

Mennoniten und Moderne

Sich von einem Historiker bei einer Jubiläumsfeier helfen zu lassen, überrascht nicht, denn gefeiert wird, was hinter uns liegt; und darüber zu reden, ist Aufgabe des Historikers.¹ Darüber geschichtswissenschaftlich nachzudenken, könnte allerdings auch riskant sein, denn niemand weiß, wie das ausgeht. Wird dem Jubiläum eine besonders weihevolle Aura verliehen, wie von Festrednern zu erwarten ist, oder wird das Urteil des Historikers die Feierlaune verderben? »Nonkonformisten an der Elbe – fromm, reich und ratlos«²: So habe ich vor einigen Jahren ein ähnliches Gemeindejubiläum der Hamburger Mennonitengemeinde mit einer Rede im Altonaer Museum begleitet, und das hat einigen überhaupt nicht gefallen: »fromm«, das klang gut, »reich«, das zu hören, löste Wohlbehagen aus – aber »ratlos«: Wie können reiche Mennoniten »ratlos« gewesen sein? Vielleicht waren Käse- und Gemüsehändler, einige Diensthofen, die es auch gab, ratlos, Arme, die am Rande der Existenz lebten, doch nicht Reeder, Großkaufleute und Fabrikanten, diese Erfolgsmenschen der Frühen Neuzeit.

»Mennoniten am Niederrhein – fromm, reich und ratlos«: Wird sich der Altonaer Mißklang wiederholen? »Ratlos« war für einige Zuhörer negativ besetzt, doch hätte das nicht auch anders verstanden werden können, nämlich daß »Ratlosigkeit« manche Mennonitengemeinde überhaupt erst am Leben erhielt? Ich meine das so: »Ratlosigkeit« hat die Gemeindeglieder immer wieder bewogen, sich um das Wort Gottes zu versammeln und sich hier Rat zur Bewältigung ihrer Probleme zu holen, einen Rat, den sie sich selber nicht geben konnten, ebensowenig wie Trost in harter, leiderfüllter Zeit.

I. Doch in dieser Stunde geht es nicht um »fromm, reich und ratlos«. Hier steht ein anderes Thema zur Diskussion: Wie haben die Mennoniten auf die Herausforderungen der Zeit im Laufe ihrer langen Geschichte reagiert: immer wieder auf dieselbe Weise, mit Aufsässigkeit, Verweigerung und Absonderung, wie ihre täuferischen Vorfahren im Aufbruch der Reformation des 16. Jahrhunderts, oder mit Wohlverhalten, wirtschaftlichem Ehrgeiz und kultureller Anpassung, wie die Mennoniten in den nachfolgenden Jahrhunderten es taten?

Die Geschichte der Mennoniten in Krefeld eignet sich ganz besonders dafür, nach dem Verhältnis der Mennoniten zur Moderne zu fragen. Der Grund

liegt auf der Hand. Diese Gemeinde hat sich nämlich nicht mit dumpfem Bewußtsein durch den Wechsel der Zeiten treiben lassen. Sie ist vielmehr schon sehr früh dem Ruf des Amsterdamer Mennonitenpredigers Galenus Abrahamsz gefolgt, sich dem neuzeitlichen Rationalismus zu öffnen und sich für ein Religionsverständnis unter den Bedingungen der Moderne zu erwärmen, einer Moderne, die ihr Programm, ihren historischen Dreh- und Angelpunkt schließlich in der Aufklärung vom 17. zum 18. Jahrhundert fand: aufgeschlossen, vernünftig, kritisch und praktisch.³ So habe ich es noch unter der Kanzel des Krefelder Pfarrers Daniel Reuter mit eigenen Ohren gehört.

Diesen Weg in moderne Zeiten sind nur wenige Mennonitengemeinden bewußt gegangen: am wenigsten die ländlichen Gemeinden in der Pfalz, in Süddeutschland oder Westpreußen, auch nicht die städtischen Gemeinden in Hamburg und Altona, Emden, Leer oder Danzig.

Daß die Zeiten sich ändern, ist zwar eine Binsenweisheit, aber haben sich deshalb auch die Mennoniten, die sich auf die Täufer beriefen, im Laufe der Zeit geändert? Wer die Bücher durchblättert, die sich mit der Geschichte der Täufer und der Mennoniten beschäftigen, oder wer die Aufsätze studiert, die aus dem Geist der Täufer eine Theologie für die Mennonitengemeinden heute zu erarbeiten versuchen, wird nicht immer feststellen, daß auf den fundamentalen Unterschied zwischen den Täufern damals und den Mennoniten heute besonders hingewiesen worden wäre. Selbstredend haben die Mennoniten sich inzwischen aber verändert, bestimmt ihr äußeres Aussehen. Kein Prediger sieht aus wie Menno Simons, kein mennonitischer Fabrikant wie Hermann op den Graeff oder Adolph von der Leyen und keine mennonitische Geschichtsschreiberin wie Antje Brons. Unverändert geblieben ist aber, so könnte man meinen, der Sinn ihrer Worte – über die Zeiten hin immer derselbe Sinn. Darin sehen viele heute noch das Wohlergehen der Gemeinden begründet, und in der Tradition dieses Sinns meinen die Gemeinden noch heute zu ihrer Identität zu gelangen, die sie konfessionell von anderen Kirchen unterscheidet und sie als Kirche mit einem besonderen Auftrag in der Gegenwart erkennbar werden läßt: beispielsweise als historische Friedenskirche, die auf kompromißlose Weise für den Frieden unter den Menschen einsteht.

Genau besehen, verbindet uns aber nicht mehr viel mit den Täufern und Mennoniten vergangener Jahrhunderte. Wir sind andere geworden: in unserem Denken, in unserem religiösen Empfinden und in unserer politischen Orientierung. Die Täufer würden sich in uns nicht wiedererkennen. Sie stünden fassungslos vor dem Werk, das sie hinterlassen haben. Und umgekehrt sind auch uns diese Vorfahren fremd geworden. Wer versteht, daß jemand

Taufe und Abendmahl, Gütergemeinschaft und Verweigerung des Waffendienstes so wichtig nehmen konnte, daß er darüber sein Leben riskierte? Wer versteht, daß jemand Haus und Hof, Ehepartner und Kinder verließ, um mit Gleichgesinnten fortzuziehen und Jesus in der Fremde nachzufolgen? Und wer versteht schließlich, daß jemand sich wiederholt weigerte, seine Richter »gute Christen« zu nennen, nur das und nicht mehr, und dafür in Kauf nahm, dies mit lebenslanger, schwerer Kerkerhaft zu bezahlen. Das Einvernehmen zwischen den Täufern damals und den Mennoniten heute ist durch eine tiefe Kluft gestört – eben durch die Zäsur, die mit der Moderne gesetzt ist.

II.

