

Glaubensflüchtlinge durch die Stadt (<http://cams-atid.ivry.cnrs.fr>).

Die Französisch-Reformierte Gemeinde Frankfurts hat nun die Edition eines Quellentextes initiiert, der die Zeit zwischen 1554 und 1712 aus der Sicht eines Zuwanderers beleuchtet. Das ist um so erfreulicher, da gerade im Bestand „Französisch-Reformierte Gemeinde“ im Frankfurter Institut für Stadtgeschichte große Kriegsverluste zu beklagen sind. Mit Irene DINGEL hat man eine fundierte Kennerin der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte als Herausgeberin gewinnen können. Die handschriftliche Chronik des Frankfurter Handelsmanns Abraham MANGON wurde sorgfältig transkribiert, ausführlich kommentiert und mit einem lesenswerten Überblick zur Frankfurter Religionsgeschichte in jener Zeit eingeleitet. Die vorzügliche Editionsarbeit lässt nichts vermissen.

Während die eigentliche Chronik der Frankfurter Französisch-Reformierten Gemeinde erst mit der Zuwanderung der ersten wallonischen Immigrantengruppe im Jahr 1554 beginnt, setzt MANGONS Geschichte mit dem Jahr 1517 ein. Den zeitlichen Schwerpunkt seiner Darstellung bildet das 16. Jahrhundert, den thematischen Schwerpunkt nahezu ausschließlich die Auseinandersetzungen der Gemeinde mit dem Rat und den lutherischen Predigern um die Ausübung des öffentlichen Gottesdienstes. Diese inhaltliche Einseitigkeit der Chronik muss vor dem stadtgesellschaftlichen Hintergrund gesehen werden: Frankfurt war, nach anfänglichen Sympathien für die oberdeutsch-zwinglianische Reformationsrichtung, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus religionsrechtlicher Integrität zu Kaiser und Reich zu einem orthodoxen Luthertum umgeschwenkt. Die in den frühen fünfziger Jahren zugewanderten Calvinisten wurden zunehmend, insbesondere von den lutherischen Predigern und den Zünften, marginalisiert. Der öffentliche Gottesdienst wurde ihnen bereits 1561 verboten. Auch nach den Friedenschlüssen von Münster und Osnabrück 1648 verwehrte man den nun reichsrechtlich anerkannten Calvinisten in Frankfurt das *exercitium publicum* ihres Glaubens.

MANGON versteht seine Chronik zum einen als „wahrhaftigen“ Gegenbericht zur lutherischen Chronistik. Immer wieder weist er auf nach seiner Meinung falsche Darstellungen in der Chronik des Patriziers Achilles August LERNER hin, deren erster Teil 1706 im Druck erschienen ist. Zum anderen ist seine Chronik als politische Streitschrift für die Erlangung

des öffentlichen, calvinistischen Gottesdienstes in Frankfurt und damit verbunden um gesellschaftliche Teilhabe der Immigrantanten zu lesen. Durch dieses primär politische Ziel geraten gesamtstädtische Ereignisse und Entwicklungen aus der beschriebenen Epoche nahezu völlig außer acht. Die Leserin erfährt nichts über den Fettmilch-Aufstand von 1614, wenig über die Zeit des Dreißigjährigen Kriegs, nichts über die Welle der Glaubensflüchtlinge nach der Aufhebung des Edikts von Nantes und sehr wenig auch über die Organisation der Kirchengemeinde. Kaiserkrönungen und Fürstentage werden nur dann erwähnt, wenn die Gemeinde in diesem Rahmen eine erneute Supplikation um die Zulassung des *exercitium religionis* stellte.

Wer MANGONS „Beschreibung der Reformierten in Frankfurt“ als „Dokument der kulturellen Selbstbehauptung einer Minderheit“ liest, wie es Irene DINGEL in der Einleitung empfiehlt, ist gut bedient. Wer den Text aus stadthistorischem oder gar reichshistorischem Interesse zur Hand nimmt, läuft Gefahr enttäuscht zu werden.

