

Täuferisch-mennonitische Bekenntnisse: ein umstrittenes Vermächtnis'

Während Glaubensbekenntnisse in der Geschichte der Großkirchen eine konstituierende und zentrale Rolle spielten, haben Wissenschaftler zumeist gezögert, eine ähnliche Entwicklung für die freikirchliche Tradition festzustellen. So wußte beispielsweise Nanne van der Zijpp, als er 1954 die Stelle eines Dozenten am Mennonitischen Seminar der Universität Amsterdam übernahm, wenig Positives über Glaubensbekenntnisse zu sagen. Er stellte fest, daß die niederländischen Mennoniten zwar eine konfessionelle Phase durchlaufen hätten, bezweifelte jedoch, daß die einzelnen Bekenntnisse dazu angetan gewesen seien, über ein bestimmtes Gebiet hinaus Einheit zu stiften.² Hinsichtlich ihres bescheidenen Umfangs seien sie nicht dazu geeignet gewesen, eine umfassende Glaubenslehre darzustellen.³ Darüber hinaus wird behauptet, daß es im Laufe der Zeit unüblich und für das mennonitische Selbstverständnis unwichtig geworden sei, den Bekenntnissen überhaupt Aufmerksamkeit zu schenken.⁴ Gemeinsam mit anderen mennonitischen Historikern wie Wilhelmus J. Kühler und Hendrick W. Meihuizen vertrat van der Zijpp die Meinung, daß der Geist des Täufer- und Mennonitentums nicht in Dogmen zu finden sei, sondern im verinnerlichten, spirituell erfüllten christlichen Leben jedes einzelnen.⁵

In den vergangenen Jahren wurde diese Diskussion um die Bekenntnisse wieder aufgegriffen und durch neue Interpretationen bereichert. So gelangte Hans-Jürgen Goertz zu der Einschätzung, daß die frühen Täufer dazu neigten, das ganze Leben als Bekenntnis zu betrachten. Wenn aber das ganze Leben des Christen ein Bekenntnis ist, dann »bestand eigentlich gar keine besondere Veranlassung, gemeinschaftlich erarbeitete und gebrauchte Bekenntnisse zu formulieren. Das mündliche Bekennen war wichtiger als die schriftliche Fixierung eines Bekenntnisses.«⁶ Goertz räumt zwar ein, daß Glaubensbekenntnisse von ekklesiologischer Tragweite unter den Mennoniten entstanden seien, unterstreicht jedoch, daß diese sich von den persönlichen Bekenntnissen der Täufer unterschieden hätten.⁷ Offenbar läßt sich also »an der Bekenntnisbildung im niederländischen Taufertum (...) eher eine Veränderung als eine Bewahrung des täuferischen Erbes feststellen.«⁸

Eine etwas andere Position hat Howard John Loewen aus dem nordamerikanischen Forschungskontext heraus bezogen. Er hält daran fest, daß sich in der niederländisch mennonitischen Bekenntnisstradition »die theologische

Weiterentwicklung des 16. Jahrhunderts bestätigt, entweder ungebrochen oder in Abwandlung, jedoch mit unübersehbaren Gemeinsamkeiten.«⁹ Aus seiner Sicht sind »die täuferische Theologie in ihren Anfängen und die täuferische Theologie in ihrer konfessionellen Entwicklung nicht grundsätzlich von einander unterschieden.«¹⁰ Bestätigt wurde diese Beurteilung von Forschern, die ebenfalls die Kontinuität zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert betonten.¹¹

Ungeachtet dessen, wie das täuferisch-mennonitische Bekenntnis als Vermächtnis bemessen wird, besonders dann, wenn vom »Glaubensbekenntnis« in einem weitgefaßten Sinn die Rede ist, herrscht weitgehend Einigkeit darüber, daß Täufer und Mennoniten verschiedene Bekenntnisse hervorgebracht und angenommen haben, vielleicht sogar mehr als jede andere reformatorische Tradition.¹² Anfangs bestätigten die Täufer die alten Bekenntnisformulierungen, besonders das Apostolische Bekenntnis, und begannen darüber hinaus, kurze Zusammenfassungen ihres Glaubens zu formulieren, die ihre theologische Überzeugung sichtbar machten. Allerdings machten diese frühen Bekenntnisse auch Unterschiede deutlich¹³ und erfüllten keineswegs die Funktion einer umfassenden Darstellung. Schon 1527 hatte sich eine Gruppe Schweizer Täufer auf ein sieben Artikel umfassendes Bekenntnis geeinigt, die »Brüderliche Vereinigung«, auch bekannt als »Schleitheimer Bekenntnis«. Es enthält Artikel über die Taufe, die Kirchenzucht, das Abendmahl, die Absonderung von der Welt, die Vorsteher, den Umgang mit Gewalt und den Eid.¹⁴ Im Gebiet des Niederrheins war das sogenannte »Kemener Bekenntnis« eines der ersten, von Täufern verfaßten konfessionellen Zeugnisse. Es stammt aus dem Jahr 1545 und umfaßt Artikel über die Fleischwerdung, die Taufe, das Abendmahl, die Ältesten, weltliche Herrschaft und die Frage der Gewaltanwendung.¹⁵ 1554 trafen sich Täufer aus Niederdeutschland an der Ostseeküste, um eine Gemeindeordnung zu formulieren, die unter der Bezeichnung »Wismarer Artikel«¹⁶ bekannt wurde.

Zwischen 1577 und 1632 verfaßten mennonitische Gemeinden in den Niederlanden eine außergewöhnlich große Anzahl von Glaubensbekenntnissen, denen ein umfassender, systematischer und doktrinärer Charakter eigen ist. Gleich anderen protestantischen Bekenntnissen dieses Zeitraumes sind sie insofern umfassend, als sie die ganze Spannweite des christlichen Glaubens umschließen – Theologie (Gott), Anthropologie, Christologie, Heilslehre, Ekklesiologie und Eschatologie. Die Systematik zeigt sich wiederum darin, daß sie grundsätzlich der im Apostolischen Bekenntnis enthaltenen thematischen Ordnung folgen, die mit Gott beginnt und der Eschatologie endet. Was den doktrinären Charakter anbelangt, so läßt er sich an dem Anspruch

festmachen, es bei jedem Glaubensbekenntnis mit einem verbindlichen Lehrgebäude der einen oder anderen mennonitischen Gemeinde zu tun zu haben. In diesem Zeitraum wurden mindestens ein Dutzend Glaubensbekenntnisse formuliert, von denen etliche in zwei separaten Sammlungen zusammengefaßt und 1665 beziehungsweise 1666 publiziert wurden.¹⁷ Im 17. und 18. Jahrhundert wurden nicht nur einzelne Bekenntnisse, sondern ganze Sammlungen nachgedruckt, »so daß am Ende des 18. Jahrhunderts insgesamt über 100 Drucke zirkulierten.«¹⁸ Weitere Bekenntnisse wurden in diesem Zeitraum und in den folgenden Jahrhunderten von Mennoniten sowohl in der Schweiz, Süddeutschland und Frankreich, als auch in Preußen und im südlichen Rußland verfaßt oder übernommen.¹⁹

Daß Mennoniten viele Glaubensbekenntnisse verfaßten, ist unbestritten, Unklarheit herrscht jedoch nach wie vor darüber, welcher Stellenwert ihnen im Hinblick auf das täuferisch-mennonitische Vermächtnis zukommt. Im folgenden will ich versuchen, dieser Frage nachzugehen, wobei den niederländischen Bekenntnissen, die am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstanden, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Zuvor werde ich mich jedoch mit der Entwicklung mennonitischer Glaubensbekenntnisse als Ausdruck mennonitischen Einheitsstrebens und ihrem weiteren Gedeihen im Zeitalter der Konfessionalisierung befassen. Abschließend bleibt dann zu überlegen, welche Wirkung die Bekenntnisse entfalteten und inwieweit sie innerhalb dieses speziellen Zeitraumes auf die mennonitischen Kirchen eine beherrschende Wirkung ausübten.

