

Die italienische Reformation in den Grundzügen*

Von Manfred Welti

Daß Italien eine Reformationsbewegung gekannt hat, ist in den deutschsprachigen protestantischen Ländern seit längerem bekannt. In der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts verbreitete sich der Memminger Bibliothekar Johann Georg Schelhorn schon mit einer gewissen Ausführlichkeit über einzelne Gestalten und einzelne Publikationen der Bewegung innerhalb Italiens und im Exil; die zusammenhängende Abhandlung über die Reformation in Italien, die er zu schreiben vorhatte, kam hingegen nicht zustande. Diese entstand etwa 20 Jahre später, als sich der in Bremen geborene und in Groningen lebende Daniel Gerdes des Gegenstands annahm, wobei er kräftig über Italien hinausgriff und das italienische Exil miteinbezog. Fast ausschließlich mit dem Exil beschäftigte sich der Königsberger Friedrich Samuel Bock in seiner Geschichte der Antitrinitarier (1774–84). Es folgt Ranke mit einigen einschlägigen Notizen in der Papstgeschichte. Vor 100 Jahren endlich gedieh die Behandlung des Themas, oder eines größeren Teilgebiets davon, zur forschend-archivarischen Wissenschaftlichkeit mit Karl Benrath. Den Deutschen kommt damit das Verdienst zu, die Ansätze zu einer kritischen Betrachtung einzelner Gestalten der italienischen Reformationsgeschichte, die wir bei Pierre Bayle finden, zu ersten historischen Darstellungen der größeren Zusammenhänge ausgeweitet zu haben. Nach den Deutschen kamen die Briten, zuerst mit Thomas M'Crie, dann mit andern Autoren im viktorianischen Zeitalter. Die einheimische, die italienische Geschichtsschreibung zog relativ spät nach. Der erste war Cesare Cantù, der in den 1860er Jahren schrieb. Dann geschah ein einschneidendes Ereignis, ein politisches, welches das kulturelle Leben Italiens zutiefst geprägt hat. Ich meine den Krieg der garibaldischen Armeen gegen den Papst und die Gründung des laizistischen modernen Nationalstaates. Nun kam ein kritisches Verhältnis zur traditionellen Kirche und ein Freidenkertum in Mode, das sich präfiguriert sah im Denken von Häretikerfiguren des 16. Jahrhunderts. Ein relativ abgeklärter Ausdruck dieses spätaufklärerischen Sturm und Drang spricht zu uns aus den

* Nachstehend folgt der Text eines Vortrages, der im März 1984 im Historischen Zirkel in Basel gehalten wurde. Für eine umfassendere und mehr narrative, weniger strukturell gegliederte, Darstellung des Themas verweist der Verfasser auf sein Buch *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*, das 1985 in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte und auf italienisch im Verlag Marietti erscheinen wird.

Aufsätzen des liberalen Turiner Juristen Francesco Ruffini. In den 1930er Jahren erfolgte dann durch Delio Cantimori der Durchbruch zur modernen Geschichtsschreibung. Sie ist methodisch eng quellenbezogen und weltanschaulich sowohl dem Atheismus wie insbesondere jeglicher Kirchlichkeit gegenüber distanziert eingestellt; sie will so offen sein wie möglich gegenüber den individuellen Frömmigkeitsformen. Der 2. Weltkrieg und die Sorgen der Nachkriegsjahre verhinderten eine rasche Verbreitung dieses Zugangs zur Materie, doch von etwa 1960 an veröffentlichten die Schüler und Geistesverwandten Cantimoris – vornehmlich in Italien, aber auch in Polen und in den USA – in immer rascherer Folge Detailstudien, welche die zahlreichen Anregungen ausschöpften, die vom Meister ausgegangen waren. Wir befinden uns heute noch mitten in dieser publizistischen Flutwelle, und es ist kein Vergeben abzusehen. Der Publikationsorte sind viele, einige kirchennahe und mehrere kirchenferne, profanhistorische Zeitschriften sowie eine in editorischer Aufmachung und inhaltlicher Durcharbeitung anspruchsvolle Reihe von Werkausgaben und Monographien, das „Corpus Reformatorum Italicorum“. Die führende Position in der Forschung liegt nun eindeutig bei den Italienern, die in ihrer Frömmigkeitsgeschichte der Spätrenaissance mit Recht einen originellen Beitrag an die europäische Geistesgeschichte sehen. Die Fragestellungen haben sich ausgeweitet von der Personalgeschichte, der Theologie- und der Philosophiegeschichte bis hin zur politischen¹ und zur sozialen² Geschichte. Gehen wir in die Einzelheiten!

Der Ablauf der italienischen Reformation läßt sich in drei Phasen gliedern, die alle grosso modo ein halbes Jahrhundert dauern und sich gegenseitig zu zwei Dritteln ihrer Länge überlappen. Die erste Phase, die etwa mit dem 5. Laterankonzil beginnt und etwa 1560 endet, ist der Evangelismus, eine innerkatholische Bewegung, die über die innerkirchlichen disziplinären und sakramentalen Reformbestrebungen hinausgeht und für die Reformation von großem Belang wird. Die zweite Phase ist die Reformation auf der Halbinsel selbst, die sich zumeist in Kryptoprottestantismus und in Kryptoheterodoxie manifestiert und von etwa 1530 bis etwa 1570 dauert. Bleibt die dritte Phase, jene des italienischen Protestantismus und der italienischen Heterodoxie im Exil, für die wir die Daten 1542 und 1604, das Todesjahr Fausto Sozzinis, festhalten wollen. Allen drei Phasen ist verschiedenes gemein. Erwähnen wir

¹ Aldo Stella, *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotetanti italiani (1545–1547)*, in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 27 (1965) S. 133–182. – William J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty*, Berkeley/Los Angeles 1968, S. 40 f. – Leandro Perini, *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, in: Studi storici 10 (1969) S. 877–918. – Paolo Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento*, Rom 1979. – Massimo Firpo/Dario Marcato, *Il primo processo inquisitoriale contro il cardinal Giovanni Morone (1552–1553)*, in: Rivista storica italiana 93 (1981) S. 71–142.

² E. William Monter, *The Italians in Geneva, 1550–1600: A New Look*, in: Genève et l'Italie. Etudes publiées à l'occasion du 50e anniversaire de la Société genevoise d'Etudes italiennes par Luc Monnier, Genf 1969, S. 53–77.

vorerst bloß zwei Dinge. Da ist einmal der Umstand, daß die religiöse Neuerung bei der mittleren und obern Schicht auf dem Hintergrund einer humanistischen, vor allem philologischen Grundausbildung erwuchs und von dieser beeinflußt wurde; da ist zweitens die neuerdings stark betonte Tatsache, daß sämtliche Schichten erfaßt wurden, auch die Unterschicht wie Wollarbeiter und Soldaten, kaum aber Bauern. Die einzigen Gebiete, in denen sich in Italien die Neuerung nicht nachweisen läßt, sind bezeichnenderweise die ländlichen Berggebiete der Abruzzen, des Molise und der Basilicata. Sonst haben Evangeliums und Reformation, also die Phasen eins und zwei, in ganz Italien ihre Anhänger gefunden und mit zwei oder drei Tausend davon die Phase drei, das italienische Exil, gespiesen.

Der Evangeliums – um uns der Phase eins zuzuwenden – ist begrifflich eine Schöpfung der Historiographie des 20. Jahrhunderts, hat aber insofern eine Verankerung in der damaligen Zeit, als die italienischen Anhänger der Bewegung sich als eine Partei *sui generis* innerhalb des vortridentischen Katholizismus betrachteten und sich „Spirituali“ nannten.³ Der Begriff, dem Hubert Jedin Bürgerrecht in der deutschen Sprache verliehen hat, leitet sich von „Evangelium“ her, verstanden als Gegensatz zu „Gesetz“, leitet den Blick also in einem etwas erweiterten Sinn auf das ganze Neue Testament hin. Er will sagen, daß für die Menschen, die der Phase 1 unserer Einteilung angehören, das Neue Testament im Zentrum ihres Interesses, ja ihrer Leidenschaft, stand. Innerhalb dieser Ausrichtung gab es zwei Tendenzen: Eine erasmische Gruppe, die als Kern der Neuen Botschaft die Bergpredigt betrachtete,⁴ und eine solafideistische Gruppe, für die der Kern des Neuen Testaments in den paulinischen Briefen lag mit ihrer Verheißung der Rechtfertigung aus dem Glauben. Niemand bestreitet heute mehr, daß zu den Möglichkeiten der vortridentinischen katholischen Kirche die Rechtfertigung aus dem alleinigen Glauben gehörte. Zwischen den beiden genannten Gruppen gab es Verbindungsglieder. Solche waren zum Beispiel gewisse Anhänger des Reformators Juan de Valdés in Neapel, bei denen sich zugleich erasmisches und solafideistisches Denken nachweisen läßt. Der Evangelismus kann demnach dogmatisch nicht eindeutig festgelegt werden. Beim Haupttext des italienischen Evangelismus, beim *Beneficio di Cristo crocifisso*, sind augustinische und mystische Tendenzen einwandfrei feststellbar; eine pelagianisch tönende Stelle ist umstritten. Wie die dogmatische Einheit so fehlte dem Evangelismus auch die soziale und die geographische: Er war in allen des Lesens kundigen Schichten und über die ganze Halbinsel verbreitet. Geistig-

³ Adriano Prosperi, *Tra Evangelismo e Controriforma: G. M. Giberti (1495–1543)*, Rom 1969, S. 314. – Gigliola Fragnito, *Gli „spirituali“ e la fuga di Bernardino Ochino*, in: *Rivista storica italiana* 84 (1972) S. 777–813.

