Geschichte

1. Interesse an Geschichte

In den Mennonitengemeinden ist im Laufe des letzten Jahrhunderts ein ungewöhnliches Interesse an der Geschichte der eigenen Konfession erwacht. Teilweise dient die Geschichte dazu, den konfessionellen Sonderweg neben den Staats- und Landeskirchen des Protestantismus und der römisch-katholischen Kirche zu rechtfertigen und Argumente für das Überdenken der eigenen religiösen Identität in der Gegenwart bereitzustellen. Symptomatisch sind dafür die Vorträge, die 1987 auf einer Konferenz am Conrad Grebel College in Waterloo, Kanada, gehalten und unter dem Titel *Mennonite Identity. Historical and Contemporay Perspectives* 1988 erschienen sind. Noch deutlicher wird der Umgang mit Geschichte unter den Mennoniten in dem posthum veröffentlichten Buch Rodney J. Sawatskys über *History and Ideology. American Mennonite Identity Definition through History* (2005) zum Ausdruck gebracht. Doch das Interesse an Geschichte erschöpft sich nicht in den Funktionen, die sie zur Rechtfertigung gegenwärtiger Existenz und zur Identitätsbildung erfüllt. Geschichte führt vor Augen, was einst war, und erläutert die Herkunft des Gegenwärtigen. Sie überliefert Kenntnisse und Fertigkeiten, sie zeigt, wie Menschen sich im Laufe der Zeit ihre Welt erobert, wie sie ihren Alltag bewältigt, die Existenzbedingungen verbessert, aber auch wie sie sich in Kriegen zerstört, wie sie gedacht, geglaubt und gefeiert haben. Sie gewährt Auskunft, über alles, was war, und befriedigt die Wissbegierde der Nachgeborenen. Geschichte befriedigt auch das Bedürfnis nach Unterhaltung, die Erweiterung der Phantasie, und sie kompensiert die Modernisierungsschäden, die von der naturwissenschaftlich-technischen Zivilisation verursacht werden (Marquardt, Zeitalter der Weltfremdheit, 93). Je tiefer in die Geschichte eingedrungen und je komplexer sie dargestellt wird, umso schärfer treten die Veränderungen in den Blick, die mit den Entwicklungen in der Gegenwart eingetreten sind. So erfüllt die Arbeit an der Geschichte zweierlei: Sie vermag der Gegenwart einen Spiegel vorzuhalten, in dem diese sich kritisch betrachten kann, und sie setzt sich von der Gegenwart her selber der Kritik aus; es wird sichtbar, was gepflegt und erhalten, aber auch was schiefgelaufen ist, was nicht fortgesetzt, sondern abgebrochen werden muss. So erfüllt der Umgang mit Geschichte die Aufgabe, die Kontinuität zur Vergangenheit zu wahren und Kritik an der Vergangenheit und an der Gegenwart zu üben, um ihnen Zukunft zu eröffnen. So wird die Gegenwart zur Zukunft des Vergangenen wie auch zur vergangenen Zukunft (Koselleck, Vergangene Zukunft, 9–104).

Der Umgang mit Geschichte hat ein weites Spektrum innerhalb der Erinnerungskultur der Gegenwart, und daran nimmt auch das Mennonitentum mit dem besonderen Interesse an seiner Konfessionsgeschichte teil. Beteiligt sind Historiker und Theologen, die sich mit der eigenen Konfessionsgeschichte oder als Außenstehende mit der Geschichte der Täufer und Mennoniten allgemein beschäftigen bzw. an einem speziellen Umgang mit Geschichte, nämlich an der wissenschaftlichen Erforschung der Vergangenheit interessiert sind. Dieser Umgang erfordert einen kritischen und auch einen selbstkritischen Umgang mit Überliefertem und folgt Regeln, Methoden und Theorien wissenschaftlichen Arbeitens, die sich seit zwei Jahrhunderten herausgebildet und die Geschichtswissenschaft als relativ neue Fachdisziplin an Universitäten und Forschungsinstitutionen etabliert haben. Waren es einst konfessionelle Gesichtspunkte, die ein umstrittenes Bild der Täufer- und Mennonitengeschichte entstehen ließen, so sind es in neuerer Zeit eher unterschiedliche Ansätze wissenschaftlicher Betrachtungsweisen, die zu streitbaren Auseinandersetzungen unter Historikern, Soziologen, Religionswissenschaftlern und Theologen über die Geschichte der Täufer und Mennoniten führten (→Täuferforschung).

