

»Konfessionskulturen« oder Symbolische Abgrenzungen bei Krefelder Mennoniten*

Einleitung

Eine der weltgeschichtlich bedeutsamen Folgen der Reformation war, dass das Christentum in Europa fortan in der Gestalt von Konfessionen existierte. So habe ich es vor 40 Jahren bei meinem Lehrer Gottfried Seebaß in Heidelberg gelernt: Scharfsinnige theologische Diskussionen fanden ihren Niederschlag in genau durchdachten Lehrdokumenten, Kirchenordnungen regelten den praktischen Vollzug kirchlichen Lebens, beides zusammen hatte eine Funktion nach innen und diente zugleich dazu, Lehre und Leben nach außen zu dokumentieren. So waren frühneuzeitliche Staaten und Konfessionen eng miteinander verknüpft, beide entstanden zusammen, wirkten bei der Sozialdisziplinierung zusammen und waren aufeinander bezogen. Wie prägend die Konfessionalisierung¹ war, ist leicht nachzuweisen: Das Wort »Kirche« wird umgangssprachlich synonym mit Konfession gebraucht, z.B. wenn davon die Rede ist, dass es in Deutschland zwei große und mehrere kleine »Kirchen« gibt. Viele Menschen können sich Kirche nur als Konfession vorstellen. Unbedacht bleibt dabei, dass nicht alle religiösen Gruppen in der Frühen Neuzeit einen solchen Prozess der Konfessionalisierung durchlaufen haben. Das betrifft beispielsweise Mennoniten, die nicht obrigkeitlich protegiert, sondern verfolgt wurden.

* Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags vom September 2024 bei der Jahresversammlung des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte. Für den Druck wurde er überarbeitet und mit Anmerkungen versehen, der Duktus der Rede wurde teilweise aber beibehalten. Bei den theoretisch-reflektierenden Abschnitten bin ich mir bewusst, wie skizzenhaft sie sind und dass weitergehende konzeptionelle Überlegungen wünschenswert wären, als ich sie im Rahmen eines solchen Vortrags vorlegen konnte.

1 Zum Konzept der Konfessionalisierung und der Diskussion darum vgl. Heinrich Richard SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12) – Thomas KAUFMANN, Einleitung. In: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Heidelberg 2003 (SVRG 201), 9-15 – Stefan EHRENPREIS u. Ute LOTZ-HEUMANN, Reformation und konfessionelles Zeitalter. Darmstadt 2008 (Kontroversen um die Geschichte), 62-71 – Mit Blick auf die Täufer- und Mennonitenforschung Michael DRIEDGER, Art. Konfessionalisierung (im Taufertum). In: Mennonitisches Lexikon, Bd. V Revision und Ergänzung, 2. Teilbd. Bolanden-Weierhof 2020 [fortan: ML V/1.–3.], 289-300.

In den letzten Jahrzehnten wurde unter dem Einfluss der Kulturwissenschaften das Konzept der Konfessionskulturen entwickelt. Es bleibt allerdings fraglich, ob das am Beispiel der Großkirchen entwickelte Modell geeignet ist, die Eigenart und innere Dynamik zunächst verfolgter, später nur geduldeter religiöser Minderheiten wie der Mennoniten zu erschließen. Im folgenden soll dieser Frage an ausgewählten Themen nachgegangen werden, nicht nur, aber in erster Linie am Beispiel der Mennonitengemeinde in Krefeld.

Gebäude

Ein typisches Merkmal von Kirchen sind ihre Bauten. Sie sind sozusagen materialisierte Theologie, und zugleich spiegeln sie die Stellung und Bedeutung einer Glaubensgemeinschaft für die jeweilige Gesellschaft.

Einen typisch mennonitischen Kirchenbau gibt es nicht. Mennonitische Kirchen bezeugen vielmehr in ihrer Vielfalt die unterschiedlichen gesellschaftlichen Stellungen, die mennonitische Gemeinden jeweils hatten.² Die ersten mennonitischen Kirchen waren als solche nicht erkennbare, normale Häuser. Das entsprach der Stellung als nur geduldeter, aber nicht anerkannter Religionsgemeinschaft.

Die älteste erhaltene Kirche von Mennoniten in Deutschland steht im Elbinger Stadtzentrum, ein normales Bürgerhaus mit Renaissancefassade, 1590 auf dem Gelände eines Elbinger Bürgers zu diesem Zweck errichtet.³ Die Gebäude in den Niederlanden, die zu Zeiten der Verfolgungen als Versammlungshäuser genutzt wurden, hatten oft mehrere, zum Teil hinter Holzverkleidung verborgene Ausgänge oder Verstecke. Kamen die Häscher der Obrigkeit vorne herein, konnten die Mennoniten durch andere Ausgänge fliehen oder sich verstecken. Pointiert gesagt: Die ersten mennonitische »Kirchen« erkannte man daran, dass sie nicht als Kirchen zu erkennen waren. Das galt dann auch noch für die Kirchen, die Mennoniten in der ländlichen Region zwischen Danzig und Elbing ab der Mitte des 18. Jahrhunderts mit obrigkeitlicher Genehmigung bauen durften. Es war obrigkeitlich vorgegeben, wie zu bauen war: längliche Häuser, aus Holz gebaut, Stallungen ähnlich und selbstverständlich ohne Kirchturm und Glocke.

2 Vgl. John. M. JANZEN, Art. Gottesdiensthäuser, mennonitische. In: ML V/2. (wie Anm. 1), 71-79. Zur Zeit der Verfolgungen trafen Täufer sich überhaupt nicht in Häusern, sondern in Wäldern, Höhlen oder auf Booten. Keine Kirchengebäude zu haben, konnte auch Teil des antiklerikalen Konzeptes sein. Später bezeichneten Mennoniten ihre Gebäude gern als Bethäuser, nicht als Kirchen.

