

Zwischen Zwietracht und Eintracht

Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse

Als ein junger Theologe ins Studentenpfarramt der Evangelischen Kirche in Hamburg berufen wurde, mußte er, wie jeder Pfarrer, einen Amtseid auf die Lutherischen Bekenntnisschriften leisten. Er weigerte sich zunächst und verwickelte den Bischof, der den Eid abzunehmen hatte, in ein Gespräch. Der Pfarrer fragte, ob Johannes Bugenhagen, der Reformator Hamburgs, einen Eid auf die Bekenntnisschriften geleistet habe. Der Bischof stutzte und meinte: „Gewiß doch“. Weiter fragte der Pfarrer, ob Hauptpastor Götze, der mit Reimarus im Streit lag und sich vor der Nachwelt unsterblich blamierte, den Eid auf die Bekenntnisschriften abgelegt habe. Der Bischof erwiderte, soviel er wisse: „Ja“. Und schließlich fragte der Pfarrer, ob die Deutschen Christen im Dritten Reich den Amtseid auf die Bekenntnisschriften geleistet hätten. Der Bischof bejahte die Frage. „Dann“, sagte der Pfarrer, „kann ich es auch tun.“

Mit diesem Entschluß wollte er nicht Solidarität mit den Vätern und Brüdern im Amt üben, sondern die altehrwürdige Praxis einer Kirche ad absurdum führen, in der die Berufung auf die Bekenntnisschriften nichts anderes mehr darstellte als einen formalen Akt ohne inhaltliche Verbindlichkeit. Wir stehen vor folgender Situation: Eine Kirche, die ein theologisch hart erkämpftes und gedanklich geschliffenes Bekenntniswerk hervorgebracht hat, das als ekklesiologische Konstitution gilt und Wesen und Auftrag der Kirche, ihre Mitte und ihre Grenzen präzise beschreibt, eine solche Kirche ist über dieses Erbe heute nicht immer glücklich. Der Studentenpfarrer war es ganz und gar nicht. Selbst wo die Aushöhlung nicht so stark empfunden wird, sehen die evangelischen Theologen sich genötigt, die Funktion der Bekenntnisschriften für die Kirche der Gegenwart neu zu bestimmen. Der Umgang mit den Bekenntnissen ist nicht mehr selbstverständlich; er ist zum Problem geworden. Das gilt für die evangelischen Landeskirchen in Deutschland, aber wohl auch für die lutherischen und reformierten Weltbünde allgemein. Anders verhält es sich im Mennonitentum, hier wird umgekehrt zum Problem, daß ein durchdachtes Bekenntniswerk als Norm des Glaubens und der Lehre, als ekklesiologisches Konstitutionsdokument, fehlt. Wir haben es schwer, die Frage verbindlich zu beantworten, was die mennonitischen Gemeinden eigentlich zu einer christlichen Kirche macht. Das Problem des Bekenntnisses stellt sich in der Gegenwart als Frage nach der Identität der Kirche dar –

und zwar im Zusammenhang und in Abgrenzung zu anderen Kirchen, in einer Situation, in der das Wort der Kirche an Plausibilität eingebüßt hat, bedrängender, die Existenz der Kirche selbst in Frage steht.

Ich bin mir dessen bewußt, daß die Frage nach einem Bekenntnis nicht alle Mennoniten bewegt. Es wirken immer noch zwei Grundeinstellungen nach, die eine lange Geschichte hinter sich haben: *einmal* die Auffassung, die im Zuge der Aufklärung bzw. des Rationalismus weite Teile des Mennonitentums in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland erfaßt hat, wonach kein religiöses Bekenntnis normierende bzw. verpflichtende Wirkung in einer Glaubensgemeinschaft haben dürfe. Die Gemeinschaft müsse so tolerant sein, jedem Mitglied ein eigenes, ganz individuell geprägtes Bekenntnis zuzugestehen. Zum *andern* spielt die Auffassung eine Rolle, die im Zuge des Pietismus bzw. der Erweckungsbewegungen von weiten Teilen des Mennonitentums in Europa und Nordamerika Besitz ergriffen hat, wonach ein schriftlich fixiertes, ein doktrinär formuliertes Bekenntnis Ursache für die Erstarrung der Kirche sei und allein ein persönliches Bekenntnis, das die eigene Bekehrung zum Heiland bezeugt, für ein lebendiges Christentum sorgen könne.

Beide Grundeinstellungen, die in ihrer Konkretion unüberbrückbare Klüfte im Mennonitentum aufrissen, haben eines gemeinsam: Sie sind der Grund dafür, daß schriftliche, eine Gemeinschaft verpflichtende Bekenntnisse im Leben der Gemeinden keine wesentliche Bedeutung haben, und sie erklären die herrschende Vorstellung, daß das Mennonitentum eine Konfession ohne Bekenntnisbindung sei. Dieses Verständnis hat das Selbstbewußtsein der Mennoniten vor allem in einer Zeit gestärkt, in der innerhalb der großen evangelischen Konfessionskirchen das „praktische“ oder „undogmatische Christentum“ entdeckt wurde. Daß diese Entdeckung aus dem Lager des theologischen Liberalismus stammte, bestärkte einerseits die freisinnigen Mennoniten, im Einvernehmen mit dem Geist der Moderne zu glauben und zu leben, und vermochte andererseits die pietistisch geprägten Mennoniten nicht zu stören, die sich in ihrem Argwohn gegen Dogma und Lehre bestätigt fühlen konnten, wenn die Rede auf ein „undogmatisches Christentum“ kam. Der Argwohn gegenüber Bekenntnissen spielte vor allem im europäischen Mennonitentum eine Rolle. Er verdrängte allmählich die Erinnerung daran, daß einige Konferenzen, z. B. die niederländischen und die westpreußischen Mennoniten, lange Zeit hindurch immer wieder neue Glaubensbekenntnisse untereinander aushandelten und beschlossen. In Nordamerika hingegen wurde die Erinnerung an die alten Bekenntnisse, vor allem an das Dordrechter Bekenntnis, bis in die Gegenwart wachgehalten. Die Bibel, das

Gesangbuch und alte Bekenntnisse wurden in den Häusern gelesen, im Taufunterricht gelehrt und in den Sonntagsschulen studiert, vor allem in einigen Amischen Konferenzen. Aber noch das Glaubensbekenntnis der Mennonite General Conference von 1963 versteht sich als eine Erneuerung („restatement“) des Dordrechter Bekenntnisses.¹ In Deutschland ist die Erinnerung an diese Tradition verblaßt. Als die Mennoniten sich 1933 gezwungen sahen, ihre Gemeinden im Deutschen Reich auf eine gemeinsame Bekenntnisgrundlage zu stellen, wurde nicht an diese Tradition gedacht. Nachdem der politische Einigungsdruck nachgelassen hatte, wurden nicht nur die Vereinigungspläne aufgegeben, sondern schloß auch die Arbeit an einem gemeinsamen Bekenntnis ein. Das ist ganz offensichtlich ein Zeichen dafür, wie wenig die Nötigung zu einem Bekenntnis von der eigenen Geschichte und dem religiösen Selbstverständnis der Mennoniten selber ausgegangen war. Auch der Versuch in den frühen sechziger Jahren, auf der Grundlage eines Bekenntnisses die Vereinigungs- und Verbandsgemeinden der deutschen Mennoniten einander näher zu bringen, knüpften nicht an eine alte Tradition an. Schließlich spielt die Bekenntnisfrage in der gegenwärtigen Vereinigungseuphorie der „Arbeitsgemeinschaft deutscher Mennoniten“ keine Rolle mehr. So herrscht also unter den deutschen Mennoniten weiterhin die Vorstellung vor, daß ihr konfessioneller Beitrag in der Gegenwart gerade darin bestünde, eine Konfession ohne ein fixiertes Bekenntnis zu sein.

Historisch sah das anders aus. Wer auch nur einen flüchtigen Blick in den Artikel über die „Bekenntnisse des Glaubens“ wirft, den Christian Neff im Mennonitischen Lexikon geschrieben hat, wird entdecken, daß seit Ende des 16. Jahrhunderts eine rege Produktion von Bekenntnissen eingesetzt hatte, die erst im 18. Jahrhundert allmählich zum Erliegen kam². Es gibt also eine stattliche Anzahl von Bekenntnissen und Bekenntnisammlungen im Mennonitentum. Die Frage ist nur, ob sie mit den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirchen vergleichbar sind und einer Theologie des Bekenntnisses, wie sie heute zu formulieren wäre, auch Genüge tun können.

Ich werde zunächst einige Beobachtungen zur Bekenntnisbildung in der Reformationszeit vortragen, insbesondere den Bekenntnisbegriff skizzieren, wie er den evangelischen Bekenntnisschriften zugrunde liegt (1.). Dann werde ich etwas über Bekenntnisse einzelner Täufer sagen (2.). Ausführlicher behandelt werden die Schleithheimer Artikel (3.) und das Dordrechter Bekenntnis (4.). Den Abschluß bilden drei systematische Bemerkungen zum Bekenntnisproblem im Mennonitentum allgemein (5.).

1. Zur Bekenntnisbildung in der Reformationszeit

Christian Neff hat die Glaubensbekenntnisse der Mennoniten nicht isoliert betrachtet, sondern sie in den größeren Rahmen der Kirchengeschichte gestellt. Er war offensichtlich der Meinung, daß diese Bekenntnisse den Dogmen der Alten Kirche, den Bekenntnisschriften der Lutheraner und Reformierten und den Verlautbarungen der Gegenreformation auf dem Konzil zu Trient vergleichbar seien. Es ist sicherlich richtig, daß jede Kirche das Bedürfnis hat, genau zu fixieren, was zu glauben sei: aber Dogmen und Bekenntnisschriften sind doch etwas anderes als die Glaubensbekenntnisse der Mennoniten. Das Dogma, wie es sich in der Tradition der römisch-katholischen Kirche entwickelt hat, ist ein Lehrsatz, der die Aussage der Heiligen Schrift so interpretiert, daß er zu einem Bestandteil der Offenbarung Gottes selbst wird. Schrift *und* Tradition sind Offenbarung Gottes. Diesem Offenbarungsverständnis sind die Reformatoren nicht gefolgt, auch nicht die Täufer. Die Offenbarung Gottes findet ihren Ausdruck allein in der Heiligen Schrift. Das ist reformatorisches Gemeingut. Das Bekenntnis beansprucht nicht Teil der Offenbarung zu sein. Es erhebt nur den Anspruch, „verpflichtende Schriftauslegung der Kirche zu sein“. So formulierte es Edmund Schlink in seiner „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“.³ In diesem Sinne ist das Bekenntnis kirchliche Lehre und erhält gegenüber anderen Formen der Lehre, etwa der theologischen Arbeit oder den Aussagen der Predigt, einen besonderen Platz. Es ist das „Vorbild der Lehre“, wie es in der Konkordienformel heißt.⁴ Sowenig das Bekenntnis Offenbarung ist, sowenig ist es auch stricte sensu Norm der kirchlichen Lehre. Das ist allein die Heilige Schrift. Die Schrift ist „norma normans“, das Bekenntnis nur „norma normata“. Allerdings ist das Bekenntnis nicht kirchliche Lehre im Sinne einer dogmatischen Erörterung zu dem einen oder anderen Glaubenssatz. Vielmehr ist es die „Summe der Heiligen Schrift“ und als solche die „Bezeugung des Evangeliums“.⁵ Ein Bekenntnis braucht nicht alles zu enthalten, was die Heilige Schrift zur Sprache bringt; es muß aber stets die Mitte der Heiligen Schrift treffen und zum Ausdruck bringen. Aus dieser Bestimmung des Bekenntnisses, sie gilt sowohl für die lutherischen als auch für die reformierten Bekenntnisschriften, ergibt sich ihr verpflichtender, ihr verbindlicher Charakter. Das Bekenntnis ist an die Schrift gebunden, es spricht aus der Mitte der Schrift. Wer wollte sich dem Anspruch dessen entziehen, „was Christum treibt“? Dieser Anspruch, der als Konsens der Kirche behauptet wird, bindet und verpflichtet jeden Geistlichen, seine Verkündigung in Einklang mit dem Bekenntnis auszurichten. Die Verbindlichkeit des Bekenntnisses ergibt sich aber noch aus einem andern

Grund. Das Bekenntnis ist nämlich „Schriftauslegung im Consensus mit den Vätern und Brüdern“,⁶ es findet sich in Übereinstimmung mit der Kirche der Vergangenheit, sofern diese aus der Mitte der Schrift gelebt und gelehrt hat, und der Kirche der Gegenwart. Es bindet, so wäre fortzuführen, auch die Kirche der Zukunft. Im Bekenntnis spricht sich die Einheit der Kirche und ihre Katholizität in Raum und Zeit aus. Nicht das historische Kolorit des Bekenntnisses, wohl aber seine Kernaussage ist stets Gegenwart. Das wären, grob skizziert, die Umrisse einer Theologie des Bekenntnisses, wie sie dem Selbstverständnis der evangelischen Bekenntnisschriften entspricht.