Werrheim

Anja Johann

*Strübend, Andrea, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin (Duncker & Humblot) 2003, 617 S., geb., ISBN 3-428-10653-9.*

Die baptistische Theologin S. legt mit ihrer 1999 von der Theologischen Fakultät in Heidelberg angenommenen kirchengeschichtlichen Habilitationsschrift die seit langem fehlende große Forschungsmonographie zu den Anfängen des Täuferturns in Zürich vor – eine sorgfältig gearbeitete, vorzüglich recherchierte und hervorragend belegte, auf der Grundlage souveräner Quellen- und Literaturkenntnis kompetent argumentierende und auch dort, wo S. andere (teilweise hart) kritisiert, immer abgewogen, ruhig und fair begründende und niemals polemisch, ironisch oder besserwisserisch daherredende Darstellung.

S. beginnt mit dem Kapitel „Der Stand der Täuferforschung“ (19–47) und gibt hier einen Überblick über die Forschungsgeschichte und den Forschungsstand zum Täuferturn. Sie geht aus von Ernst TROELTSCH und Karl HOLL und unterscheidet für die auf Troeltsch folgende Forschung die „normative“ und die „revisionistische“ Richtung. Innerhalb der „normativ-typologischen Sicht des Täuferturns“, die ihr Interesse anfangs auf die Schweizer Täufer richtete und die Schleithimer Artikel von 1527 zur Norm erhob, bis mit den



Arbeiten Grete Mecenseffys und anderer „die Eigenständigkeit des oberdeutschen Täuferturns gegenüber den Schweizer Brüdern“ (24) und durch die Beiträge niederländischer Täuferforscher wie Albert F. Mellink das niederdeutsche Täuferturn deutlich hervorstraten, habe die theologisch-geschichtliche Forschung zur Differenzierung beigetragen, als deren Defensorin sich S. zu erkennen gibt. Die „revisionistisch-sozialgeschichtliche Täuferforschung“, die sie mit James M. Stayer, Claus Peter Clasen, Werner O. Packull, Klaus Deppermann u.a. ansetzt, habe die „überragende Bedeutung des Einflusses der Schweizer Täufer auf das süddeutsche Täuferturn“ widerlegt und „drei als eigenständig erkannte Zentren täuferischer Bewegungen reflektiert: schweizerisches, süddeutsches und niederdeutsches Täuferturn“ (27) und somit einem monogenetischen Ursprung der Täufer in der Schweiz widersprochen und überdies sozialrevolutionäre Tendenzen im frühen Täuferturn aufgezeigt. Mit der sozialgeschichtlichen Deutung des Täuferturns, die inzwischen „zur beherrschenden Forschungsrichtung geworden“ (30) sei, gerate die gesamte Reformationsgeschichte, etwa bei Packull, „unter das Verdikt einer idealistischen Interpretation und konfessionellen Apologetik im Sinne einer ahistorischen Selbstvergewisserung der Kirchen“ (29). S. nennt auch Hans-Jürgen Goertz mit seiner Deutung, nach der „die täuferische Bewegung nach 1525 als religiöse Metamorphose des bäuerlichen Reformprogramms zu verstehen“ (30) ist und somit in enger Verbindung mit dem Bauernkrieg steht, und die Einordnung des Täuferturns in Peter Blickles Konzeption der Gemeindereformation und des Kommunalismus. S. geht auch auf die marxistische Täuferforschung ein und erörtert Ansätze einer synthetischen Betrachtungsweise zur Überwindung des revisionistischen Täuferbildes – aus sozialgeschichtlicher Perspektive bei Goertz oder aus systematisch-theologischer Perspektive bei Hans-Georg Tannenberger.

S. möchte zu einer kritischen Revision des revisionistisch-sozialgeschichtlichen Täuferbildes kommen, ohne die Ergebnisse der sozialgeschichtlichen Forschung zu negieren und ohne in die Einseitigkeiten der normativen Forschung zurückzufallen. Grundlegend ist ihr dabei die Frage, „ob es sich beim frühen Täuferturn wirklich um eine primär ‚soziale‘ Bewegung handelt, die ‚in, mit und unter‘ (H.-J. Goertz) dem Bauernkrieg entstanden ist, oder um eine primär ‚religiöse‘ Bewegung mit gleichwohl erheblichen sozialen Implikationen“ (15).