„Geschichte“ hat eine doppelte Bedeutung: zunächst bezeichnet dieser Begriff das vergangene Handeln und Geschehen (lat. res gestae) und dann den Bericht von diesem Handeln und Geschehen (lat. historia rerum gestarum). Im Grunde aber ist der Bericht bzw. die Erzählung das Medium, in dem uns Geschichte überhaupt erst entgegentritt und fassbar wird. Was sich einst ereignete, wird als Erzählung überliefert und trägt die Spuren der Sprache und der Art und Weise, wie erzählt wird, an sich. Nur über die Sprache ist uns vergangenes Geschehen zugänglich – nicht direkt oder unmittelbar

als „historische Tatsache“ im Sinne eines Faktums „an sich“. Das historische Ereignis und der einst geäußerte Gedanke begegnen uns nur in gegenwärtiger Sicht- und Ausdrucksweise, niemals „objektiv“. Das aber heißt, dass Geschichte ebenso aus der Perspektive des Glaubens an Gott, der die Geschichte lenkt und in ihr waltet, betrachtet werden kann, wie aus der Sicht des Unglaubens, der jedes übernatürliche Eingreifen in die Geschichte verneint, aus der Sicht politischer Orientierung in der Gegenwart wie aus der Sicht einer grundsätzlichen Kritik an allem, was Menschen zustande bringen. Geschichte kann aber auch unter bewusster Abstinenz jeder wertenden Sicht, soweit das überhaupt möglich ist, betrachtet werden. In allem aber wird der Umgang mit Geschichte ein Umgang mit Problemen sein, die sich dem historisch Interessierten stellen (Vossler, Geschichte als Sinn, 30). Mehr noch: Der Umgang mit Geschichte ist der Umgang mit dem Problem, dass Geschichte selbst für den Menschen ist. Davon kann der Mensch sich nicht lösen, und in diesem Sinn ist er ein „geschichtliches“ Wesen, d. h. durch und durch von Geschichte bestimmt. Das bringt es aber auch mit sich, dass alles was geglaubt, gedacht, gesprochen und handelnd hervorgebracht wird, selbst die Spuren der Geschichtlichkeit an sich trägt und nicht als „normativ“ für alle Zeiten gelten kann. Um einige Beispiele zu geben: Was Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe und Wahrheit sind, steht nicht ein für alle Mal fest, sondern muss in jeder Gegenwart neu bedacht werden. Darin zeigt sich die Grenze der Bedeutung, die Geschichte für die Gegenwart hat; darin zeigt sich auch die Verheißung, die auf dem Umgang mit Geschichte liegt, nämlich sich den Möglichkeiten anvertrauen zu können, die eine neue Praxis dem Menschen eröffnet, sein Leben nach selbst gefundenen und durchdachten Normen zu führen.

Diese Überlegungen münden in die Konsequenz, dass alle Aussagen über Geschichte nur hypothetische Aussagen sind (Goertz, Unsichere Geschichte, 103–118). Sie enthalten die Aufforderung, danach zu fragen, ob das, was einst geschah, nicht auch anders verstanden werden könnte, als es verstanden wurde oder im Augenblick verstanden wird. Dieser hypothetische Umgang mit Geschichte kommt jenen Gestalten, Bewegungen und Entwicklungen zugute, die in der Geschichtsschreibung zu kurz gekommen oder vergessen worden sind, und dazu gehören auch die Täufer und religiösen Minderheiten wie die Mennoniten. Für die in der Geschichte Gefangenen ist das eine Befreiung sondergleichen. Ihnen kann die Geschichtsschreibung zur Mitsprache in der Gegenwart verhelfen. Insofern hat sie eine positive Wirkung auf die Theologie und die Bewältigung der Probleme, die sich gegenwärtig mit der Ausübung der Religion in aller Welt stellen.

2. Geschichtstheologie der Täufer

Geschichte ist in das Blickfeld der Täufer gerückt, als ihnen im antiklerikalen Milieu des reformatorischen Aufbruchs der Verfall der christlichen Kirche deutlich vor Augen geführt und sie an die Urgemeinde zu Jerusalem oder an die „Kirche der Apostel“ erinnert wurden. In diesem Urzustand der Kirche sahen sie das einst verwirklichte Ideal der Kirche auf Erden. Die lutherischen und reformierten Reformatoren, Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt, Spiritualisten und Antitrinitarier erkannten im Klerus die Ursache für den Verfall der Kirche bzw. der Christenheit. So beteiligten sie sich nicht nur daran, den Klerus der eigenen Tage zur Rechenschaft zu ziehen und ihm den Spiegel der frühen Christenheit vorzuhalten, in dem sie den Abstand der Kirche Roms zum Zustand der Kirche erkennen sollten, wie er in der Nachfolge Jesu war. Sie bemühten sich vielmehr auch, die Kirche nach dem Modell der Urgemeinde in ihrer Zeit zu reformieren oder ganz neu aufzubauen. Darauf hatte zuerst auf gründlich durchdachte Weise Roland H. →Bainton hingewiesen, wobei er den historischen Rückbezug auf die Urkirche als allgemeinreformatorisches Merkmal beschrieb, allerdings schon den besonderen Akzent erkannte, den das Täufertum diesem Merkmal verlieh (Bainton, Reformation of the Sixteenth Century, 95). Franklin H. →Littell nahm die Anregung Baintons auf und sah in dem Gedanken der Wiederherstellung der apostolischen Kirche (restitutio) geradezu den Grundzug der täuferischen Reformbemühungen (Littell, Selbstverständnis der Täufer, 1966), so dass „Restitution“ zu einem Alternativkonzept für „Reformation“ wurde und den Dissens im Lager der Reformation erklärt. Damit hat Littell eine Auffassung aufgegriffen und systematisch aufgearbeitet, die schon seit längerem in der Deutung des Täufertums eine Rolle spielte; und seine Interpretation des täuferischen Bemühens um eine Restitution der ursprünglichen und nicht um eine Reformation der gegenwärtigen Kirche hat

Kreise gezogen und Zustimmung in der Täuferforschung erfahren.