Die täuferisch-mennonitische Bekenntnisbildung soll nicht am Charakter der evangelischen Bekenntnisschriften gemessen werden. Die bisherigen Ausführungen darüber sollen als Vergleichs- oder Kontrastmittel dienen, um die mennonitische Bekenntnisbildung in ihrer Eigenart erfassen zu können. Diese Skizze des evangelischen Bekenntnisbegriffs wurde also aus einem systematischen Grund den Erörterungen der täuferisch-mennonitischen Bekenntnisse vorausgeschickt. Es gibt allerdings auch einen historischen Grund. Man kann nämlich beobachten, daß sich die Glaubensbekenntnisse der Täufer in der Reformationszeit in ihrer Art deutlich von den Bekenntnissen der Mennoniten im 17. Jahrhundert unterscheiden. Die Glaubensbekenntnisse der Täufer sind aus unterschiedlichen Anlässen entstandene Formulierungen einzelner, jedoch keine Bekenntnisse der Gemeinde bzw. Kirche. Die Bekenntnisse, die im 17. Jahrhundert entstehen, haben einen ekklesiologischen Charakter. Sie stehen unter dem Eindruck der Bekenntnisbildung in den evangelischen Kirchen und sollen die Grundsubstanz des christlichen Glaubens als einende Basis kirchlicher Gemeinschaft zum Ausdruck bringen. Wir werden sehen, daß sie in ihrem theologischen und kirchlichen Anspruch hinter den evangelischen Bekenntnisschriften zurückbleiben. In manchem haben die evangelischen Bekenntnisschriften aber die mennonitische Bekenntnisbildung beeinflußt.

2. Bekenntnisse der Täufer

Wie stark auch Christian Neff von dem Paradigma der evangelischen Bekenntnisschriften her denkt, zeigt die Tatsache, daß er die individuellen Bekenntnisse im Grunde aus dem Kreis der „Bekenntnisse des Glaubens“ ausscheidet, auch wenn er sie erwähnt. Er legt die Betonung auf die kollektiven Bekenntnisse, nicht was der einzelne, sondern was die Gemeinde bekennt, ist für die Bekenntnisbildung wichtig. Dabei wäre es durchaus nützlich, sich gerade die individuellen Bekenntnisse anzusehen,

weil dadurch deutlich wird, wie aus verschiedenen Situationen zwangsläufig Bekenntnisse mit unterschiedlichem Charakter hervorgehen. Allein in den von einzelnen geschriebenen und veröffentlichten Formulierungen begegnet uns nämlich unter den Täufern zunächst der Begriff des Bekenntnisses. Die von einer Gruppe vertretenen Artikel von Schleithem tragen nicht die Bezeichnung „Bekenntnis“, und die kollektive Bekenntnisbildung setzte erst später ein.

Wer sich über den Quellenbefund zum Thema „Bekenntnis“ im Täuferum informieren will, schlägt zunächst in den Sachregistern der wichtigsten Täuferaktenbände nach. Die Ausbeute wird allerdings enttäuschend sein. Die Täuferakten zur Ostschweiz enthalten dazu so gut wie keine Eintragungen. In den Aktenbänden zu Österreich wird vom „Bekenntnis“ auf „Urgicht“ verwiesen, also auf alle möglichen Aussagen vor Gericht. Ein wenig ergiebiger sind die Eintragungen in den elsässischen Aktenbänden. Weitaus mehr steht dann in den Bänden, die Schriften einzelner Täufer enthalten, bei Denck, Hubmaier, Rothmann, Menno Simons. Hier tauchen teilweise Schriften auf, die den Terminus „Bekenntnis“ im Titel führen: z. B. Dencks „Bekenntnis“ vor dem Nürnberger Rat, das „Bekenntnis“ Hans Schlaffers zu Innsbruck, die Bekenntnisse Rothmanns von beiden Sakramenten, das „kurze Bekenntnis“ Dirk Philips von der „Gemeinde Gottes“ oder die „Bekenntnisse der armen und elenden Christen“ von Menno Simons. Im Grunde müßten auch Titel herangezogen werden, die statt des Bekenntnisses Begriffe wie „Rechenschaft“, „Zeugnis“, „Verantwortung“, „Unterrichtung“ oder „Artikel“ (z. B. die „Fünf Artikel des größten Streits zwischen uns und der Welt“ in den Schriften der Hutterer) im Titel führen. Sie unterscheiden sich in Anlage und Charakter nicht von den „Bekenntnissen“. Das alles kann hier nur angedeutet werden; ich will lediglich auf fünf Grundzüge hinweisen.

1. Bei Hubmaier findet sich eine interessante Schrift. Es ist eine paraphrasierende Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Form eines Gebets.⁷ Auffallend ist, daß Hubmaier dem Glaubensbekenntnis nicht Lehr-, sondern Gebetscharakter gibt. Bekannt wird das, was geglaubt wird. Damit kommt die Note existentieller Aneignung des christlichen Glaubensinhalts zum Zuge. Außerdem ist das Bekenntnis Rede in äußerster Verantwortlichkeit. Ähnliches verfolgt auch Leonhard Schiemer, wenn er seine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses so eröffnet: „Hie merk ein jeder mensch, das kainer für den andern glauben mag. Dann also sagt Paulus, der gerecht wirt seines glaubens leben. Wolt er sich aber darvon ziehen und ein andern für sich stellen, so wirt er nit gefallen meiner Seele.“⁸ Noch etwas anderes fällt an

Hubmaiers Auslegung auf: es wird nicht vor der Öffentlichkeit bekannt, sondern vor Gott oder vor Christus. Hubmaier hat also ein Gespür für den doxologischen Charakter des Glaubensbekenntnisses. Theologisch steht das ganz in der Nähe des ursprünglichen biblischen Bekenntnisses: Jesus ist Christus, Jesus ist Herr. Das ist das Urbekenntnis. Bei Hubmaier kommt ein zweites hinzu: Er sagt in seiner „Rechenschaft“, mit der er sich dem Martyrium zu entziehen hofft, daß mit dem Mund ein „Bekenntnis zur Seligkeit“ abgelegt werde⁹, oder an anderer Stelle, daß mit dem Herzen geglaubt, mit dem Mund eine „Bekennung zu dem ewigen Heil“ ausgesprochen werde¹⁰, d. h. Hubmaier zieht das Bekenntnis in den Rechtfertigungsprozeß des Menschen hinein, es wird Bestandteil der Rechtfertigung. So wird das Bekenntnis zu einem Herzstück des christlichen Glaubens, ohne Glaube ist kein Bekenntnis, auch ohne Bekenntnis ist kein Glaube. Das Bekenntnis ist ein ganz zentrales Anliegen der Täufer.

2. Die Bedeutsamkeit des Bekenntnisses wird durch die Funktion unterstrichen, die es im Rahmen der Taufe als „Taufgelübde“¹¹ erhält, das dem Täufling „vorgehalten“ wird. Getauft werden die Christen auf das „Bekenntnis des Glaubens“. Vor der Taufe bezeugt der Täufling seine Sünden und bekennt, „daß er glaube, daß er einen gnädigen, gütigen und barmherzigen Gott und Vater habe im Himmel durch Jesum Christum . . .“¹² In dem Taufformular Hubmaiers wird das erwähnte Taufgelübde in enger Anlehnung an das Apostolische Glaubensbekenntnis formuliert.¹³ Eigentlich wird die Taufe selbst zu einem „öffentlichen Zeugnis“, zu einem Bekenntnis. Sie ist nicht nur ein individuell an einem Menschen vollzogener Akt, sondern zugleich eine missionarische Handlung, die darüber hinaus in den festen Entschluß des Täuflings mündet, „fortan den Glauben und Namen Jesu Christi vor jedermann und öffentlich zu bekennen“ und „nach dem Wort und Befehl Christi zu leben“.¹⁴ Auf diese Weise verliert das Bekenntnis seine liturgische Einmaligkeit, es wird nicht zu einem festgefügteten Formular, das dem Täufling im Taufgottesdienst vorgelegt und von ihm nachgesprochen wird. Im Grunde ist das ganze Leben des Gläubigen ein Bekenntnis.

3. Wichtig ist die Beobachtung, daß „Bekenntnisse“ von Täufnern formuliert wurden, um sich vor Obrigkeiten oder vor Gericht zu verantworten, in vielen Fällen schon in auswegloser Situation. Die Täufer legten von ihrem Glauben Zeugnis ab, oft nur von einzelnen Glaubensartikeln oder Lehrstücken wie Taufe und Abendmahl. Sie bekannten sich zu ihrem Verständnis der Heiligen Schrift und den Konsequenzen, die sich daraus für ihr Leben und die Praxis ihrer Glaubensgemeinschaft ergaben – und sie wußten, daß am Ende das Martyrium auf sie wartete. Ich sagte bereits:

Hier lebt der ursprüngliche biblische Zusammenhang von Bekenntnis und Martyrium wieder auf.

4. Die Schriften, die den Titel „Bekenntnis“ tragen, sind oft geschrieben worden, um anderen anzuzeigen, was geglaubt und gelehrt wird. Sie dienen der Information und Belehrung, nicht nur für Außenstehende, sondern auch für die eigenen Gemeindeglieder. Das kann sehr gut an den „Rechenschaft“ abgelesen werden, die Peter Riedemann schrieb, oder an Bernhard Rothmanns Abhandlung über die beiden Sakramente.

5. In einer Bekenntnissituation sahen die Täufer sich auch in den sogenannten Religionsgesprächen: in Zofingen, Bern, Frankenthal, in Emden und Wismar. Dort versuchten sie, ihre Anschauungen mit Argumenten zu verteidigen, und mußten doch von vornherein damit rechnen, am Ende der Gespräche zum Widerruf gezwungen oder weiter verfolgt zu werden. In diesen Gesprächen wurden nicht Bekenntnisse im technischen Sinne abgelegt, sondern Lehrmeinungen erörtert und verteidigt. Das geschah für die Täufer aber in einer Atmosphäre, die einer Bekenntnissituation gleichkam und in der die Streitpunkte in fast schon formelhafter, für Bekenntnisse typischer Argumentationsweise abgehandelt wurden.

Diese Züge fallen ins Auge, wenn man dem Bekenntnisproblem im Täuferium nachgeht. Die Täufer wähten sich in der Situation der frühen Christen, die sich unter Einsatz ihres Lebens zu Jesus als dem Christus bekannten und bereit waren, dafür zu leiden. Die theologische Explikation des täuferischen Glaubens hat ihren Ursprung im Bekenntnis.