In dem an die Darlegung des Forschungsstandes anschließenden zweiten Kapitel behandelt S. „Die Methodendiskussion in der gegenwärtigen Historiographie – dargestellt am Beispiel der Täuferforschung“ (49–77) und geht hier in extenso auf das Verhältnis von Sozialgeschichte und Kirchengeschichte ein. Dem von Goertz vertretenen „methodologischen Atheismus“ setzt sie ihre Konzeption von „Kirchengeschichte als historischer Theologie“ entgegen: „Kirchengeschichte gehört zum Kanon der theologischen Disziplinen und partizipiert durch ihre Fragestellung gleichzeitig an der allgemeinen Geschichtswissenschaft. Ihr ist daher die Verhältnisbestimmung zur historischen Wissenschaft als ihrem ‚natürlichen Ort‘ und der Theologie als ihrem unverzichtbaren ‚gegebenen Ort‘ aufgetragen“ (70f.). – „Ausgehend von diesem Axiom [dem ‚Ereignis des Wortes Gottes‘ (71)], definiert sich die Kirchengeschichte nicht über die Geschichtswissenschaft, als Spezialfall der allgemeinen Geschichte, sondern von der Theologie her, als Geschichte der Kirche Jesu Christi bzw. als ‚Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift‘ (G. Ebeling)“ (72). – „Kirchengeschichte meint in der Konzentration auf diesen, ihren eigenen Gegenstand nicht allein die historisch-soziale Gestalt der Kirche (bzw. der Kirchen), sondern auch ihre ‚Soll-Gestalt‘, ihre eschatologische Dimension, sofern sie je und je auf den Ursprung ihrer Existenz, das eine Wort Gottes, bezogen ist und bleibt“ (74).

Im wörtlichen Sinne ‚ein Kapitel für sich‘ bildet die eingehende Auseinandersetzung mit „Peter Blickles Konzeption der ‚Gemeindereformation““ (79–119), die wegen der Einordnung der Täufer in das von Blickle inaugurierte Kommunalismus-Konzept seitens der sozialgeschichtlichen Forschung zum Dreh- und Angelpunkt des Buches wird. S. unterzieht Blickles Werk „Die Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil“ von 1987 scharfer Kritik, die von Blickles Verständnis der freien Pfarrerrwahl als zentralem Kennzeichen der Gemeindereformation und von seiner Quellenbenutzung ausgeht: „In Blickles Beweisführung erhält dieser Konflikt [in Kloten bei Zürich] durch die Verbindung mit der Situation in Wendelstein exemplarischen Charakter. Der Verdacht liegt nahe, daß der Quellenbefund von ihm [Blickle] im Sinne der o.g. These ausgelegt wird. Diese Annahme wird durch das überraschende Fazit Blickles bestätigt, der behauptet: ‚Drei oder vier Jahre früher, um 1520, hätte weder der Abt von Wettingen den Klotnern die Wahl eines eige-