3 Abgebildet in Peter J. KLASSEN, *Mennonites in Early Modern Poland and Prussia*. Baltimore 2009, 116.

Auch für den Bau der Krefelder Mennonitenkirche, gebaut ab 1691 im Zuge einer ersten Stadterweiterung (über dem Eingang steht die Jahreszahl 1693), gab es Auflagen: Die Kirche durfte nicht öffentlich sichtbar oder zugänglich sein. Zu der neu angelegten Königstraße hin war sie darum zurückgesetzt und hinter durchgehender Hausbebauung verborgen. Und auf der anderen Seite, zum alten Stadtzentrum hin, musste sie durch eine hohe Mauer abgetrennt werden.⁴ Zwar hatten Mennoniten in Krefeld ab 1678 die Möglichkeit, das Bürgerrecht zu erwerben, waren also in rechtlicher Hinsicht als Bürger gleichgestellt, aber nicht als Glaubensgemeinschaft. Sie durften ihren Glauben nicht öffentlich, sondern nur privat praktizieren.⁵

Wie die Kirche in ihrem Inneren gestaltet war, ist nicht überliefert.⁶ 150 Jahre später, im Jahr 1843, waren die Mennoniten in Krefeld hoch angesehen und respektiert. Der Aufstieg der Stadt war ihnen zu verdanken, das prägte ihr Selbstbewusstsein. Längst waren sie auch in religiöser Hinsicht gleichgestellt, gesellschaftlich waren sie integriert und sogar teilweise dominierend, und in der Franzosenzeit (1794-1814) waren sie zudem gezwungen worden, ihre Zurückhaltung hinsichtlich der Übernahme politischer Ämter abzulegen. Sie bekleideten nun höchste politische Ämter in der Stadt. Da genügte den bestimmenden Kreisen der Gemeinde, die zugleich zu den führenden Kreisen der Stadt gehörten, der anspruchslose, vermutlich egalitäre Bau ihrer Kirche nicht mehr. Sie war ihnen nicht repräsentativ genug, entsprach nicht ihrer Stellung in der städtischen Gesellschaft. Also wurde sie, als sie erneuert werden musste, zugleich völlig neu den damaligen Ansprüchen entsprechend umgebaut. Die Kirche wurde dadurch nicht größer und bot auch nicht mehr Menschen Platz, sie bekam aber eine Apsis, die um drei Stufen erhöht war, so als handele es sich um einen sakralen Raum. Und sie bekam zwei Reihen marmorierter Säulen, die sich im Bereich der Apsis halbkreisförmig fortsetzten und die der Kirche die Anmutung eines dreischiffigen Gebäudes geben sollten. Die Ausrichtung war achsial auf die Kanzel hin angelegt, die hinten

4 Zur Geschichte der Krefelder Mennonitenkirche vgl. Walther RISLER, Zur Baugeschichte der Mennonitenkirche zu Krefeld. In: Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten Weierhof 1939 (SMGV 2), 79-80 – Sebastian SCHRITT, »... und alles schien lustbar überrascht«. Die Mennonitenkirche in Krefeld und ihr Umbau 1843. In: MGB (1998), 47-72.

5 In der Frühen Neuzeit war die öffentliche Religionsausübung nur der jeweils maßgebenden »Religionspartei« vorbehalten, alle anderen durften, wenn sie geduldet wurden, ihren Glauben nur privat ausüben, vgl. 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 (Krefelder Studien 8), 13-49, hier 49.

6 Überlegungen dazu bei Rainer KOBE, Täuferische Konfessionskultur in der Frühen Neuzeit. Mennoniten am Niederrhein (Krefeld) und Hutterische Brüder in Mähren und Ungarn 1550-1750. Bonn 2014 (SVRKG 185), 149-161.

mittig erhöht an der Außenwand angebracht und über eine kurze Treppe von ein paar Stufen zu erreichen war. Zu beiden Seiten der Kanzel an der Außen-
 seite der Apsis waren die Holzbänke für die Mitglieder des Vorstands plat-
 ziert. In der Mitte davor, von den
 zweimal drei Säulen im Bereich
 der Apsis halbreisförmig gerahmt,
 stand der Abendmahlstisch. Dazu
 Kirchenbänke, in der Mitte nach
 vorn ausgerichtet, an den beiden
 Seiten ins Kircheninnere blickend.
 Diese Innenraumgestaltung hatte
 nichts Mennonitisches an sich. Sie
 diente repräsentativen Zwecken
 und war Ausdruck des Selbstbe-
 wusstseins und des Selbstver-
 ständnisses der damals tonange-
 benden Kreise der Gemeinde. Zu-
 gleich unterstrich der Umbau den
 Anspruch, als Kirche unter Kirchen wahrgenommen zu werden, denn die
 baulichen Unterschiede zu evangelischen und katholischen Kirchen wurden
 stark zurückgenommen.⁷



APSIS VOR 1943

(Foto: Archiv der Mennonitengemeinde Krefeld)

Ein hundred Jahre bot die Kirche sich so dar, bis im Sommer 1943 alliierte
 Brandbomben sie schwer beschädigten. Die Mauern blieben zwar stehen, das
 Kircheninnere brannte aber weitgehend aus. Als die Kirche 1949/1950 wie-
 der aufgebaut wurde, wurde der Vorkriegszustand nicht wieder hergestellt.
 Noch verbliebene Säulen wurden entfernt, Sitzgelegenheit boten jetzt leicht
 anmutende niederrheinische Baststühle.⁸ Die Kanzel blieb hinten mittig, war
 aber weniger erhöht.

7 Die gleichen marmorierten Säulen stehen in der im gleichen Jahr vom gleichen Stadtbaumeister Freyse neu gestalteten katholischen Dionysiuskirche, nur sind die Säulen propor-
 tional zur Größe des Raumes insgesamt sehr viel schmaler, vgl. zu Freyse SCHRITT »...
 und alles schien lustbar überrascht« (wie Anm. 4), 54 f. Zutreffend bemerkt Schritt 58 f,
 dass die Verlagerung von Abendmahlstisch und Kanzel aus dem Raum, in dem die Got-
 tesdienststeilnehmer sich befinden, in eine davon abgehobene Apsis dem reformatorischen
 Verständnis entgegensteht und wie auch die Säulen eher ein katholisierendes Element
 darstellt.

8 Während die älteste Innenaufnahme, die vermutlich in den ersten Jahren nach dem Um-
 bau von 1843 entstand, schwere Holzbänke zeigt, sind diese auf Aufnahmen, die kurz vor
 dem Zweiten Weltkrieg gemacht wurden, bereits durch Stühle ersetzt worden, vgl. die
 Abbildungen in: Mennonite Life, hg. v. BETHEL COLLEGE, North Newton/Kansas,
 (July 1947), 22 (online: <https://mla.bethelk.edu/ml-archive/pre2000/1947jul.pdf>). Wann
 die Holzbänke entfernt und durch Stühle ersetzt wurden, ist nicht bekannt.

Dieser kurze Abriss zeigt: Nicht konfessionelle Prinzipien haben die Innengestaltung dieser Kirche geprägt, sondern zeitgeschichtlich wandelnde Selbstbilder und Geschmäcker. Das setzte sich bis in die Gegenwart der letzten Jahrzehnte fort, als erst zusätzlich ein weißes Lesepult aufgestellt wurde und um 2000 Kanzel und Abendmahlstisch nebeneinander angeordnet wurden. Zuletzt kam ein Flügel in der Apsis neu dazu. Theologische oder Glaubensfragen spielten bei diesen Gestaltungen keine Rolle, leitend waren rein pragmatische Erwägungen.