Einheit durch Bekenntnisse

Grundsätzlich herrscht Konsens darüber, daß die mennonitischen Glaubensbekenntnisse des 17. Jahrhunderts aus dem Gedanken heraus entstanden, die Einigkeit unter zerstrittenen Gruppen zu fördern. Die Wurzeln dieser Spaltungen reichen bis in die Anfangszeit des Täuferturns zurück und sind mit Kirchenpraktiken verbunden, die in den Tagen von Menno Simons Gestalt annahmen. Der frühere katholische Priester aus Witmarsum, der sich 1536 den Täufern anschloß, gab der täuferischen Bewegung im niederdeutschen Bereich eine dauerhafte und einheitliche Prägung. Nach den Ereignissen von Münster war Menno Simons' Führerschaft wegweisend für einen Kurs, der den Gefahren der Zersplitterung entgegenwirkte. Dennoch war sein Führungsanspruch umstritten, da die einzelnen Täuferführer in Fragen der Kirchenzucht nicht immer mit ihm übereinstimmten.

Die Ausübung der Kirchenzucht war an die Vorstellung geknüpft, daß die Kirche als Körper Christi Zeichen geistlicher Erneuerung zeigen müsse. Die

Täufer übernahmen damit ein Konzept, das seit patristischen Zeiten zum kirchlichen Selbstverständnis im weitesten Sinne gehörte. Das Ziel bestand darin, eine Kirche »ohne Flecken und Runzel« zu sein. Diese Beschaffenheit der Kirche wurde nicht im augustinischen oder lutherischen Verständnis begriffen, das besagt, daß die Kirche ihre Heiligkeit durch Christus bezieht, eine Heiligkeit, die nur im eschatologischen Sinn zu vervollkommen und zu realisieren ist. Vielmehr war es in der Tat so, daß dieses Zeichen von Heiligkeit als ontologische und wahrnehmbare Realität faßbar wurde, die in der Gegenwart verwirklicht werden konnte. Wer sich erneuert hatte und durch die Kraft des Heiligen Geistes wiedergeboren war, sollte in Übereinstimmung mit den Geboten und dem Leben Jesu leben, wie es im Neuen Testament bezeugt wird. Um den Leib Christi rein zu erhalten, werden all diejenigen, die sich moralischer Verstöße schuldig gemacht haben, diszipliniert. Dies konnte zur Folge haben, daß die betreffende Person ausgesondert oder solange aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, bis sie Reue zeigte und sich ein sichtbarer Wandel eingestellt hatte. Was die Praktizierung der Gemeindezucht anbelangt, bestand eine große Herausforderung darin, Gründe und Verfahren für den Ausschluß aus der Kirche zu finden, die auf breite Zustimmung stießen.

An der Affäre um Swaen Rutgers läßt sich zeigen, mit welchen Problemen täuferische Gruppen zu kämpfen hatten. Leenaert Bouwens, neben Menno Simons ein weiterer bekannter Täuferführer, hatte in der Bannfrage eine verschärfte Position bezogen, und zwar ganz im Sinne des paulinischen Befehls, mit den Gottlosen nicht zu essen (1. Korinther 5, 11). Seine Überzeugung weitete er dahingehend aus, daß er die Praxis der Meidung auch auf die eheliche Beziehung ausweitete. Kritisch wurde es im Jahre 1555, als Leenaert den Ehemann einer gewissen Swaen Rutgers bannte und von ihr (obwohl sie nichts Verwerfliches getan hatte) unter Androhung der Exkommunikation verlangte, jeglichen Kontakt zu ihrem Mann abubrechen. Auch Menno Simons, der ursprünglich eine moderatere Haltung eingenommen hatte, schloß sich den rigoroseren Ansichten eines Leenaert Bouwens und Dirk Philips an. In der Waterland-Region, nördlich von Amsterdam, konnten sich etliche Täufergemeinden mit dem rigiden Zuchtverfahren allerdings nicht abfinden und begründeten daraufhin eine gemäßigtere Richtung, die unter der Bezeichnung Waterländer bekannt wurde. Aus der Absicht, sich von den rigiden Ansichten eines Menno Simons deutlich abzugrenzen, erwuchs sogar der Gedanke, sich selbst nicht länger als Mennoniten zu bezeichnen, wie es unterdessen in den Niederlanden üblich geworden war, sondern nunmehr als »Doopsgezinde« (Taufgesinnte).

Offensichtlich waren die Waterländer nicht die einzigen, die sich den rigorosen Ansichten widersetzen. Im April 1556 statteten niederrheinische Täufer Menno Simons in der Nähe von Wüstenfelde einen Besuch ab, um ihn dazu zu bewegen, in der Frage der Kirchenzucht eine gemäßigtere Haltung einzunehmen. Diese Täufer und einige andere, die ursprünglich aus der Schweiz stammten, versammelten sich 1557 in Straßburg, um über den Bann zu verhandeln und schließlich darin übereinzustimmen, daß die Maßnahmen im Norden zu hart ausgefallen seien. Dies wiederum hatte zur Folge, daß sie von Menno Simons und seinen Kollegen als Ungläubige exkommuniziert wurden.

Die Kontroverse unter den Mennoniten in den Niederlanden setzte sich nach dem Tod von Menno Simons (1561) fort, nicht selten beschleunigt durch kulturelle und theologische Mißverständnisse. Auseinandersetzungen gab es beispielsweise zwischen den Friesen und den Flamen, die sich sowohl in kulturellen und theologischen als auch kirchenpolitischen Fragen voneinander unterschieden. Probleme gab es möglicherweise auch innerhalb der flämischen und friesischen Gemeinden. 1586 hatte ein Ältester der flämischen Gemeinde in Franeker ein Haus gekauft, angeblich aus fragwürdigen Motiven. Der Streit, der daraufhin in der örtlichen Gemeinde entstand, weitete sich schließlich auf alle flämischen Gemeinden aus und führte zur Spaltung. Diejenigen, die den Ältesten unterstützten, der das Haus gekauft hatte, wurden als »Huiskoopers« bezeichnet, bekannt auch unter dem Namen Altflamen. Diejenigen wiederum, die sich dem Kauf widersetzt hatten, wurden »Contra-Huiskoopers« oder auch Jungflamen genannt. Auch die friesischen Mennoniten konnten in dieser Zeit nicht verhindern, daß es innere Konflikte gab. 1589 ging der Streit um die Kirchenzucht, aus dem zwei Parteien hervorgingen, in deren Benennung sich die friesische Spaltung widerspiegelt: die Konservativen wurden strenge oder auch Altfriesen genannt, während die Fortschrittlicheren als Jungfriesen bezeichnet wurden. Auch innerhalb dieser Gruppen bestand wiederum Uneinigkeit, woraus sich weitere Spaltungen ergaben.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wurden norddeutsche und niederländische Mennoniten auf tragische Weise entzweit. Zum Schluß gab es zehn verschiedene Gruppen, die sich gegenseitig ihre Rechtmäßigkeit bestritten.²⁰ Das Ergebnis war verheerend und führte dazu, die mennonitische Reformbewegung in ganz Nordeuropa zu schwächen. Nachdem eine mennonitische Gemeinde bei der Stadt Zierekezee beschlossen hatte, im Kampf zwischen den Friesen und Flamen eine neutrale Position zu beziehen, wurde sie darauf hin von beiden Parteien exkommuniziert.²¹ In Emden gab es sogar den

kuriosen Fall, daß der Älteste, Jan van Ophoorn, bis auf sich und seine Frau alle in der Gemeinde bannte.²² 1621 sprach ein reformierter Prediger im Hinblick auf die mennonitische Spaltung von »Het Babel der Wederdooperen«.²³ Aus der sicheren Perspektive eines späteren Beobachters sprach der mennonitische Historiker Nanne van der Zijpp von einem äußerst ärgerlichen Fiasco und bemerkte, es gäbe »Zoveel soorten Doopsgezinden, het is om te dui-zelen!«²⁴ (so viele unterschiedliche Taufgesinnte, es ist zum Verrücktwerden!). Die Spaltung der Mennoniten des späten 16. Jahrhunderts war ein entscheidender Faktor dafür, daß verschiedene Zeugnisse konfessioneller Art entstanden, obwohl einige der ersten Glaubensbekenntnisse in den Niederlanden aus einer Vielzahl von Gründen entstanden.