nen Pfarrers gestattet noch der Pfarrer von Wendelstein sich in dieser Weise in die Pflicht der Bauern nehmen lassen [...]'. Diesen Schritt hat der Abt von Wettingen aber nach den Quellen auch 1523 nicht vollzogen! Vielmehr wurde dieser anlässlich der Verhandlung vor dem Rat dazu verpflichtet, aufgrund der reformatorischen Entwicklung in Zürich der Forderung nach Gewährleistung evangelischer Predigt und geregelter Seelsorge durch die Einsetzung eines zusätzlichen Pfarrhelfers nachzukommen. Die Möglichkeit einer Pfarrerwahl durch die Gemeinde wurde überhaupt nicht erwogen" (85f.). Für S. erbrachte ihre Revision von Blickles Werk für das Zürcher Umland, „daß eine generelle Forderung nach eigenständiger Pfarrerwahl mit dem Ziel einer Stärkung der kommunalen Autonomie für die Zürcher Landschaft 1523/24 nicht nachzuweisen ist" (91). – „Aufgrund der kritischen Analyse erscheint die Anfrage [Walter] Zieglers [Reformation als Gemeindereformation? In: Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990)] an das Gesamtwerk Blickles berechtigt, ob die Pfarrerwahl bzw. die Forderung nach Einsetzung zusätzlicher Pfarrer nicht lediglich der Beseitigung kirchlicher Mißstände diene, auf die die reformatorische Predigt aufmerksam gemacht hatte, und keineswegs ein ‚überzeugender Beweis für die Kommunalisierung des Christentums‘ sei" (92). – „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es sich bei den von Blickle angeführten Fällen von ‚Pfarrerwahl‘ in der Zürcher Landschaft keineswegs eindeutig um die Einforderung kommunaler Rechte handelt. Nicht ein einziges Mal wird die umfassende Forderung nach freier Pfarrerwahl, wie sie die Zwölf Artikel [aus Oberschwaben] formulierten, von den Gemeinden als Begründung der Zehntverweigerung in den Akten vermerkt. Breit belegt ist dagegen die Forderung einzelner Gemeinden an ihre Patronatsherren, zusätzliche Priester, Seelsorger und Pfarrhelfer einzusetzen, die die pastorale Versorgung der Dörfer und die reformatorische Verkündigung sichern sollten" (95f.). S. richtet auch grundsätzliche Anfragen an das Konzept Gemeindereformation: „Der betont ‚areligiöse‘ Ansatz gibt zu denken, wenn gefragt wird, wie eine kirchliche Erneuerungsbewegung ausschließlich ‚realpolitisch‘ und remota fide umfassend dargestellt werden kann. Blickle erfaßt aufgrund seiner methodischen Prämissen m.E. nur partiell das bauerliche Reformationsverständnis" (100f.). – „Nicht die selbstverantwortete Installation des Pfarrers als genuines Recht der Dorfgemeinschaft, sondern die Behebung kirchlicher Mißstände, vor allem die pa-

storale Unterversorgung, stand im Vordergrund" (101). – „Blickle erfaßt nicht das Spezifikum der reformatorischen Theologie, das aus dem Mittelpunkt in der Rechtfertigungsbotschaft entwickelt wurde. Die Autoritätenfrage, der Antisakramentalismus, die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien und das Ende verdienstlicher Werke wurzeln in der gemeinreformatorischen Rechtfertigungslehre, die eine beispiellose soziale Dynamik entwickelte. Eine Ethisierung des Evangeliums, die Blickle zum Proprium der Rezeption des ‚Gemeinen Mannes‘ erhebt, entspräche mit gleichem Recht auch katholischer Frömmigkeit. Daß Laien sich jedoch in Fragen der kirchlichen Lehre selbst für kompetent hielten und sich mit großem Engagement für die kirchliche Erneuerung einsetzten, ist in der konsequenten Umsetzung der Rechtfertigungslehre und ihren Weiterungen im Bereich der Ekklesiologie und Sakramentspraxis begründet" (115). – „Das große Bild der gesellschaftlichen Wandlung durch Kommunalismus, Parlamentarismus und Republikanismus, mit dem Blickle die Gesamtsituation der spätmittelalterlichen Epoche erfassen will, kann auf die Einbeziehung der Reformation getrost verzichten. [...] In diesem Zusammenhang fällt der reformatorischen Theologie die Rolle einer legitimierenden Ideologie für den sich durchsetzenden Kommunalismus zu" (117). – „Besonders der ideologische Gehalt der Konzeption [Blickles] muß bei ihrer Anwendung auf die Täuferforschung sorgfältig beachtet werden. Im Blick auf die Frühphase der Schweizer Reformation erwies sich Blickles These von der Gemeindereformation als ideologisches, metahistorisches Konstrukt, das die in Wahrheit wesentlich komplexeren theologischen und sozialen Sachverhalte reduktionistisch verzerrt" (119).