Was unter »Moderne« verstanden wird, ist nicht einfach zu sagen. Da gehen die Urteile weit auseinander, und die Akzente werden unterschiedlich gesetzt: auf Philosophie, Weltanschauung und Kultur (geistesgeschichtlich), auf Staat und Recht (politik- und verfassungsgeschichtlich), auf Moral und Religion (philosophie- und religionsgeschichtlich), auf Gesellschaft und Wirtschaft (sozial-, wirtschafts- und technikgeschichtlich). Diese Vielfalt der Akzente zeigt, wie umfassend, vielschichtig und kompliziert der Prozeß war, der die Welt veränderte. Das hat Ernst Troeltsch in einem heute noch lesbaren Aufsatz aus dem Jahr 1907 über *Das Wesen des modernen Geistes* besonders eindrucksvoll beschrieben: »die moderne Welt ist kein einheitliches Prinzip, sondern eine Fülle zusammentreffender, aber auch sich stoßender Entwicklungen, die bei der Ausgelebtheit der alten Welt Raum geworden ist.«⁴

Immanuel Kant verstand die Aufklärung als den »Ausgang des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit« und mahnte die Menschen, sich ihres »Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen«.⁵ In diesem Sinne war Aufklärung eine Selbstbefreiung des Menschen von den Zwängen einer Offenbarungsreligion, die sich nicht an die Grenzen innerhalb der Vernunft hielt, eine Befreiung von despotisch-absolutistischer Staatsraison, von einem Recht, das autoritär gesetzt und nicht aus der Natur des Menschen erwachsen war. Was Menschen dachten und taten, was von ihnen erwartet und was ihnen zugemutet wurde, mußte sich vor dem Forum der Vernunft verantworten – und das nicht in der Gerichtsstube, unter der Kanzel oder auf dem Kasernenhof, sondern vor aller Welt.

Noch nie wurde der Mensch so ernstgenommen wie in der Aufklärung, darin wurden Renaissance und Reformation überboten. Noch nie war das Vertrauen in die Leistungskraft des Menschen so groß. Fortschritt durch Vernunftgebrauch, hieß die Devise, Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technik. Troeltsch sprach von einem »Hochgefühl der Menschenkraft«⁶.

Die Veränderungen, die sich in diesen Bereichen andeuteten, haben allmählich ein Bewußtsein davon entstehen lassen, daß nichts mehr ist, wie es war. Von der Vergangenheit werden keine Impulse mehr erwartet, die das Leben noch entscheidend gestalten könnten. Traditionen verlieren ihre orientierende Wirkung auf die Gegenwart, sie brechen ab, und der Kopf wird für die Zukunft frei. Sie gilt es zu gestalten – und zwar aus dem Geist der Vernunft, die sich in der Gegenwart aufklärt.

Für das Thema »Mennoniten und Moderne« ist im Rahmen der erwähnten Akzente dreierlei besonders wichtig: *erstens* die voranschreitende Säkularisierung aller Lebensbereiche, *zweitens* die sich anbahnende Trennung von Kirche und Staat und *drittens* die Veränderung der sozialen Ordnung.

(1) Bereits mit der Reformation hat sich eine Entwicklung angebahnt, die zur Säkularisierung von Staat und Gesellschaft führte, das heißt zur Trennung von sakralem und profanem Lebensbereich. Gewöhnlich wird darunter ein Prozeß verstanden, in dem geistliche Herrschaft und kirchlicher Landbesitz in die Hände der weltlichen Obrigkeiten überführt werden, das Denken sich »von kirchlicher Bevormundung befreit und in wachsendem Maße seine autonome Unabhängigkeit bei der Erforschung der Welt behauptet und als Folge davon auch die geistigen Grundlagen des politisch-gesellschaftlichen und kulturellen Handelns eigenständig zu erkennen unternimmt bzw. sich berufen fühlt, eine universale und zugleich konkrete Weltverantwortung wahrzunehmen«.⁷ In Politik, gesellschaftlichem Leben, Wirtschaft, Kunst, Literatur und Wissenschaft, Kultur in einem umfassenden Sinne, begannen religiöse Obertöne allmählich zu verstummen. Besonders deutlich zeigt sich das in der Medizin, die mit dem religiösen Tabu brach, daß der menschliche Körper nicht geöffnet und sezirt werden dürfe. Das zeigte sich auch in der Astronomie, die sich von theologischer Kosmologie und volkstümlicher Astrologie zu lösen begann und mit Nikolaus Kopernikus das geozentrische gegen das heliozentrische Weltbild austauschte. Freilich dauerte es eine Weile, bis die Revolution des Kopernikus sich durchsetzte. Die Säkularisierung zeigte sich auch darin, daß der Alltag gegenüber dem Sonntag oder Feiertag aufgewertet wurde, ebenso die Welt des Berufs. Immer noch werden die Thesen Max Webers aus *Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus* (1906) diskutiert:⁸ Nicht im kirchlichen Kultus, im sakralen Raum der Kathedralen oder hinter Klostermauern hat sich der Glaube zu bewähren, sondern in aller Alltäglichkeit, in der Werkstatt des Handwerkers, auf dem Feld des Bauern, auf dem Markt des Händlers oder in den Bergwerksminen der Knappen. Überall wo die Macht des Klerus über die Laien gebrochen wird, beginnt der Prozeß der Säkularisierung. Das war ein Prozeß, der sich nicht gegen den christlichen Glauben

richtete, sondern von diesem – nach reformatorischer Erkenntnis – geradezu freigesetzt wurde. Dabei handelte es sich also nicht um eine Verweltlichung des Glaubens, vielmehr umgekehrt um eine Verweltlichung der Welt: das heißt »daß diese unter allen Umständen und in jeder Hinsicht und in allem, was zu ihr gehört, ist und bleibt, was sie ist, eben Welt.«⁹ Der Glaube überhöht die Welt nicht, er läßt sie auch nicht religiös auf. Er entzaubert sie und bewährt sich in ihr. Der Akzent verschob sich vom Fürwahrhalten biblischer Offenbarungssätze zur Praxis des Glaubens – ein Akzent übrigens, der den Nachfahren der Täufer vertraut gewesen sein dürfte.

(2) In der Konsequenz dieses beginnenden und unaufhaltsam fortschreitenden Säkularisierungsprozesses hatte die Trennung von Kirche und Staat gelegen. Zwar wurde die religiöse »Einheitskultur« des Mittelalters, das Corpus christianum, zerrüttet und aufgelöst, zwar ist der Staat gegenüber der Kirche selbstbewußter und stärker geworden, mit der Reformation aber hat sich der institutionelle Zusammenhang zwischen Staat und Kirche, dieses Mal unter der Herrschaft des Staates, jedoch in den Landeskirchen verfestigt. Die institutionelle Trennung ist allmählich, in Deutschland erst mit der Verfassung der Weimarer Republik vollzogen worden. Die täuferische Trennung von Kirche und Staat, wie sie in den Schleithheimer Artikeln von 1527 zum Ausdruck gebracht wurde, »innerhalb der Vollkommenheit Christi« (Kirche) und »außerhalb der Vollkommenheit Christi« (Obrigkeit bzw. Staat), war in einer Zeit des sich herausbildenden modernen Staatswesens zunächst noch ein Fremdkörper, wenngleich sie in der Tendenz lag, die sich mit dem Westfälischen Frieden (1648) nach dem Dreißigjährigen Krieg durchzusetzen begann. Die Täufer konnten also ihr Kirchen- bzw. Gemeindeverständnis in ihrer Zeit nicht verwirklichen. Die von ihnen geforderte Freiheit der Kirche (Freikirche) blieb ein Postulat; und was sich davon schon realisieren ließ, blieb weit hinter den theologischen Erwartungen zurück. Wenn Theologie in Worte faßt, was in der Kirche existiert, dann können die Gedanken der Täufer und Mennoniten damals noch nicht von einer freikirchlichen Theologie im Vollsinne, wie gewöhnlich behauptet wird, inspiriert gewesen sein. Es war eine Theologie auf der Strecke: noch dürftig, unausgereift, mit schwerem Makel belastet, eine Theologie, der noch der große Atem der Freiheit fehlte.