3. Die Schleithemer Artikel (1527)

Die Artikel von Schleithem hatten ihre stärkste Wirkung nicht im konkreten Lebensvollzug der Gemeinden, sondern in der Täuferforschung entfaltet. Diese Artikel fanden keine Zustimmung im oberdeutschen Täuferium, nicht bei Marpeck und nicht im niederdeutschen Täuferium. Sie waren das Bekenntnis einer täuferischen Minderheit. Erst sehr viel später, als die Aktualität dieser Artikel längst erloschen war, drangen sie in den niederdeutschen Raum ein. Jahrzehntlang ist das Bild, das von den Täufem insgesamt gezeichnet wurde, in unserem Jahrhundert von diesen Artikeln geprägt worden. Die Täufer wurden durch die Brille der Schleithemer Artikel gesehen. Sie wurden zum Dokument des „genuinen“, des „wahren“ oder des „normativen“ Täuferiums. Inzwischen wissen wir, daß sich nicht nur das oberdeutsche und niederdeutsche Täuferium stark vom Schweizer unterschied, sondern daß selbst das frühe Täuferium in der Schweiz andere Züge trug als das Täuferium der Brüder von Schleithem, Züge, die diese Artikel geradezu verwarfen.¹⁵

Das frühe Täuferturn war eine dynamische, religiös-sozialrevolutionäre Bewegung. Und offensichtlich hatte es weite Kreise mit seinen Reformplänen, die Kirche und Gesellschaft betrafen, anzuziehen vermocht. Erst nach den enttäuschenden Erfahrungen mit Zwingli und dem Zürcher Rat, die sie immer mehr in die Defensive drängten, sahen sich die Radikalen zum Bruch mit der offiziellen Kirche gezwungen. Auf dem Lande standen sie in Aufruhr und wollten eine gesamtgesellschaftliche Erneuerung der Christenheit herbeiführen. In der Stadt schwankten sie noch zwischen dem ursprünglichen volkskirchlichen und einem freikirchlichen Reformkurs. Wenn der Zürcher Grebelkreis davon überzeugt war, daß „mehr als genug Weisheit und Rat in der Schrift“ sei, „wie man alle Stände, alle Menschen lehren, regieren, weisen und fromm machen soll“¹⁶, dann nahm er noch nicht die typisch freikirchlich-separatistische Haltung gegenüber dem weltlichen Bereich ein, so sehr er bereits von dem Bewußtsein geprägt war, mit seinen Gleichgesinnten möglicherweise als leidende Minderheit in der Welt leben zu müssen. Das beste Beispiel für den schwankenden Kurs dürfte Konrad Grebel selber sein. Als er aus Zürich ausgewiesen war, hatte er in der Ostschweiz immer noch für eine Reformation ganzer Kommunen zu wirken versucht. Ekklesiologisch wollten die Täufer in Stadt und Land dasselbe. Die einen konnten ihre Ziele offener und ungebrochener verfolgen, die anderen mußten sich einschränken und mit ihrem Denken auf eine neue Situation einstellen. Selbst der vielgerühmte Pazifismus des Grebelbriefes steht nicht in einem grundsätzlichen Gegensatz zur revolutionären Haltung der Täuferführer auf dem Lande, von denen bekannt ist, daß sie sich gelegentlich gegen obrigkeitliche Zugriffe von bewaffneten Bauern schützen ließen. Das aufständische Lager selbst schwankte nämlich zwischen gewaltlosen und gewaltvollen Aktionen gegen geistliche und weltliche Autoritäten. Erst die Niederlage der Bauern stürzte die Täufer in eine Krise und sorgte dafür, daß sich die zaghaft andeutenden freikirchlichen Konturen zu einem neuen Selbstverständnis verfestigen konnten. Formuliert wurde es in der „Brüderlichen Vereinigung“ von Schleithelm 1527. Nicht im Aufbruch des Täuferturns, sondern erst hier wurde die Freikirche geboren.

Die sieben Artikel von Schleithelm enthalten die bekannten Grundsätze des Täuferturns: Glaubenstaufe, Bann, Eidesverweigerung, Ablehnung des Wehrdienstes und obrigkeitlicher Ämter, freie „Hirten“-Wahl, das Abendmahl als Ausdruck christlicher Gemeinschaft untereinander. Der Artikel über die „Absonderung von der Welt“ (Art. 4) verleiht diesen Grundsätzen ihren tiefen Sinn und ihre innere Kraft. Diese Täufer riefen nicht dazu auf, dieses oder jenes in der Welt zu meiden, sie hatten viel-

mehr eine grundsätzliche Absonderung im Auge. Hier ist das Reich des Lichts, dort das Reich der Finsternis. Hier herrscht Christus, dort herrscht Belial. Das eine Reich wird am Ende der Tage in „Qualen und Leiden“ enden, das andere Reich ist jetzt schon der „Tempel Gottes“.¹⁷ Die Menschen, die hier leben, haben mit den Menschen, die dort leben, nichts gemeinsam. Die Täufer grenzten sich rigoros ab. Sie vertraten einen strikten Dualismus.

Zunächst grenzten sie sich von der offiziellen Kirche ab, vor allem von der Kirche der Reformation. Das Modell einer abgesonderten, auf dem freien Entschluß der Gemeindeglieder gründenden, sich den obrigkeitlichen Reglementierungen verweigernden Kirche betrachteten sie nun als das Reformziel, das Zwingli angeblich angestrebt, jedoch bald wieder aus den Augen verloren habe. Diese freie Kirche, die sie als Wiederherstellung der urchristlichen Gemeinde verstanden, sollte jetzt in ihren Reihen mit Hilfe einer festen Ordnung, die der „Regel Christi“ (Matth. 18, 15 ff.) nachgebildet war und schon im Zürcher Täuferkreis und bei Balthasar Hubmaier eine Rolle gespielt hatte, Gestalt annehmen.

Sie grenzten sich sodann von der bürgerlichen Gemeinde, von der „Welt“ ab. Wie sich bald zeigte, grüßten sie Andersgläubige nicht mehr, nannten einander Brüder, trugen einfache Kleider, mieden die Gottesdienste und waren bereit, einander zu helfen, gelegentlich sogar Hab und Gut miteinander zu teilen. Sie verweigerten den Eid und den Dienst mit der Waffe, übernahmen keine obrigkeitlichen Ämter und wollten Streitigkeiten nicht vor Gericht verhandeln. So wurde ihre Gemeinschaft zu einer „Gegenwelt“, zum Prototyp einer besseren Gesellschaft.

Mit diesem Artikel wurde auch eine Trennung vom ursprünglichen Ziel einer volkskirchlichen Täuferreformation vollzogen. Nachdem die Bauernaufstände niedergeschlagen waren und überall nach Veteranen und Sympathisanten gefahndet wurde, haben die Täufer in Schleithelm, das mitten im Aufstandsgebiet lag, begonnen, sich auch von den revolutionären Absichten und Zielen der Aufständischen, mit denen die volkskirchliche Täuferreformation verschmolzen war, grundsätzlich abzusetzen. Die Täufer wollten deutlich machen, daß ihre Reformation weder eine Reformation „von oben“ mit Hilfe obrigkeitlicher Macht, noch eine Reformation „von unten“ mit Hilfe revolutionärer Gewalt sei. Sie suchten einen dritten Weg. Übersehen wurde bisher, daß die Abkehr von den Aufständischen mehr eine Umdeutung der revolutionären Einstellungen und Forderungen als eine radikale Neuschöpfung war. Einige Beispiele sollen das belegen. Die Bauern forderten die freie Wahl der Pfarrer, die sie aus den Einkünften des Zehnten entlönnen wollten; die Täufer wählten ihren

„Hirten“ selbstverständlich aus der eigenen Mitte und muteten den Gemeindegliedern zu, für seinen Unterhalt zu sorgen, wenn er „Mangel haben sollte“. Die Bauern verweigerten den Obrigkeiten, mit denen sie im Streit lagen, den Eid; die Täufer gaben der Eidesverweigerung, die mit der Loyalitätsforderung der Obrigkeit kollidieren mußte, eine neutestamentliche Begründung. Die Bauern wählten die Form der „Artikel“, um ihr revolutionäres Programm zu formulieren und Einmütigkeit in den Haufen herzustellen; die Täufer gaben ihrer programmatischen Einheit ebenfalls in Artikeln Ausdruck. Die Bauern, die ihre kämpferische Solidarität in Anrede- und Verhaltensformen biblischer Brüderlichkeit demonstrieren, schlossen sich im Schwarzwald beispielsweise zur „Christlichen Vereinigung und Bruderschaft“ zusammen; die Täufer, die einander Brüder und Schwestern nannten, erreichten in Schleithelm eine „Brüderliche Vereinigung“. Die Bauern wandten den „weltlichen Bann“ an und sondereten sich von jedem ab, der nicht bereit war, zu ihnen zu stehen. Die Täufer schränkten den Bann auf den kirchlichen Bereich ein. Sie „mieden“ jeden, der nicht bereit war, den Spuren Jesu Christi zu folgen, und sonderten sich von den „Kindern der Finsternis“ ab. Nach innen gewandt, diente der Bann dazu, die Gemeinden reinzuhalten. Diese Beispiele sprechen eine beredte Sprache. Die Täufer verwarfen jetzt zwar konkrete Forderungen der einst aufbegehrenden Bauern, vor allem die Militanz, untergründig aber bewahrten sie ihnen ihre Solidarität. Sie übernahmen auch die Konsequenzen: Sie mußten mit Verfolgung und Tod rechnen.

Schließlich grenzten sich die Täufer von den „falschen Brüdern“ ab. Darunter verstanden sie wohl all jene, die sich nicht um die konkreten Konsequenzen ihres Glaubens sorgten und „die Freiheit des Geistes und Christi“¹⁸ zum Anlaß nahmen, die Mißstände in der Christenheit auf sich beruhen zu lassen. Gemeint sein könnte mit diesem Vorwurf Hans Denck. Als Michael Sattler, der mutmaßliche Verfasser der Schleithelmer Artikel, in Straßburg weilte, wirkte dort auch der Nürnberger Täufer. Beide verfolgten unterschiedliche Reformkonzepte, und Sattler konnte die Anziehungskraft der mystisch-spiritualistischen Frömmigkeit Dencks auf täuferische Kreise beobachten. Diesem Einfluß wollte er jetzt ein für allemal ein Ende bereiten. Mit den „falschen Brüdern“ könnten auch diejenigen gemeint sein, die nach dem Grundsatz handelten: „der Glaube und die Liebe könnten alles tun und leiden und ihnen könne nichts schaden oder verdammlich sein, weil sie gläubig seien“.¹⁹ Zu denken wäre hier an die ausschweifenden Enthusiasten im Gebiet von St. Gallen. Die Abgrenzung gegen diese Brüder ist scharf und ein Akt der Selbstreinigung gewesen. Damit wird noch einmal die Absicht bestätigt, nach den

Schwankungen der Frühzeit endlich einen eindeutigen Reformkurs zu steuern. In Schleithem grenzten sich die Schweizer Brüder nach außen und nach innen ab. Das Reformprogramm hieß jetzt nicht mehr Säuberung der bestehenden Christenheit, sondern Absonderung von der Welt – eine Zielsetzung, die sich in den ersten Umrissen schon andeutete, nachdem die Zürcher Radikalen ihre kirchenpolitische Ohnmacht erfahren hatten. In dieser Zeit fingen sie an, die Bibel mit den Augen von Ohnmächtigen zu lesen; und ein Ohnmächtiger liest sie anders als ein Mächtiger. Zunächst waren sie „nur Zuhörer und Leser der evangelischen Prediger“²⁰ gewesen, und dann nahmen sie die Heilige Schrift selber in die Hand. Sie lasen sie mit neuen Augen. Vor allem die ethischen Anweisungen und die Aussagen zur Gestalt der Kirche wurden wörtlich genommen. So gelangten die Täufer nach und nach zu der Einsicht, daß die Gemeinde Jesu Christi eine kleine, zwar entschlußfreudige, aber auch leidende, eine abgesonderte und wehrlose Gemeinschaft sei. Von dieser Einsicht im September 1524, die noch in den Rahmen der antiklerikal bestimmten ursprünglichen Reformabsichten paßte, zur praktischen Verwirklichung der Freikirche war es ein weiterer Schritt. Er wurde erst nach 1525 im Zürcher Unterland und 1527 in Schleithem am Oberrhein vollzogen. Die Geburt der Freikirche ist aus dem Zusammenhang von antiklerikaler Aggressivität, kirchenpolitischer Ohnmacht und biblischer Lektüre zu erklären. Die Freikirche selbst war eine radikale Alternative zur Kirche Roms und zu den Reformkirchen in Wittenberg und Zürich.