Ein Glaubensbekenntnis sehr umfassender Art, das alle wichtigen theologischen Punkte umfaßte, entstand schon 1577, als fünf führende Älteste der Waterländer ein 24 Artikel umfassendes Bekenntnis formulierten. Die Hauptabsicht bestand darin, die Waterländer zu vereinigen, Betreuer für jene zur Verfügung zu stellen, die in die Kirche eintreten wollten, und das gegenseitige Verständnis mit anderen mennonitischen Gruppen zu fördern.²⁵ 1578 schrieb Hans de Ries, der zu jenen fünf gehörte, die das Bekenntnis von 1577 verfaßt hatten, ein siebzehn Artikel umfassendes Glaubensbekenntnis nieder, mit der Absicht, der Obrigkeit Rechenschaft über seinen Glauben und den seiner mennonitischen Gefolgsleute zu geben.²⁶ 1610 verfaßten die Waterländer noch einmal ein Glaubensbekenntnis, diesmal zusammen mit einer Gruppe englischer Separatisten, für die ihr »Corte Belijdenisse des Ge-loofs« als einigende Basis diente.²⁷

Bei dem 1591 entstandenen *Konzept von Köln* handelt es sich wahrscheinlich um das erste Glaubensbekenntnis, das mit der Absicht verfaßt wurde, die Aussöhnung unter den entzweiten mennonitischen Gruppen zu erleichtern. Es handelt sich um ein kurzes Bekenntnis mit sechzehn Artikeln, das vermutlich von Leenaerdt Clock verfaßt wurde. Gedacht war es ursprünglich als verbindende Grundlage zwischen Jungen Friesen und einer Gruppe Oberdeutscher aus dem Süden.²⁸ 1602 wurde diese Verbindung, die den Namen *Bevredigde Broederschap* trug, offiziell weiter ausgedehnt, um die Waterländer mit einzuschließen. Dieser erweiterten Vereinigung war nur ein kurzes Leben beschieden, irgendwann zwischen 1608 und 1613 begann sie zu verfallen. Einige der Friesen und Hochdeutschen unter Anführung von Leenaerdt Clock waren nicht einverstanden mit der weitgehenden Toleranz, die die *Bevredigde Broederschap* in Fragen der Kirchenzucht an den Tag legte.²⁹ Unter Clock hielten die Dissenter eigene Beratungen ab, aus denen die *Afgedeelde Broederschap* hervorging, die die Ergebnisse einer früheren

Vereinigung zunichte machte. Es ist durchaus möglich, daß die Gruppe unter Clock auch gegenüber den Waterländern Vorbehalte hatte, die sich zu diesem Zeitpunkt im ökumenischen Gespräch mit einer Gruppe englischer Separatisten befanden.

Die Einigungsgespräche wurden unter den Mennoniten besonders in den 1620er Jahren fortgesetzt. Den Drang, Teil einer größeren Gemeinschaft zu werden, verspürten vor allem die Flamen. Die Führer legten deshalb drei Fragen vor, um die Flämischen Gemeinden zu ermutigen, eine Vereinigung mit anderen Gruppen in Betracht zu ziehen. Es handelte sich um folgende Fragen: »(a) Welches sind die grundlegenden Merkmale einer christlichen Kirche? (b) Sind diese allein in Flämischen Gemeinden zu finden? (c) Ist es durch die Schrift verboten, Frieden zu stiften?«³⁰ Als es der Gemeinde nicht gelang, angemessene Antworten zu geben, gingen die Gemeindeleiter dazu über, die Fragen selbst zu beantworten, indem sie ein Glaubensbekenntnis formulierten, das Olijftaccken (*Ölzweig*), das mit begleitendem Material vom 16. September 1627 an Gemeinden in den Provinzen von Groningen, Ost- und Westfriesland, Overijssel, Utrecht, Holland, Zeeland und Flandern geschickt wurde. Unterstützt wurde es durch einen Friedensbrief und die Anwesenheit der Gemeindeleiter, wodurch der Wunsch nach Frieden zwischen den Friesen (vielleicht waren auch die Oberdeutschen eingeschlossen) und den Flamen ausgedrückt wurde.³¹

Den Bemühungen der Flamen wurde von einer Gruppe Friesen und Oberdeutscher besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Sie trafen sich vom 3. bis 5. Oktober mit den Flamen, die bereits ein Jahr zuvor ein eigenes Bekenntnis ausgearbeitet hatten.³² Dieses Bekenntnis des Jan Cents wurde besonders von den Flamen anerkannt und scheint mit dem *Ölzweig* übereinzustimmen.³³ Doch mußte über Einzelheiten wie die Meidungspraxis, die gegenseitige Anerkennung der Taufe und die Tragweite einer Eheschließung mit einem Andersgläubigen entschieden werden. Jenes Treffen, das im Oktober in der Amsterdamer Hauptkirche, der Singelkerk, stattfand, brachte die einzelnen Gruppen einander näher.³⁴ Weiter voran ging es dann im nächsten Jahrzehnt, und 1639 war die Einheit schließlich endgültig erreicht.³⁵

Meinungsverschiedenheiten zwischen den Friesen und den Oberdeutschen wurden innerhalb dieses Zeitraumes von den Flamen erfolgreich aus der Welt geschafft. Jedoch hatten die Flamen selbst mit Problemen zu kämpfen, die noch von der Huiskoooper-Affäre des Jahres 1586 herrührten und sich hinter ihrem Rücken weiterentwickelten.³⁶ Am Ende wurde ein Treffen anberaumt und ein Glaubensbekenntnis, die *Confessie ende Vredehandelinge*, ausgearbeitet, besser bekannt als *Dordrechter Bekenntnis* (1632). Es diente

damals dazu, die Einheitsbestrebungen unter den Flamen zu fördern. Es sollte sowohl von unterschiedlichen Mennoniten in Deutschland und in der Schweiz, als auch von Mennoniten in anderen Teilen der Welt angenommen werden.³⁷

Zusammenfassend bleibt festzustellen, daß mennonitische Glaubensbekenntnisse größtenteils dazu dienten, die Gespräche zwischen Gruppen zu fördern, die einander näherkommen wollten. Dieser Zweck darf jedoch nicht mit den tatsächlichen Folgen vermischt werden. In einigen Fällen waren die Bekenntnisse dazu angetan, als Wegbereiter für neue Uneinigkeit zu dienen. So deutet James Coggins an, daß das Waterländer Bekenntnis von 1610 andere mennonitische Gruppen entzweit hat und mit dafür verantwortlich war, daß sich die Bevredigde Broederschap auflöste. In den folgenden Jahren wurde das Bekenntnis als problematisch angesehen. Zum Jahr 1647 bemerkt James Coggins, »daß die Waterländer, als sie in die Flämisch-Friesisch-Deutsche Vereinigung aufgenommen werden wollten, um eine Abschrift ihres Bekenntnisses gebeten wurden, worauf sie als Antwort ihr Corte Belijdenisse des Geloofs vorlegten. Offensichtlich wurde das Bekenntnis nicht wohlwollend aufgenommen, der Antrag wurde 1649 zurückgewiesen.«³⁸

