wurde, wurde stolz darauf verwiesen, daß »der Aushebungszwang soweit wie möglich gemildert ist und viele Schichten der Bevölkerung nicht betrifft«.³⁸ Vor diesem Hintergrund erscheint es überhaupt nicht spektakulär, daß Mennoniten Befreiung von den Werbungen zugestanden wurden, im Gegenteil: Davon befreit zu sein, war im Preußen des 18. Jahrhunderts der Normalfall, nicht die Ausnahme. Nicht die Befreiung der Mennoniten von den Werbungen war das Besondere, sondern die Tatsache, daß sie als Kollektiv aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Mennonitengemeinde dafür zu zahlen hatten, obwohl Krefeld als Stadt exemptiert war und obwohl es unabhängig davon viele Gründe gab, die bei den meisten Männern zu einer Befreiung geführt hätten.

Die oft zitierte Äußerung Friedrich Wilhelms I. bei seinem Besuch in Krefeld 1738 – »Die Mennoniten wollen zwar nicht in den Krieg gehen, ich muß aber auch Leute haben, die mir Geld schaffen«³⁹ – zeugt von einer pragmatischen Haltung, aus der heraus der absolutistische Monarch einer Gruppe die Befreiung gegen eine Zahlung gewährte. Man kann das aber nicht so werten, als ob damit eine besondere Bevorzugung oder Privilegierung der Mennoniten verbunden wäre. Es ging einfach darum, in beiderseitigem Einverständnis und zu beiderseitigem Vorteil einen *modus vivendi* zu finden. Es war eine Lösung, die von den Gemeinden der niederrheinischen Mennoniten für ihre Mitglieder insgesamt ausgehandelt worden war, es war keine von Individuen für sie selbst getroffene Entscheidung, und es war auch keine Entscheidung der einzelnen Gemeinde. Für die Mennoniten ging es darum, bei der Bestätigung ihrer Religionsfreiheit insgesamt möglichst gute Bedingungen herauszuholen.⁴⁰ Die 500 Taler wurden auf die einzelnen Gemeinden und von diesen auf die Haushalte umgelegt. Da ab 1736 die Stadt Krefeld gegen Zahlung von nur 200 Talern von Werbungen befreit wurde, ab 1748 gar die Region insgesamt, konnte die besondere Zahlung der Mennoniten von diesen allmählich als ungerechtfertigte Sondersteuer aufgefaßt werden. Und je mehr

das Kantonsystem im Laufe des Jahrhunderts verwässert wurde und die meisten Männer freistellte, desto mehr konnten die besonders auferlegten Zahlungen von den Mennoniten als Diskriminierung empfunden werden. So erklären sich die zunehmenden Schwierigkeiten, in den Gemeinden die Summe von 500 Talern aufzubringen. Das war offenkundig keine Frage des Könnens, sondern des Wollens. Diese Sondersteuer erinnerte die Mennoniten je länger desto mehr an einen Status, den sie überwunden glaubten und der nicht mehr ihrem gewandelten Selbstverständnis entsprach.

An zwei bedeutungsvollen Änderungen läßt sich dieser Statuswechsel der Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert festmachen. Zum einen waren der Gemeinde im Jahr 1738 vom König anlässlich eines Besuches in Krefeld die vollen Pfarrechte zuerkannt worden. Mennoniten konnten nun aus eigenem Recht Trauungen vornehmen, ohne diese wie bisher den reformierten Pfarrern anzeigen und dafür eine Gebühr entrichten zu müssen. Von jetzt ab konnte die Gemeinde sich als vollwertig und der reformierten Gemeinde ebenbürtig fühlen, übrigens zu einem Zeitpunkt, da die katholische und die lutherische Gemeinde diesen Status noch nicht erreicht hatten.⁴¹ Ein ebenso bedeutender Einschnitt war die Zeit des Siebenjährigen Krieges (1756 bis 1763), in der Mennoniten als wohlhabende und wirtschaftlich führende Schicht der Stadt begannen, als Deputierte tätig zu werden und damit auch politisch Verantwortung zu übernehmen. Der Krieg brachte besondere finanzielle Lasten für die Stadt, die ohne die führenden, zumeist mennonitischen Unternehmer nicht aufgebracht werden konnten. So war es nur natürlich, daß sie mit in die Verantwortung für das Gemeinwesen hineinwuchsen. Mit Heinrich von der Leyen ist für 1760 erstmals ein Mennonit als Deputierter nachgewiesen, und von da an waren Mennoniten kontinuierlich als Deputierte tätig, im Jahr 1777 waren beispielsweise von 13 Bürgerdeputierten mindestens fünf mennonitisch.

Diese zwei Beobachtungen zur Veränderung des Status machen deutlich, was sich auch in anderer Hinsicht beobachten läßt: Die Verhältnisse zwischen Krefelder Mennoniten und ihrer Umwelt wandelten sich fortwährend, und beide Seiten hatten in diesem Prozeß ihre Positionen und gegenseitigen Rollenzuweisungen zu überdenken. Es kann nicht überraschen und sollte nicht als Identitätskrise bewertet werden, daß sich das mennonitische Selbstverständnis im Laufe der Zeit wandelte. Bei diesen Veränderungen ist damit zu rechnen, daß es in der Gemeinde zu Ungleichzeitigkeiten in dem Sinn kam, daß dieser Prozeß in Teilen der Gemeinde sich unterschiedlich schnell und auch unterschiedlich tiefgreifend vollzog, daß er unterschiedliche Teile der Gemeinde erfaßte und sich zudem auf verschiedenen Ebenen vollzog. Bei

manchen mochte sich die Haltung in Fragen der Kleidung ändern, bei anderen die Einstellungen zu konfessionsverbindenden Ehen, bei wieder anderen die Auffassungen vom Eid, von der Übernahme öffentlicher Ämter – oder eben auch vom Dienst mit der Waffe. Die realen Grenzen waren gefallen oder zumindest durchlässig geworden, und darum konnten auch die symbolischen Grenzziehungen, mit denen die Mennoniten auf die reale Ausgrenzung reagiert hatten, nicht unverändert aufrecht erhalten werden.

Ein Vorfall aus dem Jahr 1737 weist darauf hin, daß die Mennonitengemeinde schon zu dieser Zeit kein »Prinzip« der Ablehnung jedes Waffendienstes kannte und auch andere »mennonitischen Kennzeichen« symbolische Abgrenzungen waren, die man nicht im Sinn bekenntnismäßig-dogmatischer Festlegungen deuten darf. Drei Personen der reformierten Gemeinde hatten sich von ihr ab- und der Mennonitengemeinde zugewandt, als Gründe gaben sie ihre Überzeugungen in den Fragen von Taufe, Eid und Waffendienst an. Dieser Konfessionswechsel trug den Mennoniten seitens der Reformierten den Vorwurf der »Proselytenmacherei« (des aktiven Abwerbens von Angehörigen anderer Konfessionen) ein und führte dazu, daß die Regierung in Moers zwei Kommissare nach Krefeld entsandte, die den Vorfall klären sollten. Sie stellten in ihrem Bericht fest, daß beide Gemeinden, die reformierte wie die mennonitische, »die kindertaufe, das eydschweren und das schwertführen nicht vor [= für] absolute zu seeligkeit nötige artikel« hielten.⁴² Der Vorfall wie auch diese Notiz sind bemerkenswert. Der Konfessionswechsel einfacher Krefelder Bürger belegt die Attraktivität der Mennonitengemeinde, die zwar eine Minderheit, aber durchaus anerkannt war. Der Konfessionswechsel zu den Mennoniten wurde ausdrücklich jedem freigestellt, ohne daß damit Nachteile für ihn verbunden sein dürfen. Damit waren die realen Grenzen zwischen den Konfessionen gefallen. Ausdrücklich wird festgehalten, daß die Mennoniten nicht nur toleriert, sondern gleichberechtigt sind. Die reformierte Gemeinde, die bis dahin eine Vorrangstellung beansprucht hatte, befand sich in der Defensive. In dieser Situation verzichtete sie darauf, in so essentiellen Fragen wie der Kindertaufe, dem Eid oder dem Waffendienst an einem absoluten Wahrheitsanspruch festzuhalten. Umgekehrt waren die Mennoniten klug genug, ihre symbolischen Abgrenzungen in diesen Fragen nicht dogmatisch zu überhöhen und ihrerseits mit einem absoluten Wahrheitsanspruch aufzutreten. Der preußische Staat gab jetzt ein gleichberechtigtes Nebeneinander mit der Möglichkeit eines freien Konfessionswechsels vor. Ein absoluter Wahrheitsanspruch und entsprechende Grenzziehungen einer Konfession waren damit unvereinbar.