Man könnte zunächst sagen, daß die Schleithemer Artikel das Wesen der neuen täuferischen Kirche beschreiben, genauer noch: sie zeigen es an. Sie sind aber strenggenommen kein Bekenntnis in der Art, wie Bekenntnisse sich im Leben der Kirche herausgebildet haben: nicht Auslegung des Evangeliums in seinem Kern und in seiner Tiefe, Verkündigung der Erlösung des Sünders durch das Kreuz Christi, sondern genau betrachtet Anleitung zum Verhalten und Handeln der Gläubigen. Oft wird darauf hingewiesen, daß sie dazu dienten, Einheit im Täuferium herzustellen, wie ihr Name sagt: „Brüderliche Vereinigung“. Einheit zu dokumentieren, war ein Wesensmerkmal der evangelischen Bekenntnisschriften. Aufgrund dieser Ähnlichkeit sind die Schleithemer Artikel später möglicherweise als „Bekenntnis“ bezeichnet worden (wann das geschah, ist noch nicht erforscht). Im Grunde waren diese Artikel aber eher ein Dokument der Abgrenzung und der Ausgrenzung. Auch dieser Zug findet sich in den evangelischen Bekenntnisschriften, jedoch schwächer akzentuiert als in Schleithem und nicht als Kern des Bekenntnisses. In Schleithem

wurde ein neuer Reformkurs festgelegt, dem diejenigen beipflichteten, die ihn ohnehin schon verfolgten, die ihm nahestanden oder den „etlich Brüder bißher irrig und dem waren verstand unglich verstanden haben“.²¹ Ansonsten wurde aber nicht versucht, durch Kompromisse tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Täuferniums zu überbrücken. Um den Andersdenkenden wurde nicht geworben, er wurde abgegrenzt.

Einheit und Abgrenzung, wobei der Akzent auf Abgrenzung liegt: das erinnert mehr an die Programme der Bauern im Aufstand gegen weltliche und geistliche Obrigkeiten als an Form und Inhalt kirchlicher Bekenntnisse. Die Bauern hatten sich zu einer Aktionsgemeinschaft vereinigt und von allen abgegrenzt, die revolutionärem Handeln und revolutionären Zielen im Wege standen. Dieser aufständische Separatismus gab ihnen eine kämpferische Stoßkraft. Es wurde bereits gesagt, daß die Schleithemer Artikel im Sinne untergründiger Solidarität mit den Aufständischen ein kirchliches Aktionsprogramm genannt werden können. Der Akzent liegt weniger auf der Lehre, also weniger auf einer Ekklesiologie, als vielmehr auf der Praxis, auf der Anleitung zum Handeln, auf Abgrenzung durch Verhalten und Handeln, nicht auf doktrinäer Abgrenzung. Wenn die Schleithemer Artikel trotzdem weiterhin ein Bekenntnis genannt werden, dann sollte nicht mehr übersehen werden, daß sie ihren Ursprung in der bäuerlich-aufständischen Programmatik haben. Sie stellen insofern eine Metamorphose dieser Programmatik dar, als es nach dem Scheitern der weltlichen und kirchlichen Ziele darum ging, die kirchlichen zu retten und unter veränderten Umständen in abgewandelter Form weiter zu verfolgen.

Ein Bekenntnischarakter wurde diesen Artikeln möglicherweise auch aufgrund der Kompromißlosigkeit zugeschrieben, mit der sich die Schleithemer Täufer von andern abgrenzten. Also nicht das, was die Täufer mit der übrigen Christenheit gemeinsam hatten, konstituierte das Bekenntnis, etwa das Bekenntnis zur Heiligen Trinität oder zu Jesus als dem Christus, sondern das, was sie von andern unterschied. Dies wurde jedoch nicht als Sondermeinung begriffen, sondern als „wille(n) Gottes“, der „itzmal durch uns geoffenbart“.²² Von ihrem Wortlaut her geben die Artikel keinen Anlaß, sie ein Bekenntnis zu nennen. Da sie aber als Grundordnung einer Freikirche verstanden wurden, obwohl sie eher eine Anweisung zum Verhalten und zum Handeln sind, worin sich das Besondere dieser Kirche Ausdruck verschaffte, war es nicht ganz falsch, sie im weitesten Sinne in den Kreis der kirchlichen Bekenntnisbildung aufzunehmen.

4. Das Dordrechter Bekenntnis (1632)

Das Dordrechter Bekenntnis²³ ist in einer ganz anderen Situation entstanden als die Schleitheimer Artikel. Gemeinsam ist zunächst beiden, daß sie das Dokument einer „Vereinigung“ sind, d. h. sie beenden einen Zustand der Uneinigkeit unter den Täufern bzw. den Taufgesinnten und versuchen, auseinanderstrebende Kräfte auf eine gemeinsame Linie zu verpflichten. Da es sich in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts bereits um organisierte Gemeinden handelt – in Schleithem trafen sich nicht Repräsentanten von Gemeinden, sondern einzelne Täufer – ist das Dordrechter Bekenntnis ein Dokument, das Differenzen zwischen verschiedenen Gemeinden entschärft und sie zusammenführt. Es ist sehr viel stärker ein Dokument kirchlicher Einheit als die Schleitheimer „Brüderliche Vereinigung“ und grenzt weniger scharf von anderen Gemeinden und Kirchen ab, auch verwischt es ein wenig das schroffe Profil der täuferisch-mennonitischen Besonderheiten und scheidet in weit geringerem Maße Andersdenkende aus den eigenen Reihen aus. Grundsätzlich hält es auch anderen, an diesen Friedensverhandlungen nicht beteiligten Gemeinden die Möglichkeit offen, diesem Bekenntnis beizutreten. Dies ist nach und nach auch geschehen: in den Niederlanden, in Nordwestdeutschland, im Elsaß, in der Pfalz, in Westpreußen und in Nordamerika (dort stützen sich besonders die Old Order Amish und die Beachy Amish auf dieses Bekenntnis, aber auch die General Conference bewahrte ihm das Gedächtnis). Diether Götz Lichdi hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich auch die Mennoniten in Honduras, Kenia und Tansania auf das Dordrechter Bekenntnis berufen.²⁴ Es ist wohl das am meisten akzeptierte täuferisch-mennonitische Bekenntnis.

Die Versammlung von Dordrecht im April 1632 war nicht der erste Versuch, Einheit unter den Taufgesinnten im niederdeutschen Raum zu stiften. Im Grunde muß die ganze Geschichte des niederdeutschen Täufertums vom 16. bis 18. Jahrhundert als Zustand der Uneinigkeit beschrieben werden und der wiederholten Bemühungen, Geschlossenheit unter den Taufgesinnten herzustellen. Es wäre falsch zu sagen: wiederherzustellen, wie es gelegentlich heute noch heißt, denn es hatte in diesem Bereich niemals ein einiges Täufertum gegeben. Bereits der Aufbruch der melchioritischen Täuferbewegung zeichnete sich durch Heterogenität und Uneinigkeit aus, was so richtig sichtbar wurde nach dem Scheitern des Täuferreichs zu Münster 1535. Führer verschiedener Richtungen trafen sich 1536 zu einem Gespräch in Bocholt²⁵, der ersten großen Einigungskonferenz im niederdeutschen Täufertum. Auch hier ging es ähnlich wie einst in Schleithem um die Suche nach einem Weg aus der Krise.

Obbeniten, Anhänger Melchior Hoffmans aus Straßburg, Täufer aus Münster und Batenburger wurden erwartet: friedfertige und militante, apokalyptische und leidensbereite Täufer, solche, die an der Polygamie festhielten und andere, die bereit waren, die krassen Unterschiede auf spiritualistische Weise einzuebnen. Gekommen waren aber nicht alle: Obbe Philips nicht, weil er um sein Leben fürchtete, der terroristische Jan van Batenburg nicht, weil er mit seiner Ächtung rechnete, und die Straßburger nicht, weil ein Traum sie vor einer Reise in den Norden gewarnt hatte. David Joris versuchte, unter den widerstreitenden Gruppen zu vermitteln. Doch die Einigung, ohnehin nur ein Minimal-Konsens, war von kurzer Dauer, alles brach auseinander, Beschimpfungen und Morddrohungen bestimmten den Ton. In den späten dreißiger und in den vierziger Jahren machten sich Täufer verschiedener Provenienz einander das Leben schwer: spiritualistische Täufer um David Joris, militante Melchioriten, friedfertige Täufer um Dirk Philips und Menno Simons. Dieser hatte trotz seiner intensiven und umsichtigen Tätigkeit nicht einmal geschafft, Einigkeit in den Gemeinden zu erhalten, die sich zu ihm bekannten, geschweige denn das gesamte niederdeutsche Täufertum zu befrieden. Es kam zum Streit über die monophysitische Menschwerdungslehre Melchior Hoffmans (Christus hatte kein menschliches, sündhaftes Fleisch angenommen) und die Praxis des Banns. Als die Streitigkeiten der Reformationsjahre nachließen und die extremen Gruppierungen allmählich erloschen, hatte sich das Täufertum noch längst nicht auf eine Richtung eingependelt. Neuer Streit erwuchs vielmehr aus dem alten und führte zu neuer Parteibildung. Es entstanden drei Richtungen: die Waterländer, die Flamen und die Friesen.

1557 kündigte die Gemeinde zu Franeker Menno Simons, Dirk Philips und Leenaart Bouwens die Gefolgschaft, weil sie mit der rigiden Bann- und Meidungspraxis nicht einverstanden war. Bald schlossen sich den Franekern andere Gemeinden in Nordholland an. Sie wurden die „Waterlander“ genannt. In ihrem Kreis kam es zwanzig Jahre später zur Formulierung des ersten Glaubensbekenntnisses im niederdeutschen Täufertum überhaupt, verfaßt von Hans de Ries und Jacob Jans Schedemaker. Dieses Bekenntnis charakterisierte Sjouke Voolstra so: „De Waterlanders hebben als eersten zowel de strenge banpraktijk als de melchioritische menswordingsleer afgezwakt“.²⁶ In der Folgezeit gab es unter den Waterländern zwar noch Auseinandersetzungen um die richtige Deutung der melchioritischen Menschwerdungslehre, schließlich wurde diese Lehre aber ganz aufgegeben. Die Waterländer trugen in sich einen spiritualistischen, von Hans de Ries gepflegten und verstärkten Zug und waren, was

Kirchenzucht und das Verhältnis zur „Welt“ angeht, gemäßigte Taufgesinnte. Sie befanden sich auf dem Weg zu einer fortschrittlichen, freisinnigen Glaubensgemeinschaft.