⁴ Zur Rezeption von Erasmus in Italien: Benedetto Croce, *Sulle traduzioni e imitazioni italiane dell' „Elogio“ e dei „Colloqui“ di Erasmo*, in: Derselbe, *Aneddoti di varia letteratura* Bd. 1, Neapel 1942, S. 327–338. – Silvana Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 24 (1974) S. 537 ff., sowie die meisten andern ihrer detailreichen Studien.

religiöse Zentren waren zuerst das Neapel des Juan de Valdés, bis zum Beginn der 1540er Jahre; dann für etwa acht Jahre das Viterbo von Reginald Pole und Marcantonio Flaminio; dann hatte er kein Zentrum mehr und serbelte dahin, bis zu seinem allmählichen Erlöschen unter dem Druck der Gegenreformation, um 1560. Er hatte Vertreter unter hochgestellten Laien – Gasparo Contarini und Vittorio Colonna gehörten zu ihm – wie unter Prälaten von Rang und Namen: Jacopo Sadoletto, Giovanni Morone, Pietro Bembo, Ercole Gonzaga. Einen Augenblick lang sah es aus, als würde einer der seinen den Papstthron besteigen. Aber von 1542 an, seit der Wiederbelebung der Römischen Inquisition, wurde er verfolgt, hauptsächlich auf Betreiben des zelotischen Giampietro Carafa, des späteren Paul IV. Morone saß zwei Jahre lang im Gefängnis der Engelsburg, und auch Pole stand – statt daß er die Tiara erreichte – vor dem Inquisitionsprozeß. Beide wurden in der Folge rehabilitiert, zu Idealfiguren von Prälaten umstilisiert und erschienen in einem Bild, wie die Gegenreformation es brauchen konnte. Die orthodoxe Partei an der Kurie hatte von den späten 1550er Jahren an die innerkirchliche Dissidenz nicht mehr zu fürchten. Diese war aus der Kirche praktisch ausgeschlossen, denn die geistigen Grundlagen des Exponenten des einen Flügels, die Werke des Erasmus, waren auf dem Weg zur Indizierung, und das Leitprinzip des andern Flügels, der Solafideismus, war seit 1547 durch das tridentinische Rechtfertigungsdekret als unkatholisch verworfen.

Kommen wir zur Phase 2 – die, ich wiederhole es, in die Phase 1 zeitlich weit hineingreift –, zum Protestantismus und zur Heterodoxie innerhalb Italiens. Von beidem sprechen wir dann, wenn zur Forderung *sola fide* jene nach *sola Scriptura* tritt, also das exklusive Schriftprinzip, oder eine protestantische Sakramentenlehre oder ein protestantischer resp. heterodoxer (enger) Kirchenbegriff. Die Übergänge vom Evangelismus her zu diesen fortgeschritteneren Positionen sind aber zahlreich und fließend, und unsere Hauptquellen, die Inquisitionsakten, erlauben uns oft nicht festzustellen, welche Haltung vorliegt. Die Vorsitzenden der Inquisitionsgerichte waren zwar Theologen, aber sie kannten sich in der nichtkatholischen Theologie sowenig aus, daß sie sich zur Abstempelung eines Abweichlers, sei er „Spirituale“, Protestant oder Heterodoxer, stets mit einem Epithet begnügten: „luteranus“. Die moderne Aufteilung stammt von uns und erfolgt aufgrund von theologischen Eigenheiten, welche die Forschung ermittelt hat.

Der italienische Protestantismus bestand aus Zwinglianismus/Calvinismus und Luthertum, die Heterodoxie aus Täuferium und Antitrinitarismus. Von allen diesen Strömungen gilt, daß sie mehrheitlich im Verborgenen lebten, daß ihre Anhänger unter der Maske der Anpassung an die katholischen Kultformen ein nikodemitisches Dasein führten. Der Nikodemismus ist die Existenzform *par excellence* der italienischen Reformation im Mutterland, so daß wir eigentlich von einem Kryptoprotentantismus und einer Kryptoheterodoxie sprechen sollten. Sicher nachweisbar finden wir offenen Protestantismus, der sich im Kult frei äußerte, nur in einigen calvinistischen Bergtälern des Piemont. Spätestens seit der Verabschiedung des tridentinischen Rech-

fertigungsdekrets, 1547, waren im übrigen auch die „Spirituali“ mehrheitlich zu einem nikodemitischen Dasein gezwungen. Der Nikodemismus leitet sich her vom 3. Kapitel des Johannesevangeliums, wo vom Pharisäer Nikodemus die Rede ist, der Christus des Nachts besucht, um seinen Glauben den andern nicht zu offenbaren. Der Begriff ist modern wie „Evangelismus“, doch hat er eine noch prägendere Vorlage im 16. Jahrhundert als jener, nämlich Calvins – sarkastisch so genannte – *Excuse à Messieurs les Nicodémites* von 1544. Die *Excuse* entschuldigt in Wirklichkeit die Nikodemiten nicht, wie es im Titel heißt, sondern klagt sie an und fordert vom Gläubigen das freie Bekennen seiner Überzeugungen bis hin zum Martyrium, oder die Flucht. Calvin hatte hinter sich Luther und Hutten unter den Zeitgenossen, Augustin unter den Vätern; ihm entgegen, auf der Seite eines Verbergens des Glaubens und Vortäuschens nicht vorhandener Überzeugungen, wenn tödliche Gefahr drohte, stand Erasmus und in der Spätantike Hieronymus. Beide Parteien konnten gewichtige Bibelstellen für sich anführen. Den unmittelbaren Anlaß für die Polemik Calvins sollen auf dem theoretisch-biblischen Gebiet die *Pandectae veteris et novi Testamenti* des oberrheinischen Naturforschers und Theologen Otto Brunfels geliefert haben.⁵ Brunfels, der im Bauernkrieg auf der Seite der Aufständischen stand, legte nach deren Niederlage in seinen *Pandectae* mit biblischen Argumenten dar, wie sie ihre täuferischen und die damit verbundenen sozialrevolutionären Überzeugungen beibehalten und sich trotzdem der konfessionellen und weltlichen Ordnung ihrer Gebieter unterziehen konnten. Sein Plädoyer bedeutete eine Verinnerlichung des Wesentlichen und eine Anpassung des als Unwesentlich Einstuftens; es ging aus von einer Situation der Niederlage, der Schwäche, des Sympathie-Suchens. Aus einer solchen Haltung heraus erfolgte auch die Verbreitung des theoretischen, biblisch fundierten, Nikodemismus im Reformationszeitalter: Am Anfang stand wahrscheinlich die Niederlage im Bauernkrieg, später kam die unabdingbare Unterwerfung unter die katholische Kirche mit ihrer Inquisition oder unter die großen protestantischen Landes- und Magistratekirchen. Es wird zu zeigen sein, daß es zum Schicksal der italienischen Reformation gehörte, daß sie auch dort, wo sie sich von der Vorherrschaft der katholischen Kirche befreite, sich bisweilen nicht frei entfalten konnte, weil sie in den protestantischen Landes- und Stadtkirchen keinen Platz fand. Der Nikodemismus ist ein Phänomen, das auch die dritte Phase unserer Einteilung, das Leben im Glaubensexil, sporadisch begleitet.

Ich habe gesagt, daß wir vieles, was wir über Protestantismus und Heterodoxie in Italien wissen, aus den Protokollen von Inquisitionsprozessen erfahren. Die Verfahren des Hauptinstrumentes zur Bekämpfung der Neuerer in Italien, der Inquisition, sind indessen noch nicht systematisch erforscht worden. Eine Geschichte der Inquisition in der Frühneuzeit würde,

⁵ Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*. Turin 1970.

so glaubt ein Kenner,⁶ eine gewisse Rehabilitation des Instituts mit sich bringen. Die Prozesse seien weniger arbiträr geführt worden, als man gemeinhin annimmt; sie hätten einer strengen Reglementierung unterlegen, die eingehalten worden sei. Was den Akt des Abschwörens betrifft, der bei diesen Prozessen oft vorkommt und der die Unterwerfung unter die katholische Kirche schlechthin darstellt, so möchte ich eine Bemerkung dazu anfügen. Man neigt dazu, den Akt generell als verlogen und als Einleitung zu einem nikodemitischen Dasein zu interpretieren. Federico Chabod hat uns zu bedenken gegeben, daß das Abschwören in einigen Fällen aus einer aufrichtigen Gesinnung heraus erfolgen konnte.⁷ Es handelt sich um jene Fälle, wo der Gläubige sich von der Kirche, dem mystischen Corpus Christi mit seinem weltlichen Oberhaupt im Papste, nie lösen wollte, und wo er zu spät merkte, daß er Stellungen bezogen hatte, die von der Kirche nicht oder nicht mehr gedeckt wurden. Der „Spirituale“ Pole bekannte sich in Viterbo zu einer Rechtfertigungslehre, die sich von derjenigen Luthers kaum unterschied, doch ging ihm die Einheit der Kirche über alles. Der vortridentini-sche Katholizismus hatte bekanntlich eine größere dogmatische Unbestimmtheit und damit auch Breite als der nachtridentinische, und wer geistig noch in jenem zu Hause war, konnte in diesem, der nach 1550 entstand, leicht in die Irre gehen, ohne daß er sich dessen bewußt war. Das Abschwören konnte dann aus aufrichtiger Reue über das, was offiziell als Fehltritt qualifiziert werden mußte, geschehen.