Glaubensbekenntnisse im Zeitalter der Konfessionalisierung

Während die Forschung lange davon ausging, daß mennonitische Bekenntnisse im 17. Jahrhundert dazu dienten, die Einheitsverhandlungen zu fördern, hat Michael Driedger unlängst bemerkt, daß die Glaubensbekenntnisse verstärkt zu einer Zeit entstanden, als sich die Kirchen Europas, sowohl Katholiken als auch Protestanten, verstärkt in Richtung Disziplin und Ordnung bewegten, was die Verwendung zahlreicher konfessioneller Dokumente einschloß.³⁹ Im Vergleich zu der spontanen sozialen und religiösen Stimmung, die den reformatorischen Aufbruch charakterisierte, bringt die neue Zeit für die Kirchen einen Prozeß der Identitätsfindung. Diese Entwicklung bezeichnete Ernst Walter Zeeden als Konfessionsbildung.⁴⁰ Historiker haben unlängst »vom konfessionellen Zeitalter« gesprochen und Umschreibungen wie »Konfessionalismus« und »Konfessionalisierung« benutzt, um jene einschneidende Entwicklung zu charakterisieren, die alle Bereiche der europäischen Gesellschaft durchdrang und die Europa in das moderne Zeitalter eintreten ließ.⁴¹ Während einige Historiker diese Entwicklung auf den Zeitraum zwischen 1560 und 1650 festlegten, so ist doch ersichtlich, daß die Anfänge des konfessionellen Zeitalters bereits in den 1520er Jahren liegen und die Entwicklung sich über das 17. Jahrhundert hinaus fortsetzte. Vor allem hat das konfessionelle Zeitalter die Kirchen geprägt. Heinz Schil-

ling vertritt die Meinung, daß dort, wo die Reformation erfolgreich war, das konfessionelle Zeitalter »von einem doktrinären und liturgischen Wiederaufbau zeuge, der sich in einer Fülle von Kirchenordnungen, konfessionellen Bekenntnissen und konfessionellen Bündnissen niedergeschlagen habe.«⁴² Augenfällig waren diese Entwicklungen besonders in den protestantischen Territorien und freien Städten Mitteleuropas, wo die Grenzen zwischen Luthertum und Calvinismus zu klären waren. Die Konfessionalisierung berührte auch andere Regionen, wie Frankreich, die Niederlande, die Britischen Inseln und Osteuropa, wo Reformation und Konfessionalisierung nicht selten zusammenfielen.⁴³ Das konfessionelle Zeitalter sorgte für Veränderungen in den Kirchenstrukturen wie in der Kirchenpraxis und beeinflusste den Kurs, den die Lehre innerhalb der Kirche nahm. Nach Jahren der Kreativität und des Wandels verspürten die Kirchen den Drang, sich zu festigen und die wichtigsten Punkte ihres Glaubens herauszuarbeiten und zu erklären. Dies geschah nicht allein durch Katechismen und Glaubensbekenntnisse, sondern auch durch das gesprochene Wort, Martyrologien, Hymnen und Devotionalien. Christen aller reformatorischen Richtungen strebten danach, sich in Abgrenzung von anderen zu definieren. Ein derartiges Bemühen, sich zu konsolidieren, war von bewahrendem Charakter und im Ergebnis nicht immer konstruktiv, da die von den Kirchen eingesetzten Strategien auch Keile zwischen die einzelnen christlichen Gemeinschaften treiben konnten. Positiv gesehen, konnte dieser eingeschlagene Kurs aber auch zu einer kreativen Theologisierung führen.

Historiker, die sich mit der frühmodernen Konfessionalisierung in Europa befaßt haben, vermuteten grundsätzlich, daß die Täufer am konfessionellen Zeitalter keinen Anteil hatten, da sie, so die Annahme, weder in den Prozeß der Identitätsbildung unmittelbar eingeschlossen gewesen seien, noch in Angelegenheiten, die Staat und Gesellschaft im weitesten Sinne betrafen.⁴⁴ Hierbei werden nicht nur die Reformbemühungen diverser Reformer des 16. Jahrhunderts übersehen, sondern auch all jene Mennoniten, die im 17. Jahrhundert, speziell in Nordeuropa, mit dem wirtschaftlichen, sozialen und politischen Milieu eng verbunden waren. Aus diesem Kontext heraus entstanden Glaubensbekenntnisse, die nicht nur Einigkeit herstellen, sondern auch Leitprinzipien in einer Zeit des Wandels und des Übergangs aufstellen sollten.

Während des konfessionellen Zeitalters war es für die Mennoniten besonders wichtig, sich mit ihrer Identität zu befassen. Am Anfang des Jahrhunderts hatten sie unter extremer Verfolgung zu leiden. Am Ende des Jahrhunderts erfuhren sie zunehmend mehr Freiheit und eine Blüte, wodurch sie gezwungen wurden, die Grundsätze ihres Glaubens zu überdenken. Diese ver-

änderte Situation kam weitgehend dadurch zustande, daß die nördlichen Provinzen – Holland, Zeeland, Utrecht, Gelderland, Oberijssel, Friesland und Groningen – 1579 eine Union gründeten, die zur Bildung der holländischen Republik führte. Während die Unabhängigkeit der nördlichen Provinzen von den spanischen Habsburgern erst 1648 offiziell anerkannt wurde, schien das Ergebnis schon 1609 festzustehen – eine politische Entwicklung, die ihre Schatten bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vorausgeworfen hatte.⁴⁵

Wie sich der Weg zur Unabhängigkeit im einzelnen gestaltete, kann hier nicht detailliert nachvollzogen werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß Minderheiten wie die Mennoniten unter der veränderten politischen Situation schnell aufblühten. Schon 1579 war die Union von Utrecht dazu bereit, den meisten religiösen Gruppen Gewissensfreiheit zu geben. Während zunächst all jene, die in der calvinistischen Tradition standen, mehr Wohlwollen erfuhren, wurden zunehmend auch die von der weltlichen Obrigkeit akzeptiert, die außerhalb der reformierten Tradition standen. In diesem Zusammenhang begannen die Mennoniten, sich in der holländischen Gesellschaft einzurichten und die Vorteile des politischen, sozialen und ökonomischen Wandels zu nutzen.

Die ersten beiden Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts bescherten den Mennoniten eine Blütezeit. Obwohl sie nur über einen Bevölkerungsanteil von zehn Prozent verfügten, kontrollierten sie weitgehend den Wal- und Heringsfang, etliche Holzlager in Zaandam, Amsterdam und Harlingen und viele Geschäftsunternehmen in Städten wie Deventer und Middelburg. In der Provinz Twente legten sie die Grundlagen für die industrielle Weberei, während sie an anderer Stelle mit Textilwaren und dem Schiffbau befaßt waren. Auch im internationalen Handel engagierten sie sich, anfangs in der East Indian Company, später selbständig im Baltikum. In den ländlichen Gebieten von Friesland und dem nördlichen Holland galten die Mennoniten im landwirtschaftlichen und technischen Bereich als führend, zumal sie Sumpfgebiete trocken zu legen verstanden, die der landwirtschaftlichen Nutzung dienen sollten.⁴⁶ Durch all diese Aktivitäten wurden die Mennoniten nicht nur in das Wirtschaftsleben integriert, sondern auch in ein kulturelles Milieu, aus dem heraus sie mit anderen religiösen Gruppen in Kontakt kamen – Calvinisten, Arminianer (später Remonstranten genannt), Spiritualisten, Collegiaten (auch als Rijnsburger bekannt) und Sozinianer. Diese Begegnungen stellten für Mennoniten eine Herausforderung dar, ihre Glaubenstradition zu überprüfen und zwischen den wichtigen Glaubensgrundsätzen und den Adiaphora zu unterscheiden.⁴⁷

Der veränderte soziale Status war für die Mennoniten ein willkommener Ausgleich für die Zeit der Verfolgung, die nicht lange zurücklag. Er konfrontierte sie aber auch mit Fragen, die ihre religiöse Identität betrafen. Am Anfang hatten die Täufer sich selbst als eine Gemeinschaft verstanden, die außerhalb der Welt angesiedelt war. Ihre Identität verband sich untrennbar mit dem Gedanken, eine Kirche im Untergrund zu sein, die Leiden und das Martyrium, um des Evangeliums willen, einschloß. Mit wachsender Akzeptanz wuchs diese Gewißheit eigener Andersartigkeit einer Ungewißheit über ihre *raison d'être*.