(3) Von besonderer Bedeutung ist im Rahmen der erwähnten Akzente auch die Veränderung der sozialen Ordnung. Der Sozialhistoriker Otto Brunner hatte einst von der Ablösung der »alteuropäischen Sozialstruktur« gesprochen.¹⁰ Das war die Ordnung, in der die Täufer und Mennoniten gelebt, in der sie gedacht, geglaubt und sich verständigt, gegen die sie rebelliert hatten, in der sie an Leib und Leben bedroht wurden und in der sie eine Chance er-

hielten, schließlich noch zu überleben. Ich möchte das zunächst ganz einfach erklären: Die Adelswelt wurde von der Bürgerwelt abgelöst. Die Einheit von Staat und Gesellschaft, die das lange Mittelalter hindurch bestand und die Lebenswelt aller Menschen bestimmte, war im Begriff auseinanderzufallen. Die Gesellschaft begann, sich vom Staat zu lösen und selbständig zu entwickeln. So war die Welt des Bürgertums, der Wirtschaft und des Handels entstanden. Sie forderte ihr Recht. Den schärfsten Ausdruck fand diese Forderung in der Englischen Revolution des 17. Jahrhunderts, in dem Unabhängigkeitskrieg der nordamerikanischen Kolonien gegen die englische Krone und vor allem in der Französischen Revolution des 18. Jahrhunderts, in der Herausbildung demokratischer Gemeinwesen, in der industriellen Revolution und im Siegeszug des modernen Kapitalismus. Das waren Vorgänge, die den ganzen Menschen ergriffen, »in die Poren unseres Daseins« strömten, wie Troeltsch treffend formulierte¹¹, und die teilweise bis heute andauern. Alles hatte sich verändert.

III.

Das Täuferium, dem alle Mennonitengemeinden auf die eine oder andere Weise ihre Existenz verdanken und auf das sich alle immer wieder berufen, wenn es gilt, Flagge zu zeigen, dieses Täuferium ist Kind einer vergangenen Zeit und einer untergegangenen Welt. Die Täufer hatten an ihrer Welt zwar viel auszusetzen, ihnen war es aber nicht gelungen, diese Welt hinter sich zu lassen. Wie sie dachten, wie sie fühlten, wie sie redeten und wie sie handelten, alles bezog sich auf die Welt, in der sie damals lebten. Sie waren auf das antiklerikale Milieu fixiert, in dem sich ihre Gedanken über die Erneuerung der Christenheit ausbildeten. Dem amtsvergessenen, liederlich lebenden Priester, der damals meinte, der »vollkommene Mensch« zu sein, stellten sie den Laien gegenüber, der, wie es im Schleithheimer Täuferbekenntnis von 1527 heißt, in der »Vollkommenheit Christi« lebt. Der »Kirche des Antichrist« stellte Menno Simons die »Kirche Christi« gegenüber. Die Täufer trennten sich von den Kirchen, in denen eine weltliche Obrigkeit mitbestimmte und Menschen verfolgte, die sich mit ihrer ganzen Kraft für eine Erneuerung der Christenheit einsetzten. Sie mieden die Gesellschaft derjenigen, die meinten, Christen zu sein, es aber an ihren Taten nicht erkennen ließen. Die Täufer wollten zwar, daß alles anders würde, sie gingen aber in die Auseinandersetzungen ihrer Tage ohne ein festes Programm. Sie versuchten dies oder das. Hier strebten sie eine Reformation mit Hilfe der weltlichen Obrigkeit an, dort ohne sie, hier stellten sie sich unter den Schutz adliger Herren, wie die hutte-rischen Brüder in Mähren oder Menno Simons, der zeitlebens nach einer Ob-

rigkeit suchte, die ihn gewähren ließ. An den Täufern war im 16. Jahrhundert noch alles experimentell und provisorisch, vieles verband sie miteinander, vieles trennte sie auch voneinander. Die einen wollten mit den anderen nichts zu tun haben. Das hat die Täuferforschung inzwischen gründlich herausgearbeitet und gezeigt, wie problematisch es war, ein normatives Täuferum, auf das sich die Mennoniten bis in unsere Tage hinein berufen könnten, anzunehmen. Ein solches Täuferum gab es nicht.¹²

An drei Beobachtungen will ich noch einmal genauer zeigen, wie tief die Täufer in ihre Zeit eingebunden waren, so daß uns eigentlich alles, was sie dachten und taten, tatsächlich fremd erscheinen muß.

(1) Wenn die Täufer die Kirche im Auge hatten, dann war es nicht eine Kirche, die sich als geistliche Institution oder als Heilsanstalt verstand, wie es in der Sprache des Kirchenrechts heißt, sondern vor allem und zuerst als Hierarchie des Klerus, das heißt Kirche war ein geistlicher Personenverband. An dem Personenverbandscharakter änderte sich für die Täufer nichts: Die Kirche des Klerus wurde nur – in antiklerikalem Umkehrschluß – durch die Kirche der Laien ersetzt. In beiden Fällen wurde Kirche personal definiert. Doch Kirche als Leib Christi, worauf sowohl die katholische Kirche als auch die Täufer eigentlich hinauswollten, war nach neutestamentlichem Verständnis eine Gemeinschaft, die den Personenverband sprengte und sich auf keinen Fall in Personen konstituierte, sondern im Heilsgeschehen, das in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi seinen Ausdruck fand. Kirche definiert sich weder durch das hierarchisch gegliederte Leitungsamt des Klerus (Papst, Bischof, Priester), noch durch den freien Entschluß der Laien, sich durch die Taufe in den Leib Christi eingliedern zu lassen. Der Antiklerikalismus¹³ hat den Täufern zwar zu einem neuen Kirchenverständnis als Gemeinde der wahrhaft Glaubenden verholfen. Diesem neuen Verständnis haften aber noch die Affekte gegen den klerikalen Stand an, die heute keine Rolle mehr spielen, wenn Mennoniten erklären müssen, was sie unter Kirche verstehen. Es ist nicht mehr plausibel, wenn Mennoniten sich als Kirche durch Negation der Hierarchie des Klerus definieren. Die »Herrschaft der Pfaffen«, wie es polemisch hieß, war in der Kluft zwischen Vormoderne und Moderne untergegangen und mit ihr verloren auch alle damaligen Gegenentwürfe von Kirche an Aktualität. Wer versucht, das Gemeindeverständnis der Täufer heute wiederzubeleben, ohne diese Kluft zu bedenken, wird an eben dieser Kluft scheitern. Er wird nicht überzeugen und daran verzweifeln, daß eine Kirche sich nicht mehr so, wie sie einst war, wieder herstellen läßt.