Evangelismus, Protestantismus und Heterodoxie entfalteten sich in Italien unter dem Einfluß von verschiedenen Anregungen, auf die ich eingehen will. Die einheimische Forschung betont die vorlutherischen Wurzeln der Bewegungen, oder zum mindesten des Evangelismus, wobei sie in Entsprechung zu den beiden Flügeln, die wir im Evangelismus unterschieden haben, auf die savonarolianisch-solafideistische und auf die ficinianisch-humanistische Tradition hinweist. Es ist bekannt, daß Pietro Speciale, Rektor der Schule des Ketzernestes Cittadella, sich rühmte, die Rechtfertigung durch den Glauben verfochten zu haben, als Luther noch nicht aufgetreten war, und daß Gasparo Contarini schon 1511 eine Bekehrung zum Solafideismus erlebte, die zu Recht mit dem Turnerlebnis Luthers verglichen worden ist. Trotzdem können wir nicht von einem italienischen Protestantismus vor dem entscheidenden Jahr 1520 sprechen, sondern nur von einem Evangelismus. Zum Protestantismus brauchte es mehr als nur die Hinwendung zu gewissen neutestamentlichen Bibelstellen; da brauchte es – um die zwei wichtigsten Faktoren zu nennen – Gespräche und briefliche Kontakte mit Bekehrten aus den Ländern jenseits der Alpen einerseits und die Lektüre von häretischen Büchern

⁶ John A. Tedeschi, *Preliminary Observations on Writing a History of the Roman Inquisition*, in: *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays Presented to G. H. Williams on the Occasion of his 65th Birthday*. Hg. von F. Forrester Church und Timothy George, Leiden 1979, S. 242.

⁷ *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, in: *Opere di Federico Chabod* III 1, Turin 1971, S. 311.

andererseits. Die Begegnungen und Kontakte ergaben sich insbesondere im Bereich des Handels, aber auch im soldatischen und im universitären Leben waren sie vorhanden. Dementsprechend finden wir drei Berufsgruppen, in denen sich Protestantismus leicht verbreitete: Kaufleute, Soldaten und Studenten. Die religiöse Neuerung erscheint in einer gewissen Dichte in Handelszentren wie Venedig, Modena, Neapel, Messina und Palermo. Sie erscheint zudem in universitären Zentren wie Padua und Bologna. Von der Universität Padua hat man festgestellt, daß nahezu alle Vertreter des Protestantismus und der Heterodoxie mit höherer Ausbildung in ihren Hörsälen gesessen haben. Ob die auch unter den italienischen Handwerkern stark vertretene Neuerung zum Teil gleichfalls auf persönliche Gespräche mit Nordländern zurückzuführen ist, läßt sich nicht nachweisen. Möglich wäre es schon, denn bei der großen Mobilität, die das 16. Jahrhundert generell kennzeichnet, sind Reisen von Handwerksgehlen über die Alpen nicht auszuschließen.

Die Lektüre von häretischen Büchern war in Italien sehr verbreitet. Von Luther erschienen, zum Teil anonym und unter fremden Verfasseramen, vier gedruckte Schriften in italienischer Übertragung, so zwei der drei großen Reformationsschriften von 1520, der Traktat *An den christlichen Adel deutscher Nation* und der Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Der Luther, der mit diesen Übersetzungen in Italien rezepiert wurde, ist fast überall der Vertreter kat'exochèn des Solafideismus; in einer Schrift zudem der krude und aggressive Luther, der Polterer, und in den übrigen ein milder Exponent reformerischer Bestrebungen in der systematischen und der pastoralen Theologie, dem man den Namen des Erasmus oder Kardinal Fregosos, eines „Spirituale“, überkleben konnte. Ähnliche Collagen bei der Verfasser-schaft lassen sich in den Fällen der in Italien stark rezepierten Melanchthon und Bucer nachweisen. Melanchthons *Loci communes* zirkulierten in italienischer Übersetzung: ihr Verfasser verbarg sich unter dem durchsichtigen Pseudonym Ippofilo da Terranegra. Vielleicht ebenso intensiv wie die Schriften der berühmten Melanchthon und Bucer wurden die Werke des Predigers und künftigen Druckers Bartholomäus Westheimer und des schon erwähnten Otto Brunfels aufgenommen. Daß Brunfels' Name unter anderem für Rechtfertigung des Nikodemismus stand, wissen wir. Sein Hauptgegner in dieser Hinsicht, Calvin, wurde gleichfalls ins Italienische übertragen, und zwar gerade die *Excuse à Messieurs les Nicodémites*. Seit 1557 lag auch das Hauptwerk des genferischen Reformators, die *Institutio religionis christianae*, in italienischer Sprache vor. Die lateinische Originalfassung war noch mit einer gewissen Dichte nach dem Süden gelangt – Flaminio las sie spätestens im Jahre 1541 –;⁸ daß ein solcher Erfolg der genferischen Übersetzung von 1557 auch beschieden war, ist zweifelhaft. Die Inquisition verfolgte nach ihrer Wiederbelebung im Jahre 1542 nicht nur die Häretiker, sondern auch das Hauptvehikel häretischen Gedankenguts, das Buch. Ihr Instrument war der Index librorum prohibitorum. Die verschiedenen Indices, die in den

⁸ Alessandro Pastore, *Marcantonio Flaminio*, Mailand 1981, S. 114 n. 95.

ersten 15 Jahren nach 1542 erschienen, erlangten noch regionale Bedeutung; von allgemeiner Gültigkeit wurde der Index Pauls IV. – bezeichnenderweise des Inquisitionspapstes – von 1559. Auf diesem Index erschienen neben reformatorischen Titeln die Werke des Erasmus: der Index bildet somit ein weiteres Verbindungsglied zwischen den Personengruppen, die zu den Phasen 1, 2 und 3 gehören. Man kann sagen, daß das Erscheinen dieses Index die Situation der Verfolgung von häretischem Gedankengut quantitativ änderte, nicht aber qualitativ. Schon 1524 ist nämlich eine erste Verbrennung von Lutherschriften in Venedig nachgewiesen; 1527 kennt man eine an demselben Ort, von 1543 datiert eine in Mailand. Die Verbrennungen gingen in loser Folge weiter und verdichteten sich mit dem Erscheinen des Index Pauls IV. Am Sonnabend vor Palmsonntag 1559 wurden in Venedig 10 bis 12 Tausend Bücher den Flammen übergeben.⁹ Auch wenn man annehmen muß, daß die hohe und verlässlich dokumentierte Zahl ganze Auflagen von identischen Büchern in sich schließt, illustriert sie doch aufs schönste die rapide Zunahme der Lesebefähigung in der venezianischen Spätrenaissance – einer Lesebefähigung, die wie überall in der Frühneuzeit in der Mittelschicht unter den Handwerkern verbreiteter war als unter den Bauern.

Unter den sozialen Gruppen, bei denen Evangelismus, Protestantismus und Heterodoxie Eingang fanden, haben wir bisher zwei Übergänge: Die „Akademiker“ und die niederen Geistlichen. Die „Akademiker“ waren Mitglieder der zahlreichen Gesellschaften zur Pflege der Dichtung, der Musik, der bildenden Künste, der Gelehrsamkeit und der Geselligkeit, die sich in den italienischen Städten des 16. Jahrhunderts konstituierten. Diese Akademien, in denen sich der Manierismus früh zeigte, hatten alle eine Tendenz zum Ausgefallenen, zum Gesuchten, und im religiösen Bereich zum antikonformistisch Protestantischen oder Heterodoxen. Es mag sein, daß eine häretische Haltung zu einem gewissen Moment in den 1540er Jahren geradezu „in“ war, daß sie bei diesen der Mittel- und Oberschicht angehörigen Bürgern zum guten Ton gehörte. An Berufen ragten hervor: Ärzte, Juristen, Schullehrer, Literaten und Detailwarenhändler.