Christologie

Als besondere konfessionelle Merkmale gelten gemeinhin charakteristische Lehraussagen. Bestes Beispiel ist die Rechtfertigungslehre in ihrer Bedeutung für lutherische Kirchen. Auch wenn man diese Lehre nicht substantialistisch als unveränderlichen Glaubensinhalt versteht, sondern als etwas, das immer neu interpretiert und ausgelegt werden muss, so ist sie doch für lutherische Theologen ein bleibender Bezugspunkt ihrer Reflektion und kirchlicher Verkündigung – und stellt damit in allem Wandel, wie sie theologische Umbrüche mit sich bringen, ein konstantes Merkmal dar. Darin liegt der Sinn der Redeweise von konfessionellen Merkmalen. In den verschiedenen mennonitischen Traditionen gibt es nichts Vergleichbares. Mennoniten haben zwar besondere Lehraussagen und auch Bekenntnisse hervorgebracht, aber keine kann den Anspruch erheben, raum- und zeitübergreifend als Bezugspunkt für Mennoniten zu gelten.⁹

Zu den Besonderheiten mennonitischer Lehrbildung in der Reformationszeit gehört die eigenwillige monophysitische Christologie, die der Namensgeber Menno Simons (um 1496-1561) von dem Täufer Melchior Hofman (um 1500-1543) übernahm. Demnach sind beide Naturen Jesu, auch seine menschliche Natur, göttlichen Ursprungs. Jesu Mutter Maria hat daran keinen Anteil. Biologische Unkenntnisse spielten dabei eine Rolle: Man wusste damals nicht, dass der menschliche Embryo aus einer Verschmelzung von väterlichem Spermium und mütterlicher Eizelle entsteht, sondern nahm an, dass der männliche Same gleich dem Samen ist, der bei der Saat auf den

9 Mennoniten haben keine der Evangelischen Theologie vergleichbare Bekenntnistheologie entwickelt. Ihre zahlreichen Bekenntnisse sind Ausdruck des jeweiligen Glaubens einer Person oder Gruppe, haben aber nicht die normative Stellung wie die Bekenntnisse anderer Kirchen. Oft hatten sie die Funktion von konsensualen Dokumenten, mit denen Differenzen zwischen unterschiedlichen mennonitischen Gemeindeverbänden überbrückt werden sollten, vgl. Hans-Jürgen GOERTZ, Zwischen Zwietracht und Eintracht. Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse. In: MGB (1986/87), 16-46, ND in: Hans-Jürgen GOERTZ, Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, hg. v. Marion KOBELT-GROCH u. Christoph WIEBE. Leipzig 2002, 93-120.

Acker gestreut wird. Der mütterliche Organismus steuert nach dieser Vorstellung nur die Nährstoffe zum Wachstum bei, aber nichts zum Wesen oder zur Natur des Menschen. Theologisch ist zu dieser Christologie anzumerken, dass dem reinen, himmlischen Fleisch Christi nur eine reine Gemeinde als Braut zugeführt werden konnte, d.h. diese Christologie war mit einem rigorosen gemeindlichen Heiligkeitsethos verknüpft und verband sich so mit dem aggressivem Nonkonformismus der frühen Täufer, die nichts weniger beanspruchten, als der moralisch verkommenen Umwelt in ihren Gemeinden ein besseres Modell christlichen Glaubens und Lebens entgegenzusetzen. Zugleich war das himmlische Fleisch Jesu unter soteriologischen Gesichtspunkten bedeutsam, denn nur ein reines und vollkommenes Opfer Jesu konnte die Menschen wirklich erlösen. So wurde also diese monophysitische Christologie nicht isoliert für sich vertreten, sondern war eingebettet in ein Konzept, das ethische, ekklesiologische und soteriologische Aspekte miteinander verband.¹⁰ Dieses Konzept war seinerseits eingebunden in eine gemeindliche Praxis, untermauerte sie theoretisch und war im Kontext des Gemeindelebens plausibel.

Ungefähr 200 Jahre lang wurde diese Lehre von Mennoniten tradiert.¹¹ Dann verlor sich ihre Plausibilität, zusammen mit dem Konzept, von dem sie ein Teil war. Die Umwelt war nicht mehr durchgängig ablehnend, zur Duldung war teilweise sogar Anerkennung getreten. Und die ernüchternden Erfahrungen endloser interner Auseinandersetzungen und Spaltungen hatten den aggressiven Nonkonformismus der Mennoniten austrocknen lassen. Nicht wenige Mennoniten verstanden ihre Gemeinden nicht länger als Kontrastmodell zur umgebenden Gesellschaft, sondern begannen, sich als Teil der Gesellschaft zu begreifen. Heute weiß kein mennonitisches Gemeindemitglied mehr von dieser eigentümlichen christologischen Lehre, geschweige denn, dass man sie sich zu eigen machen würde. Nur Forscher wissen noch davon. Für die Fragestellung, ob und inwieweit die Rede von konfessionellen Merkmalen oder auch Konfessionskulturen mit Blick auf Mennoniten sinnvoll ist, kann festgehalten werden, dass eine Lehre, die als wichtiges, zentrales Konfessionsmerkmal anzusehen wäre, sich tatsächlich auflösen und ver-

10 Zur monophysitischen Christologie Melchior Hoffmans: Klaus DEPPERMAN, Melchior Hofman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, 197-202. Zur Bedeutung dieser Lehre für Menno Simons vgl. Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561). Neukirchen-Vluyn 1973 (BGLRK 35), 3, 63-74.

11 Das gilt natürlich nur für die niederländisch-norddeutsche Traditionslinie der Mennoniten, andere täuferisch-mennonitische Traditionen haben diese Lehre nicht nur nicht übernommen, sondern abgelehnt und andere christologische Lehren vertreten, die ebenfalls nicht der kirchlich überlieferten Christologie entsprachen, vgl. J. Denny WEAVER, Art. Christologie. In: ML V/1. (wie Anm. 1), 279-288, hier 286 f.

flüchtigen konnte. Sie erweist sich somit nicht als ein bestimmender Faktor, sondern als etwas, das selbst von anderem, zum Beispiel sich ändernden Rahmenbedingungen, bestimmt wurde. Der Wandel der tatsächlichen Stellung der Mennoniten zur umgebenden Gesellschaft veränderte das gemeindliche Leben und machte bisherige theologische Konzepte hinfällig. Sie und die mit ihnen verbundenen Glaubens- bzw. Lehraussagen verschwanden einfach.