(2) Ähnliches zeigt sich auch im Verhältnis der Täufer zur weltlichen Obrigkeit. Hier geht es um Gewalt und Evangelium, um Krieg und Frieden, um die

eigene Existenz angesichts obrigkeitlicher Verfolgung, schließlich auch um die Chancen, in der Zurückgezogenheit und Ruhe des eigenen Glaubens leben zu können. Historiker sprechen für die Zeit des Mittelalters und der Frühen Neuzeit nicht vom Staat, sondern von »weltlicher Obrigkeit«. Hinter diesem Begriff stehen Herrscher (Kaiser, König, Fürst, adliger Grundherr, städtischer Rat), die in einem persönlichen Rechtsverhältnis zu ihren Untergebenen oder Untertanen stehen. Sie üben »Herrschaft über Land und Leute«¹⁴ aus. An Grund und Boden hafteten Rechte über die Menschen, die auf diesem Land saßen und es bewirtschafteten. Will man doch vom Staat sprechen, dann handelt es sich um einen »Personenverbandsstaat«, wie es sich vorhin um eine Personenverbandskirche handelte. Das Verhältnis zwischen Herr und Untertan ist besonders eng. Der Herr gewährt seinen Untertanen Schutz, die Untertanen sind zu Treue und Gehorsam verpflichtet – gelegentlich zum bedingungslosen Gehorsam, so daß die Täufer sich ernsthaft fragen mußten, wem sie mehr Gehorsam schuldig seien, symbolisch gesprochen, Gott oder dem Kaiser.

An dieser Frage entwickelte sich der täuferische Nonkonformismus. Er fand seinen Ausdruck in der Verweigerung der Kindertaufe, in der Verweigerung des Eides, der Kriegsdienstverweigerung, der Weigerung, obrigkeitliche Ämter zu übernehmen oder sich das Recht bei Gericht zu holen. Radikale Jesusnachfolge und Freikirche – all diese täuferischen Besonderheiten wurden von einem Nonkonformismus geprägt, der an ein Obrigkeitsverständnis gebunden war, das später zwischen Vormoderne und Moderne aufgerieben wurde und spätestens in der Französischen Revolution unterging. Was sich über diese Kluft hinüberrettete und heute noch zur Bestimmung mennonitischer Identität dient, die Weigerung, der Obrigkeit oder dem Staat irgendeinen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten zu gewähren, mußte anachronistische Züge annehmen und wurde zu einem problematischen Erbe. Nachfolge Jesu zum Beispiel: Das hieß damals, nicht geistlichen und weltlichen Herren zu folgen, sondern bis in den Tod hinein Jesus Christus. Wo gibt es heute Herren, die Gefolgschaft in der Weise fordern, wie sie zum Konflikt mit der Nachfolge Jesu führt – es sei denn in Tyrannei oder Diktatur? Freikirche zum Beispiel: Das hieß damals, frei von personalen Bindungen an weltliche Herrn zu sein. Wo gibt es heute Regierende, die derart in die Kirchen eingreifen? Müßten nicht Nachfolge und Freikirche neu definiert, ja, vielleicht sogar neu erfunden oder, falls das nicht gelingt, in ihrem traditionellen Verständnis aufgegeben werden?

(3) Die Täufer waren nicht als Kirche auf den Plan getreten, sondern vor allem und zuerst als Bewegung: Bewegungen wurden von religiösen und so-

zialen Schlagwörtern und tatkräftigen Gesten geschaffen. Sie waren lose organisiert, sie führten zu unbestimmten, aber bewußt inszenierten Aktionen. Sie verfolgten wechselnde Ziele und legten ein Verhalten an den Tag, das zwischen Militanz und Friedfertigkeit schillerte, zwischen Aggressivität und Leidensbereitschaft. Die religiösen Anschauungen waren noch unausgereift, vieles an ihnen war provisorisch und experimentell. Alle waren auf der Suche, alles war bewegter Aufbruch, alles war im Fluß. Das ist der Grund, warum es so schwer ist, sich auf die Täufer zu berufen. Dynamik läßt sich kaum auf theologische Begriffe bringen, die alle Zeiten überdauern. Bewegung war im reformatorischen Aufbruch, einer wirklich aufgewühlten Zeit, eine soziale Form des Protests und Ausdruck des entschiedenen Willens, Altes abzubauen und Neues zu schaffen. Die Dynamik der Laien war angetreten gegen die Statik der oberen Stände, des Klerus und des Adels als Garanten des Bestehenden. So ist Bewegung die soziale Organisationsform, die allein versprach, eine Veränderung in der Ständegesellschaft, ja, letztlich sogar eine Überwindung dieser Gesellschaft herbeizuführen – auch die Überwindung eines Christentums, das sich weit von seiner Botschaft entfernt hatte.¹⁵

Auch der Bewegungscharakter des Täuferturns zeigt, wie intensiv die Täufer sich darauf eingelassen haben, ihre Erfahrungen mit den Herrschaftseliten gedanklich zu verarbeiten und in Verhalten und Handeln umzusetzen. Wie stark diese Bewegung ein Kind ihrer Zeit war, zeigt sich auch daran, daß sie von ihrer Zeit zerstört wurde. Sie erlosch oder ging in eine konfessionell-institutionalisierte Organisationsform über. Das geschah um 1600. Die Täufer am Niederrhein wiesen zu dieser Zeit noch Reste des ursprünglichen Bewegungscharakters auf, doch eigentlich waren sie schon im Begriff, in Krefeld beispielsweise unter dem Schutz der Oranier, zu einer kleinen Konfessionskirche zu werden.¹⁶ Sicherlich haben die Täufer versucht, die urchristliche Gemeinde, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird, für ihre Zeit wiederzubeleben. Das ist jedoch nur in einem sehr allgemeinen Sinn der Fall gewesen. Als Bewegung erinnerte das frühe Täuferturn zwar an die dynamisch-missionarische Kraft des Urchristentums, es trug aber auch deutliche Spuren kommunalistisch konzipierter Strategie und Taktik, wie sie sich seit den sozialen Unruhen des späten Mittelalters auf dem Land und in der Stadt mit ihrem Höhepunkt im Deutschen Bauernkrieg von 1525 herausbildeten.¹⁷

IV.