Erst zwanzig Jahre später hat Hans Joachim Hillerbrand vehement bestritten, dass die historische Vision von der urchristlichen Vergangenheit und der aus ihr abgeleitete Restitutio-Gedanke die ekklesiologischen Bemühungen der Täufer maßgeblich bestimmt haben. Die frühen Täufer waren biblisch orientiert und nicht historisch. Sie wollten die Kirche nicht aus einem Verständnis für Geschichte heraus wiederherstellen, sondern weil es ihnen in der Heiligen Schrift geboten erschien, wie auch der Begriff der „resitutio“ im frühen Täufertum kaum oder überhaupt nicht Verwendung fand, im Grunde auch alles andere als eindeutig ist. Der Gedanke der „restitutio“ schließt die Vorstellung vom Abbruch der Geschichte ein und markiert einen neuen Anfang, die Täufer aber, so meint Hillerbrand, hätten auf Kontinuität gesetzt. Sie waren der Meinung, dass es eine Kirche der wahrhaft Gläubigen zu allen Zeiten gegeben habe, in der Reformationszeit nur besonders deutlich zum Vorschein gekommen sei. Im Grunde wäre der Kontinuitätsgedanke ein stärkeres Argument für ein ausgeprägtes historisches Bewusstsein der Täufer gewesen als die Idee vom Abbruch der fehlgelaufenen Geschichte. Doch nirgends war dieser Kontinuitätsgedanke so markant ausgebildet, dass er das reformerische Handeln der Täufer entscheidend motiviert hätte.

Nicht nur Hillerbrand, sondern auch die sogenannte revisionistische Täuferforschung hat bestritten, dass die Täufer mit einem historisch an der Urkirche orientierten separatistischen Modell von Kirche von Anfang an auf den Plan getreten seien, sondern die bestehende Kirche zunächst nur in einem kongregationalistischen Sinn zu reformieren versuchten, bevor sie sich gezwungen sahen, sich auf ein separatistisches Gemeindeverständnis zurückzuziehen (Stayer, Anfänge, 19–49; Haas, Weg der Täufer in die Absonderung, 50–78). Schützenhilfe gegen die Einwände Hillerbrands erhielt Littell indessen von John H. →Yoder, der zwar zur Kenntnis nehmen musste, dass der Restitutio-Begriff keine Verwendung im frühen Täufertum fand, der aber der Sache, die damit in den Quellen der Täufer gemeint war, ein theologisches Profil gab. Die radikalen Reformatoren seien nicht nur historisch orientiert gewesen, indem sie die Geschichte benutzten, um herauszufinden, was im Laufe der Jahrhunderte falsch gelaufen sei, sondern auch indem sie dem Menschen bestätigten, dass er ein Wesen sei, das innerhalb der zeitlichen Ordnung Entscheidungen trifft, die selbst die Geschichte bestimmen (Yoder, Anabaptism and History, 250). Yoder meinte, dass die Täufer die Geschichte sogar besonders ernst genommen hätten, denn mit dem restitutionistischen Anspruch werde zum Ausdruck gebracht, dass „nur ein Beziehungspunkt in der Vergangenheit für alle gleich zugänglich und ein Urteil über alle sein könne“ (Yoder, Anabaptism and History, 253).

Mit dem Restitutio-Konzept verbindet sich die Notwendigkeit, die Geschichte der Kirche in bestimmte Epochen einzuteilen: „das Paradies in der Vergangenheit, eine teilweise Wiederherstellung der gefallenen Kirche in der Gegenwart, eine vollständige Wiederherstellung durch Gott in der Zukunft“ (Littell, Das Selbstverständnis der Täufer, 82). Diese allgemeine Beschreibung der Epochengliederung wurde in den unterschiedlichen Bewegungen der Täufer auf je verschiedene Weise inhaltlich gefüllt. Hier genügt zunächst der Hinweis, dass mit dem Rückbezug auf die Kirche der Apostel nicht nur ein Ausschnitt aus der Geschichte der Kirche in den Blick gerät, den es wieder zu beleben gilt, sondern dass oft auch der gesamte Verlauf menschlicher Geschichte von der Erschaffung der Welt bis an ihr Ende nachgezeichnet wird. So stellen sich die Täufer mit ihrem Resitutio-Konzept die Geschichte als Heilsgeschichte vor, in der sie selber einen festen Ort gefunden haben. Geoffrey Dipple hat allerdings in seiner Untersuchung zum Umgang mit Geschichte in der Radikalen Reformation überzeugend darauf hingewiesen, dass sich das Restitutio-Konzept, wie Littell es beschrieben hat, in den Quellen erst sehr spät identifizieren lässt und erst in der Auseinandersetzung mit den Spiritualisten ausgebildet wurde (eine Brunnenstube dieser Auseinanderstzungen war Straßburg in den dreißiger Jahres des 16. Jahrhunderts), die sich nicht auf die Urkirche zurückgezogen, sondern auf die Kirche des Heiligen Geistes, die zu jeder Zeit bestanden habe (Dipple, Just as in the Time of the Apostles, 285 ff.). Doch diese Auseinandersetzung geht nicht dem Bruch der Täufer mit der bestehenden Kirche voraus, sondern folgt ihm erst später. So kann das Restitutio-Konzept auch nicht der Grund für die Entstehung des Täufertums gewesen sein und seinen reformerischen Aufbruch erklären. Sowohl die Prototäufer um Konrad Grebel als auch die Äußerungen in *Ordnung der Gemeinde* (1527) kommen ohne eine historische Vision vom Niedergang der Kirche aus, sie beziehen sich allein auf das biblische Modell der Urgemeinde als Aufforderung zur Reform der Kirche in der Gegenwart. „The driving force in

