

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire =
Rivista storica svizzera

Band: 34 (1984)

Heft: 2

Artikel: Unglaube im 16. Jahrhundert : ein leicht ketzerischer Beitrag zum
Lutherjubiläum in Form einer Literaturbesprechung

Autor: Hersche, Peter

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-80923>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

FORSCHUNGSBERICHTE BULLETINS CRITIQUES

UNGLAUBE IM 16. JAHRHUNDERT Ein leicht ketzerischer Beitrag zum Lutherjubiläum in Form einer Literaturbesprechung

VON PETER HERSCHE

Lutherjahr 1983: für die Geschichtswissenschaft mindestens in Deutschland scheint der Reformator die Sonne zu sein, um die sich alles dreht. Schon ein Jahr vor dem Jubiläum wurden mehrere neue Lutherbiographien auf den Markt geworfen. Kaum ein Verlag lässt die günstige Konjunktur ungenutzt vorübergehen. Für die verschiedenen wissenschaftlichen Anlässe in der Bundesrepublik wurde eigens ein Gesamtprogramm geschaffen. Auch hier darf man etwelchen Publikationsausstoss erwarten. Selbstverständlich fehlen auch nicht die seit einigen Jahren sozusagen obligatorischen historischen Ausstellungen, die mit dem üblichen Aufwand in Szene gesetzt werden. Im Herbst häufen sich die kirchlichen und weltlichen Jubiläumsfeiern. Besonders bemerkenswert ist, dass nun auch die DDR voll auf Luther setzt. Vor noch nicht allzu langer Zeit wurde der «Fürstenknecht» vom Ruhme eines Thomas Müntzer ganz in den Schatten gesetzt. Heute aber präsidiert Staatsratsvorsitzender Erich Honecker höchstselbst das Martin Luther-Komitee des offiziell atheistischen Staates. Die Hintergründe der eifrigen Bemühungen, ein positives Lutherbild aufzubauen, seien hier nicht diskutiert; dem Resultat darf man mit Interesse, allerdings wohl eher politischem als wissenschaftlichem, entgegensehen. Der Wettstreit der beiden deutschen Nationen, wer nun den Heros der Reformation dem jeweiligen «nationalen Erbe» einverleiben dürfe, ist jedenfalls voll entbrannt. Hie wie dort wird der Reformator geradezu geschäftsmässig vermarktet, gerade wie seinerzeit die Ablässe des päpstlichen Hofes durch Tetzl.

Nun könnte man, besonders von der neutralen Warte der Schweiz aus¹, das Ganze hier auf sich beruhen lassen, wäre nicht die Wissenschaft dabei so engagiert. Gewiss, es gibt auch ehrenwerte Gründe, hier mitzumachen. Sie entbinden aber nicht, vor allem nicht angesichts der Begleitumstände, von der Frage nach der Verantwortung des Wissenschaftlers. Kritik daran wird in West und Ost gewöhnlich mit dem begegnet, was man die «Weltwirkung der Reformation» zu nennen pflegt. Damit scheint die Forschung jeglichen Legitimationszwangs enthoben zu sein. Dass auch banalere Gründe, etwa aus Bequemlichkeit weitergeschleppte Forschungstraditionen der deutschen Geschichtswissenschaft und dem deutschen Raum eigentümliche, allen politischen Veränderungen trotzen institutionelle Absicherungen, eine Rolle spielen könnten, wird gerne vergessen. Das überbordende wissenschaftliche Interesse an Luther mit der «Weltwirkung der Reformation» zu legitimieren, ist aber vor allem deswegen abwegig, weil diese Wirkung mittlerweile ziemlich verblasst ist.

¹ Es besteht die begründete Hoffnung, dass das dem Lutherjahr gleich folgende Zwinglijubiläum 1984 in helvetisch-nüchternem Rahmen gefeiert werden wird.

Zwar gehört die Mehrheit der Europäer einer christlichen Kirche an. Eine wirkliche Teilnahme am kirchlichen Leben beschränkt sich aber im protestantischen Raum auf wenige Prozent der Kirchenmitglieder. Und sogar bei den Katholiken ist etwa der kirchlich vorgeschriebene Besuch der Sonntagsmesse heutzutage nicht mehr die Regel. Der Indifferentismus, der «praktische Atheismus», wie Theologen der Gegenwart dieses Phänomen genannt haben², ist eine unleugbare Tatsache geworden.

Von daher wird die Relevanzfrage aufgeworfen und auf die offenkundige Gefahr hin, Tabus zu verletzen und uns die Bannbulen der Wissenschaftspäpste zuzuziehen, wagen wir doch, wenigstens bescheiden die Frage zu formulieren, ob es nicht sinnvoller wäre, den Ursprüngen dieser gegenwärtig dominierenden Haltung zur Religion, dieser eigentlich radikalsten Form von Atheismus, etwas mehr nachzugehen als weiterhin Tertiärliteratur – um solche handelt es sich inzwischen vielfach – über Luther zu publizieren. Dass das Jahrhundert der Reformation auch für die Ausbildung des modernen Unglaubens eine Schlüsselrolle spielte, dass dieser, neben der Rezeption der Antike, von der christlichen Tradition seinen Ausgang nahm und dass dabei die Reformation indirekt nicht wenig beteiligt war, wird mittlerweile auch von Theologen, die sich mit dem Gegenwartsproblem des Atheismus befassen, ohne weiteres zugegeben.