Grundsätzlich sehe ich drei Möglichkeiten, auf die Beschreibung der Kluft zwischen Vormoderne und Moderne zu reagieren: *erstens* diese Kluft zu leugnen und so zu tun, als ob es möglich sei, das konfessionelle Erbe ohne jede

intellektuelle Irritation weiter zu pflegen. Das geschieht auch auf verschiedene Weise: zum einen werden die täuferischen Besonderheiten (Erwachsenentaufe, Kriegs- und Eidesverweigerung, Freikirche) unablässig wiederholt; zum anderen werden diese Besonderheiten gegenüber der großkirchlichen Kritik weiterhin verteidigt, gegenüber der weltlichen Obrigkeit aber werden der nonkonformistischen Aggressivität die Zähne gezogen. Es kommt zur »conforming nonconformity« (Michael Driedger), das heißt zum Wohlverhalten gegenüber den weltlichen Obrigkeiten, zu nonkonformistischem Verhalten nur gegenüber der evangelischen oder katholischen Geistlichkeit. Das ist nicht mehr täuferische Nonkonformität, die als ein aggressives, Kirche und Welt umgestaltendes Bekenntnis wirksam war, sondern eine gebrochene, abgeschwächte Nonkonformität, bei der nicht mehr soviel auf dem Spiele stand. Und schließlich werden Argumente, Bekenntnisse, Lieder und Erinnerungen an die eigenen Märtyrer in einer biblischen oder traditionell religiösen Sprache zum Ausdruck gebracht, so daß der Eindruck entsteht, die christliche Wahrheit sei überzeitlich und überdauere, ohne Schaden zu nehmen, die Brüche, Risse und Klüfte der Zeiten. Die zweite Möglichkeit besteht darin, zu fragen, ob die frühen Täufer und Mennoniten tatsächlich Kinder einer versunkenen Welt oder nicht doch Vorboten einer neuen Zeit waren.¹⁸ Haben sie nicht vorweggenommen, was sich später unter modernen Gesichtspunkten allgemein durchsetzte? Wäre das der Fall, brauchte die beschriebene Kluft nicht weiter beachtet zu werden. »Es ist keine Frage«, sagte Harold S. Bender in seiner berühmten Rede über die *Anabaptist Vision* (das täuferische Leitbild) 1943, »daß die großen Prinzipien von Gewissensfreiheit, Trennung von Kirche und Staat und Freiwilligkeit in Religionsangelegenheiten, wie sie dem amerikanischen Protestantismus zugrunde liegen, letztlich von den Täufern der Reformationszeit herkommen, die sie erstmals klar herausstellten und die christliche Welt aufforderten, sie auch in die Tat umzusetzen.«¹⁹ Doch lange läßt Bender dieses Urteil nicht auskosten, er schränkt es sofort wieder ein: Religionsfreiheit, so wichtig sie ist, fährt er fort, »läßt faktisch (...) eine Definition des wahren Wesens des Täufernisses vermissen« und stellt sich als »rein formale Konzeption von sterilem Gehalt vor«.²⁰ Das Herz des Täufernisses schlägt woanders, nämlich im Dreiklang: Nachfolge Christi, Kirche als Bruderschaft und Ethik der Liebe und Wehrlosigkeit. Wo dieser Dreiklang zu hören ist, ist »echtes« oder »normatives« Täuferniss – nur da und nicht woanders ist »wahre« Kirche.²¹ Was sich über die Kluft zwischen Vormoderne und Moderne hinweggerettet hat, waren nach Bender nicht Vorboten der Moderne. Gewissens- und Religionsfreiheit, Trennung von Kirche und Staat, Freiwilligkeit in Religionsangelegenheiten sind Grundprinzipien von Kirche

und Gesellschaft heute allgemein. Um diese durchzusetzen, hätte es nicht einer mennonitischen Pressure group bedurft. Was im Gang der Kirchengeschichte vonnöten gewesen sei, ist der Dreiklang von Nachfolge, Bruderschaft und Friedenszeugnis. Doch dieser Dreiklang war nicht den Zeiten enthoben, anders als Bender es wohl meinte, sondern tief in der Erfahrungswelt verwurzelt, die mit der alteuropäischen Sozialordnung oder Ständegesellschaft untergegangen war. Schließlich, das ist die *dritte* Möglichkeit, auf die beschriebene Kluft zu reagieren, nehmen die Mennoniten die Herausforderungen ihrer jeweils eigenen Zeit an und versuchen, ihr täuferisches Erbe im Lichte der neuen Erfahrungen zu verstehen und der christlichen Botschaft eine zeitgemäße Sprache und Gestalt zu verleihen. Diesen Weg sind die Krefelder Mennoniten gegangen, als sie sich dem Geist der Moderne, hier in der Form eines vorauflärerischen Rationalismus, bald auch den Prinzipien der Aufklärung, öffneten. Auf diesem Wege wurden sie reich, sicherlich nur einige unter ihnen, doch die gaben den Ton an. Die Mennoniten wurden zu Pionieren eines protoindustriell geprägten Frühkapitalismus²², sie trugen entscheidend dazu bei, daß Krefeld sich von einem kleinen Flecken zu einer wirtschaftlich und bald auch kulturell blühenden Stadt entwickelte. Sie suchten nach gesellschaftlicher Anerkennung und blieben auf ihre Weise als eine christliche Gemeinde auch fromm, ja, sie waren davon überzeugt, Grundforderungen ihrer täuferischen Vorfahren wie Gewissensfreiheit des Einzelnen, selbstbestimmtes Bekenntnis und Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde, Solidarität untereinander, Friedfertigkeit (soweit sie sich mit der Verantwortung für das Gemeinwesen verantworten ließ) in ihrer so ganz anderen Zeit zu erfüllen. Heute hören wir oft, daß mit dieser Entwicklung, gemessen am täuferischen Aufbruch, von einem Niedergang des Täufertums oder von einem schwerwiegenden Identitätsproblem der Mennoniten gesprochen werden müsse.²³ Wird jedoch die Kluft zwischen Vormoderne und Moderne wirklich ernst genommen, läßt sich das so nicht sagen. Wie die frühen Täufer und Mennoniten ihre ganz konkreten Erfahrungen in der Vormoderne religiös verarbeiteten – und das hat dieser verschwindenden Minderheit ihre Aufmerksamkeit seitens der Herrschaftseliten eingetragen –, so begannen auch die Mennoniten in modernen Zeiten, ihren Erfahrungen einen neuen Ausdruck und eine neue Gestalt zu geben. Allerdings vollzog sich dieser Prozeß nur allmählich, keineswegs abrupt. Sie haben sich ihrer Zeit nicht ausgeliefert, sie haben sich ihr auch nicht angepaßt, denn sie blieben immer noch als Andere identifizierbar, sie haben sich auf ihre Zeit nur neu eingestellt, nicht alle Mennoniten in gleicher Weise, die einen mehr, die anderen weniger, oft auch im Streit miteinander. Das ist etwas anderes als

pauschale Angepaßtheit, und noch lag Rückständiges mit Fortschrittlichem im Streit. Da waren die Mennonitengemeinden nur ein Spiegelbild der heftigen Auseinandersetzungen in Staat und Gesellschaft während des gesamten 19. Jahrhunderts.

V.