S. verfolgt, ausgehend von J. F. Gerhard Goeters' Aufsatz „Die Vorgeschichte des Täuferturns in Zürich" (Festschrift Ernst Bizer, 1969), die Vorgeschichte des Schweizer Täuferturns und erörtert die verschiedenen Früh- oder Spätdatierungen der Anfänge täuferischer Gruppenbildungen und die – seit James M. Stayer und Martin Haas vertretene und durch Goertz und andere verbreitete – zweiphasige Deutung des Täuferturns, wobei die Täufer während der ersten Phase als Verbündete der Bauern gesehen und ihnen volkskirchliche – noch nicht separatistisch-„freikirchliche" – Vorstellungen und Zielsetzungen unterstellt werden (124f.). Mit Heinold Fast betont S. die Bedeutung der Lesekreise als Keimzelle der Schweizer Täuferbewegung der Zeit von



1522 bis 1523 (129) und arbeitet die Rolle des Castelberger Lesekreises heraus: „Die spontane Organisation von freien Bibelkreisen durch Laien in struktureller Analogie zu den [humanistischen] Sodalitäten war [...] eine konsequente Antwort auf die reformatorische Predigt. Laien ergriffen die Initiative, versammelten sich um die Schrift und strebten nach vertiefter Bibelkenntnis“ (146). – „Ohne Zweifel waren die Bibelkreise eine maßgebliche Wurzel der Täuferbewegung in der Schweiz“ (147). S. geht auch auf den vor allem seit Goeters in Verbindung mit den späteren Täufem gesehenen Zehntstreit und die Zehntverweigerungen ein – für die sozialgeschichtliche Täuferforschung eine der Grundlagen ihrer These, wonach „die Täufer von einer sozialrevolutionären Bewegung, die solidarisch mit den Forderungen der Bauern war, erst nach dem Bauernkrieg zur sektenhaften Konzeption einer abgesonderten Gemeinschaft“ (151) gelangten. Dazu S.: „Wer die Ursache für die Entstehung der Täuferbewegung im Kampf der Landgemeinden um politische Autonomie begründet sieht, geht m.E. weit über den Quellenbefund zum Zehntstreit hinaus. [...] Eine von den späteren Täufem taktisch organisierte Zehntverweigerung läßt sich nicht nachweisen. Daß sie gemäß der Position ihres Lehrers Zwingli gegen den Mißbrauch des Zehnten predigten, ist dagegen gut bezeugt“ (164).

Sehr wichtig sind die Beobachtungen, die S. anhand der Äußerungen Zwinglis im Zürcher Täuferprozeß von 1525 über Pläne der späteren Täufer Simon Stumpf, Konrad Grebel und Felix Manz (166–175) macht: „Nach diesen Angaben [Zwinglis] planten die radikalen Anhänger Zwinglis [schon 1523] die Bildung einer neuen Kirche, die nur aus wahrhaft Gläubigen bestehen sollte und sich damit von den vermeintlichen Christen absonderte“ (169), und forderten ihn, Zwingli, zur Errichtung einer solchen Kirche auf, „deren autonome Grundstruktur und ethische Ausrichtung klar erkennbar sein müsse“ (169). Noch wichtiger: „Diese neue Kirche zielte [1523] nicht nur auf eine gesellschaftliche Minderheit [...]. Vielmehr hegten die Initiatoren die Hoffnung, daß sich die Mehrheit der Bevölkerung als christusgläubig erweisen werde“ (169). Mit dieser Perspektive einer Kirche der wahrhaft Gläubigen als Volkskirche vermag S. dem Zweiphasenmodell der sozialgeschichtlichen Täuferforschung zu begegnen, zumal damit deutlich wird, „daß der Streit um die Ekklesiologie der Taufkontroverse [zeitlich] vorausging“ (170), wie sich hier auch der Zehntstreit anbin-