Auf diesen Wandel reagierten die Mennoniten in vielerlei Hinsicht mit Praktiken und Trends, die auch in den anderen Kirchen zu finden waren. 1562 begannen sie damit, Martyrologien zu veröffentlichen, angefangen bei *Het offer des Heeren*, um sich auf diese Weise an den wahren Glauben zu erinnern, für den ihre Vorfahren in den Tod gegangen waren.⁴⁸ Außerdem veröffentlichten sie Liederbücher und Andachtsschriften für den persönlichen Gebrauch und den gemeinschaftlichen Gottesdienst.⁴⁹ Sie kehrten zu ihren kirchlichen Anfängen zurück und besannen sich auf die frühen Quellen, wie die Schriften von David Joris, Menno Simons und Dirk Philips.⁵⁰ Außerdem begannen sie, in Form von Glaubensbekenntnissen all das festzuhalten, was sie hinsichtlich ihres Glaubens für wichtig erachteten.⁴⁴ So wie andere reformatorische Kirchen Zusammenfassungen ihrer Lehre verfaßten, begannen auch die Mennoniten einzusehen, daß sie die Grundgedanken ihres Glaubens über die frühen Zeugnisse und das Apostolische und Nizänische Glaubensbekenntnis hinaus formulieren mußten.

Wie bereits erwähnt, hat Hans-Jürgen Goertz die Meinung vertreten, daß das Verfassen konfessioneller Schriften unter den Mennoniten etwas wesentlich Neues in der täuferischen Tradition gewesen sei. In der Tat zeugen die mennonitischen Glaubensbekenntnisse des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts von einer neuen Entwicklung, für die andere reformatorische Kirchen Anregungen lieferten. Diese Betriebsamkeit läßt sich erklären. Am Ende des 16. und mit Beginn des 17. Jahrhunderts, einer Zeit der Toleranz und kulturellen Blüte, bewegten sich die Täufer nicht mehr im Untergrund, sondern kamen in ihrer konfessionellen Eigenart zum Vorschein. Genau bestimmbare täuferische Gesprächsgruppen waren entstanden, angeführt von Führergestalten, die die Zeit und die Fähigkeit besaßen, über das für alle Konfessionen grundlegende Apostolische Bekenntnis hinaus in dem herrschenden ökumenischen Klima systematischer als je zuvor, über den Glauben nachzudenken. Und zwar auf eine Weise, die eine Generation früher nicht möglich oder nicht zweckmäßig gewesen wäre. Durch die umfassenden⁴⁶ Glau-

bensbekenntnisse wurde in dieser veränderten Situation ein »Täufertum« sichtbar, das den Wandel von der ersten zur zweiten Generation vollzogen hatte.

Wir können daraus schließen, daß bei der Entwicklung von Glaubensbekenntnissen zwischen den Mennoniten und anderen protestantischen Konfessionen ein hoher Grad an Übereinstimmung besteht. Fraglich ist allerdings, ob daraus geschlossen werden kann, daß den mennonitischen Bekenntnissen innerhalb der mennonitischen Gemeinden die gleiche Funktion zukam wie Glaubensbekenntnissen in anderen protestantischen Gemeinden. Ist davon auszugehen, daß schon deshalb, weil Mennoniten Normen zur Hand hatten, sich alle Gemeindeglieder einschließlich der Gemeindeleiter über diese Normen definierten?⁵¹

Funktion und Autorität von Glaubensbekenntnissen in mennonitischen Gemeinden

Historiker haben den Einfluß, den die Glaubensbekenntnisse auf die mennonitischen Gemeinden ausübten, unterschiedlich eingeschätzt. Wie bereits angedeutet, hatte Nanne van der Zijpp den Einfluß heruntergespielt, indem er behauptete, daß sie nur dazu gedient hätten, Einigkeit herzustellen.⁵² Cornelius J. Dyck mißt den Glaubensbekenntnissen eine weiterreichende Bedeutung bei, indem er feststellt, daß es selbst in der liberalsten mennonitischen Gruppe, den Waterländern, keinem freigestellt gewesen sei, mit den Bekenntnissen beliebig zu verfahren, frei nach dem Motto: glaub's oder glaub's nicht. Gerade unter diesen Mennoniten war es wichtig, Glaubensbekenntnisse nicht nur oberflächlich anzunehmen, sondern mit ihrem theologischen Inhalt übereinzustimmen.⁵³ Eine ähnliche Einstellung scheint unter den oberdeutschen Mennoniten, Friesen und Flamen geherrscht zu haben. In der innermennonitischen Diskussion herrschte am Ende der 1620er Jahre Konsens darüber, daß die Konfessionszeugnisse der Kirche »Bekentnisse des Salichmachenden Geloofs« seien.⁵⁴ Das Kennzeichen eines geheiligten Glaubens hing offensichtlich eng zusammen mit der rechten Lehre über die Natur der Kirche und die Praxis der Kirchengzucht. In diesem Fall war die Kirchenlehre hinsichtlich dessen, was zu glauben sei, die wichtigste Voraussetzung für das moralische Verhalten, das von all jenen erwartet wurde, die zur Glaubensgemeinschaft gehörten.

Wenn davon ausgegangen wird, daß die Mennoniten ihre Glaubensgrundsätze ernst nahmen, so bedeutet das nicht, daß ihnen innerhalb der mennonitischen Kirche das gleiche Gewicht beigemessen wurde wie den Glaubensbekenntnissen in der katholischen oder protestantischen Tradition.

Schließlich bestand im Mittelalter und in der Reformationszeit die Möglichkeit, daß die von Theologen verfaßten Bekenntnisse von weltlichen Autoritäten genehmigt und unterstützt wurden. Im Vergleich hierzu haben die täuferischen und mennonitischen Glaubensbekenntnisse und Lehren aller Art niemals diesen politischen oder geistlichen Stellenwert gehabt. Ohne eine zentrale geistliche Autorität und politische Billigung hingen die Bekenntnisse von der gemeinschaftlichen und auch der individuellen Zustimmung ab. Der Historiker Piet Visser hat bemerkt: »Bei den Waterländern bestand darüber hinaus Raum für individuelle Gefühle; ihr Bekenntnis nimmt eine repräsentative, keine konstitutive Funktion wahr.«⁵⁵ In einigen Fällen war eine breite Zustimmung erforderlich, bevor ein Bekenntnis von der Gemeinde angenommen wurde. Dies scheint bei den Friesen der Fall gewesen zu sein, das Dordrechter Bekenntnis bedurfte der weitgehenden Zustimmung aller flämischen Gemeinden, ehe es in Gebrauch kam.⁵⁶ Gegebenenfalls fand ein Bekenntnis auf breiterer Basis Unterstützung, wie es die 51 Unterschriften auf der Rückseite des Dordrechter Bekenntnisses belegen, die nicht nur von niederländischen Flamen, sondern auch aus der Rheingegend stammen. Nun könnte man argumentieren, daß die Bestätigung mennonitischer Bekenntnisse gewöhnlich durch die Gemeindeleiter erfolgte, dabei ist jedoch zu beachten, daß diese nur dann eine redliche Rechenschaft des Glaubens ablegen konnten, wenn sich das, was sie sagten, mit der Meinung der übrigen Gemeindeglieder in Einklang befand.⁵⁷

Es scheint, daß sich die Waterländer besondere Sorge um den möglichen Mißbrauch ihrer Bekenntnisse machten und ihnen gegenüber deshalb eine reservierte Haltung einnahmen. Die Glaubensbekenntnisse wurden zwar nicht als Dokumente betrachtet, mit denen ein freier oder leichter Umgang gepflegt werden durfte, dennoch nahmen sie im Vergleich zur Bibel einen zweitrangigen Platz ein und spielten für die Einheit der Gemeinde eine untergeordnete Rolle. Diese Ansicht wurde von einer Gruppe waterländischer Vorsteher vertreten, die sich 1626 über die Autorität von Glaubensbekenntnissen äußerten: »Wir stimmen darin überein, daß die Heiligen Schriften das Bekenntnis der christlichen Kirche sind, da sie alles enthalten, was der Gläubige hinsichtlich des Heils wissen und verstehen muß. Warum, magst Du fragen, brauchen wir dann ein Bekenntnis? Nicht deshalb, so antworten wir, um unsere Meinung so bedeutsam wie die Schrift erscheinen zu lassen, sondern um mit allen anderen und den Ältesten die Einheit unserer Lehre gegenüber all jenen zu bezeugen, die uns der falschen Lehre bezichtigen und behaupten, wir stünden nicht in der Tradition der Kirche. Wir stellen unsere Glaubensbekenntnisse nicht auf eine Stufe mit den kanonischen Büchern der Hei-

ligen Schrift. Unsere Bekenntnisse sind eine kurze Zusammenfassung dessen, was wir in dem Wort Gottes zu finden glauben im Gegensatz zu jenen, die auch ihre Antworten in der Schrift finden. Wir ordnen unsere Bekenntnisse immer der Schrift unter, weil wir wissen, daß unsere Bekenntnisse selbst durch Gottes Wort bewiesen werden müssen.«⁵⁸