Wenn es stimmt, »daß Mennoniten immer ihre Geschichte erzählen müssen, um sich selbst darzustellen«, wie Hans Adolf Hertzler meinte²⁴, dann muß jetzt gesehen werden, daß das eine gebrochene Geschichte ist, die sich nicht glatt und einfach erzählen läßt. Zu tief ist die Kluft zwischen Vormoderne und Moderne. Der Schriftsteller Max Frisch hat in seinem Roman *Mein Name sei Gantenbein* geschrieben: »Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht, jetzt sucht er die Geschichte dazu – man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, scheint es (...)«²⁵ Die Erfahrung der Moderne wurde gemacht, die Geschichte der Mennoniten mit dieser Erfahrung wird immer noch gesucht. Hier und da wird Spuren nachgegangen. Doch solange wir diese Geschichte nicht im Zusammenhang und plausibel erzählen können, solange können wir uns nicht darstellen. Um uns darzustellen, müssen wir die Geschichte anders erzählen, als es bisher auf recht ungeschichtliche Weise – eben bruchlos von Anfang bis zum Ende – geschehen ist. Vielleicht sollten wir gar nicht mit den frühen Täufern und Mennoniten beginnen, so sehr ihre Geschichte auch weiterhin erforscht werden muß, sondern da einsetzen, wo die Moderne uns herausfordert, also mit einer Geschichte beginnen, die wir selber noch gestalten: nicht retrospektiv, sondern auf Zukunft hin – und da wird mancher Impuls der Täufer zu unserem Erstaunen vielleicht wieder zur Geltung kommen, beispielsweise Erfahrungen mit den Problemen der jeweils eigenen Zeit theologisch zu durchdenken, sich auf diese Probleme einzulassen und in ihnen nach Möglichkeiten zu suchen, das biblische Zeugnis frisch zu Gehör zu bringen. Ein Jubiläum läßt uns nicht in der Vergangenheit versinken und mit ihr untergehen. Es wird uns vielmehr für die Gegenwart stärken, um mutig in die Zukunft gehen zu können. Dazu abschließend dreierlei:

(1) Die religiöse Situation hat sich grundlegend geändert. Das Zeitalter der Rechtgläubigkeit, wie es von jeder Konfession, auch von den Täufern und Mennoniten durchlaufen wurde, ist einem Zeitalter gewichen, das vom »Zwang zur Häresie« geprägt ist, wie der nordamerikanische Religionssoziologe Peter Berger in seinem Buch über die *Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (1979) schrieb.²⁶ Erfahrung ist vielfältig geworden, nicht gelenkt von Traditionen, sondern von Neugier und Phantasie. Das Wissen explodiert und

wird unüberschaubar, die Wahrheit ist relativ geworden. Zu ein und derselben Sache gibt es mehrere Wahrheiten. Friedfertigkeit, Gerechtigkeit, Liebe, um nur diese zu nennen: Was sie im Sinne absoluter Gültigkeit sind, weiß niemand zu sagen, erschließen läßt sich nur, was sie zu bestimmten Zeiten für die Menschen damals bedeuteten und was wir heute darunter verstehen wollen. In der Vormoderne bedeuteten sie etwas anderes als in der Moderne oder in der unmittelbaren Gegenwart. Es bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als aus dem vieldeutigen, komplexen Wahrheits- und Geltungsangebot der Anschauungen und Werte auszuwählen. Und genau das ist Häresie, nämlich nicht die ganze Wahrheit, sondern nur ein Teil von ihr als Wahrheit für uns zu nehmen. »Für den prämodernen Menschen stellt die Häresie eine Möglichkeit dar, für gewöhnlich allerdings eine fernab gelegene«, schreibt Berger, »für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit.«²⁷ Es geht nicht anders. Für eine kleine Konfession, der die Verketzerung durch angeblich Rechtgläubige tief ins Gedächtnis eingeschrieben ist, mußten die Einsicht in den »Zwang zur Häresie« und der »häretische Imperativ« wie eine Befreiung von einem bösen Fluch und wie eine Aufwertung der eigenen Stellung in der Gesellschaft wirken: Sie konnte sich gleichgestellt fühlen. So war der Drang nach gesellschaftlicher Anerkennung vieler Mennoniten in den vergangenen Jahrhunderten nicht eine unangenehm-egoistische Begleiterscheinung konfessioneller Selbstdarstellung, sondern eine unumgängliche Antwort auf den »häretischen Imperativ«.

Das hatte freilich Folgen: Die Kriterien der Auswahl können nicht beliebig sein, sie müssen vielmehr begründet werden – und das wird nicht unter seinesgleichen geschehen, sondern in einem intensiven Gespräch mit allen, die nach der Wahrheit ihrer Existenz in dieser Welt suchen: mit Kirchen, Wissenschaften und Künsten. Für die Mennoniten öffneten sich und öffnen sich immer noch ungeahnte Wirklichkeiten, in denen sie über sich selbst und ihre eigene Religiosität nachdenken werden – nicht mehr länger nur im geschlossenen Raum oder in der Abgeschlossenheit ihrer Gemeinden. Die alten Fronten, Kontraste und Mauern sind eingefallen. Es öffnen sich Räume gemeinsamer Gespräche, Erklärungen, Aktionen und Gottesdienste. Musik, bildende Kunst und Literatur, Politik und Wissenschaft werden nicht nur außerhalb der Gemeinden zur Sprache gebracht, sondern auch in ihnen. Es geht dabei nicht darum, Verantwortung für den Bereich der Kultur zu übernehmen, sondern sich nur über die kulturellen Lebensbedingungen und -einflüsse, denen jeder ausgesetzt ist, klar zu werden, sie für sich zu gestalten oder sich ihnen zu widersetzen. Das alles sind keine säkularen Zutaten zum kirchlichen Leben, die für die Identitätsbildung in der Kirche belanglos wären, in ihnen

verwirklicht sich vielmehr mennonitische Existenz heute. So bleibt diese Existenz nicht länger die private Angelegenheit eines jeden, sondern wird zu einer öffentlichen Existenz. Vielleicht kommt gerade darin wieder ein täuferischer Impuls zur Geltung. Niemand hat das bisher unter den Mennoniten theologisch so radikal durchdacht wie der Harvard-Theologe Gordon D. Kaufman in der Vielzahl seiner Bücher, besonders aber *In Face of Mystery* (1993). Zu denken ist aber auch an die gegenüber Kaufman mildere Fassung einer täuferischen Theologie der Kultur, die Duane K. Friesen mit größerer Vermittlungskraft ins Mennonitentum hinein vorgelegt hat.²⁸

(2) Der Nonkonformismus der Täufer fand seinen Ausdruck besonders in der Kritik an den geistlichen und weltlichen Herrschaftseliten. Pfaffenhaß und Gelehrtschelte sind inzwischen entfallen; verändert haben sich auch der staatliche Bereich und das Verhältnis der Menschen zu ihm: Nicht mehr Herr und Untertan, nicht mehr »L' État, c' est moi«, das Selbstverständnis des absoluten Monarchen, sondern, salopp ausgedrückt, »der Staat sind wir«, das heißt der Souverän ist jeder einzelne Staatsbürger. So ist es nicht mehr das Gegenüber zur Obrigkeit, in den Augen der Täufer gar einer gottlosen oder widerchristlichen Herrschaft, an der sich der täuferische Nonkonformismus mit seinen tragischen Folgen einst ausbildete, und auf diese Weise hat sich die Verantwortung gegenüber dem Gemeinwesen, in dem wir leben, verändert. Wir können uns nicht mehr von denjenigen absondern, die den Auftrag haben, das öffentliche Leben zu regeln, denn wir können uns nicht von uns selber absondern. Die Privilegien, die den Mennoniten von den Obrigkeiten gewährt wurden, beispielsweise vom Kriegsdienst befreit zu sein, büßten ihren Sinn ein, denn es ließ sich nicht mehr rechtfertigen, daß jemand sich selber Privilegien gewährt, sie anderen aber vorenthält, um Staat und Gesellschaft nicht schutzlos dem politisch-militärischen Spiel der Mächte auszuliefern.