Damit war das »mennonitische Programm« an sein Ziel gekommen: Die

rechtliche Diskriminierung war endgültig überwunden, eine freie Konkurrenz der verschiedenen christlichen Gemeindemodelle konnte auf der Grundlage gleicher Rechte stattfinden. Nun verloren die Grenzen, welche die Mennoniten ihrerseits symbolisch um sich herum errichtet hatten, ihren Sinn, und die Mennoniten mußten lernen, ihr konfessionelles Selbstverständnis neu zu bestimmen. Dazu waren sie bereit, und sie verzichteten darauf, die überkommenen symbolischen Grenzen umzudeuten und zu Bekenntnisartikeln oder Identitätsmerkmalen zu überhöhen.

Innergemeindliche Toleranz und Pluralität

Die große innergemeindliche Toleranz und Pluralität der Krefelder Mennoniten trug dazu bei, daß sich Wandlungen des mennonitischen Selbstverständnisses allmählich und ohne größere Spannungen vollziehen konnten. Im 17. Jahrhundert hatte sich das Zusammenwachsen von »flämischen« Krefelder und dazukommenden »hochdeutschen« Gladbacher Mennoniten ohne Spannungen vollzogen – in anderen Städten gab es verschiedene Mennonitengemeinden nebeneinander. Ab 1678 tauchten Quäker in Krefeld auf und stießen in der Mennonitengemeinde auf Resonanz. Die Schwierigkeiten, die die Quäker bekamen, hatten sie mit der Krefelder Stadtbrogkeit, weniger mit der mennonitischen Gemeinde. Eine Generation später traten Dompelaars in der Gemeinde auf und fanden Anhänger. Die Dompelaars waren eine täuferisch-pietistische Erweckungsbewegung, die die Untertauchtaufe vertrat. So wie man das Konzept einer Predigt des damaligen Predigers Jan Crous verstehen kann, wäre es innerhalb der Mennonitengemeinde möglich gewesen, unterschiedliche Taufformen zu tolerieren. Wenn die Gruppe der Dompelaars trotzdem als relativ eigenständige Größe in Erscheinung trat, dann in erster Linie deshalb, weil das Bestreben dazu wie zuvor bei den Quäkern von der andersdenkenden Minderheit ausging.⁴³ Ebenfalls in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gab es einen Kreis von Anhängern des niederrheinischen Pietisten Gerhard Tersteegen in der Gemeinde, und ihr Einfluß war noch 1851 groß genug, den in der Stadt weilenden Tersteegen offiziell durch das Konsistorium der Gemeinde bitten zu lassen, er möge in der Mennonitenkirche predigen (was er dann auch tat). Wie dem Tagebuch des Abraham ter Meer zu entnehmen ist, kam es gelegentlich zu Gastpredigten in der Mennonitenkirche, darunter befanden sich nicht nur Vertreter der »lamistischen« Richtung, der auch die Krefelder Gemeinde zuzurechnen ist, sondern mit Cornelis Ris im Jahr 1764 beispielsweise auch ein herausragender Vertreter der konservativeren »zonistischen« Richtung unter den niederländischen Mennoniten.⁴⁴ In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist dann nicht nur eine große Offen-

heit gegenüber der Aufklärung zu beobachten, sondern Mennoniten waren sogar führend daran beteiligt, aufgeklärte Lesekreise und allgemein bürgerliche Lebensformen in Krefeld einzuführen. Auch die Bildung einer Freimaurerloge in Krefeld gehörte in diesen Kontext. Da die seit 1770 aus den Niederlanden kommenden hauptamtlichen Prediger der Gemeinde an diesen Tendenzen maßgebend Anteil hatten, wird man diese Prozesse kaum als Verweltlichung oder Verflachung des religiösen Lebens bezeichnen können. Vielmehr sind sie im Gegenteil als zeitgemäße Formen der religiösen Entwicklung anzusehen. Daß dabei pietistische und aufgeklärte Strömungen in großer zeitlicher Nähe nacheinander auftraten, muß kein Widerspruch sein, wenn man bedenkt, daß beides Strömungen waren, die die Rolle des Individuums gegenüber der Gemeinde als Institution und gegenüber einem vorgegebenen Kirchenglauben stärkten, was den Mennoniten der lamistischen Tradition sehr entsprach. Dieser sehr summarische Überblick zeigt, daß innergemeindliche Toleranz und die Offenheit in den religiösen und allgemein geistigen Fragen der Zeit von Anfang an sich durchhaltende Kennzeichen der Mennoniten in Krefeld waren. Kollektive Verhaltensnormen in Fragen der persönlichen Lebensführung sind mit dieser für Krefeld typischen innergemeindlichen Toleranz und Pluralität nicht vereinbar und auch nicht überliefert. Das betrifft auch den Dienst mit der Waffe, drei Vorfälle aus der späteren Zeit der preußischen Herrschaft zeigen dies.

Als Anna Amalie, die Schwester Friedrichs des Großen, im Oktober 1763 nach Krefeld kam, empfing die Stadt sie mit einer Ehrengarde aus Bürgersöhnen, in Uniform und bewaffnet mit Säbeln, die der Prinzessin entgegenritten, darunter auch der Bruder des Tagebuchschreibers Abraham ter Meer.⁴⁵ Er dürfte nicht der einzige bewaffnete Mennonit an diesem Tag gewesen sein, denn ein Korps Jungesellen, ebenfalls bewaffnet, erwartete die Prinzessin am Fischelner Stadttor, und vor dem Haus Friedrichs von der Leyen, wo sie zu Gast war, hatten sich Bürger versammelt, um sie zu begrüßen, ebenfalls bewaffnet und mit Fahnen versehen. Abraham ter Meer notierte es wie eine Selbstverständlichkeit. Diente hier das Waffentragen nur repräsentativen Zwecken, kann man das beim zweiten Beispiel nicht sagen: Der Mennonit Gottschalk Floh, der im Februar 1793 als wachhabender Offizier der Krefelder Bürgerwache erwähnt wird. Floh (1752–1835, getauft 1771) war einer der bedeutendsten Seidenverleger und gehörte zu den reichsten Männern der Stadt.⁴⁶ Wenige Jahre später bekleidete er in der Franzosenzeit von 1805 bis 1814 das Amt des Maire (Bürgermeisters). Sein Beispiel zeigt, »daß am Ende des Ancien Régime (...) Mennoniten keine Bedenken hatten, im Rahmen einer kommunalen Miliz zu dienen«.⁴⁷ Floh hätte diesen Waffendienst zwei-