Was den niederen Klerus anbetrifft, so wurde er in großer Zahl für den Evangelismus oder die Reformation gewonnen. Wenn man die nach Basel exulierten Italiener auszählt, kommt man auf das Verhältnis 1:5 zwischen Klerikern und Laien. Die wirkliche Proportion scheint mir aber einen viel größeren klerikalen Anteil einzuschließen; ich vermute, daß die Forschung einmal zu einem Verhältnis wie 1:3 oder sogar 1:2,5 gelangen wird. Es mag auch ein unterschiedlicher Anteil gelten für die Zeit vor 1542, dem Krisenjahr des Evangelismus, und der Periode nachher: eine größere Zahl von Geistli-

⁹ Carlo de Frede, *Roghi di libri ereticali nell'Italia del Cinquecento*, in: *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo II*, Neapel 1970, S. 325. – Zur Zensur in Italien: Antonio Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in: *Storia d'Italia* V/2, Turin 1973, S. 1399–1492. – Zur Zensur in Venedig: Paul F. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540–1605*, Princeton 1977.

chen für den ersten Zeitraum, eine kleinere für den zweiten.¹⁰ Sicher ist vorläufig nur, daß der klerikale Anteil beträchtlich war und daß die spirituelle Introspektion, die für einen Kleriker gegeben war (oder: gegeben hätte sein sollen), sich auf der Suche nach neuen Glaubensformen fördernd ausgewirkt hat.

Wir haben Padua als Pflanzstätte des Protestantismus und der Heterodoxie von universitärem Zuschnitt erwähnt. Padua war im Prinzip ein Ausbildungsort für Studenten weltlichen Standes. Das Äquivalent für Geistliche, eine vorzügliche Ausbildungsstätte progressiver Spiritualität für Kleriker, bestand auch und sogar in mehrfacher Ausführung. Nennen wir hier nur die drei berühmtesten Benediktinerklöster dieser Art, die Pflanzstätten des norditalienischen Evangelismus und Philoprotentantismus waren: Santa Giustina in Padua, San Giorgio Maggiore in Venedig und San Benedetto Po' (San Benedetto in Polirone) bei Mantua. Die Klöster waren mit vielen andern desselben Ordens in einer Kongregation zusammengeschlossen, die eine Wiederbelebung der Ordensdisziplin sowie eine Neuerweckung des geistigen und spirituellen Lebens mit sich gebracht hatte. Diese Kongregation von Santa Giustina war zu Beginn des 15. Jahrhunderts gerade von einem unserer drei Klöster ausgegangen, hatte die beiden andern auch bald erfaßt und bildete in ihrer zentralisierenden Tendenz beinahe eine eigene Körperschaft, beinahe einen eigenen Orden. Der Aufschwung setzte sich im folgenden Jahrhundert fort, und noch stets stand das Mutterkloster Santa Giustina wenn nicht an seiner Spitze, so doch weit vorn. Hier lebte die neue, von Valla und Erasmus begründete Bibelkritik; hier ließ sich Pole in diese Wissenschaft einführen.¹¹ In San Benedetto Po' studierten unter der Leitung von Gregorio Cortese¹² die Brüder Folengo, Giambattista und Teofilo,¹³ sowie Luciano degli Ottoni, der heterodoxe Sympathien hatte.¹⁴ Auf San Giorgio Maggiore, der Insel vor Venedig, treffen wir Vincenzo Maggi, der später nach Basel floh.¹⁵ Der Übergang vom Evangelismus zur Reformation war in diesen Klöstern gereinigter benediktinischer Disziplin ein fließender. Er illustriert aufs schönste die Richtigkeit der von Delio Cantimori wiederholt gemachten Feststellung, daß nämlich in Italien das Bedürfnis nach einer religiösen Erneuerung Hand in Hand ging mit dem Bedürfnis nach einer Erneuerung des moralischen Lebens.

¹⁰ Valdo Vinay, *La Riforma protestante*, Brescia 1970, S. 319.

¹¹ Dermot Fenlon, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counterreformation*, Cambridge 1972, S. 30 f.

¹² Gigliola Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, in: *Benedictina* 30 (1983) S. 1–144.

¹³ Giuseppe Billanovich, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Coccaio*, Neapel 1948, S. 42 ff.

¹⁴ Carla Faralli, *Per una biografia di Luciano degli Ottoni*, in: *Bollettino della società di studi valdesi* 94 Nr. 134 (1973) S. 34–51.

¹⁵ Frederic C. Church, *Vincenzo Maggi, a Protestant Politician*, in: *Persecution and Liberty. Essays in Honor of George Lincoln Burr*, New York 1931, S. 227–254.

Neben dem Orden der Benediktiner gab es zum mindesten einen andern, der auch zahlreiche und namhafte Vertreter hatte, die auf der progressiven Seite der Spiritualität angesiedelt waren. Ich meine jenen der Augustiner-Eremiten. Der Orden war schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts suspekt und wurde vom Oberdenunzianten Dionisio Zanettini, genannt Grechetto, in globo als häretisch gebrandmarkt; die moderne Forschung hat die Berechtigung dieses Verdachts bestätigt. Es lag für seine Angehörigen auf der Hand, daß sich die regsameren unter ihnen nicht mit der Zur-Kenntnisnahme der Ordensregel begnügten, sondern daß sie zum Studium der Schriften ihres Ordenspatrons vorstießen. Augustin wiederum führte sie weiter zu Paulus, und damit waren sie am selben Ort angelangt wie die Reformatoren. Luther hatte bekanntlich auch als Augustiner-Eremit begonnen.

Augustinern begegnen wir bei der Reformation im Mailändischen, in Bologna und in Lucca.¹⁶ Die betreffenden Geistlichen waren einfache Ordensbrüder. Aber sogar zuoberst in der Hierarchie, beim General, roch es eine Zeitlang nach Häresie. Girolamo Seripando verteidigte auf dem Konzil von Trient die Lehre von der Rechtfertigung nach der imputativen, sonst von den Protestanten vertretenen Form. Noch 1561 wollte er eine Konzilschrift von Pole zum Druck bringen, während Paul IV. doch zuvor gegen den verstorbenen Kardinal einen Inquisitionsprozeß angestrengt hatte. Seripando mußte für seine Haltung nicht büßen: Pius IV. ernannte ihn zum Erzbischof von Salerno, dann zum Kardinal und als Legaten zum Präsidenten des Konzils von Trient. Für mehrere Ordensangehörige Seripandos in den niedrigeren Rängen blieb aber nur der Weg ins Exil übrig.

Schließlich sind neben den Benediktinern und den Augustinern noch die Franziskaner als häresietrchtig zu nennen, wenn auch in geringerem Maße. In den Kreisen dieses Ordens entwickelte sich die Lehre von der essentiell menschlichen und leidensfähigen Natur Christi, vom Christus pauper, eine Lehre, die sich bei den Antitrinitariern im Exil wiederfindet. „Die Kirche steht bei den Armen“, soll der Franziskaner Bartolomeo Fonzio gesagt haben, „bei den Menschen, welche die Welt nicht kennt, und nicht bei den Päpsten und den Prälaten“.¹⁷

Ich habe gesagt, daß die Übergänge vom Evangelismus zum Protestantismus fließend sind und daß es bisweilen schwer hält festzustellen, wo die eine und wo die andere Haltung vorliegt. Wir sind nichtsdestoweniger imstande, in den großen Zügen eine Karte der Italia reformata (oder: kryptoreformata) zu entwerfen. Da ist einmal der Süden, das Gebiet südlich von Rom, in dem sich neben dem valdésischen Evangelismus der Calvinismus

¹⁶ Ugo Rozzo, *Vicende inquisitoriali dell'eremitano Ambrogio Cavalli (1537–1545)*, in: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 16 (1980) S. 223–256. — Marino Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Turin 1974², S. 403 ff.

¹⁷ Cesare Bianco, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1541*, in: *Bollettino della società di studi valdesi* Nr. 151 (1982) S. 33. — Vgl. auch Achille Olivieri, „Ortodossia“ ed „eresia“ in B. Fonzio, in: *Bollettino della società di studi valdesi* 91 Nr. 128 (1970) S. 39–55.

nachweisen läßt. Das Hauptziel der Vertriebenen aus Messina und Palermo ist Genf. Da ist weiter Rom, in dem alle zeitgenössischen religiösen Strömungen vorkommen. Dann haben wir im Gebiet nördlich von Rom bis zu den Alpen eine relativ starke Durchsetzung mit Calvinismus mit Zentren in Piemont, im südöstlichen Zipfel des Herzogtums Mailand, in Modena und in Lucca (wo am Ende des Jahrhunderts kaum eine Familie lebte, die nicht ein Glied in Genf hatte). Überall vorhanden, im Süden wie im Norden, waren antitrinitarische und spiritualistische Tendenzen, wenn auch als eigentliches Zentrum dieser Richtung fast nur Modena genannt werden kann.¹⁸ Ungleich der Situation nördlich der Alpen verbanden sich in Italien die antitrinitarischen Strömungen oft mit dem Täuferturn, und für dieses kann sehr wohl ein Zentrum angegeben werden: Venedig und die Terra ferma. Vielleicht schon 1546, sicher 1550, versammelten sich die italienischen Täufer unter Zuzug ausländischer Glaubensbrüder zu einem Täuferkonzil, dessen Ziel es war, die Divergenzen in der Auffassung von der Gottheit Christi zu glätten. Man einigte sich darauf, daß Christus nicht Gott sei, sondern gezeugt von Maria und Joseph und dann „ripieno de tutte le vertude de Dio“. Das Täuferkonzil von 1550, zu dem auch ein Celio S. Curione aus Basel angereist kam, war Höhepunkt und zugleich fast Endpunkt der täuferisch-antitrinitarischen Bewegung. Ein Jahr später verriet einer, der in alle Verästelungen eingeweiht war, Pietro Manelfi, dem Inquisitor die ganze Organisation und diese wurde zerschlagen. Wäre das antitrinitarische Täuferturn zur Kirche Italiens geworden, wenn es siegreich geblieben wäre? Wohl kaum. Der Calvinismus war numerisch viel stärker, konnte sich an gewissen Orten, wie in den piemontesischen Tälern sogar offen manifestieren und genoß dort eine beschränkte Kultusfreiheit. Der Calvinismus war dogmatisch kompakter als das antitrinitarische Täuferturn, das sich in individuellen Positionen auflösen drohte. Vielleicht hätte er auch auf die politische Lenkung durch einen Fürsten zählen können, genauer: durch eine Fürstin, durch Renée de France in Ferrara. Der Calvinismus hätte sich wohl durchgesetzt, wenn Italien sich zum Protestantismus bekehrt hätte.