Zwei Jahrzehnte später, als die Gemeinden der Waterländer sich 1647 in Amsterdam trafen, um ihr kurzes Bekenntnis zu bestätigen, wurde nicht nur sein nicht-bindender Charakter erneut betont, sondern auch sein untergeordneter Status im Vergleich zur Schrift. »Wir meinen, daß alle Behauptungen der Glaubensbekenntnisse von der Art sind, daß sie niemanden binden dürfen. Man muß vielmehr allein auf das Wort Gottes achten und die Bekenntnisse nur annehmen, sofern sie mit der Bibel übereinstimmen.«⁵⁹ Eine derartige Sicht war in den folgenden zwei Jahrzehnten nicht vorherrschend, da die niederländischen Mennoniten der unterschiedlichsten Richtungen in einen erbitterten Streit über den Stellenwert konfessioneller Bekenntnisse gerieten. Die weniger moderaten Stimmen gewannen die Oberhand, was zu der unglückseligen Auseinandersetzung führte, die von Beobachtern als »Lämmerkrieg« bezeichnet wurde.

Der Konflikt brach zu einer Zeit aus, als Fragen um die mennonitische Identität im Vordergrund standen. Da die Mennoniten verstärkt am kulturellen Leben teilnahmen, wurden innerhalb der Gemeindeleitung Stimmen laut, die mehr Gemeindezucht forderten, aber auch mehr Verantwortlichkeit und Treue gegenüber den Bekenntnissen. So traf sich beispielsweise 1649 mehrmals eine größere Abordnung der Gemeinden mit der flämischen Leitung, um über Streitfragen zu diskutieren, die Leitung und Amtsgewalt betrafen. Während daran festgehalten wurde, daß Gottes Wort die höchste Autorität darstelle, kamen sie zu dem Schluß, daß Einigkeit mit Gruppen wie den Waterländern nur auf der Grundlage von Bekenntnissen hergestellt werden könne. Dabei dachten sie an den *Ölzweig*, das Bekenntnis des Jan Cents und das *Dordrechter Bekenntnis*.⁶⁰ Andere flämische Mennoniten machten sich für eine entspanntere Haltung stark. So präsentierten Galenus Abrahamsz und David Spruyt, zwei Anführer der flämischen Mennoniten, 1657 in Amsterdam ein neunzehn Artikel umfassendes Manuskript, in dem verneint wurde, daß irgendeine Kirche die einzig wahre Kirche sein könne. Es wurde argumentiert, daß die Gemeindeleiter sich allein an den Grundsätzen des Neuen Testaments orientieren und nicht danach streben sollten, eine völlige Übereinstimmung in Lehrfragen und anderen Gemeindeangelegenheiten zu finden. Offensichtlich war Galenus Abrahamsz ein Verfechter der früheren flämischen Position von 1649 gewesen, hatte dann aber seine Meinung zugun-

sten einer kritischeren Einstellung gegenüber kirchlichen Bekenntnissen geändert. Nunmehr kommt Galenus zu dem Schluß, daß innerkirchliche Einheit »nicht am besten durch konfessionelle Bekenntnisse zu erreichen sei, sondern durch das gemeinsame Befolgen der Bibel, die der entscheidende Maßstab für alle sei, die sich dazu entschlossen hätten, ein gottesfürchtiges Leben zu führen.«⁶¹ Das neunzehn Artikel umfassende Manuskript zirkulierte unter der Vereinbarung, es nicht zu veröffentlichen. Zwei Jahre später, im Jahre 1659, wurde es jedoch von den Gegnern publiziert und in ein unvorteilhaftes Licht gerückt. Dies wiederum veranlaßte Abrahamsz und Spruyt dazu, die Artikel zusammen mit einer Verteidigung unter dem Titel *Nader verklaringe Van de XIX. Artikelen*⁶² noch einmal zu veröffentlichen.

Unter der Führung von Thielemans Jansz van Braght wurde dann 1660 der Versuch unternommen, den Streit beizulegen. Auf dem Treffen wurde vereinbart, auf der Basis älterer Bekenntnisse ein neues, maßgebendes Bekenntnis zu formulieren. Ferner wurde bestimmt, daß Galenus Abrahamsz und David Spruyt vor die Alternative gestellt werden sollten, entweder die Lehren der Gemeinden zu bestätigen oder ihr Amt aufzugeben. Die beiden Amsterdamer Prediger wiesen die Alternativen mit dem Argument zurück, daß nur die örtliche Gemeinde und nicht ein Treffen mehrerer Gemeinden eine derartige Entscheidung fällen könne. Ein Versuch, die Amsterdamer Gemeinden zu beeinflussen, schlug fehl, da viele ihrer Mitglieder nicht die Ansichten der Mehrheit teilten.⁶³ Die Auseinandersetzung erreichte einen neuen Höhepunkt an Schärfe, als David Spruyt von der Kanzel herab verkündigte, »Synoden und dergleichen sind ein Werk des Antichrists«⁶⁴.

Die Konfessionalisten behaupteten sich, und bald folgten weitere Aktionen. Thielemans Jansz van Braght gab seinen Märtyrerspiegel heraus: *Het Bloedigh Tooneel of Martelaer Spiegel der Doopsgezinde of Weerlose Christenen* (1660).⁶⁵ Er hatte an seinem Werk, das weitgehend auf der Märtyrertradition des vorherigen Jahrhunderts fußte, angefangen bei Jan Hendricks van Schoonrewoerd, einige Zeit gearbeitet. Mit van Braghts Werk verband sich die Absicht, die Kirche zur Frömmigkeit der frühen Kirche und der täuferischen Märtyrer des 16. Jahrhunderts zurückzuführen, und das zu einer Zeit, als die Mennoniten weltlichen Freuden und Zerstreuungen unterlagen. Aber bei van Braghts Märtyrerspiegel spielten auch konfessionalistische Dinge eine Rolle. So enthält die Einleitung nicht nur das Apostolische Glaubensbekenntnis, sondern auch drei Glaubensbekenntnisse – den *Ölzweig*, das Bekenntnis des Jan Cents und das *Dordrechter Bekenntnis*. Indem er das Apostolicum und die anderen Bekenntnisse eng zusammenrückte, unterstrich van Braght die ungebrochene Tradition, in der die mennonitischen Bekenntnisse

standen, angefangen bei den ersten Christen bis hin zu allen Gläubigen, einschließlich den Täufern, die für ihren standfesten Glauben in den Tod gegangen waren. Van Braght argumentiert, daß die drei Bekenntnisse »oberflächlich betrachtet, unterschiedlich sind, aber, so wie es in der ganzen christlichen Glaubenstradition seit der Zeit der ersten Verfolgungen der Fall war, entstanden alle rechthgläubigen Bekenntnisse aus dem gleichen unwandelbaren Glauben.«⁶⁶

Van Braghts Gegner zeigten sich von diesem Umgang mit der Märtyrertradition unbeeindruckt, und der Streit wuchs sich sogar weiter auf die theologischen Debatten aus. Am Ende weitete sich der Konflikt über weite Teile Hollands aus und erfaßte weitere niederländische Provinzen. Als die Meinungsverschiedenheiten im Frühjahr 1664 noch nicht beigelegt waren, trennten sich die beiden Parteien. Die Konfessionalisten wurden als Zonisten bekannt, die Anti-Konfessionalisten als Lamisten. Die Zonisten arbeiteten weiter daran, die Kircheneinheit auf der Basis der Bekenntnistradition herzustellen; eine neue Verfassung und ein fünf Artikel umfassendes Dokument verlangten von Predigern und Diakonen, einschließlich Gastpredigern, sich den Grundsätzen der Bekenntnisse zu fügen. Mit der Zeit nahmen die Spannungen zwischen Zonisten und Lamisten ab, obgleich beide Parteien bis ins frühe 19. Jahrhundert hinein getrennte Wege gingen. Wie Michael Driedger bemerkt hat, »lagen die Wurzeln dieser Spaltung, aus der die Zonisten und Lamisten hervorgingen, in den Meinungsverschiedenheiten über den Umgang mit Glaubensbekenntnissen, die Spaltungen ironischerweise aufheben oder gerade verhindern sollten.«⁶⁷