fellos nicht tun müssen, sondern hätte ihn umgehen können, wenn er es gewollt hätte. Wenn er trotzdem als Offizier der Bürgerwache tätig war, dann wahrscheinlich aus Überzeugung. Ein Blick in die Niederlande kann zum Verständnis seines Verhaltens weiterhelfen, denn die Krefelder Mennoniten standen nach wie vor in engem Kontakt zu ihren niederländischen Glaubensgeschwistern. Dort hatte sich in den 1780er Jahren in der Patrioten-Bewegung die Opposition gegen die Herrschaft der Oranier gebildet. Die Ideen der Aufklärung, das Vorbild der amerikanischen Revolution und die Unzufriedenheit über die Niederlage im Vierten Englisch-Niederländischen Krieg (1780–84) bildeten den Hintergrund für überall entstehende Patriotische Gesellschaften und bewaffnete Freikorps.⁴⁸ An diesem Aufstand gegen die Oranierherrschaft beteiligten sich zahlreiche Mennoniten und griffen zu den Waffen, auch etliche mennonitische Prediger schlossen sich der Bewegung an und übernahmen teilweise Funktionen,⁴⁹ bis im September 1787 mit Hilfe preußischer Truppen die alten Zustände gewaltsam wiederhergestellt wurden. Später übernahmen Mennoniten herausragende Ämter in der Batavischen Republik (1795–1806). Als ein Beispiel, das auch die Verbindung zu den Krefelder Mennoniten dokumentiert, sei der in Krefeld geborene Jakob Hendrik Floh genannt.⁵⁰ Der Griff des Bürgers zur Waffe war im Kontext dieser Jahre Ausdruck fortschrittlicher, bürgerlich-revolutionärer Gesinnung, so wie der Text eines französischen Revolutionsliedes (der heutigen Nationalhymne) wenige Jahre später es ausdrückte (»Aux armes citoyens! Formez vos bataillons!«)⁵¹ und wie es im Zweiten Verfassungszusatz der USA 1791 festgeschrieben wurde.⁵² Die niederländischen Mennoniten, die sich der Patriotenbewegung anschlossen, taten das nicht in dem Bewußtsein, damit ihren christlich-täuferischen Glauben oder täuferische Prinzipien hinter sich zu lassen, sondern sahen im Gegenteil darin eine Möglichkeit, das zu tun, was sie ihrem christlichen Glauben gemäß tun sollten. Man wird, zumal mit Blick auf den Anteil der Prediger an diesem Trend, nicht davon sprechen können, daß diese Hinwendung zur Patriotischen Bewegung als Ausdruck eines Verlustes an Glauben oder religiöser Substanz zu werten ist, sondern wird annehmen können, daß dieses Engagement zumindest zu einem guten Teil religiös motiviert war. Der ursprüngliche täuferische Impuls der Reformationszeit, an der Umgestaltung der Gesellschaft im Sinn christlicher Gleichheit und Brüderlichkeit mitzuwirken, konnte hier in neuer, zeitgemäßer Gestalt als bürgerlich-revolutionäres Engagement wirksam werden. Mennoniten waren nicht mehr von der Mitwirkung ausgeschlossen,⁵³ darum waren auch die symbolischen Grenzen, mit denen Mennoniten ihrerseits sich abgegrenzt hatten, nicht mehr nötig. Und sie ergriffen mehrheitlich Partei für die Bewegung, die

unter anderem bürgerliche Gleichberechtigung unabhängig von der Konfession auf ihre Fahnen geschrieben hatte.

Dieser allgemein zeitgeschichtliche Hintergrund und insbesondere die Ereignisse in den Niederlanden sind nicht nur erhellend für das Verständnis des Krefelder Offiziers Gottschalk Floh, sondern beleuchten auch das dritte Beispiel: das Schreiben, mit dem die Krefelder Mennoniten auf das Edikt König Friedrich Wilhelms II. im Juli 1789 reagierten. Dieses Edikt sollte einige Angelegenheiten, die insbesondere im Hinblick auf die Mennoniten in West- und Ostpreußen sowie Litauen zu klären waren, einer einheitlichen Regelung unterziehen, war aber so abgefaßt, daß es für alle Mennoniten galt.⁵⁴ Für die Krefelder Mennoniten waren die vorgesehenen Regelungen inakzeptabel, sie hätten eine massive Verschlechterung ihrer Stellung bedeutet. Die kommunalen und regionalen Behörden reagierten umgehend, und aus Berlin kam alsbald die Versicherung des Königs, es verstehe sich von selbst, daß das Edikt auf die Krefelder Mennoniten keine Anwendung finde.

Trotzdem lohnt es sich für unsere Fragestellung, einen Blick in den Entwurf des Schreibens der Krefelder Gemeinde an den König zu tun. Darin wird auf die allgemeine Befreiung der Stadt Krefeld und überhaupt der westlichen Landesteile Preußens verwiesen. Trotzdem »nehmen, wie andere hiesige Religionsbekenner gleichfalls wol thun, auch wol Mennonisten freywillig Kriegsdienste; wir excommunicieren sie aber darum, und weil sie dem einem jedem bürger allemal respectable sein müßenden Militair Stand erwählet, garaus (?) nicht, sie können sich nach wie vor zu unserer Gemeine halten.«⁵⁵ Dieser Auszug belegt, daß es mennonitische Männer gab, die sich freiwillig zum Militärdienst meldeten, obwohl die Stadt und die Region nach wie vor davon befreit waren. Von seiten der Gemeinde mußten diese Männer nicht mit Sanktionen rechnen. Die Frage, ob jemand Militärdienst leistet oder nicht, wurde als Frage individueller Lebensführung gesehen, die letztlich dem persönlichen Ermessen unterliegt. Die Wendung in dem Brief »und excommunicieren sie darum ... nicht« wird man auch nicht so interpretieren können, als sei damit immerhin die Möglichkeit von Gemeindezuchtmaßnahmen angedeutet. Tatsächlich war gerade der prinzipielle Verzicht auf Kirchenzucht nach dem damaligen Selbstverständnis der Krefelder Mennoniten etwas, wodurch sie sich von der weiterhin Kirchenzucht übenden Reformierten Kirche unterschieden. Aus dem gleichen Sommer 1789 stammt die Notiz Johann Heinrich Campes, der auf der Reise von Braunschweig nach Paris auch in Krefeld Station machte und den Mennoniten attestierte, daß sie eine der freiesten christlichen Gemeinden sei, weil die Mitglieder in ihr nicht der Kontrolle der Gemeinde unterlägen.⁵⁶ Bemerkenswert ist aber auch, wie das Konsistorium den Militär-

stand bewertet. Der Stand des Soldaten war damals keineswegs durchweg geachtet. Der einfache Soldat stand nicht in hohem Ansehen bei den Bürgern, die ihre bürgerliche Sphäre von der militärischen strikt getrennt sahen, lediglich Offiziere konnten die Achtung der Bürger erwarten.⁵⁷ Allgemein versuchten Bürgersöhne, den Militärdienst zu umgehen, und sie verfügten in der Regel auch über Mittel und Wege dazu. Wenn das Konsistorium bekennt, den Militärstand aus bürgerlicher Sicht »allemaal respectable« zu finden, erweist es sich damit als Träger einer damals nicht selbstverständlichen Auffassung, sie dürfte aber nachvollziehbar sein, wenn man damit rechnet, daß es unter den Gemeindemitgliedern tatsächlich Soldaten gab. Die Vertrautheit mit den Verhältnissen in den Niederlanden und das Vorbild des Befreiungskampfs der USA machen diese Haltung des Konsistoriums zudem als Ausdruck fortschrittlicher bürgerlicher Gesinnung verständlich.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts blickten die Mennoniten in Krefeld also auf über 150 Jahre zurück, in denen sie zumeist aufgrund von Ersatzzahlungen von dem Dienst mit der Waffe befreit waren. Von wenigen, kurzzeitigen Ausnahmen abgesehen, wurden die meisten Mennoniten dieser Zeit nicht gezwungen, sich mit der Frage des Dienstes mit der Waffe als einer sie persönlich betreffenden Frage auseinanderzusetzen. Während dieser anderthalb Jahrhunderte aber wandelten sich die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse grundlegend, und damit mußte sich auch das wechselseitige Verhältnis zwischen den Mennoniten und der Gesellschaft wandeln. Die realen Grenzen, durch die Mennoniten einst von einer vollen Teilhabe am gesellschaftlichen und politischen Leben ausgeschlossen wurden, waren verschwunden oder zumindest durchlässig geworden. Damit wurden auch die symbolischen Grenzen, mit denen Mennoniten ihrerseits die realen Grenzen im Gegenzug sozusagen ein zweites Mal errichtet hatten, fragwürdig geworden. Das »mennonitische Programm« war in den 1730er Jahren erfolgreich an sein Ziel gekommen, und die Konfessionen mußten ihre Rolle und ihre Identität im Konzert der Konfessionen im Ort neu finden. Bei den Krefelder Mennoniten entwickelte sich das neue Selbstverständnis ähnlich wie bei der lutherischen Mehrheit der niederländischen Mennoniten. Am Ende des 18. Jahrhunderts verstanden sich die Krefelder Mennoniten immer noch als etwas Besonderes, aber nicht als ausgegrenzte Minderheit, sondern eher als Avantgarde oder Elite: Den *wirtschaftlichen* Aufstieg des Ortes hatten unbestreitbar Mennoniten bewirkt, und sie dominierten trotz ihrer relativ geringen Zahl noch immer das Wirtschaftsleben der Stadt. Aber auch in *religiöser* Hinsicht war ihre Gemeinde in Krefeld der Ort, an dem die allgemeinen Fragen und Strömungen der Zeit offen diskutiert werden konnten. Schließlich hatten Menno-