Diese Veränderung im Staatsverständnis wurde schon sehr früh von den Krefelder Mennoniten wahrgenommen, nämlich als sie es unter napoleonischer Herrschaft jedem einzelnen Gemeindeglied freistellten, was ohnehin wohl schon vorher der Fall war, ethische Entscheidungen nach Maßgabe des eigenen Gewissens zu treffen, so sehr es auch weiterhin zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen konservativen und liberalen Gemeindegliedern quer durch die Familien kam.²⁹ Doch der Streit wurde nicht beigelegt, im Gegenteil, er schwoll an. Die Wehrdienstverweigerung wurde nicht nur dem Gewissen des Einzelnen überantwortet, vielmehr wurde dieses Gewissen von fortschrittlichen Gemeindegliedern auch darauf hin angesprochen, daß in einem demokratisch verfaßten Staat, den alle Liberalen jetzt schon anstreb-

ten, Rechte und Pflichten grundsätzlich für jeden Staatsbürger gleich sein müßten. Hermann von Beckerath aus Krefeld und Isaak Brons aus Emden sind sogar zu Befürwortern der allgemeinen Wehrpflicht im Frankfurter Paulskirchenparlament 1848/49 geworden und haben sich den Groll der Mennonitengemeinden in West- und Ostpreußen sowie in Baden zugezogen, die sich mit Eingaben an das Paulskirchenparlament für die weitere Freistellung vom Kriegsdienst einsetzten – allerdings erfolglos.

Was die liberalen Mennoniten mit ihren Vorfahren verband, war jetzt nicht mehr das Prinzip der Wehrlosigkeit, sondern der Geist der Freiheit, sich nicht mehr von irgendeinem Moralprinzip abhängig zu machen, zu dem die täuferische Friedfertigkeit, einst eine im Glauben ermöglichte Lebenshaltung und kein Prinzip, inzwischen geworden war, und aus der Selbstbestimmung des Individuums unter dem Wort Gottes heraus für das Allgemeinwohl zu wirken. Freiheit hat ihren Grund nicht in Privilegien, die eine Obrigkeit oder ein Staat, der wir selber sind, gewährt – jetzt spreche ich als Theologe –, Freiheit ist vielmehr ein Privileg, das Gott uns im Geschick Jesu Christi zu Gute kommen läßt. Die Mennonitengemeinden sind nicht eigentlich »Freikirche«, weil ihnen von Staatsverfassungen religiöse Freiheitsrechte gewährt werden. Sie sind Freikirche, weil sie sich einer Freiheit verdanken, die kein staatlicher Souverän, ja, ihre Gemeindeglieder sich auch nicht selber gewähren können.

(3) Der »Zwang zur Häresie«, unter dem christliche Religiosität heute steht, ist ein Problem für alle Kirchen. Einerseits sind sie gezwungen, sich von der Vorstellung zu verabschieden, die »wahre« Kirche zu sein (allein, schlechthin und für alle Zeiten), und andererseits wird von ihnen erwartet, sich ein konfessionelles Profil zuzulegen, das ihre Existenz rechtfertigt. Welcher Kirche ist aber zuzumuten, sich um ein Profil zu bemühen, das sich nicht an wahrer Kirche orientiert, oder um eine Identität, die nicht Ausdruck wahrer Kirche wäre? Damit müssen wir fertig werden. Die Moderne ist ambivalent: Sie befreit aus abgestandener Religiosität und läßt uns das Evangelium von Jesus Christus neu hören, sie vermag auch jede Form von Religiosität zu zerstören. Sie regt das Individuum an, aus selbstverschuldeter Unmündigkeit herauszutreten und nur zu akzeptieren, was seiner Vernunft einleuchtet (im Sinne vernehmender Vernunft können das auch religiöse Einsichten sein, die unsere Vernunft sich selber nicht einfallen lassen kann). Sie kann das Individuum aber auch dazu verführen, sich selbst zu überschätzen, oder es anleiten, sich jeder Macht zu widersetzen, die unvernünftig ist. Die Vernunft trägt dazu bei, uns das Leben mit Wissenschaft und Technik zu erleichtern, sie trägt aber ebenso dazu bei, Menschen auszubeuten, Völker mit Krieg zu überziehen und unsere Umwelt zu zerstören. Das ist die inzwischen vielbe-

schworene *Dialektik der Aufklärung* (Theodor Adorno, Max Horkheimer). So sind wir die Nutznießer und die Kritiker der Moderne zugleich. Doch hinter die Moderne kommen wir nicht wieder zurück. Allenfalls können wir den Weg der Moderne anders weitergehen. Das wird uns allerdings nicht allein gelingen, sondern nur mit allen, die sich gegen die Modernisierungsschäden in unserer Welt zur Wehr setzen.³⁰

Das ist ein Dilemma, das tatsächlich ratlos macht, es sei denn – und jetzt rede ich nicht als Historiker, sondern wieder als Theologe –, wir gehen davon aus, daß Kirche nicht ist, sondern sich stets aufs Neue unter dem Verheißungswort des Johannesevangeliums ereignet: »Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten (...), was zukünftig ist, wird er euch verkündigen« (Johannes 16,13). Kirche ist einmal dies, ein anderes Mal das, sie ist provisorisch und niemals definitiv.³¹ Was sie »in Wahrheit« sein wird, das wird uns noch gesagt werden. So gesehen ist Kirche exzentrisch. Sie hat ihre Mitte und ihr Maß nicht in ihrer je sichtbaren Gestalt, vielmehr außer sich. Exzentrisch ist ein anderer Begriff für nonkonformistisch. An allem, was in ihr gedacht, geredet und getan wird, wird spürbar sein, daß in ihr von anderswoher gedacht, geredet und gehandelt wird. Sie ist eine gesellschaftliche Größe, aber »sub specie aeternitatis«, im Lichte der Ewigkeit, doch eine »Institution gesellschaftskritischer Freiheit«, um einen Begriff des katholischen Theologen Johann Baptist Metz zu übernehmen.³² Auf mehr kann uns ein Jubiläum nicht hinweisen.