Abendmahl

Was die Abendmahlslehre betrifft, übernahmen die ersten Täufer im Zürich der 1520er Jahre theologische Sichtweisen Zwinglis und verstanden es als ein nicht-sakramentales Gedächtnis- und Gemeinschaftsmahl. Insofern stellte es kein konfessionstrennendes, sondern im Gegenteil ein konfessionsverbindendes Merkmal dar. Das Abendmahl war bei den Täufern allerdings von Beginn im Januar 1525 an Teil ihres antizeremonialen und antiklerikalen Konzepts und wurde bei privaten Treffen gefeiert, ohne gottesdienstlichen Rahmen und ohne Geistliche. In der »Brüderlichen Vereinigung« von 1527 waren die Aussagen zum Abendmahl eingebunden in ein separatistisches Konzept.¹² So wurde das Abendmahl exklusiv ein Mahl für getaufte Mitglieder der Gemeinde. In dem geschichtlichen Moment aber, in dem das separatistische Konzept einem offenen Austausch mit anderen Kirchen wich, war auch eine Öffnung der eigenen Abendmahlsfeier für andere Christen zu erwarten.

Das war in der Gemeinde Krefeld im Jahr 1810 der Fall. Damals öffnete die Gemeinde die eigene Abendmahlsfeier für Mitglieder anderer Kirchen. Ein realgeschichtlicher Hintergrund für diesen Schritt ist vermutlich in der großen Zahl gemischtkonfessioneller Ehen zu sehen. Überwogen in der Gemeinde bis ca. 1740 rein mennonitische Ehen, so änderte sich das innerhalb weniger Jahre grundlegend.¹³ In den Abendmahls-gottesdiensten war seither also mit einer nicht unerheblichen Zahl nichtmennonitischer Ehepartner von Gemeindemitgliedern zu rechnen. Wichtiger für den offiziellen Beschluss war aber etwas anderes. Als Begründung für die Öffnung der Abendmahls-

12 Vorstellungen der späteren Täufer zum Abendmahl werden z.B. im Brief des Züricher Kreises um Konrad Grebel an Thomas Müntzer vom 5.9.1524 sichtbar, Anfang 1527 ist in der Brüderliche Vereinigung das Abendmahl eingebettet in ein separatistisches Konzept, vgl. Siegfried BRÄUER, Die beiden Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524. In: MGB (2000), 147-174, hier 155-158 und Das Schleithimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar, hg. v. Ur B. LEU u. Christian SCHEIDEGGER. Zug 2004.

13 Genaue Angaben bei Peter KRIEDTE, Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes (Mitte des 17. Jahrhunderts-1815). Göttingen 2007 (VMPIG 223), 128-129.

feier wird nämlich angeführt, dass in einem von der Vernunft bestimmten Glauben die nur menschengemachten Unterschiede zwischen den Kirchen keine trennende Wirkung haben dürften. Pfarrer und Gemeindeleitung waren damals maßgeblich von der Aufklärung bestimmt. Die Mahlgemeinschaft der Gemeinde wurde so zur Gemeinschaft aller vernünftigen Gläubigen erweitert. Das wird besonders deutlich, wenn man den zeitgeschichtlichen Rahmen dieses Schrittes bedenkt. Mit der Öffnung auf der einen Seite war eine Abgrenzung auf der anderen verbunden. Es war die Franzosenzeit, und Krefeld war Teil des französischen Rur-Departements. Weiter rheinaufwärts in der Pfalz und im Elsass gab es mennonitische Gemeinden und ehemals mennonitische Gemeinden, die nach 1693, dem Jahr der Amischen Spaltung, amisch geworden waren. Sie wurden auf Französisch als »Les Anabaptistes« zusammengefasst. Diesen Glaubensgeschwistern fühlte man sich nicht verbunden, teilte ihr Verständnis des mennonitischen Glaubens nicht und wollte von der französischen Herrschaft nicht mit ihnen zusammen in den Blick genommen werden. Böhmisches Brüder, Herrnhuter, Quäker und »Anabaptisten« genannte Glaubensgeschwister wurden als »fanatisch« bezeichnet und ausdrücklich von der Abendmahlsgemeinschaft ausgeschlossen. Die Gemeinschaft mit den Menschen vor Ort, mit denen man familiär und durch wirtschaftliche Aktivitäten verbunden war und mit denen man sich durch einen von der Vernunft bestimmten Glauben einig wusste, war wichtiger als die Gemeinschaft mit anders geprägten Mennonitengemeinden weiter weg.¹⁴ Das zeigt, ähnlich wie bei der monophysitischen Christologie: Es war auch bei der Abendmahlspraxis so, dass nicht vermeintliche mennonitische Konfessionsmerkmale das Glaubensleben der Gemeinde und das Verhalten der Gläubigen bestimmten, sondern umgekehrt: Aus den Gegebenheiten und deren jeweiligen Anforderungen heraus wird das generiert, was für die Gemeinde als Glaubensgemeinschaft charakteristisch ist.¹⁵

14 Vgl. Wolfgang FROESE, Revolution, Erweckung und Entkirchlichung. Die Krefelder Mennoniten von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gründung des Deutschen Reiches (1794-1871). In: Sie kamen als Fremde (wie Anm. 5), 105-156, hier 125 – Christoph WIEBE, 200 Jahre offene Abendmahlsfeiern in unserer Gemeinde. Ein zwiespältiges Jubiläum. In: Gemeindebrief der Mennonitengemeinde Krefeld, März (2010), 6-7.

15 Man könnte analog zum englischen Ausdruck »doing gender« von »doing denomination« sprechen. So ließen sich Verhaltensweisen, mit denen Menschen im alltäglichen Lebensvollzug ihre Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft für sich und andere »herstellen«, als »doing denomination« bezeichnen, im Sinne eines performativen Kulturbegriffs als Konfessionalität generierende Praktiken mit Hilfe eines Zeichen- und Symbolsystems. So wird die Rede von Konfessionskulturen zum Teil verstanden (vgl. Günther Wassilowsky, Was ist katholische Konfessionskultur? In: https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/106015/Wassilowsky_096.pdf?sequence=1&isAllowed=y, 403).

Religiöse Gleichberechtigung seit 1738

Der Öffnung der eigenen Abendmahlsfeier für die Christen anderer Krefelder Kirchen war die Praxis gemischtkonfessioneller Ehen seit vielen Jahrzehnten vorausgegangen. Aber auch die Gleichberechtigung der Gemeinde in religiöser Hinsicht und die damit verbundene Möglichkeit eines freien Wechsels zwischen den Religionsparteien war eine bedeutende Veränderung, die die Öffnung der eigenen Abendmahlsfeier ermöglichte.