In den sechziger Jahren kam es zum Streit zwischen den Flamen und den Friesen. Die Flamen waren durch schwere Verfolgungen gegangen und hatten im Norden Zuflucht gefunden. Sie bestanden auf der Autonomie der Gemeinde und entzogen sich der scharfen Bannpraxis, mit der die Friesen ihrer Meinung nach die Selbständigkeit der Gemeinden einschränkten; die Flüchtlinge hatten genug gelitten, um jetzt noch unter den Einheimischen leiden zu müssen. Der mildere Dirk Philips schlug sich auf die Seite der Flamen, der strengere Leenaart Bouwens auf die Seite der Friesen. Beide Parteien behaupteten, allein die wahre Kirche Christi zu sein, und legten einander in Bann. Doch wo sich der Spaltpilz festgesetzt hatte, der aus Gemeindeautonomie und religiöser Hartnäckigkeit gewachsen war, stellten sich schnell weitere Trennungen innerhalb beider Parteien ein. In Franeker kam es zum Streit zwischen Alten und Jungen Flamen, als ein Ältester es beim Kauf eines Hauses rechtlich nicht sehr genau nahm und von seinen Gemeindegliedern nicht zur Rechenschaft gezogen, d. h. nicht mit dem Bann belegt wurde. Die Sauberkeit der Gemeinde stand auf dem Spiel. Bald entstand über diese Stadt hinaus die Partei der „Hauskäufer“, wie die Jungen Flamen genannt wurden. Auch trennten sich Alte (Harte) und Junge (Slappe) Friesen. Bei allen Gruppierungen waren die Jüngeren jeweils die gemäßigteren. Mitten im Streit wuchs aber allmählich auch die Einsicht, daß es darauf ankäme, sich auf die Gemeinsamkeiten zu besinnen und nach Verständigung zu suchen. Ein Friedensversuch zwischen Flamen und Friesen, der Humsterfriede von 1574, währte nicht lange. Mehr Erfolg hatten die Jungen Friesen, die sich mit den einst von Menno Simons gebannten Hochdeutschen 1591 in Köln trafen und im „Konzept von Köln“ den Streit beilegten. Sie hoben den gegenseitigen Bann auf, lockerten die Meidungspraxis und erkannten gegenseitig die Taufe der anderen an. Das Einigungsdokument trug die Form eines Bekenntnisses mit Aussagen über die Trinität, die Erlösung, das Abendmahl, den Bann, die Ehe, Fußwaschung, Älteste und Lehrer, Eidesverweigerung und Wucher, Auferstehung von den Toten, bescheidenen Handel und schlichte Kleidung. Nanne van der Zijpp sieht in diesem Dokument eher einen Vergleich als ein Bekenntnis²⁷; ich meine aber, daß es eine Mischform aus beidem darstellt, die in dieser Art für den weiteren Prozeß der niederländischen Bekenntnisbildung kennzeichnend wurde.

Das „Konzept von Köln“ zeigte schnell Wirkung. Waterländische

Gemeinden, ohnehin mehr auf Einigkeit als Spaltung bedacht, stimmten ihm zu und vereinigten sich 1601 mit den Jungen Friesen und den Hochdeutschen zu einer „Bevredigde Broederschap“, die allerdings auseinanderbrach, als die meisten Friesen und Hochdeutschen mit der laxen Gemeindepraxis der Waterländer nicht zurechtkamen.

So war der Friedensschluß zugleich ein Keim zu neuer Spaltung: 1613 entstand die „Afgedeelde Broederschap“. Der Rest blieb entweder selbständig oder schloß sich den Waterländern an. Diese hatten in der Zwischenzeit übrigens Verbindung mit den „Brownisten“ aufgenommen, englischen Puritanern, die in die Niederlande geflohen waren. Mit ihnen suchten sie einen Zusammenschluß auf der Grundlage des bekannten Bekenntnisses, das Hans de Ries 1610 verfaßt hatte. Der Zusammenschluß war zunächst an dem Einspruch der Jungen Friesen und Hochdeutschen gescheitert. Als die „Bevredigde Broederschap“ aber zerfallen war, konnte er 1613 endlich vollzogen werden.

Die Sehnsucht nach Einheit war auch unter den Flamen spürbar vorhanden. 1626 kam es zu einer Vereinigung von Jungen Friesen und Flamen in Harlingen. Das führte einerseits zwar dazu, daß sich ein Teil der Alten Flamen im Groninger Gebiet absonderte und in strikte Isolation begab, andererseits wurde dadurch aber auch die aus Alten und Jungen Flamen bestehende Gemeinde in Amsterdam dazu motiviert, sich um eine Einigung größeren Stils zwischen Flamen und Friesen zu bemühen. Das Ergebnis war ein Bekenntnis, das unter dem Namen „Olijftacxken“ (veröffentlicht 1630) bekannt wurde. Der Zweig des Olivenbaums gilt als Bote des Friedens. Nanne van der Zijpp charakterisierte dieses Bekenntnis so: „De belijdenis is door en door bijbels, een eenvoudig, rustig stuk, een echt gelegenheidstuk, opgesteld om te verenigen, gematigt van inhoud, warm van toon.“²⁸ Im Zentrum steht das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, nicht in der schwierigen Argumentationsweise theologischer Spekulation, sondern in der Sprache frommer Gemeindeglieder. Allerdings war auch diesem Bekenntnis kein voller Erfolg beschieden. Die Alten Friesen waren nicht bereit, mit den Flamen ein Bündnis einzugehen. Gelungen war hingegen eine Vereinigung zwischen Flamen, Jungen Friesen und den Hochdeutschen. Für diese Vereinigung wurde jedoch von den Jungen Friesen und den Hochdeutschen eigens ein neues Bekenntnis geschaffen. Es ist das Bekenntnis des Jan Cents aus Amsterdam, das wesentlich stärker auf die dogmatischen Probleme eingeht als das „Olijftacxken“. Nach langwierigen Verhandlungen konnten sich die „Verenigde Doopsgezinden“ im April 1639 in der Amsterdamer Singelkerk zu einem feierlichen Gottesdienst versammeln. Flamen, Junge Friesen und Hochdeutsche

waren vereinigt, kleinere Gruppen allerdings auf der Strecke geblieben, und den Waterländern war es trotz intensiver Bemühungen nicht gelungen, Aufnahme in diese Vereinigung zu finden. Damit war im wesentlichen der Prozeß der Einigungsbemühungen und der Bekenntnisbildung zum Abschluß gekommen.

Dieser Prozeß konnte in seinen Umrissen vollständig beschrieben werden, ohne das Dordrechter Bekenntnis auch nur mit einem Wort zu erwähnen. In Deutschland und Nordamerika gilt aber gerade dieses Bekenntnis als das wichtigste überhaupt. Die niederländische Fassung erschien in 8, die deutsche Übersetzung in 116 und die englische in 79 Auflagen.²⁹ Deutlicher können die Wirkungsschwerpunkte nicht belegt werden. Schon rein formal ist zu bemerken: das Dordrechter Bekenntnis ist nicht, wie einige heute meinen³⁰, ein Vereinigungsdokument zwischen Flamen und Friesen, sondern ein Bekenntnis, das allein den größten Teil der Alten Flamen mit den Jungen Flamen zusammenführte. Es ist also nicht die Krönung taufgesinnten Einigungsstrebens insgesamt, sondern nur ein verstärkender Strebepeiler im Vereinigungswerk von 1639.

Der Entschluß des altflämischen Ältesten Adriaen Cornelis, ein Bekenntnis zu entwerfen und darüber mit Vertretern auswärtiger Gemeinden in Dordrecht zu beraten, ist höchstwahrscheinlich unmittelbar von der Überlegung ausgelöst worden, daß es eigentlich aberwitzig sei, Vereinigungsgespräche mit den Friesen und Hochdeutschen zu führen, in der eigenen Gruppe selber aber noch nicht zu einer festen Einheit gefunden zu haben. In Dordrecht waren die beiden flämischen Gruppen schon in einer Gemeinschaft verbunden, und so erklärt es sich, warum der Anstoß zu einer Vereinigung gerade von dieser Stadt ausging.

Dreierlei mußte beim Abfassen dieses Bekenntnisses beachtet werden: *einmal* mußten Formulierungen gefunden werden, die geeignet waren, die inneren Gegensätze unter den Flamen zu überbrücken, *zum andern* durften diese Formulierungen die weitergespannten Einigungsgespräche zwischen Flamen, Friesen und Hochdeutschen im Zusammenhang mit dem „Oljftacxken“ nicht stören, aber auch die eigene Verhandlungsposition nicht schwächen; und *schließlich* sollten die Reformierten nicht unbedingt herausgefordert werden, denn dadurch wäre nur das Bestreben der Mennoniten, sich in der niederländischen Gesellschaft einzurichten, belastet worden. Außerdem hatten die Reformierten gegen die geplante Zusammenkunft so vieler Mennoniten aus anderen Orten in ihrer Stadt protestiert und die schließlich doch stattfindende Zusammenkunft mit Argwohn beobachtet. Darauf mußte Rücksicht genommen werden.

Von der Anlage her unterschied sich das Dordrechter Bekenntnis, das am

Ende der Beratungen von den Anwesenden unterzeichnet wurde, kaum von den sonst schon kursierenden Bekenntnissen. Die Anlehnung an das „Olijf-tacxken“ in der zweiten Hälfte fällt besonders stark ins Auge. Die achtzehn Artikel handelten vom Schöpfergott, dem Fall des Menschen, dem Erlösungswerk und dem „Gesetz“ Christi (die Heilige Schrift), von der Buße, Taufe, Gemeinde, den Ämtern, dem Abendmahl, der Fußwaschung, Ehe, Obrigkeit, Wehrlosigkeit, dem Bann, der Meidung, der Auferstehung von den Toten und dem Jüngsten Gericht. Das ist eine Mischung von Apostolischem Glaubensbekenntnis, Erlösungsdrama und Gemeindeordnung. Der Inhalt dieses Bekenntnisses ist in letzter Zeit von Sjouke Voolstra und Gerald Studer im Zusammenhang dargestellt und erläutert worden.³¹ Das braucht nicht wiederholt zu werden. Hier soll nur auf die Art hingewiesen werden, wie das Bekenntnis Frieden zu stiften versucht.

Die Beratungen über den Bekenntnisentwurf lassen sich leider nicht mehr nachzeichnen, da weder der Entwurf noch ein Protokoll der Zusammenkunft überliefert ist. Doch scheint die Annahme berechtigt, daß Entwurf und Beratung von vornherein von der Absicht getragen waren, möglichst spitze Aussagen zu vermeiden, sonst hätte sich das nicht so deutlich in dem 1633 veröffentlichten Text niedergeschlagen. Auf diese Absicht soll jetzt an einigen Beispielen näher eingegangen werden.

Umstritten war unter den Taufgesinnten die melchioritische Menschwerdungslehre. Die Waterländer hatten sie als erste aufgegeben; unter den Flamen und Friesen wurde sie noch vertreten, allerdings zeigten sich auch hier Tendenzen, ihr die Spitze zu brechen. Artikel 4 ist so formuliert, daß noch Spuren der ursprünglichen melchioritischen Anschauung sichtbar sind, aber zugleich auch sehr deutlich schon ihr Widerpart in Erscheinung tritt, nämlich die orthodoxe Auffassung, daß „das Wort Fleisch und Mensch geworden sei“.³² Es wird gesagt, daß der „Erlöser und Seligmacher“ in der Jungfrau Maria empfangen wurde – das erinnert an Melchior Hoffman –, aber die deutlichere Formulierung „sonder aanneming van vlees van Maria“, die S. Voolstra noch gern in diesen Artikel hineinlesen möchte³³, wird bewußt vermieden; um so stärker wird man an die traditionelle Zwei-Naturen-Lehre der Alten Kirche erinnert: „wahrer Gott“ und „wahrer Mensch“. Der Hinweis auf die Menschwerdung Christi wurde unter den Flamen gelegentlich schon so stark betont, daß die Gegner der Mennoniten hier geradezu sozinianische Einflüsse am Werke sahen: Jesus Christus war nur Mensch (Vorbild für den Lebenswandel) und nicht Gott. Um sich dagegen zu wehren, hatte Jacques Outerman 1626 eigens ein Bekenntnis formuliert, in dem er die Obrigkeit vom Gegenteil

zu überzeugen versuchte.³⁴ Im Dordrechter Bekenntnis bleiben die Aussagen über die Inkarnationslehre in der Schwebe. Dieses Bekenntnis markiert im Grunde das Stadium, in dem das melchioritische Erbe an Überzeugungskraft zu verlieren beginnt. Wer die Menschwerdungslehre Hoffmans und Menno's nicht kennt, könnte von diesem Dordrechter Artikel kaum auf sie zurückschließen. Hier ist die melchioritisch-mennonitische Tradition nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt bewahrt worden, und man kann gewiß nicht behaupten, daß an dieser Stelle des Bekenntnisses das Herz der melchioritisch-mennonitischen Theologie schlägt.