den läßt: „Daß Stumpf die Gründung einer ‚besonderen Kirche‘ plante, die vom traditionellen Pfründenwesen befreit sein sollte, läßt auf einen Zusammenhang mit der Zehntdebatte im Sommer 1523 schließen“ (171). S. wirft der sozialgeschichtlichen Täuferforschung und vor allem Goertz Ignorierung dieser „vorausweisenden Momente [vor], die in der späteren täuferischen Ekklesiologie begegnen“ (173). Hingegen schließe Goertz die „vor allem durch die ‚normative‘ Täuferforschung profilierte Annahme, daß der Bruch zwischen Zwingli und seinen Gefolgsleuten durch unterschiedliche ekklesiologische Konzepte hervorgerufen wurde, [...] kategorisch aus“ (174). So stelle die These der zweiphasigen Entstehung des Schweizer Täufertums eine Übertragung und Konkretisierung des Blickleschen Modells der Gemeindeformation dar (174). Demgegenüber bleibe aufgrund der Quellen festzuhalten, daß Grebel, Stumpf und andere „im Sommer bzw. im Frühherbst 1523 von Zwingli eine entscheidende demonstrative Maßnahme forderten, die zur Trennung von Altgläubigen und Reformanhängern führen sollte. Ihr Ziel war die Schaffung einer neuen Kirche der Gläubigen [...]. Zu diesem Zeitpunkt rechneten die Radikalen offensichtlich damit, daß sich die Mehrheit der Bürger auf die Seite des reformatorischen Lagers stellen würde“ (174f.). – „Alle Agitationen des Jahres 1523, einschließlich des Planes für eine separatistische Kirche, tendierten zur Realisierung einer Gemeinde von Gläubigen, die selbstverantwortlich ihren Kultus und ihre Verwaltung regelt. Eine Ausblendung des ekklesiologischen Prinzips, das umrißhaft hinter den Aktionen und Voten deutlich wurde, verhindert m.E. ein Verstehen der weiteren Entwicklung der Radikalen zum Täufertum. Die Umsetzung der Ergebnisse der [2. Zürcher] Disputation [vom 26.–28. 10. 1523] in der folgenden Ratspolitik führten schließlich zur offenen Distanzierung der radikalen Kräfte von Zwingli und seiner Reformation“ (193), bevor das [Kinder-]Taufmandat des Zürcher Rates vom Januar 1525 endgültig zur Radikalisierung und zu den ersten Erwachsenentaufen führte.

Breiten Raum nehmen bei S. die Darlegungen über „Die Kontaktaufnahme der Prototäufer mit anderen radikalen Reformatoren“ (203–291), zu der es kurze Zeit nach dem Taufmandat des Rates kam, und insbesondere zum Müntzer-Brief der Zürcher Täufer (212–291) ein. Dieser Brief, der als „erstes theologisch normierendes Zeugnis der Schweizer Täufer“ (205) gilt und Thomas Müntzer wahrscheinlich nie



erreichte, stammte von Konrad Grebel und seinen Freunden und wird von S. als „kollektives Schreiben“ – nicht als „eigenständiges Werk Grebels“ – angesprochen (213). S. stellt die Frage in den Mittelpunkt, „ob der Müntzerbrief als Programmschrift des protestantischen Freikirchentums bezeichnet werden kann, oder ob der sozialhistorischen Forschung in ihrer These eines zweiphasigen Täuferbildes Recht zu geben ist, wonach sich erst im Zuge der Erfahrungen des Bauernkrieges eine spezifisch freikirchliche Konzeption der Täuferbewegung entwickelte“ (287) – eine Frage, die sie im übrigen auf der Grundlage nur des Müntzerbriefes für nicht abschließend beantwortbar hält, zumal sie die Begriffe „Freikirche“ und „Volkskirche“ als anachronistisch betrachtet (287, 290f.). Immerhin sieht sie die „Grundeinsicht des Freikirchentums“ (290) im Müntzerbrief präfiguriert, insofern die Konzentration auf den Glauben als Voraussetzung für Sakramentsempfang und Kirchengliedschaft hier schon zu der Konsequenz führte, daß Kirchengemeinde und Bürgergemeinde nicht mehr deckungsgleich waren: „Es ging den Radikalen nicht nur um die Selbständigkeit der Ortsgemeinden angesichts übergeordneter stadtzürcher Strukturen, sondern um die Konstitution von sichtbarer, wahrer Kirche Jesu Christi, die eine Gemeinde der Gläubigen zu sein hatte. [...] Ziel war nicht die Errichtung einer Minderheitskirche, sondern die Durchsetzung eines aus der Schrift erkannten ekklesiologischen Standpunkts. [...] Der Müntzerbrief ist nicht die erste Urkunde des protestantischen Freikirchentums, aber sein theologisches Programm implizierte das spätere Schisma“ (290).