niten in *kultureller* Hinsicht früh die Fragen der Zeit aufgegriffen und in die Krefelder Gesellschaft Gedanken der Aufklärung getragen und damit den geistigen Interessen des aufstrebenden Bürgertums Impulse gegeben. Und seit dem Siebenjährigen Krieg übernahmen sie auch *politisch* Verantwortung und erwiesen sich in politischen und gesellschaftlichen Fragen offen für neue Ideen. Auf allen diesen Feldern konnten sich Mennoniten mithin als Motoren der Entwicklung verstehen, als Avantgarde. Zugleich erwiesen sich vermögende Mennoniten nach wie vor wie schon zu Hermann op den Graeffs Zeiten als hilfsbereit und unterstützten durch Spenden Kirchen, Schulen und Armenhäuser auch der anderen Konfessionen, wenn es erforderlich war. Die traditionell ausgeprägte innergemeindliche Toleranz und Offenheit half den Krefelder Mennoniten, den allmählichen Wandel ihrer Anschauungen und die Erneuerung ihres Selbstverständnisses zu vollziehen, ohne daß es zu Ringkämpfen und damit verbunden zur Spaltung kam.

Für die Frage nach dem Militärdienst bedeutete dieser Wandel (wie in ähnlicher Weise auch für andere mennonitische Merkmale, die sich als symbolische Abgrenzungen verstehen lassen), daß er in den Bereich der individuell zu verantwortenden Lebensführung übergegangen war. Da seit 1736 ganz Krefeld und seit 1748 auch die anderen preußischen Territorien im Westen exentiert, das heißt von Werbungen befreit waren, konnte diese symbolische mennonitische Abgrenzung ihren Sinn nicht länger erfüllen. Die kollektive Zahlungsverpflichtung blieb zwar aufgrund der Regelung von 1721 bestehen. Aber die Entscheidung für oder gegen den Militärdienst war im Verlauf des 18. Jahrhunderts zu einer Frage geworden, die Mennoniten wie Angehörige anderer Konfessionen auch nach einem persönlichen Kosten-Nutzen-Kalkül entschieden, wobei sie sich nicht der Gemeinde, sondern nur sich selbst verantwortlich fühlten. Das Beispiel Gottschalk Flohs zeigt zudem, daß der städtische Wachdienst am Ende des Jahrhunderts als bürgerschaftliches Engagement mit mennonitischem Glauben vereinbar erscheint.

Franzosen führen die allgemeine Wehrpflicht ein

Vor diesem Hintergrund kann es nicht verwundern, daß die in der Franzosenzeit (1794–1814) eingeführte allgemeine Wehrpflicht (1802) auf keinen Widerspruch der Mennonitengemeinde stieß, zumal die französische Gesetzgebung für jeden Bürger die Möglichkeit eröffnete, sich durch Stellung eines Ersatzmannes von der persönlichen Verpflichtung zu befreien. Es blieb also weiterhin die Möglichkeit bestehen, den Militärdienst nicht abzuleisten, nur daß es jetzt eine individuelle Angelegenheit war, nicht mehr eine kollektive Zwangsabgabe der Gemeinde. Das kam dem Denken der Krefelder Men-

noniten zweifellos entgegen. Es hat darum von mennonitischer Seite keinen Protest gegeben, und an Aktionen der französischen Mennoniten, die 1809 und 1811/12 mit Delegationen in diesem Sinn in Paris vorstellig wurden, beteiligten sich die Krefelder Mennoniten nicht. 1802 endete für die Mennoniten am Niederrhein damit eine kurze Zeit, in der sie weder zum Militärdienst noch stellvertretend dafür zu Ersatzzahlungen herangezogen wurden. Begonnen hatte diese Zeit, als Preußen 1798 die linksrheinischen Gebiete an Frankreich abgetreten hatte. 1797 war das letzte Jahr gewesen, in dem die Krefelder Mennoniten ihren Beitrag zu den 500 Reichstalern gezahlt hatten, welche die niederrheinischen Mennoniten seit 1721 jährlich als Gegenleistung für die Befreiung von den Werbungen aufzubringen hatten. Das politische Engagement der Mennoniten, das sich seit dem Siebenjährigen Krieg belegen läßt, erfuhr in der Franzosenzeit noch einmal eine kräftige Verstärkung. Mennoniten beteiligten sich aktiv und an höchster Stelle in der städtischen Selbstverwaltung. Neben dem bereits genannten Bürgermeister Gottschalk Floh sind etliche weitere Mennoniten zu nennen. Das lag sicher einerseits daran, daß die Mitglieder der Selbstverwaltungsgremien aus der Gruppe der höchstbesteuerten Bürger zu besetzen waren. Andererseits war die Bereitschaft der betreffenden Mennoniten nötig, diese Ämter tatsächlich zu übernehmen. Und die war offenbar bei den meisten in Frage kommenden Mennoniten vorhanden.

Zusammenfassung

Ausgangspunkt meiner Überlegungen war die oft zu hörende Behauptung, die deutschen Mennoniten hätten im Laufe des 19. Jahrhunderts das mennonitische Prinzip der Gewaltlosigkeit aufgegeben. Ich habe dagegen zu zeigen versucht, daß dort, wo es bei Täufern in der Reformationszeit zu einer Haltung der *Gewaltlosigkeit* kam, dies nur eine von mehreren Reaktionen war, mit denen Täufer ihre Erfahrung der Ausgrenzung, Kriminalisierung und Verfolgung verarbeiteten. Für die Tradition, zu der auch die Krefelder Gemeinde gehört, läßt sich aber zeigen, daß das legitime Gewalthandeln der Obrigkeit nicht in Frage gestellt wurde und daß man von einem »mennonitischen Programm« sprechen kann, das mit einer guten Obrigkeit rechnete und ihre Gunst zu gewinnen suchte. Dieses »mennonitische Programm« konnten die Mennoniten in Krefeld dank günstiger Umstände innerhalb weniger Generationen erfolgreich durchführen. Die *Wehrlosigkeit* ist in dieser mennonitischen Tradition etwas anderes als die *Gewaltlosigkeit* des Schleitheimer Täufern, und sie ist auch nicht als Prinzip oder konfessionelle Festlegung zu verstehen, sondern – zusammen mit einer Reihe anderer »mennonitischer Merkmale« – als bewegliche symbolische Grenze, mit der die frühen Mennoniten ihrerseits