Wie die Geschichte der mennonitischen Bekenntnisse zeigt, konnten die Glaubensbekenntnisse den Mennoniten helfen, sich in einer Zeit des Wandels bzw. des Übergangs zu orientieren, außerdem trugen sie dazu bei, die religiösen Gemeinschaften einander näherzubringen. Wurde ihnen jedoch ein zu hoher Stellenwert eingeräumt, dann konnten diese Lehrzeugnisse auch zur Uneinigkeit führen. Der »Lämmerkrieg«, der die Mennoniten in den 1660er Jahren auf tragische Weise spaltete, war zweifellos dem Bemühen der mennonitischen Gemeinden zuzuschreiben, den Glaubensbekenntnissen eine Autorität zu verleihen, die letztlich wenig Platz für Dialoge und theologische Mannigfaltigkeit ließ.

Die Konfessionalisten sollten für ihr Bemühen um konfessionelle Redlichkeit nicht getadelt werden. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts gab es gewiß gute Gründe dafür, über Prediger wie Galenus Abrahamsz und David Spruyt bekümmert zu sein, die beide nach einer freieren Frömmigkeit verlangten. Wie die Geschichte gezeigt hat, gerieten mennonitische Gruppen, die sich

wenig um Lehrmeinungen kümmerten, nicht selten in Schwierigkeiten, die zu einem Identitätsverlust und zu der Unfähigkeit führten, den Versuchungen der Moderne zu widerstehen.⁶⁸

Wie auch immer, die Konfessionalisten haben im Dämmerlicht der aufziehenden Moderne versäumt, zu bemerken, daß religiöser Pluralismus und theologische Vielfalt eine Realität darstellten, mit der äußerst behutsam umzugehen war. Wenn die Kirche überleben und ein lebenspendender Organismus sein sollte, mußten kreative und konstruktive Wege gefunden werden, die es ermöglichten, mit dieser Herausforderung umzugehen. Weder eine Zurückweisung konfessioneller Bekenntnisse, noch ein unbeweglicher konfessionalistischer Standpunkt waren hilfreich, wenn es darum ging, den Herausforderungen der Zeit zu begegnen.

Anmerkungen

1 Dieser Aufsatz basiert auf den ersten Kapiteln der im Erscheinen begriffenen Monographie: Karl Koop, *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith: The Development of a Tradition*, Kitchener, ON: Pandora Press, 2003.

2 Nanne van der Zijpp, *The Confessions of Faith of the Dutch Mennonites*, in: *Mennonite Quarterly Review* 29.3 (July 1955), S. 186.

3 Ibid., 177.

4 In seinem Überblick zur Geschichte der Mennoniten in den Niederlanden behauptet van der Zijpp, daß die Mennoniten zu seiner Zeit und auch sonst stets einen Widerwillen gegen bekenntnismäßige und bindende Formulierungen gehabt hätten. Siehe Nanne van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*, Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring, 1980, S. 228.

5 Wilhelmus J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de Zestiende Eeuw*, I, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., 1932, S. 374–75; Wilhelmus J. Kühler, *Geschiedenis van der Doopsgezinden in Nederland II*, Haarlem: H. D. Tjeenk and Zoon, N.V. 1940, S. 30; Hendrick W. Meihuizen, *Spiritualistic Tendencies and Movements among the Dutch Mennonites of the 16th and 17th Centuries*, *MQR* 27.4 (October 1953), S. 260, 269–71, 277.

6 Hans-Jürgen Goertz, *Zwischen Zwietracht und Eintracht: Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44 (1986–1987), S. 39–40, wieder abgedruckt in: Hans-Jürgen Goertz, *Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden*, hg. von Marion Kobelt-Groch u. Christoph Wiebe, Leipzig 2002, S. 93–120.

7 Ibid., S. 20.

8 Ibid., S. 40.

9 Howard John Loewen, *One Lord, One Church, One Hope, and One God: Mennonite Confessions of Faith*, Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 1985, 45.

10 Ibid., 46.

11 In meiner Doktorarbeit habe ich argumentiert, daß es zwischen dem frühen Täuferum und späteren Mennonitentum sowohl eine historische als auch eine theologische Kontinuität gegeben habe – eine Position, die ich in der Form nicht länger aufrecht erhal-

- te. Siehe Karl Koop, *Early Seventeenth Century Mennonite Confessions of Faith: The Development of an Anabaptist Tradition* (Ph. D Dissertation, University of St. Michael's College and the Department of Theology of the Toronto School of Theology, 1999). Siehe auch A. James Reimer, *Mennonites and Classical Theology: Dogmatic Foundations for Christian Ethics* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2001), S. 218; Thomas Finger, *Confessions of Faith in the Anabaptist/Mennonite Tradition*, in: MQR 76.3 (July 2002), S. 277–297.
- 12 So Cornelius J. Dyck, Vorwort in Loewen, *One Lord*, S. 17.
- 13 Siehe C. Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology: An Introduction* (Kitchener, ON: Pandora Press, 1995), S. 84; Russel Snyder-Penner, *The Ten Commandments, The Lord's Prayer, and The Apostles' Creed as Early Anabaptist Texts*, in: MQR 68.3 (July 1994), S. 318–35; Sjouke Voolstra, *Doperse belijden*, in: J. Bruesewitz und M. A. Kreber (Hgg.), *Confessie van Dordrecht, Doperse Stemmen 5* (Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring, 1982), S. 19–20, 28–29.
- 14 Siehe Heinhold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2 (Zürich: Theologischer Verlag, 1973); John H. Yoder (Hg.), *The Legacy of Michael Sattler* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1973).
- 15 Siehe J. F. G. Goeters, *Das älteste rheinische Täuferbekenntnis*, in: Cornelius J. Dyck (Hg.), *A Legacy of Faith* (Newton, KS: Faith and Life Press, 1962), S. 197–212.
- 16 Siehe S. Cramer und F. Pijper (Hgg.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica: Geschriften uit den Tijd der Hervorming in de Nederlanden* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1910), S. 51–53.
- 17 Bei den wichtigsten Bekenntnissen, die zu dieser Zeit entstanden, handelt es sich um: *Waterländer Bekenntnis* (1577), *Bekenntnis des Hans de Ries* (1578), *Konzept von Köln* (1591), *Kurzes Bekenntnis des Glaubens* (1610), *Bekenntnis des Glaubens* (1617), *Kurzes Bekenntnis unseres Glaubens* (1618/20), *Confession of the True Religion* (1622), *Ölzweig* (1626), *Waterlander Articles Against Socinianism* (1626), *Glaubensbekenntnis des Jan Cents* (1630), *Dordrechter Bekenntnis* (1632). Die wichtigsten Sammlungen sind: *De Algemeene Belydenissen der Vereinighde Vlaemsche, Vriesche, en Hooghdutysche Doops-gesinde Gemeeynte Gods* (1665), *Handelinge der Vereenigde Vlaemse en Duytse Doops-gesinde Gemeeynten gehouden tot Haerlem Ao 1649 in Junio, met de Dry Confessien Aldaer geaprobeert of Angenommen* (1666). Siehe die Auflistung mennonitischer Glaubensbekenntnisse, in ME I, s.v. *Confessions of Faith*; Dirk Visser, *A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800 6/7* (Amsterdam: Documenta Anabaptistica Neerlandica, 1974–1975).
- 18 Michael D. Driedger, *Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age* (Burlington, VT: Ashgate, 2002), S. 51.
- 19 Siehe *Mennonitisches Lexikon*, I, s.v. *Bekenntnisse des Glaubens*; *Mennonite Encyclopedia*, I, *Confessions of Faith*.
- 20 Piet Visser, Jan Philipsz Schabaelje (1592–1656), a seventeenth century Dutch Mennonite, and his Wandering Soul, in: Alstair Hamilton, Sjouke Voolstra, Piet Visser (Hgg.), *From Martyr to Muppy (Mennonite Urban Professionals): A Historical Introduction to Cultural Assimilation Process of Religious Minority in the Netherlands*, Amsterdam 1994, S. 99.
- 21 *Mennonite Encyclopedia*, II, s.v. *Flemish Mennonites*.
- 22 Dyck, *Introduction to Mennonite History*, 3. Aufl. (Scottsdale, PA: Herald Press, 1993), S. 126.
- 23 van der Zijpp, *Geschiedenis*, S. 81.