these proposals was, then, much more the Anabaptists´ biblicism than a primitivism derived from any developed theory about a past golden age or an elaborate historical vision“ (Dipple, Just as in the Time of the Apostles, 285).

Ausgereift ist der Restitutio-Gedanke beispielsweise in dem Geschichtsbuch der Hutterer (zwischen 1560 und 1570) in Mähren, das aber höchstwahrscheinlich erst in der Ära des Andreas Ehrenpreis (1639–1662) autoritative Geltung unter den Hutterern erlangte, so in einer Schrift des schweizerischen Täufers Hans Schnell (ca. 1575) und in dem *Märtyrerspiegel* Thieleman van Braghts (1660) in den Niederlanden (Dipple, Just as in the Time of the Apostles, 111–115). In diesen Schriften finden sich tatsächlich Elemente des Restitutio-Gedankens, wie Littell sie bereits für den täuferischen Aufbruch herausgestellt hat. Im hutterischen *Geschichtsbuch* und in der Schrift des schweizerischen Täufers wird der frühe Idealzustand der Kirche geschildert und ihr Niedergang mit der Bekehrung des römischen Kaisers Konstantin zum christlichen Glauben in Verbindung gebracht, der *Märtyrerspiegel* dagegen übergeht diese Zäsur und datiert den Verfall der Kirche auf den Siegeszug des Papsttums zu Beginn des 7. Jahrhunderts mit Bonifatius III. Mit beiden Werken wurde am Ende einer längeren Entwicklung ein deutlicher Akzent historischen Interesses gesetzt. Am wenigsten ausgeprägt war dieses Interesse im Schweizer Täufertum. Der Grund dafür könnte in der durch Verfolgung introvertierten, von den Auseinandersetzungen unter Täufern und Spiritualisten bestimmten Situation gelegen haben. Im Märtyrerspiegel wird das wiederzubelebende Kirchenmodell nicht auf die Kirche der Apostel fixiert, zu allen Zeiten habe es solche vorbildlichen Gemeinden gegeben, in deren Nachfolge die niederländischen Gemeinden der Täufer und Mennoniten sich sahen. Doch selbst im *Geschichtsbuch* bleibt die Idealgestalt der Kirche nicht auf die frühe Kirchengeschichte begrenzt (Dipple, Just as in the Time of the Apostles, 111). Deutlich ist, dass diese späten Äußerungen tatsächlich die Geschichte bzw. die Kirchengeschichte bemühen, um die konfessionelle Identität der täuferischen (hutterischen) und mennonitischen Gemeinden zu festigen. Die Hutterer nutzten die Geschichte, um den kommunitären Separatismus ihrer „Gmain“ zu behaupten, und die niederländischen Mennoniten, um sich die geistliche Kraft ihrer Herkunft in einer gesellschaftlich freizügigeren, aber auch geistlich angefochtenen Situation zu bewahren und mit dem Rückblick auf die gemeinsame Märtyrertradition die zerstrittenen Gruppen zu vereinigen (vgl. ähnlich Burschel, Zur Geschichtstheologie der Täufer, 153 f.). In beiden Fällen wurde die Geschichte für konfessionelle Zwecke instrumentalisiert.

Interessanterweise scheuten die späteren Täufer sich nicht, ihre historischen Beobachtungen und Argumente vor allem aus der *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel* (1536) Sebastian Francks zu entnehmen, der zu jenen Spiritualisten gehörte, gegen die das ekklesiologisch engere, separatistische Resitutio-Modell erst noch durchgesetzt werden musste (Dipple, Just as in the Time of the Apostles, 288). Doch die Bedeutung, die Geschichte in diesem späteren Stadium des Täufertums annahm, lag nicht in der Geschichte selbst, sondern darin, dass die Geschichte sich anbot, die eigene Identität in eine veränderte Situation, d. h. in den konfessionellen Konsolidisierungsprozess hinüberzuretten.