auf die realen Grenzen antworteten, mit denen die frühneuzeitliche Gesellschaft sie von der vollen Teilnahme am gesellschaftlichen und politischen Leben ausgeschlossen hatte. Diese symbolischen Grenzen der Mennoniten waren Teil ihres Programms, mit dem sie versuchten, ihre Gemeinden der sie umgebenden Gesellschaft als Alternative entgegenzusetzen und damit Anerkennung bei der Obrigkeit und in der Gesellschaft zu erlangen. In dem Maß, in dem dies gelang und Obrigkeit und Gesellschaft ihre realen Grenzen zu den Mennoniten abbauten, mußten auch die symbolischen Grenzen der Mennoniten schwinden und ein neues mennonitisches Selbstverständnis gewonnen werden. In der zweiten Hälfte der 1730er Jahre war in Krefeld der Punkt erreicht, an dem gewissermaßen Einstand herrschte: Die Mennoniten wurden von der Obrigkeit als gleichberechtigt angesehen und behandelt, der freie Konfessionswechsel wurde möglich. Die Mennoniten waren am Ziel, ihr »mennonitisches Programm« hatten sie erfolgreich durchgesetzt. Von nun an verloren die symbolischen Abgrenzungen der Mennoniten ihre Funktion. Speziell die *Wehrlosigkeit* verlor ihren Sinn als symbolische Grenzziehung, als ganz Krefeld ab 1736 von Werbungen befreit wurde. Vor dem Hintergrund ihrer spezifischen Geschichte in der Stadt kam es bei den Krefelder Mennoniten zu einem ausgeprägten Selbstverständnis, die treibende Kraft wirtschaftlichen Aufschwungs und kultureller Entwicklung zu sein. Von den evangelischen Gemeinden unterschieden sie sich weiterhin durch die Glaubensstufe, dazu trat aber das Bewußtsein, sich von ihnen auch durch die Freiheit in Fragen des Glaubens und der Freiheit von gemeindlichem Zwang zu unterscheiden. Die Frage eines Dienstes mit der Waffe wurde im Rahmen dieses Selbstverständnisses zusammen mit anderen Fragen zu einer Entscheidung der individuell zu verantwortenden Lebensführung, die von der Gemeinde gerade nicht mit normierenden Vorgaben belegt wurde. Die Rede von einer »Aufgabe des Prinzips der Wehrlosigkeit« ist darum für die Geschichte der Krefelder Gemeinde nicht zutreffend, es hat ein solches Prinzip nicht gegeben.

So ist verständlich, daß die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht durch die Franzosen 1802 nicht auf Widerspruch stieß, zumal eine individuelle Stellvertretung möglich war. Erst die Einführung der preußischen Wehrpflicht, die prinzipiell keine Exemtion kannte (im Rheinland ab 1814), zwang die Mennoniten Preußens zur grundsätzlichen Reflektion. Das geschah auf unterschiedliche Weise und kann abschließend nur skizziert werden.

Ausblick auf das 19. Jahrhundert

Für die Krefelder Mennoniten trifft die Rede von der Aufgabe des Prinzips der Wehrlosigkeit nicht zu. Aber auch für die übrigen Mennoniten Deutschlands ist sie fragwürdig. Im Grunde war es überall so, daß die Mennoniten im

17. und 18. Jahrhundert ihren anerkannten Platz in der Gesellschaft, zumindest aber einen modus vivendi im Rahmen der alteuropäischen Ordnung gefunden hatten. Die Befreiung vom Militärdienst war Teil eines Bündels an Zugeständnissen, die absolutistische Herrscher gewährt hatten, weil sie auf die Besiedlung ihres Landes angewiesen waren, besonders nach dem Dreißigjährigen Krieg, der in weiten Teilen Mitteleuropas zu einem drastischen Bevölkerungsrückgang geführt hatte. Diese Befreiungen vom Militärdienst waren keine Angelegenheit der einzelnen Mennoniten gewesen, sondern Teil von Vereinbarungen, die von ihren Wortführern kollektiv ausgehandelt wurden. Für den einzelnen Mennoniten gehörten sie sozusagen zu den Rahmenbedingungen seiner Existenz.

Die Entstehung des Bürgertum als politischer Kraft, die Amerikanische und die Französische Revolution, danach die Herrschaft Napoleons – diese Ereignisse markieren das Ende der bisherigen alteuropäischen Staats- und Gesellschaftsordnung. Damit verbunden war der Gedanke individueller Freiheit und Verantwortung, individueller Rechten und Pflichten jedes einzelnen. Das zwang auch die Mennoniten dazu, ihr bisheriges Selbstverständnis zu überdenken. Besonders die neue preußische Wehrpflicht stellte eine Herausforderung dar, weil sie prinzipiell keine Ausnahmen mehr zuließ.

Bei der Auseinandersetzung mit der neuen Zeit und ihren Vorstellungen gingen die verschiedenen Gruppen der Mennoniten unterschiedliche Wege. Die *Ibersheimer Beschlüsse* der südwestdeutschen Mennoniten von Anfang des Jahrhunderts waren der Versuch, sich der neuen Zeit entgegenzustemmen, Veränderungen aufzuhalten und bestimmte Verhaltensweisen normativ für die Mitglieder aller Gemeinden vorzuschreiben. Ähnlich war die Tendenz in den west- und ostpreußischen Landgemeinden. Sowohl das, was einstmals symbolische Grenzziehungen waren, wie auch das, was man als Rahmenbedingung der Existenz zur Zeit des ancien regime bezeichnen kann, wurde nun gewissermaßen konfessionalistisch neu gedeutet und zur bindenden Glaubensnorm erhoben. Insofern muß man die gängige Behauptung, die Mennoniten hätten im 19. Jahrhundert den Grundsatz der Wehrlosigkeit aufgegeben, umdrehen: Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist in der Reaktion auf die Moderne bei Teilen der deutschen Mennoniten versucht worden, die Ablehnung des Militärdienstes zur individuellen Glaubensnorm für alle zu erheben.

Die Krefelder Mennoniten sind aufgrund ihrer hier dargestellten Geschichte diesen Weg nicht gegangen. In der Krefelder Gemeinde ist man in den Folgejahren für den Gedanken individueller Entscheidungsfreiheit eingetreten und hat sich staatlichen Stellen gegenüber für die Minderheit derjenigen ein-

gesetzt, die den Militärdienst aus christlicher Überzeugung ablehnten. Das tatsächliche Verhalten der jungen Männer in den Jahrzehnten nach 1814 schwankt allerdings sehr stark, je nachdem, wie die Rahmenbedingungen sich änderten, und das zeigt, daß sie die Frage überwiegend nicht aufgrund eines Prinzips, sondern aufgrund einer individuellen Kosten-Nutzen-Analyse beantworteten. Der Versuch von Pfarrer Isaak Molenaar (Pfarrer von 1818–1835), die Gemeinde auf die Verweigerung des Militärdienstes als bekenntnismäßiger Norm festzulegen, fand keine Mehrheit.