1737 gab es den Fall, dass drei reformierte Bürger sich der Mennonitengemeinde anschließen wollten. Das war bisher nicht möglich gewesen, Duldung war in der Frühen Neuzeit in aller Regel mit der Auflage verbunden, nicht missionarisch tätig zu sein und Mitglieder der maßgebenden Religionspartei nicht abzuwerben. Inzwischen aber waren die Mennoniten nicht nur seit 1678 gleichberechtigte Bürger, sie waren seit dem frühen 18. Jahrhundert zur wirtschaftlich bedeutendsten Gruppe der Stadt geworden. Krefeld war bereits 1711 ein zweites Mal erweitert worden, und eine dritte Stadterweiterung, beschlossen 1738, stand bevor. Große mennonitische Unternehmen waren innerhalb weniger Jahre entstanden und beschäftigten die Mehrheit der Bevölkerung in Krefeld und den umliegenden Orten. In dieser Position der Stärke konnten es die Krefelder Mennoniten auf eine Kraftprobe ankommen lassen. Bisher hatten sie solche Ansinnen auf Mitgliedschaft abgewiesen, nun aber nahmen sie die drei Personen auf. Der Protest der Reformierten führte dazu, dass die preußische Regierung zwei Kommissare schickte, die den Fall untersuchten.¹⁶

Die drei Personen hatten als Gründe für ihre Konversion die mennonitische Haltung zu Taufe bzw. Kindertaufe, Eid und Waffendienst angegeben. Die Kommissare befragten beide Gemeinden nach ihrer Einstellung zu diesen drei Glaubensartikeln, und beide erklärten übereinstimmend, dass sie diese Fragen nicht für heilsentscheidend hielten und keinen absoluten Wahrheitsanspruch erhoben. Dieser bemerkenswerte Vorfall belegt die Anziehungskraft der mennonitischen Gemeinde für Außenstehende wie auch ihre starke Stellung in der Stadt. Wichtiger aber ist hier: Der beiderseitige Verzicht auf absolute Wahrheitsansprüche machte ein gleichberechtigtes Nebeneinander der Glaubensgemeinschaften und damit auch den freien Wechsel von einer zu anderen möglich. Als ein Jahr später (1738) der preußische König in Krefeld zu Gast war, wurde es auch amtlich: Er verlieh der Mennonitengemeinde die eigenen Pfarrechte. Damit war genau 60 Jahre nach der bürgerli-

16 Vgl. Peter KRIEDTE, Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert. In: Sie kamen als Fremde (wie Anm. 5), 61-104, hier 83 – DERS., Taufgesinnte (wie Anm. 12), 131.

chen auch die religiöse Gleichberechtigung erreicht, übrigens noch bevor diese Rechte auch den Katholiken zugebilligt wurden.

Für das Verhältnis von Mennoniten und Reformierten bedeutete es, dass aus dem asymmetrischen ein symmetrisches Verhältnis wurde, aus einer nur geduldeten Glaubensgemeinschaft wurde eine gleichberechtigte. Eine offene Konkurrenz wurde dadurch möglich. Aus einer Position der Stärke heraus konnten die Mennoniten sich öffnen. Sie mussten und wollten sich nicht abgrenzen und ihr Mennonitisch-Sein durch besondere religiöse Lehren hervorheben. Auch die damalige Selbstbezeichnung der Gemeinde war davon geleitet, die Unterschiede zur Reformierten Kirche nicht zu akzentuieren. Man nannte sich »Evangelische Mennonitengemeinde«, eine Bezeichnung, die auch bei der benachbarten Mennonitengemeinde in Neuwied üblich war, die heute noch so heißt.

Taufe

Als zentrales kennzeichnendes und unterscheidendes Merkmal der Mennoniten gilt die Praxis der Glaubentaufe, verbunden sowohl mit einer Ablehnung der Kindertaufe wie auch der wiederholten Taufe. Wie eben ausgeführt, vertrat die Mennonitengemeinde in Krefeld in den 1730er Jahren in dieser Frage keinen absoluten Standpunkt und meinte nicht, dass das Seelenheil davon abhängt. Vielleicht hat zu dieser Haltung beigetragen, dass die Gemeinde in den drei Jahrzehnten zuvor eine Diskussion um die richtige Taufpraxis (Besprengen oder Untertauchen?) und ein zeitweiliges Nebeneinander beider Taufformen gesehen hatte.

Die Dompelaars oder Neutäufer waren eine Erscheinung des Pietismus.¹⁷ Sie traten nicht nur für die Glaubentaufe, sondern auch für deren spezielle Ausübung als Untertauchtaufe ein. Die bei Mennoniten traditionell übliche Taufform, die Besprengungstaufe, wurde von ihnen abgelehnt. Der radikale Pietist Ernst Christoph Hochmann von Hochenau war in den Jahren 1705, 1710 und 1717/1718 in Krefeld. 1715 kamen aus der Grafschaft Marienborn vertriebene Neutäufer nach Krefeld und bildeten eine kleine eigene Gruppe. Wenige Jahre später besuchten Krefelder Mennonitenprediger Solinger Neutäufer, die in Düsseldorf und Jüchen gefangengesetzt waren, und erwirkten aufgrund ihrer Kontakte in die Niederlande eine Intervention der Generalstaaten zugunsten der Gefangenen. Es liegt auf der Hand, dass das auch zu Diskussionen um die rechte Tauftheologie und Taufform innerhalb der Mennonitengemeinde führen musste. Das erhaltene Predigtmanuskript des

17 Vgl. Dennis L. SLABAUGH, Art. Church of the Brethren (Kirche der Brüder). In: ML V/1. (wie Anm. 1), 288-296 – Zu den Krefelder Dompelaars: Peter KRIEDTE, Äußerer Erfolg (wie Anm. 16), 85-88.

Predigers Jan Crous aus dem Jahr 1716 bezeugt das. Er plädierte für Toleranz und sagte, mit Blick auf die Dompelaars: Wir akzeptieren Eure Taufform, bitte akzeptiert auch unsere. Crous argumentierte: »Selbst Jordanwasser wäscht deine Sünden« nicht ab. Er spricht sich damit realistisch gegen eine Überhöhung der Taufe aus und lenkt den Blick von äußeren Merkmalen des Vollzugs hin auf das, worauf es eigentlich bei einer Glaubenstaufe ankommt. Crous' Argumentation konnte jedoch nicht verhindern, dass sein Predigerkollege Gossen Goyen seine eigene mennonitische Glaubenstaufe als ungültig ansah und sich 1724 im Rhein durch Untertauchen erneut taufen ließ. Goyen blieb aber trotzdem nicht nur Mitglied, sondern auch Prediger der Gemeinde – ein erstaunlicher Vorgang: Eine Differenz in Tauftheologie und Taufpraxis, die normalerweise zu Gemeindespaltungen führte und Konfessionsgrenzen markierte, wird hier in innergemeindlicher Toleranz ausgehalten. In allen vergleichbaren städtischen Mennonitengemeinden der Niederlande oder Norddeutschlands hat es wegen dieser Tauffrage Gemeindespaltungen gegeben. Und auch die russlanddeutsche mennonitische Tradition weist 1860 mit der Entstehung der Brüdergemeinden diese Spaltung auf. Bezogen auf die Fragestellung nach Konfessionsmerkmalen ist festzuhalten, dass eine Frage, die sonst ein Religionsparteien trennendes und unterscheidendes Merkmal ist und in anderen Mennonitengemeinden vielfach zu Spaltungen geführt hat, in der Krefelder Gemeinde nicht gemeindespaltend war. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass es überhaupt in der über 400jährigen Geschichte der Mennonitengemeinde Krefeld keine Gemeindespaltung gegeben hat und auch kein einziger Fall von Kirchenzucht bekannt ist.