Die Aufmerksamkeit, die Täufer und Mennoniten der Geschichte entgegenbrachten, beschränkte sich nicht nur auf das Restitutio-Modell der apostolischen Kirche. Hinweise auf historische Beispiele spielten auch in anderen theologischen Zusammenhängen eine Rolle und bezogen auch die offiziellen Entscheidungen der Kirche, die Literatur der Kirchenväter und die Theologen der Scholastik mit ein (so in zunehmendem Maße bei dem Theologen Balthasar Hubmaier, verstreut finden sich zahlreiche Anspielungen auf kirchengeschichtliche Beispiele und Autoren auch bei Menno Simons, allerdings um nicht den Separatismus zu stützen, wie Dipple herausgestellt hat (S. 265), sondern um die Orthodoxie seines Täufertums zu betonen. Eine imposante Lehre von den drei Zeitaltern des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes entwickelte Melchior Hoffman; nach dem Schema von Verheißung und Erfüllung wiesen Ereignisse des einen Zeitalters auf solche im anderen voraus; schließlich führte Hoffman in diesem Konzept Heilsgeschichte mit säkularer Geschichte zusammen. Vollends unausgeglichen argumentierten die zwischen Täufertum und Spiritualismus schillernden Zeitgenossen (Dipple, Just as in the Time of the Apostles, 205–218). Diese Beispiele wurden zur Begründung der antiklerikalen Polemik gegen den Papst und die Hierarchie des Klerus eingesetzt, gegen das klösterliche Leben der Mönche und Nonnen, gegen den Sittenverfall im Kirchenvolk und eine routinierte Frömmigkeit, zu der die Laien von den Priestern verführt worden seien, ebenso gegen

einen missbräuchlichen Umgang mit den Sakramenten. So erklärt sich, dass die Ursachen für den Abfall der Kirche vom rechten Glauben ganz unterschiedlich angegeben wurden. Einmal war es die Einführung der Kindertaufe nach der Apostelzeit, dann die Vermischung von Geistlichem und Weltlichem bzw. die Preisgabe der ursprünglichen Wehrlosigkeit unter Konstantin und den nachfolgenden Kaisern, schließlich der autoritäre, verweltlichte Führungsstil des Papsttums oder das Erscheinen des Papsttums als Antichrist. Unterschiedlich und nicht aufeinander abgestimmt waren solche Abfalldiagnosen oft in den Schriften ein und desselben Täufers, wie in den Schriften Pilgram Marpecks, der sich wohl am intensivsten auf eine historische Sicht der Reformbemühungen eingelassen hatte (vgl. zu Pilgram Marpeck die Ausführungen von Dipple, Just as in the Time of the Apostles, 142–149). Hinweise auf die Geschichte spielten auch eine Rolle bei der Formulierung endzeitlicher Erwartungen und legten den Akzent mehr auf die Realisierung einer zukünftigen Kirche bzw. des Neuen Jerusalems als auf die Wiederherstellung der apostolischen Kirche (so etwa bei Hans Hut, Melchior Hoffman, bei den melchioritischen Täufern und speziell bei den Täufern zu Münster) – doch das alles nicht eigentlich, weil die Täufer darauf vertrauten, die Geschichte könne ihnen wertvolle Erkenntnisse vermitteln, sondern weil die Lektüre der Heiligen Schrift sie mit ihrer autoritativen Kraft auf die Bedeutsamkeit solcher historischen Hinweise stieß oder weil sich bestimmte Argumente aus der Geschichte in den konkreten Situationen der Auseinandersetzung nahe legten.

Der Restitutio-Gedanke war sicherlich der Anlass, über Geschichte unter den Täufern zu diskutieren. Gezeigt hat diese Diskussion allerdings, dass sich kein normatives Modell von „restitutio“ herausgebildet hat, sondern eine Vielfalt, oft nicht miteinander vermittelbarer Geschichtsanschauungen entstanden war. Darin besteht der Nutzen des Restitutio-Modells, das Littell erarbeitet hatte, aber in der Eindeutigkeit, die intendiert war, ist dieses Modell, ähnlich wie die „Anabaptist Vision“ Harold S. →Benders, wohl eher eine theologische Wunschvorstellung gewesen, nach der sich die täuferischen Gemeinden in ihren konkreten Lebensvollzügen so nicht gerichtet haben (zu Bender vgl. Packull, Between Paradigms, 1–22). John H. Yoder hat Littell gegen seine Kritiker in Schutz genommen und die Normativität des Restitutio-Gedankens sogar für die theologische Arbeit der Gegenwart zu reklamieren versucht, vor allem hat er darauf hingewiesen, dass mit ihm ein Geschichtsverständnis zum Ausdruck gekommen sei, das „most free“ sei, „to read the facts as they stand in any century (…) the way most able to proclaim the continuing sovereignty of the Word Incarnate over all words that seek to speak His echo“ (Yoder, Anabaptism and History, 258). Im Grunde hat Yoder hier gegen den Einspruch, dass mit dem Restitutio-Gedanken das historische Bewusstsein im Täufertum entstanden sei, mit einem Geschichtsverständnis geantwortet, das ein neutrales Verständnis von Geschichte, wie es sich in der Geschichtswissenschaft ausgebildet hat, von vornherein theologisch überhöht. Das ist theologisch durchaus zulässig, spielt jedoch auf einer Ebene eine Rolle, auf der nicht diskutiert werden kann, ob es angemessen sei, das Restitutio-Modell und das mit ihm verbundene Geschichtsbewusstsein in seiner normativen Funktion für das Täufertum zu verallgemeinern, ja, die Frage zu entscheiden, ob die Täufer ein Geschichtsbewusstsein überhaupt ausgebildet haben, das die Geschichte als eine Quelle der Theologie wirklich ernst nahm.