Auch in West- und Ostpreußen waren die Mennoniten unter der Herrschaft polnischer oder preußischer Könige im 17. und 18. Jahrhundert kollektiv vom Militärdienst gegen Zahlungen ausgenommen worden, was dem einzelnen Mennoniten die Entscheidung darüber abgenommen hatte. Die ost- und westpreußischen Mennoniten haben dann im 19. Jahrhundert den Gedanken kollektiver Sonderrechte für Mennoniten vertreten und bis in die zweite Jahrhunderthälfte hinein zäh darum gerungen, daß für Mennoniten ein Ersatzdienst ohne Waffenanwendung möglich wurde. Damit sind sie insofern erfolgreich gewesen, als es noch im Ersten Weltkrieg für Mennoniten möglich war, statt des Dienstes mit der Waffe einen besonderen Dienst im Train- oder Sanitätswesen zu absolvieren.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts mußten die Mennoniten auf die Herausforderung ihrer Zeit eine neue Antwort finden. Die deutschen Mennoniten haben aufgrund ihrer geschichtlich gewachsenen Unterschiede verschiedene Antworten gegeben, wie sie auch rückblickend ihre Geschichte und ihr konfessionelles Selbstverständnis anders interpretierten. Zusammengenommen wird kann man sagen können, daß Mennoniten im 19. Jahrhundert ganz wesentlich dazu beitrugen, die Frage, ob der soldatische Dienst mit dem christlichen Glauben vereinbar sei, als Frage wachzuhalten und weiterzutragen. Auch wenn man aus heutiger Sicht kritische Anfragen sowohl an die Haltung der süddeutschen, der west- und ostpreußischen wie an die der Krefelder Mennoniten richten kann – man wird fairerweise ihre Geschichte nicht einseitig als eine Geschichte der Aufgabe von Prinzipien und des Verlusts von Identität darstellen können.

Anmerkungen

Die Abkürzung MGBI bezeichnet die Mennonitischen Geschichtsblätter.

1 An anderen Ort wurde es versucht: in Erfurt (1528) und in Amsterdam (1534/35). Dieser Amsterdamer Versuch steht in direkter Beziehung zu den zeitgleichen Ereignissen in Münster. Die Verschiedenheit täuferischer Einstellungen sowohl zur Obrigkeit wie auch zur Frage der Gewaltanwendung wurde in der modernen Forschung von James M. Stayer umfassend dargestellt (*Anabaptists and the Sword*, 2., überarb. Aufl., Lawrence 1976).

- 2 Hellmut Zschoch, Das Recht der Mächtigen und die Macht der Gerechten. Bemerkungen zur gesellschaftlichen Selbstwahrnehmung des frühen Täuferturns, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit, Gütersloh 1998, S. 470–484, hier S. 470.
- 3 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Ein Radikaler in der Zürcher Reformation, Zürich 2004, S. 98f.: »In den Dörfern wurde die Schrift anders gelesen als in der Stadt, Herrscher zogen aus dem Wort Gottes andere Konsequenzen als Beherrschte, Mächtige hörten die Predigten anders als Ohnmächtige.«
- 4 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. II: Ostschweiz, hg. v. Heinold Fast, Zürich 1973, S. 26–36, eine modernisierte Fassung bei Heinold Fast, Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 60–71, nachgedruckt in: Das Schleitheimer Bekenntnis 1527, hg. v. Urs B. Leu u. Christian Scheidegger, Zug o. J. [2004], S. 65–73.
- 5 Zweieinhalb Jahre vor Schleithem (Januar 1527) finden sich Aussagen zum Leiden in der Nachfolge Christi bei dem Zürcher Konrad Grebel in einem Brief, den er namens eines Kreises von radikalen Zwinglichschülern an Thomas Müntzer schrieb (September 1524). Grebel und diese Radikalen schwankten zwischen Militanz und Friedfertigkeit, vgl. Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel (wie Anm. 3).
- 6 Vgl. Arnold Snyder, The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movements: An Historical Evaluation, in: Mennoniten Quarterly Review 63, 1989, S. 323–344; vgl. zur Diskussion über die Bedeutung von Schleithem James M. Stayer, Noch einmal bezüglich: »Anabaptists and the Sword«, in: MGBI 47/48, 1990/91, S. 24–37, hier S. 26ff. und zuletzt James M. Stayer, Swiss-South German Anabaptism, 1526–1540, in: A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, hg. v. John D. Roth u. James M. Stayer, Leiden u. Boston 2007, S. 92ff.; einseitig sind die Ausführungen in: Das Schleitheimer Bekenntnis (wie Anm. 4), vgl. die Besprechung von Hans-Jürgen Goertz in MGBI 62, 2005, S. 177–180.
- 7 J. F. G. Goeters, Das älteste rheinische Täuferbekenntnis, in: Cornelius J. Dyck (Hg.), The Heritage of Menno Simons. A Legacy of Faith, Newton/Kansas 1962, S. 197–212. Nachgedruckt in: Quellen zur rheinischen Kirchengeschichte, Bd. I: Das 16. Jahrhundert, bearb. v. Heiner Faulenbach, Düsseldorf 1991, S. 116–124.
- 8 Vgl. Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 312ff., zur Haltung der Melchioriten in der Frage der Gewaltanwendung s. S. 293ff.
- 9 Vgl. Dieter Hangebruch, Zur Geschichte der Toleranz in Krefeld am Beispiel der Mennoniten, in: 300 Jahre Mennonitenkirche Krefeld, Krefeld 1993 u. ders., Krefeld unter oranischer und preußischer Herrschaft, in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt, Bd. 2: Von der Reformationszeit bis 1794, Krefeld 2000, S. 111–252, hier S. 180–202.
- 10 Ralf Klötzer, Verfolgt, geduldet, anerkannt. Von Täufern zu Mennoniten am Niederrhein und die Geschichte der Mennoniten in Krefeld bis zum Ende der oranischen Zeit (ca. 1530–1702), in: Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Wolfgang Froese, Krefeld 1995, S. 13–60, hier S. 30f.
- 11 Egal ob man in der Bezeichnung als »Bischof« Anerkennung und Wertschätzung sieht (so Ralf Klötzer) oder eine »Karikierung« (Frank Deisel) – in jedem Fall bezeugt diese Bezeichnung die herausgehobene Stellung, die Hermann op den Graeff in der Mennonitengemeinde aus der Sicht Außenstehender einnahm, vgl. Ralf Klötzer, Verfolgt (wie Anm. 10), S. 31 und Frank Deisel (in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt, Bd. 4: Kirchen-, Kultur-, Bausgeschichte [1600–1900], Krefeld 2003, S. 59 Anm. 217).
- 12 Zum Kontext dieser Aktion von 1622 vgl. Hangebruch, Krefeld (wie Anm. 9), S. 136f.
- 13 »Gottesfürchtig, fromm und von guten Sitten / Iebensfroh, freundlich und wahr im

Reden, / das ist christlich und gefällt den Herren, / bringt Gunst und setzt manchen zu großen Ehren. / Hermann op den Graeff und Grietgen, seine Frau.« Abbildung der Glastafeln in: Sie kamen als Fremde (wie Anm. 10), S. 33; zur Interpretation vgl. Klötzer, ebd. S. 32.

14 Ralf Klötzer, Verfolgt (wie Anm. 10), S. 32.

15 Im Zusammenhang mit einem Streit um Abgaben notiert der Mennonit Abraham ter Meer in seinem Tagebuch am 31. Oktober 1761: »Hier in der Stadt hat der reichste und wenig zahlreiche Teil den Streit wegen der Abgabe gewonnen gegen die Mehrzahl der Bürger und gegen den Magistrat. Mennoniten, die nach ihrem Bekenntnis kein weltliches Amt bekleiden, beherrschen die ganze Stadt« (im Original französisch, »gouvernent« sollte zutreffender mit »sie regieren« übersetzt werden): Das Tagebuch des Abraham ter Meer 1758–1769, bearb. von Gottfried Buschbell, Krefeld 1936, S. 148f.

16 Confessie van Dordrecht 1632 (Doperse Stemmen 5), hg. v. Doopgezinge Historische Kring, Amsterdam 1982; deutscher Text zit. nach: Der blutige Schauplatz, oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen, 7. Aufl., Bern, Indiana 1950, S. 36–41.

17 Hans-Jürgen Goertz, Zwischen Zwietracht und Eintracht. Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse, in: MGBI 43/44, 1986/87, S. 16–46.