Die vier schlaglichtartigen Beleuchtungen einzelner Themen, die normalerweise Konfessionsmerkmale darstellen bzw. Konfessionsgrenzen markieren, führen im Fall der Mennonitengemeinde Krefeld nicht weit. Zu unbestimmt, zu wechselhaft, zu fluide erscheinen sie. Merkmale, die vermeintlich konfessionelle Identität markieren, erscheinen selbst als stark situativ und wandelbar – und vor allem erscheinen sie als von anderen Faktoren bestimmt, statt selbst bestimmende oder organisierende Faktoren des Verhaltens zu sein.¹⁸ Das macht die Bezeichnung der Mennoniten als Konfession oder die Rede von mennonitischen Konfessionskulturen fragwürdig. Die Mennonitengemeinde Krefeld erscheint eher als Kirche in nicht-konfessioneller Gestalt.

18 Für die Wehrlosigkeit habe ich zu zeigen versucht, dass auch sie kein feststehendes konfessionelles Merkmal darstellt, Christoph WIEBE, Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit. Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit. In: MGB (2008), 114-146.

Symbolische Grenzen

Vielversprechender scheint es zu sein, statt von konfessionellen Merkmalen von symbolischen Grenzen zu sprechen.¹⁹ Das hat den Vorteil, nicht theologische oder konfessionskundliche Kriterien an die zu beschreibenden Phänomene heranzutragen, sondern diese systemisch zu betrachten und aus der dynamischen und fluiden Wechselbeziehung zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheit heraus zu interpretieren. Grundlegend ist dabei die Einsicht, dass – wenn eine Minderheit als Gruppe Bestand haben will – es mindestens ein Unterscheidungsmerkmal braucht und sowohl Mehrheit wie Minderheit wissen müssen, welches das ist. Was es ist, das einen Menschen zum Angehörigen dieser Minderheit macht? Das kann – z.B. im Fall von Migranten – die ethnische Herkunft und Zugehörigkeit sein, es kann aber auch die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft oder etwas anderes wie ein besonderer Berufsstand usw. sein. Es kann bei einer Religionsgemeinschaft eine besondere Praxis sein, die mit einer besonderen Auffassung verbunden ist (wie es beispielsweise mit der Glaubenstaufe gegeben ist), es können aber ebenso gut besondere Verhaltensweisen im Alltag oder beispielsweise besondere Kleidung sein.

Mit symbolischen Grenzen können Minderheiten auf reale Ausgrenzungen reagieren. Wenn in einem Gemeinwesen die Mehrheitsgesellschaft Menschen einer religiösen Minderheit ausgrenzt und sie nicht als gleichberechtigt anerkennt, wird die religiöse Minderheit ihrerseits sich durch symbolische Grenzziehung absetzen und damit deutlich machen, dass sie etwas Besonderes ist und bleiben will und vielleicht auch gar keinen Wert auf Integration legt, weil sie sich beispielsweise für überlegen hält. Eine solche symbolische Verdoppelung ermöglicht es den Angehörigen einer Minderheit, sich nicht als Opfer zu erfahren und ihre reale Ausgrenzung nicht als Diskriminierung, sondern als Folge ihrer eigenen Entscheidung oder als freiwillig auf sich genommene Folge der Zugehörigkeit zu einer besonderen, der Mehrheit überlegenen Gemeinschaft zu interpretieren und so das Selbstwertbewusstsein der Minderheit zu stärken. Solche symbolischen Verdoppelungen realer Grenzen können auf verschiedenen Ebenen liegen: Es könne besondere

19 Peter Kriedte hat in Anlehnung an den französischen Soziologen Pierre Bourdieu (1930-2002) in seiner monumentalen Studie zu Mennonitengemeinde Krefeld von symbolischen Grenzen gesprochen, vgl. Peter KRIEDTE, Taufgesinnte (wie Anm. 13), 44 f, ich habe das in meiner Arbeit zur Wehrlosigkeit in der Krefelder Gemeinde aufgegriffen, vgl. Christoph WIEBE, Die Krefelder Mennoniten (wie Anm. 17), 130-131 u. 138-139. »Symbolisch« kann Verhalten genannt werden, wenn es über sich hinaus Bedeutung hat und mehr transportiert und signalisiert, als in ihm selbst beschlossen ist. Dieses »Mehr« an Bedeutung muss bewusst sein und richtig gedeutet werden können, damit symbolische Kommunikation gelingen kann.

Lehren sein, es können aber auch sichtbare Merkmale sein wie eine besondere Kleidung (»Die mit Kleidern und Taschen wird der Teufel erhaschen, die mit Haken und Ösen wird der Herrgott erlösen«)²⁰ oder besondere Verhaltensweisen wie die Ablehnung des Eides oder einfach besondere Verhaltensweisen wie z.B. der Verzicht aufs Fluchen, Lästern und Pöbeln.

Die spannende Frage ist: Wie verhält sich die Minderheit, wenn die Mehrheitsgesellschaft die reale Ausgrenzung beendet, die Minderheit anerkennt, sie gleichstellt und ihren Mitgliedern die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben ermöglicht? Es sind mehrere Reaktionen denkbar. Die Minderheit kann die Integration verweigern und die symbolischen Grenzen überhöhen, sie sozusagen hypostasieren und zu unveränderlichen, die Identität der Gruppe gewährleistenden Merkmalen erheben. Diese symbolischen Grenzen würden dann ihrerseits zu realen Grenzziehungen werden, wenn dadurch z.B. geschäftliches oder Heiratsverhalten der Minderheit eingeschränkt oder reglementiert wird. Die Minderheit muss aber nicht so reagieren. Sie kann auch umgekehrt so reagieren, dass sie nach Wegfall der realen Ausgrenzungen durch die Mehrheitsgesellschaft ihrerseits die symbolischen Grenzen abbaut, so dass letztlich nach wenigen Generationen die Minderheit in der Mehrheitsgesellschaft aufgeht. Es ist dies der Weg der Assimilation. Die Minderheit kann aber auch noch auf eine dritte Weise reagieren: Sie kann obsolet gewordene symbolische Grenzen entweder durch andere ersetzen oder sie derart in ihrer Bedeutung vermindern, dass im Ergebnis die Mitglieder nicht an der vollkommenen Integration in die Mehrheitsgesellschaft gehindert werden, die symbolische Abgrenzungen aber trotzdem ihre Funktion als Zusammenhalt generierendes Merkmal der Zugehörigkeit behalten. Dies lässt sich m. E. für die Krefelder Mennonitengemeinde im 18. und frühen 19. Jahrhundert zeigen. Sie hat symbolische religiöse Grenzen so gestaltet, dass sie keine trennende Funktion mehr haben. Zugleich wurden führende Familien der Gemeinde zur Avantgarde bürgerlicher Kultur und bürgerlicher Lebenswelt in der Stadt. Die schon genannten Jahre 1737/1738 markieren dabei einen Wendepunkt in der Beziehungsdynamik zwischen Mehrheitsgesellschaft und mennonitischer Minderheit. Das ehemals vorrangig religiös bestimmte Selbstbewusstsein der Mennoniten in Krefeld erweiterte und transformierte sich in den folgenden Jahrzehnten zu dem elitär geprägten Bewusstsein, diejenige Minderheit zu sein, der die Stadt ihren Aufstieg und ihren Wohlstand zu verdanken hat und der es auch zu verdanken ist, dass sich bürgerliche