3. Umgang mit Geschichte in den Mennonitengemeinden und in der Theologie

Nachdem die →täuferischen Bewegungen der frühen Reformationszeit sich zu konfessionell orientierten Gemeinden entwickelt hatten und die großen Auseinandersetzungen zwischen Freisinnigen und Traditionalisten im niederländischen „Lämmerkrieg“ des 17. Jahrhunderts verebbt waren, ließ auch das theologische Interesse an Geschichte nach. Erst im Zeitalter des Historismus (19. Jahrhundert) erwachte das Interesse an Geschichte wieder, nun allerdings als Interesse an der Geschichte der eigenen Konfession, wie sie im Täufertum des frühen 16. Jahrhunderts entstanden war und sich in der Geschichte der Mennoniten, Hutterer und Amischen fortsetzte. Dabei interessierte nicht so sehr die Geschichte von Verfolgung und Vertreibung als vielmehr die Geschichte der Wanderungen von Land zu Land, von Kontinent zu Kontinent und der großen Kulturleistungen, die sich mit dem Namen der Mennoniten verbunden haben. So erklärt sich die Resonanz, die populär

gehaltene historische Darstellungen gefunden haben: beispielsweise vom *Ursprung, Entwickelung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten,* die Antje Brons 1884 veröffentlichte, über Samuel Geisers *Taufgesinnten Gemeinden* von 1931, Christine Heges *Kurzgefasste Geschichte der Mennonitengemeinden* von 1909, P. M. Friesens *Alt-Evangelische Mennonitische Brüderschaft in Rußland (1789–1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte* von 1911 bis zur *Weltweiten Bruderschaft,* die Horst →Penner 1955 erstmals herausbrachte und die nicht nur in Deutschland, sondern unter Mennoniten auch in Russland und Südamerika viel gelesen wurde – oft als Pflichtlektüre im Taufunterricht.

Mit der wissenschaftlichen Erforschung des Täufertums seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, deren Ergebnisse auch von den Mennonitengemeinden beachtet oder aufgenommen wurden, drang ein wissenschaftlich orientiertes, methodisch reflektiertes Geschichtsverständnis in den allgemeinen Umgang mit täuferischer und mennonitischer Geschichte ein und trug dazu bei, die Kenntnis dieser Konfessionsgeschichte auf vorher unvorstellbare Weise zu erweitern und zu vertiefen. Die Gründung zahlreicher, in den Gemeinden verankerter Geschichtsvereine, Archive, Forschungsstellen und historischer Zeitschriften belegt das Interesse, das in den Mennonitengemeinden, vor allem in Europa, Nord- und Südamerika, an der eigenen Geschichte und ihrer wissenschaftlich gelenkten Erarbeitung gezeigt wird. Die Zeit, als Profanhistoriker mit Skepsis betrachtet und ihnen die Mitarbeit in mennonitischen Zeitschriften verwehrt wurde, ist längst vorüber. Inzwischen wird die Zusammenarbeit von Kirchen- und Profanhistorikern gesucht. Gerade das Gespräch zwischen Historikern, die sich einem modernen Verständnis von Geschichtswissenschaft verschrieben haben und sich bemühen, weltanschaulich motiviertes Erkenntnisinteresse im Hintergrund zu halten oder selbstkritisch zu reflektieren, um ihre Ergebnisse allen einsichtig zu machen, und Historikern oder historisch interessierten Theologen, die sich der Geschichte aus einer religiös oder theologisch bestimmten Sicht zuwenden, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten als fruchtbar erwiesen. Das Bewusstsein für die Grenzen historischer Aussagen ist gewachsen, sauberer als früher wird zwischen dem, was war, und dem, was man sich gern als gewesen vorstellt, unterschieden. Die Täufer und Mennoniten werden nicht mehr nur als eine religiös motivierte Bewegung, Gemeinschaft oder Kirche dargestellt, sondern auch in ihrer Sozialgestalt, wie sie im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang ihrer jeweiligen Zeit in Erscheinung traten. Interessant ist nicht mehr der theologische Akzent, der in den Forschungen gesetzt wird, auch nicht der sozial-, politik- oder kulturgeschichtliche Akzent, sondern das Mit- und Ineinander dieser Akzente. Vor Jahrzehnten schon wurde über das Verhältnis von Geschichte und Theologie in der Täuferforschung diskutiert und versucht, dieses Verhältnis wissenschaftstheoretisch sorgsam und theologisch zufriedenstellend zu bestimmen (Mennonite Quarterly Review 53, 1979).