18 Michael Driedger hat darauf hingewiesen, daß das in zeitlicher Nähe entstandene Bekenntnis des Jan Cent (1630), dem das Dordrechter Bekenntnis in vielem ähnelt, weitergehende Aussagen der Ablehnung von obrigkeitlichen Ämtern enthält, die im Dordrechter Bekenntnis nicht erscheinen: Michael Driedger, Anabaptists and the Early Modern State: A Long-Term View, in: A Companion (wie Anm. 6), S. 507–538, hier S. 533. Vgl. auch Hans-Jürgen Goertz, Zwietracht (wie Anm. 17), hier S. 36f.

19 Vgl. Hangebruch, Krefeld (wie Anm. 9), S. 193, bes. Anm. 526.

20 Zu den Gründen der Krefelder Reformierten, mit denen sie 1656 in den Haag gegen die Duldung der Mennoniten protestieren, gehörte die Tatsache, daß diese sich die Freiheit nahmen, öffentlich Gottesdienste zu feiern (Klötzer, Verfolgt [wie Anm. 10], S. 41).

21 Zur Geschichte der Gladbacher Gemeinde s. Karl L. Mackes, Aus dem alten Neuwerk. Honschaften, Gemeinde, Ortsteil einer Großstadt, Bd. 2, Mönchengladbach 1972, S. 248 bis 269 u. Eckard Krumme, Die Täufer in Gladbach, in: Rheydter Jahrbuch 12, 1977, Mönchengladbach 1977, S. 9–58. Zu öffentlichem Auftreten und eigenem Haus s. Mackes, S. 256.

22 Klötzer, Verfolgt (wie Anm. 10), S. 30: Der Rentmeister will gegen die Mennoniten eine Strafe verhängen wegen öffentlicher Versammlung.

23 Ebd., S. 32.

24 Peter Kriedte kommentiert das Scheitern Johann Wilhelms so: »Das Vorgehen gegen die Mennoniten endete für Johann Wilhelm mit einem politischen und finanziellen Fiasko. Er hatte völlig verkannt, daß es so etwas wie eine mennonitische Internationale gab, auf deren Unterstützung die in seinem Land lebenden Mennoniten rechnen konnten« (Peter Kriedte, Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes, Göttingen 2007, S. 117).

25 Für das später entstandene Dordrechter Bekenntnis ist eine andere Konstellation maßgebend als für Schleithem oder Kempen, es dient in erster Linie einem innermennonitischen Ausgleich und Frieden zwischen Alten und Jungen Flamen und formuliert dazu gemeinsame Abgrenzungen von der nichtmennonitischen Umwelt, vgl. zu Schleithem und Dordrecht Goertz, Zwietracht (wie Anm. 17).

26 Vgl. auch Kriedtes Beitrag S. 62–74 dieser MGBI, bes. S. 71.

27 Ich nutze im folgenden dankbar die Ergebnisse der intensiven Untersuchungen, die Wolfgang Froese im Rahmen seiner Magisterarbeit an der Universität Köln vorgenommen

hat: Die niederrheinischen Mennoniten und die Preisgabe des Grundsatzes der Gewaltlosigkeit, Köln (unveröffentl. Typoskript), 1989. Eine teilweise Zusammenfassung seiner Arbeit findet sich in dem Aufsatz: Weltflucht und Weltzuwendung. Die Aufgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit in der Krefelder Mennonitengemeinde im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: MGBI 47/48, 1991/92, S. 104–124. Froese geht von einem feststehenden mennonitischen Grundsatz der Gewaltlosigkeit aus, der aber allmählich (im Grunde beginnend schon mit dem Dordrechter Bekenntnis von 1632) aufgrund eines Mentalitätswandels aufgegeben worden sei. Der Ansatz beim Mentalitätswandel könnte erhellend sein, Froese großes Manko ist allerdings darin zu sehen, daß er nicht zwischen dem natürlichen Wandel religiöser Identität im Laufe der Generationen und dem Verlust von Identität unterscheidet. Auch die Tendenz in dem ansonsten sehr guten Sammelband Sie kamen als Fremde (s. Anm. 10) geht aufgrund der konzeptionellen Vorgaben dahin, jeden Wandel als Identitätsverlust zu deuten. – Bereits im 19. Jahrhundert hatte Wilhelm Mannhardt das Thema untersucht: Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten, Marienburg 1863. Diese Untersuchung verfolgte in einer bestimmten geschichtlichen Situation einen klar umrissenen Zweck, für den sie auch gut geeignet war. Abgesehen davon ergeben sich Fragen an Mannhardts Interpretationsrahmen.

28 Hangebruch, Krefeld (wie Anm. 9), S. 194.

29 Klötzer (wie Anm. 10), S. 41. Vgl. auch vgl. Hangebruch, Krefeld (wie Anm. 9), S. 192f.

30 Der Mennonit Hermann op den Graeff wird aber bereits 1632 als »Bürger« bezeichnet und war auch schon, bevor er nach Krefeld kam, Bürger von Kempen gewesen. Der Mennonit Goerd Lemmen wird sogar in einem amtlichen Dokument des Krefelder Gerichts als »Bürger« bezeichnet (Hangebruch, Krefeld [wie Anm. 9], S. 190f.). Es ist darum wohl damit zu rechnen, daß es einzelnen Mennoniten schon vor 1678 gelungen war, das Krefelder Bürgerrecht zu bekommen. 1656/7 protestieren die Krefelder Reformierten anläßlich des Zuzugs der Gladbacher Mennoniten dagegen, diese Mennoniten in der Stadt zu dulden, unter anderem mit dem Argument, sie würden Handel treiben, wozu nur Bürger berechtigt seien (vgl. Klötzer [wie Anm. 10], S. 40f.). Offenbar gehörte der Bürgerstatus von Mennoniten zu den strittigen Punkten. – Zu Bürgerrecht und Wachdienst vgl. Hangebruch, ebd., S. 150f.

31 Zit. nach Kriedte, Taufgesinnte (wie Anm. 24), S. 124.

32 Der Status Krefelds blieb allerdings nach 1702 auf Jahre hin ungewiß, da die Zugehörigkeit der Grafschaft Moers zu Preußen insgesamt strittig war, vgl. Hangebruch, Krefeld (wie Anm. 9), S. 156–162.

33 J[ürgen] Olmes, Die Wehrverhältnisse in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Niederrheins 1703–1806, in: Die Heimat. Zeitschrift für niederrheinische Heimatpflege, Jg. 27, 1956, S. 141–145, hier S. 142; vgl. auch Hangebruch (wie Anm. 9), S. 162f.

34 Olmes (wie Anm. 33), S. 142.

35 Vgl. dazu Ute Frevert, Die kasernierte Nation. Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland, München 2001.

36 Christopher Clark, Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947, München 2007, S. 185f., unter Berufung auf Martin Winter, Preußisches Kantonsystem und städtische Gesellschaft, in: Ralf Pröve u. Bernd Kölling (Hg.), Leben und Arbeiten auf märckischem Sand. Wege in die Gesellschaftsgeschichte Brandenburgs 1700–1914, Bielefeld 1999, S. 243–265.

37 Ute Frevert (wie Anm. 35), S. 23: »Dieses System [das Kantonsystem, CW] teilte Preußen in Kantone, die sich bestimmten Regimentern zuordneten und deren Nachwuchs stellten.