24 Ibid.

25 George Hunston Williams, *The Radical Reformation*, 3. Aufl. (Kirkville, MI: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992), S. 1188f.; Dyck, *The First Waterlandian Confession of Faith*, in: MQR 36.1 (January 1962), S. 6. Eine holländische Ausgabe wurde publiziert von E. M. Cate, *Doopsgezinde Bijdragen* (1904), S. 134–59.

26 Siehe Cornelius J. Dyck, *The Middelburg Confession of Hans de Ries*, in: MQR 36.2 (April 1962), S. 147–54, 161.

27 *Corte Belijdenisse des Geloofs ende der voornaemster Stucken der Christelijcke leere*, in: *Het boeck der Gesangen* (Hoorn: Jan Jochimsz. Byvanck, 1618), S. 2–40.

28 Zum gedruckten Text siehe *Handelinge*. Für weitere Informationen im Zusammenhang mit der Abfassung dieses Bekenntnisses siehe van der Zijpp, *Geschiedenis*, S. 87–88; Kühler, *Geschiedenis II*, S. 71–72.

29 Siehe James R. Coggins, *John Smyth's Congregation: English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation* (Waterloo, ON: Herald Press), S. 94.

30 ME IV, s.v. Olijftacxken.

31 Kühler, *Geschiedenis II*, S. 191. Der Text des Ölzweigs ist enthalten in *Handelinge*.

32 Ibid., S. 193.

33 Cort Verhael, in: *Vrede Handelinghe, Openbaer Gehouden tot Amsterdam den 3. 4. en 5. October* (Amsterdam: Jacob Aertsz. Colom, 1630), S. 6.

34 Ibid., S. 8–9.

35 Kühler, *Geschiedenis II*, S. 193–98.

36 van der Zijpp, *Geschiedenis*, S. 94.

37 *Confessie ende Vredehandelinge Geschied tot Dordrecht*, in: *Mennonite Confession of Faith*, hg. v. Irvin B. Horst (Lancaster: Lancaster Mennonite Historical Society, 1988), S. 41–72.

38 James Coggins, *John Smyth's Congregation*, S. 95.

39 Siehe Driedger, *Obedient Heretics*, besonders Kapitel 3 und 4. Mein Dank gilt Werner O. Packull, der mich auf die Bedeutung des Konfessionalismus für die Entwicklung der Glaubensbekenntnisse hingewiesen hat.

40 Siehe Ernst Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (München/Wien, 1965).

41 Benjamin J. Kaplan, *Confessionalism and Popular Piety in the Netherlands*, in: *Fides et Historia* 27.2 (Summer 1995), S. 45. Historiker verwenden die Begriffe Konfessionalismus und Konfessionalisierung oft synonym. Erika Rummel folgend »sollte strenggenommen zwischen der Herausbildung von Konfessionen (Konfessionalismus) und den allgemeinen gesellschaftlichen Auswirkungen (Konfessionalisierung) unterschieden werden.« So Erika Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* (Oxford: University Press, 2000), S. 153, n. 2. Siehe zu diesem Thema zusammenfassend und mit ausführlicher Bibliographie Heinz Schilling, *Confessional Europe*, in: *Handbook of European History 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, Bd. 2, hg. v. Thomas A. Brady Jr. u. a. (Leiden: E. J. Brill, 1995), S. 641–81.

42 Schilling, *Confessional Europe*, S. 645.

43 Ibid., S. 646.

44 For a discussion concerning the historiography of Mennonite confessionalization, siehe Driedger, *Obedient Heretics*, S. 49–51, 75–82.

45 Pieter Geyl, *The Revolt of the Netherlands 1555–1609*, 2. Aufl. (London: Ernest Benn Limited, 1958), S. 23–24.

- 46 Siehe J. M. Welcher, *Het Dagelijks Brood: De Doopsgezinden, de Economie en de Demografie*, in: S. Groenveld, J. P. Jacobszoon, S. L. Verheus (Hgg.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530–1980* (Zutphen, 1980), S. 196–200.
- 47 Einen Überblick über die religiösen Entwicklungen in den Niederlanden im 17. Jahrhundert bietet u. a. Andrew C. Fix, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991).
- 48 Die Entwicklung der Martyrologien während der Reformationszeit behandelt umfassend Brad Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).
- 49 Siehe Piet Visser, *Het Lied dat Nooit Verstornde: Vier Eeuwen doopsgezinde Liedboekjes* (Landsmeer te Den IJp: Doopsgezinde Gemeente Den IJp, 1988); Piet Visser, »Niet al die roepen, Heere, Heere, en commen in Gods rijke soet«. De marginale, maar markante menniste bijdrage tot het genre van de Nederlandse gebedsliteratuur in de zeventiende eeuw, *Doopsgezinde Bijdragen* 26 (2000), S. 21–52.
- 50 Piet Visser, Menno Simons: Printed, Read and Debated, in: Gerald Brunk (Hg.), *Menno Simons: A Reappraisal: Essays in honor of Irvin B. Horst on the 450th anniversary of the Fundamentboek* (Harrisonburg, VA: Eastern Mennonite College), S. 89; Kühler, *Geschiedenis I*, S. 386–87; Kühler, *Geschiedenis II*, S. 1f.
- 51 Die Spannung zwischen Bekenntnisnorm und täglicher Praxis wird von Michael Driedger hervorgehoben. Siehe Driedger, *Obedient Heretics*, S. 129ff.
- 52 van der Zijpp, *The Confessions of Faith of the Dutch Mennonites*, S. 175f.
- 53 Dyck, *Hans de Ries: Theologian and Churchman: A Study in Second Generation Dutch Anabaptism*, (Ph. D. Dissertation, Chicago Divinity School, 1962), S. 182f.
- 54 Cort Verhael, in: *Vrede Handelinghe* (Amsterdam: Jacob Aertsz. Colom, 1630), S. 2–9.
- 55 Piet Visser, *Broeders in de geest: De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de nederlandse stichtelijkde literatuur in de zeventiende eeuw*, I, (Deventer: Sub Rosa, 1988), S. 112.
- 56 Coggins, *John Smyth's Congregation*, 83.
- 57 Voolstra, *Dopers belijden*, S. 19.
- 58 Rynier Wybrandtsz, *Pieter Andriessen en Cornelius Claassen, Apologia ofte Verantwoordinghe tegen Nittert Obbesz, 1626*, zitiert nach Dyck, *The First Waterlandian Confession of Faith*, S. 6.
- 59 Kühler, *Geschiedenis II*, S. 202–03: »Wij verstaan dat alle stellingen van geloofs belijdenissen zoodanig zijn, dat men daaraan elkander niet behoort te binden, maar dat men allen op Gods Woord moet zien en de confessies slechts zoover mag aanemen als zij met den Bijbel overeenstemmen.«
- 60 Driedger, *Obedient Heretics*, S. 53.
- 61 *Ibid.*, S. 54.
- 62 *Ibid.*
- 63 *Mennonite Encyclopedia II*, s.v. Galenus Abrahamsz de Haan.
- 64 Driedger, *Obedient Heretics*, S. 55.
- 65 (Amsterdam: Hieronymus Sweerts, 1685).
- 66 Driedger, *Obedient Heretics*, S. 56.
- 67 *Ibid.*, S. 60.
- 68 Siehe Sjouke Voolstra, *Mennonite Faith in the Netherlands: A Mirror of Assimilation*, in: *Conrad Grebel Review* 9.3 (Fall 1991), S. 277–92.

Aus dem Englischen übersetzt von Marion Kobelt-Groch