Und die Schleithheimer Artikel von 1527? Erst in ihnen sah Goertz im Sinne der Zweiphasentheese das Hervortreten der freikirchlichen Konzeption. S., die Goertz vorwirft, bei seiner Auslegung des Müntzerbriefes „ohne Nennung von Gründen auf den zentralen Satz zur Ekklesiologie“ (237) zu verzichten, findet in den sieben Artikeln von Schleithheim hingegen „keine Neuorientierung einer zuvor volkskirchlichen sozialrevolutionären Bewegung, sondern die Umformung der theologischen Grundlegung der Täufer durch einen ausgeprägten apokalyptischen Dualismus“ (559): „Der Weg in die Absonderung“, der mit Schleithheim konsequent festgeschrieben wurde, war in der Theologie der Radikalen und Täufer angelegt und proleptisch vorgebildet worden. Es war nicht der Beginn eines Weges in die Absonderung, sondern ein weiterer Schritt in dieselbe Richtung, die das Täu-

ferum sukzessiv von den Reformatoren und von der sie umgebenden gesellschaftlichen Ordnung isolierte“ (567f.).

Fragt man jenseits der Auseinandersetzung mit der sozialgeschichtlichen Täuferforschung – und der ansatzweisen Übernahme ihrer Ergebnisse – nach den Erträgen dieses Werkes, so sind die Frühdatierung der prototäuferischen Bewegung und ihre Einordnung in die Zwinglische Reformpartei, die schon 1522/23 durch Aktionen wie Fastenbrüche in Verbindung mit prophetischem Sendungsbewußtsein und apokalyptischer Weltsicht hervortrat, die Bedeutung der – nach dem Muster humanistischer Sodalitäten organisierten – Bibelkreise für die Entwicklung der frühen Täuferbewegung und ihrer Ekklesiologie und die Motivation der Zehntstreitigkeiten nicht durch politische Ziele, sondern zur Gewährleistung evangelischer Predigt ebenso zu nennen wie der zeitliche Primat des Streites um die Ekklesiologie vor der Taufkontroverse und die durch Zwinglis Aussagen im Täuferprozess von 1525 schon für Sommer 1523 nachweisbaren Bestrebungen der späteren Täufer nach einer neuen Kirche der Gläubigen, die aber nicht als Minderheitskirche gedacht war, sondern von der Voraussetzung lebte, daß sich die Mehrheit der Bevölkerung auf ihre Seite stellen werde – womit das stärkste Argument gegen die Zweiphasentheorie der sozialgeschichtlichen Täuferforschung befreit liegt. Hinzu kommen als Erträge vor allem die ausführliche Analyse des Müntzerbriefes und die Neuinterpretation der Schleithheimer Artikel.

Andrea Strübind hat ein wichtiges Buch von wegweisender Bedeutung für die gesamte Täuferforschung geschrieben.

Köln

Harm Kluieting

Scherbaum, Bettina, *Bayern und der Papst. Politik und Kirche im Spiegel der Nuntiaturreporte (1550–1600)* (= Forschungen zur Landes- und Regionalgeschichte 9), St. Ottilien 2002, EOS Verlag, 247 S., ISBN 3-8306-7132-6.

Über die Bedeutung der Nuntiaturreporte und ihren Quellenwert wurde schon des Öfteren geschrieben. Die Berichte vereinen in ihrem Informationsgehalt sowohl die objektiven Gesamtinteressen Roms als auch die subjektive Interessenlage der agierenden Personen. In der Forschung wurden sie in einer ersten Phase vor allem für die jeweilige Nationalgeschichte ausgewertet; nach dem Zweiten Weltkrieg folgte die stärkere Betonung ihrer europäischen Bedeutung. In der heutigen „dritten