Zu einer solchen Bekehrung kam es bekanntlich nicht. Die Reformation scheiterte in Italien. Zählen wir zuerst auf, was der Bewegung fehlte, um zum Erfolg zu gelangen, und nennen wir dann die traditionsfesten Kräfte und ihre Wandlungen, die einem Erfolg der Neuerer entgegenstanden.

- a) Trotz der weiten Verbreitung der Reformation in Lucca, im Piemont, in Bologna, Modena und im venezianischen Gebiet litt die Bewegung im allgemeinen an einer mangelnden Verwurzelung im Volk. Es gab keine Städte und keine Landstriche außer den Waldensertälern, in denen Mehrheiten der Bevölkerung für die neue Lehre nachgewiesen werden könnten. Der Philoprotestantismus fand zwar in allen Schichten der Bevölkerung

¹⁸ Susanna Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese*, Mailand 1979.

- seine Anhänger, war aber im Bauerntum doch relativ schwach vertreten. Im weitem fehlte er fast vollständig im südlichen Appenin.
- b) Mit Ausnahme von Renée de France^{18a} unterstützten die höhern Fürsten die Neuerungsbewegung nicht. Galeazzo Caracciolo, der sich nach Genf flüchtete, und Giovanni Bernardino Bonifacio, der in Danzig sein Leben beschloß, waren weniger bedeutende Lokaladlige.
 - c) Die Bewegung brachte keine Führerfigur hervor, hinter der man sich geschart hätte.
 - d) Sie hatte keine einheitliche Lehre.
 - e) Sie hatte kein geographisches Zentrum, wie Wittenberg und Kursachsen für das Luthertum und stärker noch Genf für den cisalpinischen Calvinismus es waren. Genf konnte kaum zum Zentrum für den italienischen Calvinismus werden; die Alpen waren da ein zu hohes Hindernis. Von einem Zentrum in Italien aus hätte missionierend gewirkt werden können. Die intellektuellen Pole in Italien (Padua, Bologna) und die „spirituellen“ Pole wie Neapel, Viterbo oder Santa Maria Maggiore bei Venedig fielen aber nicht zu einem Punkt, in dem sich Stoßkraft entwickelt hätte, zusammen.

Die traditionsfesten Kräfte, die eine weite Ausbreitung der Reformation verhinderten, waren die Kircheneinflüsse im Alltag sowie die Macht der kirchlichen Hierarchie, insbesondere ihrer Spitze, des Papsttums.

- f) Die Kircheneinflüsse auf das Alltagsleben waren weitgespannt. Sie reichten von der Beobachtung der zahlreichen Festtage bis zur Anrufung der Heiligen beim Feldzug. Man hat von britischer Seite neulich darauf hingewiesen, daß die Religiosität in Italien am Vorabend der Reformation nicht weniger weitgespannt war und nicht weniger tief ging, als in den Ländern nördlich der Alpen.¹⁹ Innerkirchliche Reform und Gegenreformation beschnitten die superstitiösen Arten dieser Devotionsformen, ließen aber viele andere weiterbestehen.
- g) die Macht der kirchlichen Hierarchie beruhte auf ihrem ausgedehnten Landbesitz, auf der Durchsetzung ganz Italiens mit Bistümern (von denen kein anderes Land eine solche Dichte aufzuweisen hatte) und auf der Autorität des Hauptes der Hierarchie, des Papstes. Das Papsttum, das für die Italiener geographisch und machtpolitisch nahe lag, wurde im Verlaufe der innerkirchlichen Reform in verschiedener Hinsicht gestärkt. Mit Hilfe der Jesuiten wurde es wieder geistliche Führungsinstanz; durch die Integrität Giampietro Carafas und seiner Nachfolger wurde es wieder – abgesehen von seiner inhumanen Intoleranz – moralisch unanfechtbar, und über seine Instrumente zur Ketzerbekämpfung, die Inquisition und den

^{18a} Charmarie Jenkins Blaisdell, *Politics and Heresy in Ferrara, 1534–1559*, in: *The Sixteenth Century Journal* 6 (1975) S. 67–93.

¹⁹ Denys Hay, *Religion North and South: Christendom and the Alps on the Eve of the Reformation*, in: *Società, Politica e Cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*. Atti del Convegno internazionale, Bd. 1, Padua 1981, spec. S. 201 f.

Index, erstreckte es seine Lehrautorität bis zum hintersten Kirchenglied im Lande. Die innerkirchliche Reform ging von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an stark vom Haupt der Kirche aus, und Italien, das diesem Haupt am nächsten lag, bekam die Folgen der Initiative merklich zu spüren.

Soviel zur Reformation innerhalb Italiens. Außerhalb der Halbinsel, im Exil, dauert ihre Geschichte mindestens 30 Jahre länger. Der Phase 3 unserer eingangs erwähnten Einteilung, dem Exilprotestantismus und der Exilheterodoxie, wollen wir uns nun zuwenden. Am Anfang dieser Phase stehen die Gründung der Gesellschaft Jesu, die Wiederbelebung der Römischen Inquisition und das Scheitern des Glaubensgesprächs von Regensburg, bei dem sich der „Spirituale“ Contarini engagiert hatte. Bernardino Ochino und Pietro Martire Vermigli, zwei „Spirituali“ oder vielleicht schon Kryptoprotestanten von außergewöhnlichem Format, sahen unter diesen Umständen keine Möglichkeit mehr, ihren Überzeugungen in Italien zu leben und flohen aus dem Land. Ihrem Vorbild folgten bald Hunderte und Tausende. Die wichtigsten Asylorte waren Graubünden und die protestantischen Schweizerstädte, England, Mähren, Klempolen und Siebenbürgen. Der Weggang der Italiener erfolgte in drei Wellen, in drei Generationenfolgen, um mit Cantimori zu reden. Die erste Generation, jene von 1542, verläßt die Heimat fluchtartig unter dem Schock der ersten Verfolgungen durch die Inquisition. Die bedeutendsten Vertreter dieser Refugiantenwelle sind neben den beiden Genannten Curione und Pietro Perna. Ihr Ziel ist die Schweiz. Nach dem Verebben des ersten Schocks der Verfolgung richteten sich die Zu-Hause-Geblienen auf ein Leben im Nikodemismus ein. Gingen sie später über die Alpen, so mochte dies sehr wohl aus Anlass eines aktuellen religiösen Notstandes geschehen; die Grundlagen für das spätere Leben waren aber schon früher gelegt worden und der Entschluß zum Wegzug war reiflich überlegt. Dies war die Situation der Lucchesen, die nach 1555 nach Genf emigrierten, und dies war die Situation für die ganze zweite Generation von Flüchtlingen, die um 1560 ins Exil zog. Exponenten dieser zweiten Refugiantenwelle waren Giorgio Biandrata, Valentino Gentile, Bonifacio d'Oria, wahrscheinlich Silvestro Tegli und Niccolò Buccella, sicher Simone Simoni. Unmittelbarer Anlaß zum Exil war für mehrere der Verfolgungseifer von Paul IV. Was das Ziel des Exodus anbelangt, so ist es schon schwieriger anzugeben als im Fall der ersten Generation. Die einen wenden sich Genf zu, die andern – wie Aconcio – London, die dritten Krakau. Von dieser letztern Stadt, der alten polnischen Hauptstadt, sagt Cantimori, daß sie, „freilich stets in beschränktem Sinn“, das wahre Zentrum der zweiten Häretikergeneration gewesen sei. Sicher ist, daß der Exodus bereits weite Kreise zieht und sich nicht mehr auf die Schweiz beschränkt.

Es bleibt eine dritte Generation von Refugianten, die um 1575 Italien verläßt. Ihre Hauptvertreter sind Fausto Sozzini und Francesco Pucci. Das geographische Ziel ihrer Wünsche rückt in weite Ferne, – man möchte

sagen, es rückt in utopische Ferne, bald in eine siebenbürgische Stadt, bald in ein polnisches Dorf. Raków, der spätere Hauptort der Sozzinianer, kann nicht als das Zentrum dieser Exulanten angesprochen werden, weil die dortigen Polnischen Brüder – so scheint es – weniger mit Italienern durchmischt waren als zum Beispiel die Einwohner vom ebenfalls kleinpolnischen Pińców. Diese dritte Generation kennt kein geographisches Zentrum mehr, und sie ist auch in ihrer theologischen Zielsetzung nicht mehr einheitlich. Die italienische Diaspora endet in einem extremen Individualismus.