20 Dieser Spruch markiert die Kleidungsvorschriften der Amischen, zum Thema Kleidung vgl. Rachel PANNABECKER u. Hans-Jürgen GOERTZ, Art. Kleidung, in ML V/2. (wie Anm. 1), 260-262. Dort auch Hinweise zum Wandel bezüglich der Kleidung in der Krefelder Mennonitengemeinde Mitte des 18. Jahrhundert.

Lebensart und Denkweisen in der Stadt ausbreiteten. Dieses veränderte Selbstbewusstsein wird fassbar in einem Briefentwurf der Gemeinde an den preußischen König 1789. Eine neue preußische Gesetzgebung sollte die rechtliche Stellung der Mennoniten in den verschiedenen Landesteilen vereinheitlichen und hätte für die Krefelder Mennoniten eine deutliche Verschlechterung ihrer Stellung bedeutet. In seinem Briefentwurf distanzierte sich der damalige Kirchenrat deutlich von den mennonitischen Glaubensgeschwistern in West- und Ostpreußen: Man stehe »in keiner kirchlichen Verbindung«, unterscheide sich von ihnen »vielmehr in manchen Glaubenslehren« und kenne sie »nur dem Namen nach«. Im Übrigen fragten sie, »ob dieselben zum Flor des Commerciums und überhaupt zur Cultur des Staates auch beytragen oder nicht«. Die Krefelder Mennoniten selbst hätten nämlich Krefeld »zu einer nahrhaften und blühenden Stadt« gemacht und »zu Crefelds Flor ersten Grund gelegt und den selbigen biß hiehin unterhalten«.²¹ Das belegt eindrücklich, wie fluide, situativ und wandelbar das Selbstverständnis der Mennoniten in Krefeld sein konnte – und wie wenig »konfessionelle« Komponenten dabei eine Rolle spielten.

Schluss

Abschließend sei dargelegt, wie minimal symbolische Abgrenzungen sein können, um dennoch hinreichend zu sein, die Zugehörigkeit zu einer Minderheit zu markieren und drastische Folgen für die Betroffenen zu haben.

Dazu springe ich in die Reformationszeit und bitte Sie, sich vorzustellen, dass wir uns zu früher Abendstunde in einer Gastwirtschaft und Herberge befinden. Zwei Gäste auf der Durchreise kehren ein und bitten um ein Nachtmahl und ein Quartier für die Nacht.²² Nichts an ihnen ist ungewöhnlich, nur fällt auf den zweiten Blick auf, dass die beiden keine Messer oder Dolche am Gürtel führen. Das war bei Reisenden üblich, als Werkzeug, aber auch zum Schutz vor Räubern und wilden Tieren. Die beiden setzen sich und nehmen ihre Mahlzeit ein. Sie haben einen Tisch am Rande der Stube aufgesucht, sie haben sich nicht zu der zechenden und Karten spielenden Gruppe an dem großen Tisch in der Mitte gesetzt. Auf deren Fragen nach dem Woher

21 Stadtarchiv Krefeld, 80/4, Nr. 29 fol. 1-8, hier: fol 6-6 v; zitiert nach: Peter KRIEDTE, Äußerer Erfolg (wie Anm. 5), 91. – Tatsächlich war es dann gar nicht nötig, dass die Mennonitengemeinde sich an den König wendet. Die Stadt Krefeld tat das für sie, und das zeigt, welche Rolle die Gemeinde und ihre Repräsentanten in der Stadt spielten. Im Ergebnis änderte sich für die Krefelder Mennoniten nichts, ihre Stellung blieb unangetastet.

22 Die folgende Szene ist imaginiert, aber nicht unrealistisch, es gab Täufer, die aufgrund ihres Verhaltens im Wirtshaus als Täufer erkannt und hingerichtet wurden, vgl. Margarete WAGNER, Das »Hasenhaus« in Wien. Schauplatz der Festnahme dreier Täufer?. In: MGB 1997, 69-76.

und Wohin antworten sie nur kurz, die Einladung zum Mitspielen und Mittrinken lehnen sie freundlich ab. Auf derbe Witze und zotige Sprüche, mit denen die Gruppe der Zechenden sich an sie wendet und provoziert, reagieren sie nicht. Plötzlich ruft einer: »So wie ihr euch verhaltet, könnte man fast meinen, dass ihr zu der gottverdammten Sekte der Wiedertäufer gehört«. Das ist lustig gemeint. Doch auf das allgemeine Lachen folgt entsetztes Schweigen. Die beiden sind zusammengezuckt. Und mit einmal ist klar: Sie sind es. Sie werden verhaftet, verhört, gefoltert und als Täufer hingerichtet. Es sind minimale symbolische Abweichungen im Verhalten, die einen Menschen als Angehörigen einer bestimmten Gruppe erkennen lassen und die zu realen, sehr weitreichenden Folgen führen können.