Inzwischen ist die Lage in der „community of scholars“ so weit geklärt, dass die Frage, welche Konsequenzen aus der Täuferforschung für die Arbeit an der Theologie der Gegenwart zu ziehen seien, mit Augenmaß und Aussicht auf Erfolg beantwortet werden kann (Mennonitische Geschichtsblätter 2006). Auch unabhängig von der Täuferforschung, doch in Rufnähe zu ihr, haben Theologen die Notwendigkeit erkannt, das Verhältnis von Theologie und Geschichte bewusst zu reflektieren und in der Grundlegung der systematischen Theologie zum Zuge zu bringen. So hat Gordon D. →Kaufman, der aus seinem mennonitischen Hintergrund heraus Theologie über die Grenzen der eigenen Konfession hinaus getrieben hat, theologische Entwürfe aus einer „historicist perspective“ zur Diskussion gestellt. Immer deutlicher tritt in seinem Gesamtwerk zu Tage, dass Geschichte und die Wissenschaft von der Geschichte als Kind der Aufklärung bzw. als „Aufklärung der Aufklärung“ (Herbert Schnädelbach) nicht der Feind des theologischen Denkens, sondern das Medium ist, in dem Theologie heute konstruiert werden muss. Die Kluft zwischen →Moderne und Vormoderne ist offensichtlich so groß, dass sie nicht nur das Denken, sondern auch den Glauben des Menschen verändert hat und dass historisch nicht mehr unmittelbar an das theologische Denken der Täufer angeknüpft werden kann. Selbst die Offenbarung, die in der Heiligen Schrift ihren Niederschlag gefunden hat und auf die sich die christliche Kirche bezieht, kann nicht mehr unmittelbar zur Sprache gebracht werden. Sie muss in der „historicist perspective“ für die Gegenwart neu erfasst werden.

Wichtig war „Geschichte“ auch für John H. →Yoders Theologie. Im Zentrum seiner theologischen Bemühungen stand der historische Jesus, wie vor allem sein Buch über *Die Politik Jesu* (1972, dt. 1981)

zeigt. Jesus ist die Gestalt, in dessen Dasein, seinen Worten und Taten, sich das Erlösungswerk Gottes am Menschen offenbart. „Geschichte“ ist für Yoder der Weg, auf dem Jesus mit der Gemeinde, die ihm nachfolgt, und das Gottesreich als messianische Gemeinschaft antizipiert, diesem Reich entgegengeht. Im Sinne der *Schleitheimer Artikel* wird Geschichte zweigeteilt: „innerhalb der Vollkommenheit Christi“ und „außerhalb der Vollkommenheit Christi“. Geschichte im eigentlichen Sinne ist die Geschichte innerhalb der Vollkommenheit Christi, wie eigentliche Politik, die Politik Jesu ist, eigentliche Revolution die Revolution Gottes. Das ist Yoders Art, die profanen Begriffe theologisch neu zu besetzen und die Herkunftsbegrifflichkeit zu entwerten. Daran stellen sich drei Fragen: 1. Darf wirklich zwischen einer Geschichte Gottes mit seinem Volk und einer Geschichte der Völker (profane Geschichte) getrennt werden? 2. Kann sich der Zugang zur Gottesgeschichte über die Zugangsmethoden der allgemeinen Geschichtswissenschaft hinwegsetzen, in diesem Fall über die historisch-kritische Exegese? 3. Darf der Zugang zum historischen Jesus die Einsicht in den Wind schlagen, dass historisches Geschehen nicht „an sich“ erfasst werden könne, sondern nur in der Beziehung, die der Betrachter zu dem historischen „Gegenstand“ einnimmt? Doch gerade in dieser der →Postmoderne nahe stehenden Einsicht könnte sich eine Möglichkeit eröffnen, den historischen Jesus als Jesus „für mich“ zu verstehen und mit Yoder weiterhin im Gespräch zu bleiben.