Ich habe auf die Frage nach den Zentren der italienischen Emigration vorwiegend Städte genannt und nicht Landschaften. In der Tat hielten sich die Religionsflüchtlinge vorwiegend in Städten auf. Es waren insbesondere die freien Reichsstädte, welche anziehend auf sie wirkten, sowie solche Städte, die nach italienischem Vorbild über die umliegende Landschaft herrschten. Nürnberg, Straßburg, Zürich, Basel sind die wichtigsten Namen in diesem Zusammenhang. Die Italiener kamen aus einem Land, in dem das stadtbürgerliche Leben vorherrschte, und sie suchten in ihrem Exil analoge Verhältnisse. Die für die Reformation gewonnenen rekrutierten sich, wie oben angeführt, vorzugsweise aus nicht-ländlichen Gebieten: Ein Zug zur Stadt war auch von diesem Standpunkt aus das gegebene Verhalten. Schließlich bleibt die umstrittene Frage des kommunal-städtischen Autonomiebewußtseins, das in einigen der Flüchtlinge noch lebendig war. Dieser republikanische Gedanke wird – außer bei Giovanni Michele Bruto – bei einigen Florentinern und vielleicht auch Lucchesen noch wach gewesen sein, aber bestimmend in der Frage des Aufenthaltsortes war er im allgemeinen nicht. Dazu lag die Periode der Kommunalherrschaft der italienischen Städte zu weit zurück, dazu war der Gedanke zu schwach geworden. Bestimmend war vielmehr die religiöse Einstellung, die mehrheitlich auf einen der reformierten Orte verwies, und diese waren eben Städte. Unter den lutherischen Gebieten überwogen die Territorialstaaten; Nürnberg bildete eine Ausnahme. Im anglikanischen Gebiet gab es eine einzige größere italienische Gemeinde: diese lag in der Hauptstadt des Landes, in London, und war mehrheitlich calvinistisch. Die Landschaften Mährens, Polens und Siebenbürgens wurden erst aufgesucht, als in den schweizerischen Städten keine Bleibe mehr war. Man kann demnach sagen, daß der Durchschnittstyp des italienisch sprechenden Refugianten städtisches Leben bevorzugte und einer reformierten oder calvinistischen Kirche angehörte.

Neben der Stadt, und in geringerem Maß als diese es war, gab es ein zweites gesellschaftliches Substrat, in das sich die Italiener gerne einnisteten: die Universität. Der Eintrag in die Matrikel verlieh ihnen Privilegien wirtschaftlicher, sozialer und juristischer Art, die sie für das mangelnde Bürgerrecht entschädigten. Sie kamen mehrheitlich nicht um zu studieren, sondern um – wie in Basel – Rechtsschutz zu erwerben, um von Zöllen und Warenumsatzsteuern befreit zu werden, um Mieterschutz zu genießen und um vor Verhaftung, die ohne Einwilligung des Rektors nicht möglich war, sicher zu sein. Aber nicht nur in den unteren Rängen der offiziell Lernenden, treffen

wir Italiener, sondern auch unter den Professoren. Von Genf über Altdorf bis Oxford saßen sie auf den mittel- und westeuropäischen Lehrstühlen. Das intellektuell-gesellige Leben einer Universität des 16. Jahrhunderts stand in der direkten Fortsetzung der Hauslehrertätigkeit, die einige der Flüchtlinge ausgeübt hatten; es stand auch in der Fortsetzung des Tuns und Treibens der gelehrten Akademien sowie des koinobitischen Klosterlebens, dem manche Flüchtlinge angehangen hatten. Francesco Porto, der Gräzist von Genf, war Hauslehrer bei Renée de France gewesen und hatte vorher in der Akademie von Modena Griechisch gelehrt. Girolamo Zanchi, Emanuele Tremellio und Pietro Martire Vermigli, Professoren in Heidelberg, Cambridge und Oxford, waren Laterankanoniker gewesen oder hatten dem Orden nahegestanden. Der gemeinsame Nenner zwischen dem Leben vor dem Exil und dem Leben nachher war stets: Hochstehende intellektuelle Tätigkeit, die das geistvolle Gespräch als lebenswichtiges Elixier nötig hat.

Stadt und Universität als Auffangbecken für die italienische Refugiantenwelle waren keine einmaligen Erscheinungen. Mehrere Städte und mehrere Universitäten boten sich dem Flüchtling an. Man muß sich das Leben im Exil für viele der Betroffenen als ein häufiges Wandern von Ort zu Ort, von Universität zu Universität, vorstellen. Oft waren diese Wanderungen aber kein Hin- und Herpendeln, sondern führten gezielt von den Orten orthodox-reformierter Konfession zu den Orten mit heterodoxer Freiheit. Die Bewegung ging von Genf aus (wo allerdings viele hundert Exulanten schon sesshaft wurden), berührte manchmal das relativ tolerante Basel und endete in den damaligen Ländern der Religionsfreiheit, Mähren, Polen und Siebenbürgen. Diese Dinge sind bekannt; hier sei nur daran erinnert, daß Forschungen zu diesem Thema individualgeschichtliche Forschungen sind und daß wir kaum mehr Gruppen zusammenfassen können (wie das in Genf und bei den Locarnesen in Zürich der Fall ist). Als Paradigma diene uns deshalb das Leben eines einzelnen, das vielzitierte Schicksal von Bernardino Ochino.²⁰

Der ehemalige Kapuzinergeneral und bedeutendste Bußprediger des Jahrhunderts hielt sich nach seiner Flucht zuerst kurz in Zürich auf und ging dann für drei Jahre nach Genf, wo er zu Calvin in einem distanzierten, aber freundlichen Verhältnis stand. In Augsburg ergaben sich in der Folge seine ersten Kontakte mit dem Spiritualismus. Nach der Niederlage der Protestanten im Schmalkaldischen Krieg zog er nach England, aus dem er durch den Regierungsantritt Maria Tudors wieder vertrieben wurde: er berührte Basel, wo er vermutlich die Bekanntschaft mit Curione und Castellio erneuerte, und nahm eine Berufung nach Zürich als Pfarrer der Locarneser Gemeinde an. Er publizierte Predigten und einen Katechismus; fatal wurde für ihn aber erst die Veröffentlichung der *Dialogi triginta* (beim Exulanten Pietro Perna, 1563). Die *Dialogi* sind kein offen, sondern ein verkappt hete-

²⁰ Daniel Bertrand-Barraud, *Les idées philosophiques de B. Ochino de Sienne*, Paris 1924. — Benedetto Nicolini, *Il pensiero di B. Ochino*, in: Atti della R. Accademia Pontaniana di scienze morali e politiche 59 (1938) S. 171 ff. — Roland H. Bainton, *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487–1563*, Florenz 1940.

rodoxes Buch. Sie sprechen keine fixierbaren Urteile aus, sondern stellen Meinungsäußerungen, die Drittpersonen in den Mund gelegt werden, einander gegenüber und überlassen das Verdikt dem Leser. Dieser wird nur insofern geleitet, als der Verfasser eine der Meinungen mit besonderem Nachdruck hervorbringt, sie ausführlicher als die anderen zu Worte kommen läßt oder sie anderswie hervorhebt. Ochino insistiert auf dem absoluten oder doch vorwiegenden Wert der göttlichen Inspiration, legt einen starken Nachdruck auf die unendliche Barmherzigkeit von Gottes Vergebung, so daß er die Sünde wider den Heiligen Geist praktisch leugnet, faßt Christus nicht als Messias und göttlichen Mittler zwischen Gott und den Menschen sondern als Propheten und Bußprediger auf, und betont, daß unsere Kräfte zusammen mir der Gnade Gottes genügen, um die Rechtfertigung zu erlangen. In einem der Dialoge verleiht er dem Verteidiger der Polygamie solches Gewicht, daß beim Leser der Eindruck entstehen muß, er trete für diese Lebensform ein.

Die – angebliche oder wirkliche – Verteidigung der Polygamie wurde Ochino zum Verhängnis. Am 2. Dezember 1563 mußte er, 76jährig, Zürich verlassen. Auch Basel und Mülhausen verschlossen vor ihm die Tore; in Nürnberg konnte er wenigstens überwintern. Das folgende Jahr verbrachte er in Klempol, in Krakau, wo es ihm gut ging und wo man sich zu seinen Predigten drängte, und in Pińczów, wo ihm die Pest drei seiner Kinder dahinraffte. Im Sommer 1564 erließ der König das Edikt von Parczów, das landesfremden Antitrinitariern den Aufenthalt im Lande verbot. Ochino war bereit, sich in das königliche Geheiß zu schicken und das Land zu verlassen, obschon sich mehrere Adlige für ihn einsetzten und ihm Gastrecht auf ihren Gütern anboten. Gegen Weihnachten zog er mit dem einzigen ihm verbliebenen Kind nach Mähren, wo er bei einem Exilvenetianer, dem Täufer Nicolò Paruta in Austerlitz, Unterkunft fand.²¹ Etwa drei Wochen später starb er.