Anmerkungen

1 Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, der anlässlich der Gemeindeversammlung der Mennonitengemeinde Krefeld im Rahmen der Jubiläums »400 Jahre Mennoniten in Krefeld 1607–2007« am 28. Oktober 2007 gehalten wurde. Der Charakter der Rede wurde beibehalten, der Text wurde an einigen Stellen erweitert und um Anmerkungen ergänzt.

2 Hans-Jürgen Goertz, Nonkonformisten an der Elbe: fromm, reich und ratlos. Vierhundert Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, in: ders., Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, Leipzig 2002, S. 151–166.

3 Peter Kriedte, Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794), in: Wolfgang Froese (Hg.), Sie kamen als Fremde. Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart, Krefeld 1995, S. 61–104. – Samme Zijlstra, Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de doperen in de Nederlanden 1531–1675, Hilversum/Leeuwarden 2000, S. 402–429 (Hoofdstuk 16: De strijd om de identiteit). – Hendrik W. Meihuizen, Galenus Abrahamsz 1622–1706. Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en vertediger van het Doperse Spiritualisme, Haarlem 1954.

4 Ernst Troeltsch, Das Wesen des modernen Geistes, in: Preußische Jahrbücher 128, 1907, S. 36; zit. nach: Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. von Friedmann Voigt, Tübingen 2003, S. 161.

- 5 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977, S. 53.
- 6 Ernst Troeltsch (wie Anm. 4), S. 12 (1907), S. 136 (2003).
- 7 Art. Säkularisierung, verf. v. Wilhelm Dantine, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 5, 4. Aufl., Göttingen 1983, S. 3.
- 8 Max Weber, Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus (1906), in: ders., Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920.
- 9 Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Säkularisierung als theologisches Problem, 2. Aufl., Stuttgart 1958, S. 12.
- 10 Otto Brunner, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 2. Aufl., Göttingen 1968.
- 11 Ernst Troeltsch (wie Anm. 4), S. 12 (1907) und S. 136 (2003).
- 12 Hans-Jürgen Goertz, Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit, München 1993, S. 75–89.
- 13 Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995.
- 14 Otto Brunner, Land und Herrschaft, Brünn 1939.
- 15 Zum Bewegungsbegriff: Hans-Jürgen Goertz, Eine »bewegte« Epoche. Zur Heterogenität reformatorischer Bewegungen, in: ders., Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen, Göttingen 2007, S. 23–53.
- 16 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: Wolfgang Froese (Hg.), Sie kamen als Fremde (wie Anm. 3), S. 13–60.
- 17 Peter Blickle, Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300–1800, München 1988. Ders., Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1987.
- 18 Hans-Jürgen Goertz, Das Täuferturn – ein Weg in die Moderne? in: ders., Das schwierige Erbe (wie Anm. 2), Leipzig 2002, S. 57–72.
- 19 Harold S. Bender, Das täuferische Leitbild, in: Guy F. Hersherberger (Hg.), Das Täuferturn. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 32.
- 20 Ebd., S. 33.
- 21 Albert N. Keim, Harold S. Bender 1887–1962, Scottdale, Pa./Waterloo, Ont. 1998, S. 306–331.
- 22 Peter Kriedte, Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes (Mitte des 17. Jahrhunderts – 1815), Göttingen 2007.
- 23 So die Tendenz z.B. bei: Wolfgang Froese, Revolution, Erweckung und Entkirchlichung. Die Krefelder Mennoniten von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gründung des Deutschen Reiches (1794–1871), in: ders. (Hg.), Sie kamen als Fremde (wie Anm. 3), bes. S. 139f. Ganz offensichtlich geht die Annahme, die späteren niederdeutschen Mennoniten seien von den Normen des ursprünglichen Täuferturns stark abgewichen, von der nordamerikanischen Täuferforschung aus. Am intensivsten hat die These vom Niedergang des Täuferturns, allerdings am Beispiel der nordamerikanischen Mennonitengemeinden, John Howard Yoder vertreten (John H. Yoder, Anabaptist Vision and Mennonite Reality, in: A. J. Klassen [Hg.], Consultation on Anabaptist-Mennonite Theology, Fresno, CA: Council of Mennonite Seminaries, 1970, S. 1–46). Selbst wenn seine Beobachtungen zu »mennonitischen

Wirklichkeit« wertneutral gemeint sind, wie Yoder beteuert, fällt diese Wirklichkeit gegen die »Anabaptist Vision« doch so sehr ab, daß sie negativ eingeschätzt werden muß. Andererseits scheint Yoder für eine Realisierungschance der »Anabaptist Vision« in den Mennonitengemeinden heute keine rechte Möglichkeit zu sehen: »Now we are more aware of the distance between Anabaptism (or between Jesus) and Mennonitism, we can no longer identify the two as was done before with a good conscience. Either the commitment to Jesus and the Anabaptist modell will be strengthened, undercutting the Mennonite identification; or the commitment to constituency »loyalty« and »relevance« will be strengthened; and then it is more clear that Anabaptism is not our message« (S. 46). Ungeklärt bleibt bei Yoder die Frage, ob die »Anabaptist vision« im frühen Täufertum tatsächlich verwirklicht worden war oder nicht doch nur eine »Botschaft« blieb, also was damals nicht verwirklicht werden konnte, im Grunde auch heute nicht verwirklicht werden kann. Hier öffnet sich ein weites Feld für weitere Auseinandersetzungen. Kritisch zu Yoder hat sich inzwischen John D. Roth geäußert: *Living Between the Times*: »The Anabaptist Vision and Mennonite Reality« *Revisited*, in: *Mennonite Quarterly Review* 69, 1955, S. 323–335.

24 Hans Adolf Hertzler, zit. nach: Wolfgang Froese (Hg.), *Sie kamen als Fremde* (wie Anm. 3), S. 11.

25 Max Frisch, *Mein Name sei Gantenbein*. Roman, Frankfurt/M. 1975, S. 11.

26 Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1980.

27 Ebd., S. 41.

28 Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, Cambridge, Mass. und London 1993. – Duane K. Friesen, *Artists, Citizens, Philosophers. Seeking the Peace of the City. An Anabaptist Theology of Culture*, Scottdale, Pa./Waterloo, Ont. 2000.

29 Ulrich Hettinger, Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler, Diss. Köln 2003, S. 39ff.

30 Zur Kritik an der Moderne s. bes. A. James Reimer, *Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics*, Kitchener, Ont., 2001.

31 Vom provisorischen Charakter der sich stets aufs Neue ereignenden Kirche sprach auch John H. Yoder, *Another »Free Church« Perspective on Baptist Ecumenism*, in: John Howard Yoder, *The Royal Priesthood*, hg. von Michael G. Cartwright, Scottdale, Pa./Waterloo, Ont. 1998, S. 274. – S. auch Fernando Enns, *Der kritische »ökumenische Imperativ« in der Theologie John Howard Yoders*, in: Hanspeter Jecker (Hg.), *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*, Weisenheim am Berg 2001, S. 149f.

32 Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968, S. 122.