S. Voolstra hat auf den engen Zusammenhang von Menschwerdungslehre und Bann- bzw. Meidungspraxis hingewiesen.³⁵ Je strikter die Reinheit Christi behauptet wird, um so rigoroser werden Bann und Meidung angewandt. In Artikel 16 wird die Bedeutung des Banns deutlich unterstrichen, aber auch mehrmals betont, daß der Bann nur zur „Besserung“, nicht zur existentiellen Vernichtung des Sünders angewandt werden dürfe. Der traditionell täuferische Dualismus von Frommen und Gottlosen wird durchbrochen, „damit der Sünder mit der Welt nicht verdammt, sondern in seinem Gemüte überzeugt und wieder zur Reue, Buße und Besserung bewogen werde.“³⁶ Nachgeschoben wird zwar noch einmal, daß die „Hartnäckigen, die unbekehrt bleiben, der Gebühr nach zu strafen“ seien, „mit kurzen Worten: daß die Gemeinde den von sich hinaus tun müsse, der, es sei in Lehre oder Leben, böse ist, jedoch keinen andern.“³⁷ Der Ton liegt aber darauf, daß „mit aller Sanftmut“ zur Besserung ermahnt werden soll. Zwischen Milde und Strenge bleibt in diesem Artikel genug Spielraum (oder Unklarheit), so daß sowohl die strengen als auch die gemäßigten Flamen sich darin wiederfinden konnten.

Ein anderes Problem war in den Gemeinden die Meidung, besonders die des Ehepartners, wenn er „ungläubig“ blieb oder unter den Bann geraten war. An diesem Punkt gingen die Meinungen weit auseinander. In Artikel 17 wird die Meidung allgemein gefordert und gesagt, derjenige, der sich selber von Gott geschieden habe, solle gemieden werden „in Essen und Trinken oder in anderen dergleichen gemeinschaftlichen Dingen“, von Ehemeidung expressis verbis aber ist nicht mehr die Rede (anders dagegen im „Korte Belydenis“ des Jan Cents, Art. 19). Wohl konnte sie in diese Formulierung hineingelesen werden, mußte es aber nicht. Insgesamt wird auch hier die Meidungspraxis gelockert: Der Ausgestoßene sollte wie ein Bruder behandelt werden, „denn wenn derselbe notdürftig, hungrig, durstig, nackend, krank oder in irgendeinem andern Ungemache ist“, muß ihm geholfen werden.³⁸ Das Liebesgebot wird zum Korrektiv der Meidungspraxis.

Für einen ähnlichen Ausgleich kontroverser Auffassungen sorgt auch Artikel 11: „Vom Fußwaschen der Heiligen“. Am Fußwaschen als einem von Jesus eingesetzten „Zeichen der wahren Erniedrigung“ wird festgehalten, auch um „an das rechte Waschen zu denken, womit wir durch sein teures Blut gewaschen und der Seele nach gereinigt sind.“³⁹ Darüber gab es unter den Flamen keinen Streit; umstritten war nur, ob dieser Brauch vor der Feier des Abendmahls von den Gemeindegliedern geübt oder ob er auf den Empfang durchreisender Ältester beschränkt werden sollte, die an verschiedenen Orten taufeten und das Abendmahl austeilten. Doch zu diesem Streitpunkt äußerte sich das Bekenntnis überhaupt nicht; es läßt alles offen.

Das sind einige Beispiele für das Bemühen, innere Spannungen auszugleichen. Auch nach außen hin soll ein zu offensichtlicher Affront vermieden werden. Das Dordrechter Bekenntnis betont zunächst mit auffälliger Ausführlichkeit den gefallen Zustand des Menschen und die Unmöglichkeit, selber einen Weg zur Erlösung zu finden. Ein Artikel über den „freien Willen“, wie er sonst in den Bekenntnissen zu finden ist, wird vermieden, wie auch die „Prädestination“, die als besonderes Merkmal der Calvinisten von den Mennoniten strikt abgelehnt wurde, mit keinem Wort erwähnt wird. Der Argumentation in Artikel 2 und 3 hätte auch ein Calvinist zustimmen können.⁴⁰

Ebenso eindringlich wird dann in Artikel 6 von der Buße und Besserung des Lebens gesprochen, die aber nicht als Konsequenz aus der Erlösungstat Christi begriffen werden, sondern als teilweise Bedingung für die Erlösung. Auch hier wird aber so vorsichtig formuliert, daß die typisch täuferische Art, die Heiligung in den Rechtfertigungsvorgang hineinzuziehen und zur mitwirkenden Bedingung für die Erlangung der Seligkeit zu machen, nicht mehr so recht erkannt werden kann. Die theologische Spannung zwischen Reformierten und Taufgesinnten wird verringert. Das Problem löst sich nicht auf einer höheren Ebene auf, sondern wird verwischt.

Auch Artikel 7 über die Taufe wird nicht offensiv formuliert, wie sonst in den Schriften der Täufer. Der Zusammenhang von Buße, Glaube und Taufe wird betont. So selbstverständlich hier von der Glaubenstaufe die Rede ist, so bewußt wird auf eine Polemik gegen die Säuglingstaufe verzichtet und auch nichts zu der strittigen Frage der Wiedertaufe beim Übertritt in die Gemeinschaft der Flamen gesagt.

Schließlich wird in Artikel 13 über die Obrigkeit nicht mehr der aggressive täuferische Dualismus vertreten, wie wir ihn aus Schleithelm kennen oder von Täufern in extremer Verfolgungssituation. Es werden hier vielmehr

mildere Töne angeschlagen. Für die weltliche Obrigkeit, die seine Dienerin sei, wird Gott gebeten, „daß er alle Wohltat, Freiheit und Gunst, die wir hier unter ihrer löblichen Regierung genießen, hier und nachher in Ewigkeit belohnen und von ihnen vergelten wolle.“⁴¹ Nichts erinnert daran, daß die Obrigkeit im „Reich der Finsternis“ herrscht. Der Übergang zu dieser Obrigkeitsanschauung dürfte den niederländischen Taufgesinnten nicht schwergefallen sein, da sie sich nicht von dem schweizerischen Dualismus trennen mußten. Sowohl Melchior Hoffman als auch Menno Simons hatten es nie aufgegeben, mit einer „frommen“ Obrigkeit zu rechnen. Nach langer Verfolgungszeit schien den Taufgesinnten jetzt diese „löbliche Regierung“ geschenkt worden zu sein. Sie ließ sie nicht nur gewähren, sondern nahm sie sogar gegen die Angriffe der reformierten Staatskirche in Schutz. Es gab keinen Grund, sich kritisch gegen die politische Führung im Lande zu stellen. Dementsprechend fiel auch der Artikel 14 über die Gegenwehr aus. Auf Rache und Gegenwehr soll verzichtet, Schwerter sollen in die Scheide gesteckt oder zu Pflugscharen umgeschmiedet werden. Die Argumentation bewegte sich ganz im Milieu der Individualethik. Die staatliche Dimension des Pazifismus aber, Krieg und Kriegsdienstverweigerung, kommen nicht direkt zur Sprache. Menno Simons hatte die Machthaber angesprochen; jetzt brauchte die Obrigkeit sich nicht angesprochen zu fühlen.

Diese Beispiele deuten die Tendenz zur Friedsamkeit nach innen und außen an. Theologische Präzision wird umgangen, spekulative Argumentation vermieden und diplomatische Zweideutigkeit gesucht; die Aussagen werden möglichst in biblischer oder erbaulicher Sprache gehalten. Die achtzehn Artikel sind das Ergebnis einer bewegten Zusammenkunft, in der die Versammelten, wie ausführlich im Vorwort berichtet wird, den Zustand von Streit und Zertrennung beklagen (der Zwist um den Hauskauf in Franeker lastet immer noch schwer auf den Gewissen), ein gemeinsames Schuldbekenntnis ablegen, sich gegenseitig vergeben, einen neuen Anfang in brüderlicher Liebe setzen und eine „Beteringhe onder malkanderen“⁴² (Besserung untereinander) anstreben.

Diese Artikel geben Auskunft darüber, wie „wir durchgängig in unsern Gemeinden und unter den Unrigen lehren und danach leben“.⁴³ Sie stellen also nicht eine Norm auf, die für alle Zukunft verpflichtet, sondern registrieren den augenblicklichen Glaubensbefund, der unterhalb der trennenden Risse als gemeinsames Fundament zum Vorschein kommt. Dieser Befund erhält allerdings eine besondere Dignität, da er mit dem übereinstimmt, was „die Apostel zu ihrer Zeit bezeugt, mit dem Tode befestigt und auch einige mit dem Blut besiegelt haben“.⁴⁴ Der Hinweis

auf Apostolizität und Martyrium verleiht dem Bekenntnis einen besonderen Nachdruck, der noch dadurch verstärkt wird, daß die Treue zum Bekenntnis und die Beständigkeit im Bekenntnis hoffen lassen, „durch des Herrn Gnade die Seligkeit zu erlangen.“⁴⁵

5. Das ganze Leben ist ein Bekenntnis

Das Dordrechter Bekenntnis ist, um es noch einmal zu sagen, ein Bekenntnis unter mehreren in einem komplizierten Prozeß der Bekenntnisbildung im niederländischen Mennonitentum. Es stellt nicht den Höhepunkt dieses Prozesses dar und kann wegen seiner Beschränkung auf die Flamen nicht als ein Bekenntnis betrachtet werden, das zu seiner Zeit eine besonders große Wirkung gehabt hätte. Diese Wirkung stellte sich erst später ein. Die Absicht dieses Bekenntnisses, Fronten aufzuweichen und Schärfen zu mildern, seine biblisch-erbauliche Sprache, seine Abstrahierung von einer konkreten Auseinandersetzungssituation, sein Vorsatz, allgemeingültige Aussagen über den Glauben zu formulieren, und die Bestimmtheit, mit der trotz aller Irenik doch ein deutliches Profil der täuferisch-mennonitischen Glaubensgemeinschaft als dem „göttlichen Volk“ oder der „Wohnstätte Gottes“ auf Erden (Art. 8) gezeichnet wurde, machten es für viele Mennoniten zu einem anziehenden Bekenntnis. Es bot sich ihnen als eine ansprechende Zusammenfassung ihrer Glaubensaussagen an.⁴⁶ Die Dordrechter bekannten „mit allen Frommen“, und im Laufe der Zeit pflichteten ihnen immer mehr „Fromme“ aus aller Welt bei.

Abschließend versuche ich, drei Problemkreise zu umreißen, die den Prozeß der Bekenntnisbildung unter den Taufgesinnten bestimmten.