Kantonpflichtig waren Feuerstellen, also Haushalte, deren männliche Mitglieder »enrolliert«, d. h. in die Kantonrolle eingetragen wurden. Ob sie bei ihrem 20. Geburtstag tatsächlich zum Militär gezogen wurden, hing von dem Bedarf der Regimenter und ihren persönlichen Verhältnissen ab. Als Hoferben oder einzige Söhne waren sie von der Aushebung befreit, darüber hinaus auch dann, wenn sie gesundheitliche Schäden namhaft machen konnten oder kleiner als 1,65 Meter waren. Regionalstudien in der Kurmark und in Westfalen haben gezeigt, daß aufgrund dieser Konstellation gegen Ende des 18. Jahrhunderts nur 7 % aller Enrollierten wirklich Soldat wurden.«

38 Vgl. Gordon A. Craig, *Die preußisch-deutsche Armee 1640–1945*, Düsseldorf 1960, S. 41f.

39 Beiträge zur Geschichte der Mennoniten in Krefeld und Umgegend. Besuch des Königs Friedrich Wilhelm I. in Krefeld (1738), in: *Die Heimat* 10, 1931, S. 88–98, hier S. 90 (zit. nach Sie kamen als Fremde [wie Anm. 10], S. 65 u. S. 94 Anm. 40).

40 Wolfgang Froese notiert über die Verhandlungen zwischen der preußischen Regierung und den Mennoniten: »Aber es fällt doch das sehr geschäftsmäßige Verhalten der Mennoniten in diesen Verhandlungen auf. Die Wehrfreiheit wurde als Teil eines Privilegienbündels verstanden, und entsprechend ging es den Mennoniten in den Verhandlungen insgesamt darum, das, was sie während dreier Generationen an Rechten und Wohlstand erworben hatten, juristisch abzusichern« (Froese, *niederrheinische Mennoniten* [wie Anm. 27], S. 33). Zum Text des Dokumentes von 1721 siehe: *Urkunden und Zeugnisse zur rechtlichen Stellung der Mennoniten in Krefeld*, in: Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten, hg. v. Mennonitischen Geschichtsverein, Krefeld 1939, S. 50–57, hier S. 56f.

41 Vgl. Peter Kriedte, Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794), in: *Sie kamen als Fremde* (wie Anm. 10), S. 61–104, hier S. 64f.

42 Ernst Crous, *Die rechtliche Lage der Krefelder Mennonitengemeinde im 17. und 18. Jahrhundert*; in: Beiträge zur Geschichte (wie Anm. 40), S. 29–49, hier S. 42.

43 Wie klar die Grenze zwischen Mennonitengemeinde und Dompelaars war, muß offenbleiben. Das Tagebuch von Abraham und Claes ter Meer berichtet von der Untertauchtaufe des Gossen Goyen, der ein Prediger der Gemeinde war. Er ließ sich 1724 im Rhein erneut taufen, offenbar tat das seiner Stellung als Prediger in der Gemeinde aber keinen Abbruch, was die tolerante Haltung der Gemeinde belegt (Das Tagebuch der Brüder Claes und Abraham ter Meer 1732–1756, bearb. v. Dieter Hangebruch, Krefeld 2002, S. 27).

44 Am 23. Juni 1764 predigte der am lamistischen Seminar in Amsterdam ausgebildete Prediger Johann Cuperus, von 1758 bis 1777 Prediger der Gemeinde in Utrecht, am 8. Juli Cornelis Ris aus Hoorn (Das Tagebuch des Abraham ter Meer [wie Anm. 15], S. 249).

45 Ebd., S. 238.

46 Eine Liste der vermögensesten Bürger aus dem Jahr 1811 nennt ihn an vierter Stelle, vgl. Kriedte, *Taufgesinnte* (wie Anm. 24), S. 438.

47 Froese, *niederrheinische Mennoniten* (wie Anm. 27), S. 83 Anm. 199. Froeses vermutet, daß dies nur auf einzelne Krefelder Mennoniten zutreffe (»wohl wenigstens einzelne Krefelder«), mit Blick auf das tatsächliche Verhalten der Krefelder in den nächsten Jahrzehnten ist auch eine andere Sicht möglich. – Die Bürgerwache war nach Abzug der preußischen Truppen reaktiviert worden, Flohs Aktivität läßt sich damit als bürgerschaftliches Engagement zur Aufrechterhaltung der Ordnung in der Stadt verstehen, vgl. Kriedte, *Taufgesinnte* (wie Anm. 24), S. 131f.

48 Michael North, *Geschichte der Niederlande*, 2. durchges. u. aktual. Aufl., München 2001, S. 70f.

49 Siehe den Artikel von Nanne van der Zijpp, Patriots and Mennonites in the Netherlands, in: Mennonite Encyclopedia, Bd. 4, 1959, S. 124f.

50 Vgl. Karel Vos, Artikel Jacob Hendrik Floh, in: Mennonite Encyclopedia, Bd. II, 1956, S. 341. Vgl. in dieser Ausgabe den Beitrag von Piet Visser, S. 14f.

51 Deutsch: »Zu den Waffen, Bürger! Schließt die Reihen!«, Teil der französischen Nationalhymne (Nationalhymnen. Texte und Melodien, 11. Aufl., Stuttgart 2006, S. 50–52).

52 Der zweite Zusatz zur Verfassung, heute stark umstritten, weil er von der amerikanischen Waffenlobby mißbraucht wird, sicherte ursprünglich das Recht der Bürger, sich im Rahmen einer Bürgermiliz zu bewaffnen: »A well regulated Militia being necessary to the security of a free State, the right of the people to keep and bear Arms shall not be infringed« (Da eine wohlgeworfene Miliz für die Sicherheit eines freien Staates notwendig ist, darf das Recht des Volkes, Waffen zu besitzen und zu tragen, nicht beeinträchtigt werden).

53 Daß Mennoniten im Regime der Oranier von hohen politischen Ämtern ausgeschlossen waren, war mit ein Grund dafür, daß sie sich der Patriotenbewegung anschlossen (v. d. Zijpp, Patriots [wie Anm. 49], S. 124).

54 Text bei Mannhardt (wie Anm. 27), S. LXXVII (Anhang); zur Sache vgl. ebd., S. 137–143, sowie Froese, niederrheinische Mennoniten (wie Anm. 27), S. 79–84.

55 Zitiert nach Froese, niederrheinische Mennoniten (wie Anm. 27), S. 83.

56 »Die hiesigen Mennoniten machen eine der freiesten Religionsgesellschaften aus, die ich je gesehen habe. Sie stehen unter keiner sich in Glaubenssachen mischenden Synode, hängen von keinem die Gewissen beherrschenden Konsistorium ab, wissen von keinen symbolischen Büchern, nehmen zur Richtschnur ihres Glaubens nichts als die Bibel und ihr eigenes Gewissen an – kurz sie sind wahre Protestanten, welche gegen jeden Glaubenszwang protestieren«, aus J. H. Campe, Reise von Braunschweig nach Paris im Heumonat 1789, Braunschweig 1790, S. 59 (zit. nach: Sie kamen als Fremde [wie Anm. 10], S. 104 Anm. 216). – Daß die Mennoniten sich vor den Reformierten durch größere geistige Freiheit auszeichneten, attestierte ihnen auch der reformierte Engelbert vom Bruck, vgl. den Beitrag von Frau Dr. Broicher in dieser Ausgabe, S. 89: »Unter der hiesigen zahlreichen Mennoniten Gemeinde sei mehr Geschmack, mehr Liebhaberei, mehr Freiheit im Denken als unter unserer Reformierten Gemeinde.«

57 Vgl. Frevert (wie Anm. 35.), S. 11: Erst die allgemeine Wehrpflicht überbrückte auf Dauer die Distanz zwischen Militär und Zivil; aus einer Hardenbergschen Denkschrift für den König von 1807: »Man mache aus dem Soldatenstand einen wahren Ehrenstand« (S. 19), der es bis dahin eben nicht war: Der einfache Soldat wurde Ende des 18. Jahrhunderts weder von seinen Vorgesetzten noch von den Bürgern geachtet (S. 22). 1811 notierte der preußische Staatsrat Sack rückblickend, daß die Bürger »nur die Söhne in das Militär [gaben], welche nichts lernen oder sich der bürgerlichen Ordnung nicht fügen wollten« (S. 25).