Anders hat der mennonitische Theologe James A. →Reimer das Verhältnis von Theologie und Geschichte bestimmt und fast nebenher die Bedeutung des Täufertums für die theologische Arbeit in der Gegenwart in ein neues Licht gerückt. Er geht von der Beobachtung aus, dass die Moderne nicht nur zum Segen der Menschheit wirkt, sondern sie auch ins Verderben zu führen vermag. Diese Dialektik der Moderne beruht, wie der von ihm geschätzte kanadische Philosoph George Grant meinte, auf der Prämisse, dass der Mensch sich anmaße, den Weg der Geschichte zu bestimmen und in der Lage zu sein, über sich selbst zu bestimmen (Reimer, Mennonites and Classical Theology, 34 f). Nach Grant käme es nicht darauf an, diese Dialektik im eigenen Denken, auch in der eigenen Theologie fortzuführen, sondern Rechenschaft darüber abzulegen, was man dieser Welt an Gutem und an Üblem angetan habe (34). Das erinnert an das Wirklichkeitsverständnis des klassischen Altertums, an griechische Philosophie und christliche Religion. Ihm entspricht der Glaube an einen transzendenten Gott, der „über der Geschichte“ steht (35). So schlägt Reimer vor, sich einem Gottesverständnis anzuvertrauen, das in den Formulierungen der altkirchlichen Theologie mit ihrer Entfaltung der trinitarischen Gottesvorstellung die Beziehung Gottes zur Welt zum Ausdruck bringt, wie es unter den Bedingungen neuzeitlicher Philosophie und des modernen Geschichtsverständnisses nicht möglich wäre. In diesem Gottesverständnis ist die Ethik begründet, und sie ist auch die vernachlässigte theologische Grundlage, auf der die ethisch ausgerichtete Religiosität der Täufer und Mennoniten eigentlich ruht. So gilt es also, die Theologie der Täufer um diesen grundlegenden Aspekt der klassischen Theologie zu erweitern, um die Impulse, die vom Täufertum ausgehen, heute sinnvoll nutzen zu können: z. B. friedenstheologische Anregungen (vgl. das posthum erschienene Buch Reimers *Christians and War*, 2010). Reimer greift hinter die Zäsur zurück, die mit der →Moderne gesetzt wurde, und findet in der Prämoderne die normativen Quellen für eine Theologie, die auf die Herausforderungen der Moderne zu antworten vermag. Noch sind beide Positionen im Umgang mit Geschichte und Theologie unter den Mennoniten nicht gegeneinander aufgearbeitet worden. Doch jetzt wird schon deutlich, dass es von beiden Positionen aus möglich ist, das täuferische Erbe in der theologischen Arbeit der Gegenwart zu Gehör zu bringen (Kaufman, Mennonitische Friedenstheologie, 111–132; Reimer, Späte Moderne und Christliche Theologie, 73–92).

Literatur (Auswahl)

Roland H. Bainton, The Left Wing of the Reformation, in: Journal of Religion 21, 1941, 124–134. - Ders., The Reformation of the Sixteenth Century, Boston 1952. - Antje Brons, Ursprung, Entwickelung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten, Emden 1834. - Peter Burschel, Zur Geschichtstheologie der Täufer, in: Archiv für Reformationsgeschichte 2004, 132–155. - Geoffrey Dipple, „Just as in the Time of the Apostles“. Uses of History in the Radical Reformation. Kitchener, Ont., 2005. - P. M. Friesen, Alt-Evangelische Mennonitische Brüderschaft in Rußland (1789–1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte, Halbstadt 1911. - Samuel H. Geiser, Die Taufgesinnten Gemeinden im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte, 2. Aufl., Courgenay 1971

(1. Aufl. 1931). - Hans-Jürgen Goertz, Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie. Reinbek bei Hamburg 1955. - Ders., Unsichere Geschichte, Zur Theorie historischer Referentialität, Stuttgart 2001. - Martin Haas, Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen, 2. Aufl., Göttingen 1977, 50–78. - Christine Hege, Kurzgefaßte Geschichte der Mennonitengemeinden, Frankfurt 1909. - Hans Hillerbrand, Anabaptism and History, in: The Mennonite Quarterly Review 45, 1971, 107–122. - Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten 4. Aufl., Frankfurt/M. 1985. - Gordon D. Kaufman, Systematic Theology. A Historicist Perspective. New York 1968. - Ders., In Face of Mystery. A Constructive Theology. Cambridge, Mass., und London 1995. - Ders., Mennonitische Friedenstheologie in einer religiös pluralistischen Welt, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2006, 111–132. - Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, 4. Aufl., Frankfurt/M. 1985. - Franklin Littell, Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966 (engl. 1958). - Odo Marquardt, Zeitalter der Weltfremdheit, in: Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986. - Werner O. Packull, Between Paradigms: Anabaptist Studies at the Crossroads, in: Conrad Grebel Review 8, 1, 1990, 1–22. - Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch, Karlsruhe 1955. - Calvin Wall Redekop und Samuel J. Steiner (Hg.), Mennonite Identity. Historical and Contemporary Perspectives, Lanham, New York und London 1988. - A. James Reimer, Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundation for Christian Ethics, Kitchener, Ont., Scottdale, Pa., und Waterloo, Ont., 2001. - Ders., Späte Moderne und Christliche Theologie, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2006, 73–95 . - Ders., Christians and War. A Brief History of the Church´s Teachings and Practices, Minneapolis, MN, 2010. - Rodney J. Sawatsky, History and Ideology. American Mennonite Identity Definition Through History, 2005. - James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täufertums im reformierten Kongregationalismus, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum, 19–49. - Otto Vossler, Geschichte als Sinn, Frankfurt/M. 1983. - Frank J. Wray, History in the Eyes of the Sixxteenth Century Anabaptists, unveröffentl. Diss., Yale University 1954. - John Howard Yoder, Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes, Maxdorf 1981 (engl. 1972). - Ders., Anabaptism and History: Restitution and the Possibility of Renewal, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum, 244–258.

Hans-Jürgen Goertz