1. Die Bekenntnisse der niederländischen Taufgesinnten sind Vereinbarungen, die einen Zustand der Zwietracht und der Trennung unter verschiedenen täuferisch-mennonitischen Gemeinden beenden wollten. Sie befanden sich offensichtlich bei nachlassender Verfolgung und zunehmender Integration in die niederländische Gesellschaft in einem Stadium, in dem die innere Festigkeit sich aufzulösen drohte. In dieser Situation wurde der Zustand von Streit und Zersplitterung als ein Ärgernis empfunden. Er vertrug sich auch nicht mit dem wachsenden öffentlichen Ansehen der Mennoniten und ließ viele an der eigenen Glaubensgemeinschaft zweifeln. Die Folge war Gleichgültigkeit oder Übertritt zur calvinistischen Staatskirche, wie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts besonders deutlich zu beobachten ist. Die Taufgesinnten befanden sich in einer Krise. Die Anstrengung, Einigkeit und Frieden untereinander herzustellen, die gemeinsamen Grundlagen des Glaubens zu beschreiben

und sich an die Geschichte, vor allem an das Martyrium der Glaubensväter zu erinnern (eine ganze Reihe alter Märtyrerberichte ist in dieser Zeit erschienen), bot sich als Ausweg aus der Krise an. Die kräftigende Wirkung des gemeinsamen Bekenntnisses konnten die Mennoniten bei den Reformierten beobachten, deren Bekenntnisschriften sicherlich ein entscheidender Anstoß dafür waren, selber einen Prozeß der Bekenntnisbildung einzuleiten. Ein wichtiger Unterschied darf allerdings nicht übersehen werden: Die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirchen kamen nicht als Vereinbarungen untereinander zerstrittener Gemeinden bzw. Kirchen zustande, sie waren keine Friedensvereinbarungen, sondern allein dem Bedürfnis entsprungen, die „reine Lehre“ im Streit theologischer Lehrmeinungen innerhalb einer Kirche zu fixieren. Dadurch sollte der Bestand der kirchlichen Einheit gegenüber anderen Kirchen begründet und gesichert werden, nicht zuletzt um den Bekenntnisstand zur Grundlage staatskirchenrechtlicher Vereinbarungen zu machen. Das Bekenntnis trug den Charakter einer Lehr- und Rechtsformel. Einheit der Kirche konnte nur durch Einheit der Lehre gewahrt werden – einer Lehre, die die Wahrheit des Evangeliums im Bekenntnis zum Ausdruck brachte. Dieser Lehrcharakter des Bekenntnisses war dem Täuferum fremd und bildete sich erst allmählich im Mennonitentum aus, als der Prozeß der Bekenntnisbildung in den Niederlanden eigentlich schon abgeschlossen war. Die Täufer hatten den Akzent auf das „Leben“ gelegt und den Reformatoren eine Intellektualisierung des Glaubens vorgeworfen. Im Täuferum wurde zwar auch gelehrt, d. h. Rechenschaft über den Glauben abgelegt, die Lehre wurde aber nicht in die Form eines Bekenntnisses gegossen, das als Ergebnis eines Konsenses unter den Gemeindegliedern die Einheit der Gemeinde zum Ausdruck gebracht hätte. Auch das Bekenntnis war den Täufern nicht fremd, es hatte aber nicht diese „symbolische“ Bedeutung im gottesdienstlichen Vollzug der Gemeinde. Auf ein solches Lehr- und Einheitsbekenntnis konnten die Taufgesinnten in den Niederlanden also nicht zurückgreifen, als sie begannen, ihre Friedensvereinbarungen zu formulieren. Zusammengestellt wurde in den Bekenntnissen, wie „wir durchgängig in unseren Gemeinden ... lehren und ... leben“, doch es läßt sich historisch nicht nachweisen, daß damit auch schon auf in den Gemeinden kursierende Bekenntnisse zurückgegriffen wurde.⁴⁷ Zumindest sind solche Bekenntnisse nicht überliefert. Vom täuferischen Verständnis her, daß das ganze Leben des Christen ein Bekenntnis sei, bestand eigentlich gar keine besondere Veranlassung, gemeinschaftlich erarbeitete und gebrauchte Bekenntnisse zu formulieren. Das mündliche Bekennen war wichtiger als die schriftliche Fixierung eines Bekenntnis-

ses. Das Gemeindebekenntnis fand im niederländischen Mennonitentum wohl erst über das Friedensbekenntnis Eingang und brauchte eine Weile, bis es in den einzelnen Gemeinden selbst als ein wichtiges Element des gottesdienstlichen Lebens erkannt und eingesetzt wurde. An der Bekenntnisbildung im niederländischen Täuferium läßt sich also eher eine Veränderung als eine Bewahrung des täuferischen Erbes feststellen.

2. Die Bekenntnisse der Taufgesinnten haben nicht nur Frieden unter den Gemeinden geschaffen, oft waren sie auch Anlaß zu neuem Streit, zu Lösung und Spaltung. Ein Beispiel dafür waren die „Afgedeelde Broederschap“; bemerkenswert ist aber auch, daß selbst dem Dordrechter Bekenntnis nicht alle Flamen zustimmten, einige vorher sogar zu dem Friedensgespräch überhaupt nicht zugelassen wurden.⁴⁸ Ein noch prägnanteres Beispiel ist der Streit, der nach Abschluß der Bekenntnisbildung in der Mitte des 17. Jahrhunderts zur großen Scheidung der Taufgesinnten in die beiden Parteien der Lamisten und Zonisten führte, die ihre Namen nach den Schildern ihrer Versammlungshäuser erhielten: zum Lamm und zur Sonne. Die Lamisten, bei denen sich spiritualistisches Glaubensverständnis mit freisinnig-rationalistischem mischte, ließen sich nicht auf die formulierten Glaubensbekenntnisse verpflichten, während die Zonisten sich gerade darauf beriefen und zunehmend in der Auffassung versteiften, daß die Bekenntnisse eine verpflichtende Norm für die Gemeinden darstellten. Also nicht in dem Prozeß der Bekenntnisbildung selber wird die Normativität des Bekenntnisses gefordert, sondern erst in einer Zeit, in der die Anfechtung durch die Moderne sehr viel massiver wird, bildet sich in den konservativen Gemeinden so etwas wie eine taufgesinnte Orthodoxie mit Bekenntniszwang heraus. Die Annäherung an die reformierte Staatskirche sollte aufgehalten werden, indem man selber Bekenntnisse mit verpflichtendem, normativem Charakter vorwies. Das waren die „Algemeene Belydenissen der vereenighde Vlaemsche, Vriesche en Hoogduytsche Doopsgezinde Gemeynte Gods“, die 1665 erschienen. Die Gemeinden wurden mit dieser Sammlung auf das Konzept von Köln, das Bekenntnis Jacques Outermans, das Olijf-tacxken, die „Korte-Confessie“ von Jan Cents und das Dordrechter Bekenntnis verpflichtet. Das Dordrechter Bekenntnis wurde noch nicht als ein normatives Bekenntnis verfaßt, sein Schlußwort konnte später aber mühelos so aufgefaßt werden. Der Übergang zum normativen Verständnis deutete sich hier schon an, so wie der Übergang zum Lehrcharakter des Bekenntnisses bereits im Untertitel der „Korte Confessie“ zu beobachten ist: „Belydenisse des Geloofs, ende der voornaemste stucken der Christelycker Leere, soo deselve met

kracht van schriftuure ... geleert wordt.“ Im Vorwort zu den „Algemeene Belydenissen“ wird der normative Charakter der Bekenntnisse mit der Bindung an die Heilige Schrift begründet, allerdings nur in einer milden, vorläufigen und offenen Form vertreten: „Doch nadien wy het daer voor houden, dat dese onse Belydenissen de Waerheyt, conform de H: Schrifture, voorstellen, soo sullen wy ons aen de selve houden tot allertyd, dat ons van iemant een beter en bestandiger (soo' tmogelyck is) uyt den Woorde Godts sal verтоont ende aangewesen worden, de welcke onse conscientie soude mogen overtuygen, beter en verstandiger in het Woordt Godts gegront ende gefondeert te zyn, als 'tgene hier van ons voor recht bekendt ende beleden is, 'twelck geschiedende, sal oock van ons danckbaerlyck ontfangen ende aengenomen worden; maer soo lange dat nieten geschiedt, soo sal oock niemant (redelyck zynde) ons kun nen beschuldigen, dat wy voor waerheyt belyden, het gene dat het Woordt Godts, ende onse conscientie, ons overtuyght waerheyt te zyn.“⁴⁹ Durch diese Formulierung wird aber die Normativität der Bekenntnisse nicht zurückgenommen, wie ein Blick auf ähnliche Einschränkungen in den reformierten Bekenntnissen lehrt.⁵⁰

Mit diesem Autoritätszuwachs der Bekenntnisse ging eine intensivere Betonung des Gemeindegedankens einher. So stellte die taufgesinnte Orthodoxie dem freisinnigen Subjektivismus, der letztlich auch die Gemeindeordnungen spiritualisierte, die Zustimmung zu einer einst kollektiv erarbeiteten Glaubensnorm entgegen. Nanne van der Zijpp hat darauf aufmerksam gemacht, wie schwer es den Taufgesinnten fiel, die Normativität des Bekenntnisses in ihren Gemeinden durchzusetzen. Selbst das einzige, in vollem Bewußtsein der Normativität formulierte Bekenntnis „De geloofsleere der waare Mennoniten of Doopsgezinden“ des Cornelis Ris aus dem Jahre 1766 habe nur wenig Beachtung gefunden. Der Höhepunkt des Normativitätsbedürfnisses war überschritten.

So hat der Prozeß der Bekenntnisbildung ein trauriges Ende gefunden: Er sollte Frieden stiften, hat aber das niederländische Mennonitentum auf längere Zeit in eine noch tiefere Spaltung hineingeführt. Auf der einen Seite steht ein freisinniges, geistesgegenwärtiges, die individuelle religiöse Persönlichkeit förderndes Mennonitentum und auf der anderen Seite eine traditionelle, sich durch Gemeindefrömmigkeit abschirmende mennonitische Glaubensgemeinschaft. Besonders die Konservativen beriefen sich auf ihre Glaubensväter, auf das Martyrium der Täufer und die Lehre eines Menno Simons und Dirk Philips. Doch wo das Bekenntnis nicht im Martyrium entsteht, sondern nur an das Martyrium der Vorväter erinnert und deren Anschauungen doktrinär beerbt, hat sich das Menno-

nitentum weit von seinen konfessionellen Ursprüngen entfernt. Auch die Freisinnigen konnten sich auf die früheren Täufer in den Niederlanden berufen, vor allem auf das persönliche Überzeugtsein von ihrem Glauben und den ethischen Ernst. Aber auch diese Mennoniten hatten einen Weg in ihre Gesellschaft beschritten, der sie weit vom Nonkonformismus ihrer Vorväter wegführte. Beide Richtungen standen vor demselben Problem: Sie mußten mit der Tatsache fertigwerden, daß sich der Zusammenhang von Glaube und Leben, der in der Reformationszeit noch intensiv erfahren worden war, unter den Bedingungen der Moderne löste und zerfiel. Das Leben suchte sich die Sphäre der Öffentlichkeit, der Glaube zog sich in die Innerlichkeit zurück. Religion wurde zur Privatsache. Die Freisinnigen stellten sich bewußt darauf ein und machten sich den Standpunkt der Moderne, d. h. der bürgerlichen Gesellschaft, zu eigen. Glaube und Bekenntnis wurden in die Verantwortung des einzelnen Menschen gelegt, also individualisiert. Die Konservativen dagegen fürchteten sich vor dem Zerfall und suchten Zuflucht bei Gemeinde und Bekenntnis, um sich einen Rest von Öffentlichkeit für Glaube und Leben zu erhalten. Je bedrohlicher aber die Situation für sie wurde, um so heftiger reagierten sie: Das Bekenntnis, das zunächst nur die Gemeinden zusammenführen und den inneren Zusammenhalt der Gemeinschaft stärken sollte, wurde zur Glaubensnorm erhoben, die zwanghaften Charakter annahm. Die Gemeinden grenzten sich schärfer ab, und der Austausch mit der Öffentlichkeit, die das gesellschaftliche Leben regelte, wurde aufgegeben. Die Gemeinden hatten sich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen und ihre Bekenntnisse die täuferisch-missionarische Kraft verloren.