Ochino lehnte die Todesstrafe für Häretiker ab. Sein Freund Castello, der große Vorkämpfer des Toleranzgedankens in Basel, hat bezeichnenderweise einige von Ochinos Schriften vom Italienischen ins Latein übersetzt. Vom Toleranzgedanken, den mehrere unter den nichtcalvinistischen italienischen Exulanten hochhielten, ist zu sagen, daß er in seiner psychologischen und sozialen Dimension mit dem Nikodemismus eng verwandt ist. Er erwächst wie dieser aus der Verinnerlichung der religiösen Empfindungen und aus der Einsicht in die persönliche Schwäche. Die Feststellung mag banal klingen, aber sie scheint mir bei der starken Betonung, die der biblische und philosophisch-ideengeschichtliche Überbau und – in bescheidenerem Maß – die

²¹ Valerio Marchetti, *Ricostruzione delle tesi antitrinitarie di N. Paruta*, in: *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII*, Florenz 1974, S. 211–256. – Massimo Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, Florenz 1977, S. 186–271.

wirtschaftlichen und politischen Faktoren erfahren haben,²² nicht überflüssig zu sein. Die Italiener, wie der pseudonyme Alphonsus Lyncurius Tarracensis, argumentierten biblisch und philosophisch-ideengeschichtlich.

Mit Ochino haben wir nicht nur den Toleranzgedanken, sondern auch den Antitrinitarismus berührt. In welchem Verhältnis stand dieser zum Täufertum und zu den visionären Erscheinungen? Die Kritik an der traditionellen Trinitätslehre ging entweder von rationalistischen, modern anmutenden Prämissen aus, oder sie war philologisch-biblistisch. Gemeinsam haben die beiden Kritikformen, daß das durch sie entstandene Vakuum im Verhältnis von Gott und Mensch durch Spiritualismus gefüllt wird. Es ist dies der Glaube, daß Gott das Wunder der Erlösung, das er an Christus beispielhaft vollzog und das ein Wunder seiner göttlichen Kraft, seiner Gnade, ist, an dem einzelnen Gläubigen wiederholen könne, und zwar auf direktem Weg, ohne die Interzession Christi. Dieser Glaube wurde vom italienischen Täufer oft geteilt. Der Täufer nahm zudem an, daß die Zustimmung zum Vorgang der individuellen Erlösung, oder der Wiedergeburt, wie er sie nannte, nicht im Säuglingsalter gegeben werden konnte, sondern erst im Alter eines erwachten kritischen Bewußtseins. Insofern finden wir auch beim Täufer ein gewisses Vertrauen in die Kräfte der menschlichen Vernunft. Was endlich den Visionär betrifft, so geht bei ihm der Inspirationsglaube noch weiter, denn er umfaßt nicht nur die Wiedergeburt im Geist, sondern auch ein Missionsbewußtsein prophetischer Art.²³

So wie Täufertum, Antitrinitarismus und visionäre Phänomene in der italienischen Reformation dogmatisch nicht streng voneinander scheidbar sind, so fließen sie ineinander in der Soziologie ihrer Anhängerschaft. Das Täufertum umfaßte mittlere und untere Schichten, der Antitrinitarismus mittlere und höhere Schichten, die visionäre Haltung – man merke sich das – ebenfalls mittlere und höhere Schichten. Alle fanden ihre Anhänger vornehmlich in der Stadt, nicht auf dem Lande. Unter den Berufen, die von allen drei Strömungen erfaßt wurden, ragt einer heraus, und zwar einer der höhern Schicht, jener des Arztes. Ärzte sind an der italienischen Emigration religionis causa – um nur von dieser zu sprechen – maßgeblich beteiligt. Der praktische Arzt, einer der heute stark durch die Landesgrenzen eingegengten Berufe, verfügte damals über internationale Beweglichkeit. Er brauchte nicht ins Zunftsystem integriert zu werden, wie das für den Handwerker vonnöten war. Sein Rüstzeug waren zum Teil die Hände; wo er die Sprache brauchte, war es die Koiné des Latein. Die Nachfrage nach italienischen Medizinern war groß, bedingt durch den hohen Stand von deren Ausbildung. So konnten sie sich

²² Hans R. Guggisberg, *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Hg. von Heinrich Lutz. Darmstadt 1977, S. 455–481. – Lech Szczucki, *Heterodoksja XVI wieku wobec problemu tolerancji religijnej*, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 19 (1974) S. 65–78.

²³ Albano Biondi/Adriano Prosperi, *Il processo al medico Basilio Albrisisio, Reggio 1559*. (Contributi 2 Nr. 4). Reggio Emilia 1978.

einiges erlauben, was ihren Landsleuten und Schicksalsgenossen in weniger attraktiven Berufen nicht ohne weiteres gestattet war. Sie vertraten progressive religiöse Ansichten wie Biandrata, Buccella, Simoni, Squarcialupi und Agostino Doni. Oder sie arbeiteten in einer feindlichen Umgebung als Informant für Calvin wie Guglielmo Grataroli.²⁴ Nur wenige fallen nicht auf und fügen sich ganz in ihre Umgebung ein. Mit seiner theologischen und kirchenpolitischen Tätigkeit hat Biandrata, auch er ein Arzt,²⁵ Entscheidendes zur Entstehung des Unitarismus als Kirche beigetragen.

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf diese Entstehung der unitarischen Kirche. Die Väter des organisierten Unitarismus heißen Giorgio Biandrata und Franz Dávid in Siebenbürgen sowie Fausto Sozzini in Polen.

Biandrata kam 1563 als fürstlicher Leibarzt an den Hof Johann Sigismund Zápolyas in Siebenbürgen. Zusammen mit dem Hofprediger Franz Dávid verbreitete er im Land seine antitrinitarische Überzeugung. 1571 wurde der Unitarismus auf dem Landtag von Neumarkt als gleichberechtigt mit den übrigen drei Konfessionen, dem Katholizismus, dem Luthertum und dem Calvinismus, anerkannt. Die Wege Biandratas und Dávids trennten sich erst 1578, als Dávid die Anbetung Christi zu verwerfen begann. Diese Lehre, der Non-Adorantismus, war seit mehreren Jahren in Siebenbürgen latent vertreten worden; nun aber zeigte sie sich offen.²⁶ Biandarata verwarf sie und setzte sein ganzes Gewicht ein, um die mit dem Non-Adorantismus gegebene Radikalisierung des Antitrinitarismus, die einer Annäherung an das Judentum gleichkam, Einhalt zu gebieten. Er war Diplomat und sah die Gefahren für die gesamte Bewegung, welche die neue Entwicklung bei den politischen Instanzen, vor allem beim katholischen Nachfolger Johann Sigismunds, Stephan Báthory, auslösen konnten. Als sein Zureden bei Dávid nichts fruchtete, ließ er aus Krakau Fausto Sozzini für die Diskussionen gegen den eigenwilligen Superintendenten kommen. Auch Sozzini richtete wenig aus; er erreichte nur, daß man die Streitfrage schriftlich den Polnischen Brüdern zur Entscheidung vorlegte. Noch bevor ihre Antwort eintraf, wurde aber Dávid von Staates wegen der Ketzerprozeß gemacht wegen Nichteinhaltens des Status quo in Religionsangelegenheiten. Er wurde zu lebenslänglicher Haft verurteilt, überlebte den Urteilspruch nur um fünf Monate und starb im November 1579.

Biandratas Einfluß in der jungen unitarischen Kirche hielt auch nach Dávids Sturz unvermindert an. Er bestimmte den neuen Superintendenten in der Person seines Anhängers Demetrius Hunyadi, des Schullektors von

²⁴ Guido Jüttner, *W. Gratarolus, B. Aretius. Naturwissenschaftliche Beziehungen der Universität Marburg zur Schweiz im 16. Jahrhundert*, Marburg 1969, S. 152–161. — Uwe Plath, *Calvin und Basel in den Jahren 1552–1556*, Zürich 1974, S. 82 f.

²⁵ Beste Kurzbiographie: Antonio Rotondò in: *Dizionario Biografico degli Italiani* Bd. 10, Rom 1968, S. 257–264.

²⁶ Earl M. Wilbur, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America*, Cambridge Mass. 1952, S. 64 ff. — Antal Pirnát, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapest 1961, S. 168 ff.

Klausenburg. Er nahm die für ihn günstige Antwort der Polnischen Brüder auf die von Dávid und Sozzini an sie gerichtete Anfrage wegen des Adorantismus-Problems entgegen und leitete sie an die unitarische Synode weiter, wo die Pfarrer durch ihre Unterschrift ihr Einverständnis mit den Polen (und mit ihm) bezeugen mußten. Dann verschwindet Biandrata von der Bildfläche. Das letzte Zeugnis, das man von ihm besitzt, ist ein Brief an Dávíd's alten Freund und Reformkollegen Jacob Palaeologus, in dem er sein Vorgehen verteidigt und erklärt, daß er weniger bestürzt gewesen sei über die neue Lehre Dávíd's als über deren mögliche Konsequenz, die Aufspaltung des Unitarismus. Er starb im Mai 1588 im Alter von 72 Jahren.