Dass auch im religiösen Bereich symbolische Abgrenzungen für sich ihren Zweck erfüllen, auch ohne glaubensmäßige Begründung, wird an einem Beispiel aus der Frühzeit des Christentums deutlich, bei einem Vergleich zwischen dem Matthäusevangelium und der von ihr beeinflussten Kirchenordnung *Didache*. Beide sind in zeitlicher und regionaler Nähe zueinander entstanden. Im Matthäusevangelium findet sich die theologische Aussage, dass die religiösen Verhaltensweisen Beten, Fasten und Almosengeben ihren Wert vor Gott verlieren, wenn sie öffentlich ausgeübt und von anderen gesehen werden. Dann tragen sie dadurch nämlich ihren Lohn in sich. Darum müssen diese Handlungen im Verborgenen vollzogen werden, wenn sie bei Gott einen Wert haben sollen. In der *Didache* heißt es vom Fasten, in wörtlicher Anlehnung an das Evangelium: »Eure Fasttage sollen nicht mit den Heuchlern gemeinsam sein! Sie fasten nämlich am Montag und Donnerstag, ihr aber sollt am Mittwoch und Freitag fasten!«²³ Die theologische Reflektion ist entfallen, und die Weisung, nicht öffentlich sichtbar zu fasten, wird in ihr Gegenteil verkehrt, es geht gerade darum, sich sichtbar abzugrenzen. Das Bedürfnis nach äußerlich erkennbarer Abgrenzung ist an die Stelle der religionskritischen Reflektion getreten, welchen Wert religiöse Handlungen haben, die jemand macht, um dabei gesehen zu werden.

Abschließend ein Hinweis, wie unscheinbar und privat täuferisches Verhalten sein konnte, um hinreichend zu sein, einen Unterschied zu machen. Dazu wenden wir uns den Täufern in der Schweiz in der Frühen Neuzeit zu. Sie waren einem hohen Konformitätsdruck der reformierten Kirche ausgesetzt, schon das Fernbleiben vom Gottesdienst konnte als Indiz für täuferei-

23 Vgl. Matthäus 6, 1-18, bes. 6, 16 mit *Didache* 8, 1 – *Didache* (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (Schriften des Urchristentums, Zweiter Teil), hg. v. Klaus WENGST. Darmstadt 1984, 34 und 79. Die Verlagerung dieser drei religiösen Verhaltensweisen ins Private, Unsichtbare, kann mit Gerd Theißen als Entzug der Sozialkontrolle und dem Wechsel von Fremd- zur Selbststeuerung interpretiert werden, vgl. Gerd THEIßEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*. Gütersloh 2007, 493.

sche Gesinnung gewertet werden.²⁴ In zahlreichen Befragungen von Verdächtigen und ihrem Umfeld wurde täuferisches Verhalten erhoben. Und es fällt auf, dass mit der Konversion zum Täuferturn sehr oft Verhaltensänderungen einhergingen, die die Betreffenden zu deutlich sozialverträglicheren Zeitgenossen werden ließen: Sie hörten beispielsweise auf, zu fluchen, Wirtschaftshäuser zu besuchen und ihre Frauen zu schlagen.²⁵ Das führt mich zu einer abschließenden Frage: Wenn sich in einer Gegend herumspricht, dass die täuferischen Männer ihre Ehefrauen nicht schlagen und auch nicht in Wirtschaftshäuser gehen, was die reformierten Männer aber machen, braucht es dann noch theologisch bestimmte Konfessionsmerkmale?

Ich fasse zusammen: Mit dem an den Großkirchen gewonnenen Begriff der Konfession verbinden sich Vorstellungen von einer definierten Gestalt des christlichen Glaubens, bei der sich durch ein Ensemble an Lehren, organisatorischen Merkmalen und religiösen Praktiken trotz allem Wandel und aller Unterschiedlichkeit doch ein identischer Kern ausmachen lässt. Die Konfessionen sind als Folge der Reformation in der Frühen Neuzeit im Wechselspiel mit dem frühneuzeitlichen Staat (Obrigkeit) entstanden. Für Täufer und Mennoniten war das nicht der Fall, und der Konfessionsbegriff ist auf sie nur sehr bedingt anzuwenden, die zu beobachtende Gemeinsamkeit (Glaubensaufe statt Säuglingstaufe) reicht dafür allein nicht aus und ist im übrigen kein Alleinstellungsmerkmal, sondern auch in Freikirchen zu finden, die nicht täuferischer Herkunft sind. Es müssen also jeweils noch andere Elemente dazukommen, um Mennoniten von anderen Glaubensgemeinschaften abzuheben. Dieses jeweils Hinzukommende ist aber bei den Mennoniten verschiedener Zeiten und Regionen so variabel und auch so widersprüchlich, dass es schwer erscheint, alle Mennoniten als Angehörige einer Konfession zu verstehen.

Unter dem Einfluss kulturwissenschaftlicher Betrachtungsweisen ist in den letzten Jahrzehnten das Konzept der Konfessionskulturen entstanden.²⁶ Auch dieses ist am Modell der Großkirchen entwickelt worden. Und auch wenn es zweifellos ein Fortschritt ist, eine rein konfessionsbezogene und theologie- oder frömmigkeitsgeschichtlich ausgerichtete Betrachtungsweise durch die Einbeziehung sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektiven zu erwei-

24 Vgl. Hanspeter JECKER, Das Basler Täuferturn. In: Kinder des Friedens. 500 Jahre Täuferturn in der Schweiz, hg. v. Oliver DÜRR, Urs B. LEU, Hanspeter JECKER u. Tobias JAMMERTHAL. Zürich 2025, 97-115, hier 104.

25 Vgl. z. B. das Verhör von Heini Müller aus Liedertswil (Basel-Landschaft) vom 4.5.1597: Staatsarchiv Basel-Stadt, Criminalia 1B M2, zit. in: Hanspeter JECKER, Ketzer Rebellen Heilige. Das Basler Täuferturn von 1580 bis 1700. Basel 1998 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 64), 188.

26 Vgl. Michael MAURER, Konfessionskulturen. Die Europäer als Protestanten oder Katholiken. Paderborn 2019, und oben Anmerkung 15.

tern und die Frage nach beständigen Konfessionsmerkmalen durch die nach den vielfältigen Prozessen und Praktiken, die Konfessionalität herstellen, zu ergänzen, so erscheint es doch fraglich, ob das geeignet ist, die Besonderheit der mennonitischen Spielarten des christlichen Glaubens zu erfassen. Zwar lassen sich natürlich für die verschiedenen mennonitischen Gemeindegruppen oder für einzelne Gemeinden auch Formatierungsprozesse beschreiben, die ihnen ihre jeweilige Gestalt gaben und von anderen Gemeinden oder Gemeindegruppen unterscheidbar machten. Aber am Beispiel der Mennonitengemeinde Krefeld ist zu beobachten, wie wenig »konfessionell« bestimmt solche Prozesse waren. Es erscheint angemessener – ohne Rückgriff auf den Terminus Konfession und ohne die Annahme konfessioneller Traditionsbestände –, einfach nur mit dem Instrumentarium sozialwissenschaftlicher Methoden die Prozesse symbolischer Abgrenzungen einer religiösen Gruppe zu beschreiben. Man kann dabei entdecken, wie minimal und »untheologisch« solche symbolischen Abgrenzungen auch bei religiösen Gruppen sein können, um ihren Zweck zu erfüllen.