3. Nanne van der Zijpp hat darauf hingewiesen, daß die große Vereinigung der Mennoniten in der „Algemeenen Doopsgezinde Societeit“ 1811 zustande kam, ohne daß auch nur der Versuch unternommen worden wäre, ein gemeinsames Bekenntnis zu formulieren.⁵¹ Offensichtlich hatte man aus der eigenen Geschichte gelernt, den Prozeß der Bekenntnisbildung skeptisch beurteilt und allein pragmatischen, der gemeinsamen Verwaltung förderlichen Beweggründen die Kraft zugetraut, Eintracht unter den Taufgesinnten herzustellen. Der Historiker kann diesen Prozeß heute in einem günstigeren Licht erscheinen lassen, denn ohne das Bekenntnis, das zunächst nicht mehr als eine Formel der Friedensvereinbarung sein sollte und zudem die Aufforderung zur Veränderbarkeit in sich trug, wären die Taufgesinnten nicht nach und nach zur relativen Überwindung ihrer Uneinigkeit geführt worden. Es kann als Glücksfall bezeichnet werden, daß die Mennoniten nicht gleich auf die Idee kamen, das Modell der

Bekenntnisnorm von den evangelischen Kirchen zu übernehmen. Mit einem solchen Modell hätten sie nie erfahren, daß konfessionelle Uneinigkeit und Trennung überwunden werden können; und ohne die Erinnerung an die zahlreichen Friedensgespräche der Vergangenheit wäre es vielleicht nie zu dem großen Frieden im 19. Jahrhundert gekommen. Wenn die Zeit reif sein sollte, ein mennonitisches Bekenntnis zu erarbeiten, um das Bewußtsein der Gemeinden von ihrer Identität zu stärken, dann braucht uns die Zweideutigkeit der täuferisch-mennonitischen Bekenntnisbildung nicht daran zu hindern. Bei der Arbeit an einem Bekenntnis könnten wir uns erst richtig gegenseitig kennenlernen und entdecken, daß das Trennende weniger gemeinschaftsbildende Kraft hat als das Gemeinsame und daß Gemeinschaft nur von dem erhalten wird, der sie auch bildet. Eintracht als Ziel der Bekenntnisbildung ist nicht verjährt. Viele Wege führen dorthin: Information übereinander, Erfahrungsaustausch untereinander, Gespräche miteinander, Gottesdienst und theologische Wissenschaft, diakonische, missionarische und publizistische Zusammenarbeit. Auf diesem Weg kann auch der Wunsch entstehen, die Grundlagen des christlichen Glaubens einmal für unsere Zeit gemeinsam in Worte zu fassen und, wie in alter Zeit, ein Bekenntnis aufzustellen, um unser Verständnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus einer kritischen Revision zu unterziehen und öffentlich zur Diskussion zu stellen. Ein solches Bekenntnis würde jedoch nicht in erster Linie zum Ausdruck bringen, was von uns geglaubt wird, sondern vor allem auf das noch zu Erwartende verweisen. Es bleibt zu hoffen, daß im Gespräch mit der täuferisch-mennonitischen Tradition, mit den Kirchen der Gegenwart und den Herausforderungen unserer Kultur, Zivilisation und Weltgesellschaft bei gleichzeitigem Hören auf das Wort Gottes, seine Verheißungen und Einwände, Zumutungen und Ausblicke, Fundamente sichtbar werden, die alle Weltenlast zu tragen vermögen. Ein solches Bekenntnis müßte ein gesamt mennonitisches und ein ökumenisches Bekenntnis sein, das außerdem dort einen Beitrag zum Frieden leisten müßte, wo Unfriede herrscht. Es dürfte nicht zur gesetzlichen Norm werden, nicht wieder Zwietracht säen und diejenigen in Ketten legen, die zu neuen Ufern aufbrechen und dort von der Erlösung der Welt in Jesus Christus berichten wollen, vielleicht sogar in einem Land, das heute noch „Utopia“ heißt. Das erfordert ganzen Einsatz. Im Grunde erfahren wir heute unsere Situation in der „Welt“ in ähnlicher Weise, wie die Täufer ihre Gegenwart erfuhren: als Herausforderung, das ganze Leben zu einem Bekenntnis zu gestalten. Ein solches Bekenntnis wird wie unser Leben sein: voller Sehnsucht nach einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ (Offbg. 21, 1).

- ¹ Mennonite Confessions of Faith, Scottdale, Pa., 1963, S. 3: „In its beliefs the Mennonite Church is bound ultimately to the Holy Scriptures, not to any human formulation of doctrine. We regard this present confession as a restatement of the Eighteen Articles adopted at Dordrecht in the Netherlands 1632 and of the other statements adopted by the church.“
- ² Mennonitisches Lexikon, Bd. 1, 1913, S. 157–161.
- ³ Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, 2. Aufl. München 1947, S. 10.
- ⁴ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930, S. 836: „Summa und Fürbild der Lehre“.
- ⁵ E. Schlink, a.a.O., s. 35.
- ⁶ Ebd., S. 43.
- ⁷ Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. von G. Westin und T. Bergsten, Gütersloh 1962, S. 215–220.
- ⁸ Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I, hg. von Lydia Müller, Leipzig 1938, S. 47.
- ⁹ B. Hubmaier, Schriften, S. 461: „aber mit dem Mund beschicht die bekhanntnuß zu der seligkait.“
- ¹⁰ Ebd., S. 91.
- ¹¹ Ebd., S. 349. Vgl. Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. Leiden 1976, S. 214ff.
- ¹² Ebd., S. 112 (zit. nach der modernisierten Fassung bei H. Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 40).
- ¹³ B. Hubmaier, Schriften, S. 349f.
- ¹⁴ Ebd., S. 112 (zit. nach H. Fast, a.a.O., S. 41).
- ¹⁵ James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus, in: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferturn 1525–1975. Neue Forschungen, 2. Aufl. Göttingen 1977, S. 19–49; ders., Die Schweizer Brüder. Versuch einer historischen Definition. In: Mennonitische Geschichtsblätter 1977, S. 7–34; Martin Haas, Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten. In: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferturn, S. 50–78.
- ¹⁶ H. Fast, Der linke Flügel, S. 19.
- ¹⁷ Text der „Brüderlichen Vereinigung“ in: Heinold Fast (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Zweiter Band: Ostschweiz, Zürich 1973, S. 26–36 (zit. nach der modernisierten Fassung, in: Heinold Fast, Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 64). Zur Deutung der Schleithheimer Artikel: Beatrice Jenny, Das Schleithheimer Täuferbekenntnis 1527, Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte 28, Thayngen 1951; H. W. Meihuizen, Who were the „False Brethren“ mentioned in the Schleithheim Articles, in: Mennonite Quarterly Review XLI, 1967, S. 200–220; Klaus Deppermann, Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferturns im Jahre 1527, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1973, S. 24–41; John H. Yoder, Der Kristallisationspunkt des Täuferturns, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1973, S. 35ff.; J. Jacobszoon, H. W. Meihuizen, J. A. Oosterbaan und H. Kossen, Broederlijke Vereniging, Doperse Stemmen 1, Amsterdam 1974; C. Arnold Snyder, The Life and Thought of Michael Sattler, Studies in Anabaptist and Mennonite History 26, Scottdale, Pa., 1984; ders., The Schleithheim Articles in Light of the Revolution of the Com-

mon Man: Continuation or Departure? In: *The Sixteenth Century Journal* 16, 1985, S. 419-430.

¹⁸ Ebd., S. 61.

¹⁹ Ebd., S. 62.

²⁰ Ebd., S. 13.

²¹ H. Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2, S. 34.

²² Ebd., S. 74.

²³ *Text des Dordrecht Bekenntnisses*: Confessie van Dordrecht 1632, bewerkt door J. Brüsewitz m.m.v. M.A. Krebber, in: *Doperse Stemmen* 5, Amsterdam 1982, S. 30-58; deutsche Fassung in: Th. J. van Braght (Hg.), *Der blutige Schauplatz oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen*, Scottdale, Pa., 1982, S. 38-41 (ohne die Präambel). *Zu den älteren Drucken und den sonstigen Ausgaben niederländischer Bekenntnisse*: Dirk Visser, A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800, in: *CUDAN*, Bulletin No. 6 und 7, 1974 und 1975.

²⁴ Diether Götz Lichdi, *Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart*, Maxdorf 1983, S. 87.

²⁵ Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979, S. 312ff.

²⁶ Sjouke Voolstra, *Het woord is vlees geworden. De melchioritisch-menniste incarnatieleer*. Kampen 1982, S. 73.

²⁷ Nanne van der Zijpp, *The Confessions of Faith of the Dutch Mennonites*, in: *Uit het werk van Professor Dr. N.v.d. Zijpp 1900-1965*, Amsterdam 1967, S. 54.

²⁸ Ders., *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*, Amsterdam 1982 (Nachdruck der Ausgabe von 1952), S. 92.

²⁹ *Confessie van Dordrecht 1632*, in: *Doperse Stemmen* 5, Amsterdam 1982, S. 59ff.

³⁰ Diether Götz Lichdi, a.a.O., S. 85; Gerald C. Studer, *The Dordrecht Confession of Faith*, in: *Mennonite Quarterly Review* LVIII, 1984, S. 510.

³¹ Sjouke Voolstra, *Dopers belijden*, in: *Confessie van Dordrecht 1632*, S. 17-29; Gerald C. Studer, a.a.O., S. 513-519.

³² *Märtyrer-Spiegel* (s. Anm. 22), S. 37.

³³ Sjouke Voolstra, *Dopers belijden*, S. 23.

³⁴ Jacques Outerman, *Belydenisse Van de Eenigen Godt, Vader, Soon ende Heyligen Geest. En Van de Mensch-werdinge des Soon Godts*, in der Ausgabe der *Algemeene Belydenissen* von 1665, S. 8-16.

³⁵ Sjouke Voolstra, *Het woord is vlees geworden*, S. 216.

³⁶ *Märtyrer-Spiegel*, S. 40.

³⁷ Ebd., S. 40.

³⁸ Ebd., S. 40.

³⁹ Ebd., S. 39.

⁴⁰ Nanne van der Zijpp, *The Confessions of Faith*, S. 57; anders Sjouke Voolstra, *Dopers belijden*, S. 23.

⁴¹ *Märtyrer-Spiegel*, S. 39.

⁴² *Confessie van Dordrecht*, S. 38.

⁴³ *Märtyrer-Spiegel*, S. 41.

⁴⁴ Ebd., S. 41.

⁴⁵ Ebd., S. 41.

⁴⁶ Vgl. so auch Irvin B. Horst, *350 jaar Confessie van Dordrecht*, in: *Doperse Stemmen* 5, Amsterdam 1982, S. 16.

⁴⁷ Anders Sjouke Voolstra, *Dopers belijden*, S. 19.

⁴⁸ Vgl. Irvin B. Horst, a.a.O., S. 8.

⁴⁹ *Algemeene Belydenissen* (s. Anm. 34), S. **2f.

⁵⁰ Vgl. *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, hg. von E. F. Karl Müller, Leipzig 1903, S. XXI.

⁵¹ Nanne van der Zijpp, *The Confessions of Faith*, S. 64.