Trotz des tiefen Einflusses, den Biandrata auf die Ausbildung des institutionalisierten siebenbürgischen Unitarismus ausgeübt hat, ist der Bewegung nie sein Name angeheftet worden. Es gibt keine Kirche, die „blandratistisch“ oder „georgianisch“ oder ähnlich heißen würde, wohl aber eine, die „sozzinianisch“ heißt und die auch den von Biandrata begründeten siebenbürgischen Zweig in sich schließt. In seinem Nachleben war Fausto Sozzini, unter anderem wegen seiner umfassenderen Produktion an theologischem Schrifttum, der stärkere.

Sozzini verbrachte die letzten 25 Jahre seines Lebens in Kleinpolen, in Krakau und dessen Umgebung. Er trat nie einer der polnischen Kirchen bei, obschon er den Täufern innerhalb der Ecclesia Minor in manchen Belangen nahestand. Ohne Mitglied zu sein, wurde er zur beherrschenden Figur der Ecclesia Minor, zur Figur, welche diese Kirche zusammenhielt und zwischen Tritheisten, Dytheisten, Non-Adorantisten und Anabaptisten vermittelte. Manche seiner Positionen klingen trotz seiner Neigung zum Täuferum untäuferisch. So trat er zwar im theologischen Bereich für die auch von den Täufern praktizierte Anbetung Christi ein, den Adorantismus, wandte sich aber gegen die Erwachsenentaufe und gegen jeglichen Chiliasmus. Im sozialen Bereich anerkannte er die bestehenden Untertanenverhältnisse und die Verteilung der Güter, plädierte für die Bezahlung der Steuern und gestattete das Einnehmen von Staatsämtern, die Beteiligung an Kriegen und eine begrenzte Ausübung der richterlichen Gewalt. Die Schwertgewalt lehnte er allerdings ab. Den reichen Bürgern gestand er die Entgegennahme von Zinsen als Frucht ihrer Kapitalien zu. Luxus verwarf er, was seinen Lieblingsschüler Valentin Schmalz jedoch nicht hinderte, ein wahres Loblied auf die Begüterten anzustimmen, die mit ihren Schätzen der Ecclesia Minor zum Unterhalt verhülften.²⁷

Die Sammelbewegung der Ecclesia Minor konstituierte sich als eigentliche Kirche mit allgemeinverbindlichen Lehrinhalten und einer festen Organisation im Jahre 1601. Von da an kann das etwa 100 km nordöstlich von Krakau gelegene Raków als administratives und geistiges Zentrum des polnischen

²⁷ Stanislas Kot, *Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians*. Boston 1957, S. 82 ff., S. 122. — Lech Szczucki, *L'antitrinitarismo in Polonia*, in: *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII*, Florenz 1974, S. 17.

Unitarismus bezeichnet werden. In dem kleinpolnischen Städtchen versammelten sich in der Folge alle Synoden, eine bedeutende Schule entstand dort und eine Presse, deren Erzeugnisse Weltgeltung erlangten. Die geistige Grundlage der unitarischen Lehre wurde der Katechismus von Raków, der aufgrund von Vorarbeiten Fausto Sozzinis zwischen 1603 und 1605 ausgearbeitet wurde. Er lehrt ein weitgehend sozzinianisches Christentum, in dem die traditionellen Lehren von den Sakramenten, der Inkarnation und der Trinität aufgegeben werden und der reformatorische Biblizismus sich mit philologischem Rationalismus verbindet. Nach dem Katechismus gibt es eine einzige göttliche Person, nämlich Gott Vater. Christus ist sein Sohn, den er durch den Heiligen Geist gezeugt hat, aber dessen Natur durchwegs menschlich ist. Wie Christus, so ist auch der Heilige Geist keine göttliche Person, sondern eine göttliche Kraft im Herzen der Menschen.²⁸ Von den Sakramenten bleibt nur das Abendmahl bestehen, während der Taufe kein sakramentaler Wert zugesprochen wird. Der Tod Christi ist kein Sühnetod, sondern ein ethisches Vorbild. Eine Satisfaktionslehre kennt diese Theologie nicht. Der Wille des Menschen wird als frei betrachtet. Eine Erbsünde gibt es nicht. Die Rechtfertigung ergibt sich aus dem Zusammenwirken von göttlichem Willen und menschlicher Leistung. Die Lehre von der doppelten Prädestination wird als ein großer Irrtum betrachtet. Was das soziale Denken anbetrifft, so ist es das sozzinianische, wie ich es eben skizziert habe.

Der Sozzinianismus hatte in Polen ein halbes Jahrhundert Bestand. 1638 erhielt er seinen ersten Schlag, als die ultrakatholische Mehrheit des Sejm ein unkluges Verhalten von Rakówer Bürgern ausnützte, um die antitrinitarische Schule, die Presse und die Kirche des Ortes aufheben zu lassen. Den Todesstoß versetzte den Sozzinianern König Jan Kasimir, der den Jesuiten sehr nahestand und der 1658 vom Sejm die Zustimmung zur endgültigen Verbanung der Unitarier aus dem Königreich erlangte.

Der Sozzinianismus lebt aus der ernsthaften Auseinandersetzung zwischen Ratio und Offenbarung, zwischen Vernunft und Bibelwort. Wie verhält er sich zur Vernunftreligion des 18. Jahrhunderts, zum Deismus? Noch vor drei Jahrzehnten stand fest, daß auf jeden Fall eine gerade Linie vom italienischen Antitrinitarismus über den polnischen Sozzinianismus ins metaphysische Denken der Aufklärung führt. Inzwischen sind wir etwas vorsichtiger geworden. Wir wissen nun, daß zum mindesten bei Pierre Bayle von einer geradlinigen Entwicklung nicht die Rede sein kann.²⁹ Bayle wendet sich heftig gegen den Sozzinianismus, weil er das Eindringen der Vernunft in den Bereich des Religiösen verwirft. Er ist Fideist. Sein Fideismus führt ihn indessen zum Agnostizismus, denn gerade die Vernunft verbietet ihm, eine übernatürliche Herkunft der irrationalen Glaubensinhalte als erwiesen anzu-

²⁸ Paul Wrzecionko, *Die Theologie des Rakówer Katechismus*, in: *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde*, Bd. 6, Göttingen 1963, S. 92 ff.

²⁹ Krzysztof Pomian, *Piotr Bayle wobec socynianizmu*, in: *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej* 6 (1960) S. 101–180.

nehmen. Auch bei Pierre Bayle, so kann man sagen, hat das sozzinianische Gedankengut kräftig nachgewirkt, aber nicht weil er unter seinem Einfluß die christlichen Offenbarungsinhalte geradlinig zu einem deistischen Glaubensgebäude gefügt hätte, sondern weil der Sozzinianismus ihn veranlaßte, jegliche Verbindung von Glaube und Wissen zu verwerfen und zu einem konsequenten Skeptizismus voranzuschreiten.³⁰

Bayle ist zwar einer der namhaftesten Väter der Aufklärung, aber er ist nicht der einzige. John Locke las gleichfalls manche sozzinianische Autoren und war in einem positiven Sinn von ihnen beeinflusst, ohne daß er das zugeben wollte. Er lebte in einer Umgebung, die von sozzinianischem Ideengut durchdrungen war. Einer der besten Kenner des Sozzinianismus des 17. Jahrhunderts konnte feststellen, daß die Sozzinianer von etwa 1630 an das Verhältnis von Glaube und Wissen gleich sahen wie später die englischen Deisten.³¹ Unter diesen Gruppen gab es direkte, positive Abhängigkeiten und nicht, wie im Fall von Bayle, negativ aufgenommene Denkanstöße, die zur Flucht in die Skepsis veranlaßten. Die Antwort auf unsere Frage nach einer eventuellen Kontinuität im Verhältnis von Ratio und Offenbarung im Übergang von Sozzinianismus zur Aufklärung lautet also bejahend. Mit der Einschränkung allerdings, daß wir uns nicht auf Fausto Sozzini als unsern Gewährsmann a quo berufen können. Er entwickelte noch keine natürliche Religion, erst eine natürliche Moral. Er glaubte, daß alle Menschen imstande seien, Gut und Böse zu unterscheiden. Eine natürliche Religion finden wir erst bei der Generation seiner Schüler, bei Johann Crell und Joachim Stegmann. Man kann demnach – und damit möchte ich schließen – von einem nicht autochthonen, von einem abgeleiteten italienischen Gedankengut sprechen, das da in der Aufklärung weiterlebt.

³⁰ Massimo Firpo, *Pierre Bayle, gli eretici italiani del '500 e la tradizione sociniana*, in: *Rivista storica italiana* 85 (1973) S. 612–666.

³¹ Zbigniew Ogonowski, *Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warschau 1966, S. 502 ff. – Vgl. dazu die ausführliche und nuancenreiche Rezension in *Critica storica* 10, N. S. 2, (1973) S. 243–297.