Wer sich nun aber mit dem Phänomen des Unglaubens im 16. Jahrhundert näher befassen möchte, stösst vorerst auf eine weitgehende Leere. In den Handbüchern und Gesamtdarstellungen zur Geschichte Europas in der frühen Neuzeit, insbesondere im 16. und frühen 17. Jahrhundert, sind Unglaube, Religionskritik, Atheismus usw. überhaupt kein Thema. Dieser Strang unserer Geschichte scheint wirklich gänzlich unterdrückt, verleugnet, verdrängt und vergessen zu sein. So kann man hier, ganz im Gegensatz zur Reformation, wo einem die übervollen Regale wissenschaftlicher und populärer Literatur fast erdrücken, noch Entdeckungen machen, und gelegentlich hat man das selten gewordene Erlebnis, noch mit den Originaltexten aus der Zeit arbeiten zu müssen, weil keine Neuauflagen vorliegen.

Eine Ausnahme muss hier immerhin vermerkt werden, nämlich das kürzlich als letztes der Reihe erschienene Taschenbuch Band 24 der Fischer-Weltgeschichte von Richard van Dülmen³. Aber auch dieser Verfasser, der ein Flair für vermeintliche und tatsächliche Randerscheinungen hat und in seiner ausgezeichneten Darstellung der frühen Neuzeit, vielleicht der zur Zeit besten im deutschsprachigen Raum, vieles bringt, was man anderswo vergeblich sucht, beschränkt sich beim entsprechenden Stichwort auf anderthalb Seiten Text und die Literaturhinweise sind, gemessen an seiner sonst enormen Belesenheit, ziemlich mager und eher zufällig. Unbefriedigend ist aber nicht nur die historische, sondern auch die theologische Grundliteratur. Sie ist zwar, angesichts der Herausforderung der Gegenwart, nicht eben spärlich vorhanden. Doch ist in ihr die historische Perspektive, sofern sie überhaupt berücksichtigt wird, allgemein bloss sehr verkürzt dargestellt⁴. Für den Einstieg liest man als

2 Vgl. u. a. etwa HANS-MARTIN BARTH, *Atheismus – Geschichte und Begriff*, München 1973; *Weltphänomen Atheismus* (Studien zur Atheismusforschung 1), Wien 1979; den Artikel «Atheismus» in der «Theologischen Realenzyklopädie» (TRE), Bd. 4 (1979) 349–436; zuletzt Concilium, Heft 5/1983 mit dem Leitthema «Der religiöse Indifferentismus».

3 RICHARD VAN DÜLMEN, *Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550–1648*. Frankfurt/M. 1982. Die herangezogene Stelle S. 291ff.

4 Vgl. die in Anm. 2 erwähnte Literatur. Barth gibt einen guten Überblick des antiken Unglaubens, behandelt aber den neuzeitlichen Atheismus vergleichsweise sehr viel knapper. Der umfangreiche Artikel in der TRE behandelt das 16. und 17. Jahrhundert auf fünf Seiten (352–56). In den beiden weiter aufgezählten Sammelwerken fehlen allgemein-

Historiker immer noch am besten das zweite Kapitel von Fritz Valjavecs schon vor mehr als zwanzig Jahren erschienener «Geschichte der abendländischen Aufklärung»⁵. Will man sich ausführlicher informieren, so muss man noch viel weiter zurückgreifen, nämlich zum vierbändigen, vor zwei Menschenaltern geschriebenen Werk «Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande» von Fritz Mauthner⁶. Es ist noch der freidenkerischen Tradition des 19. Jahrhunderts verpflichtet, natürlich in vielem heute rettungslos überholt und auch vom Stil her kaum noch geniessbar. Die Tatsache, dass die Wälzer gleichwohl noch benutzt werden müssen und sogar in einem Reprint neu aufgelegt wurden⁷, spricht für sich.

Immerhin darf erwartet werden, dass spätestens bis zur Jahrtausendwende ein Ersatz für Mauthner vorliegen wird. Gemeint ist Hermann Leys grossangelegte «Geschichte der Aufklärung und des Atheismus»⁸. Der erste Band des Philosophiehistorikers aus der DDR erschien 1966, zu einer Zeit, als in seinem Lande noch ein strikt kirchenkämpferischer Kurs vorherrschte, der wohl den Hintergrund dieser umfassenden Neuerscheinung bildete⁹. Ley umreist darin einleitend seine methodischen Grundlagen und behandelt anschliessend die Antike. Band 2 in zwei Halbbänden umfasst das Mittelalter, Band 3, ebenfalls in zwei dicke Halbbände aufgeteilt, das 16. und 17. Jahrhundert. Als vorläufig letzter erschien Band 4/1, umfassend das frühe 18. Jahrhundert¹⁰. Man muss Ley zunächst dankbar sein, dass er sich überhaupt auf das Riesenunternehmen eingelassen hat und seitdem im Schnitt alle zwei Jahre einen mehrhundertseitigen Band herausgibt¹¹. Er hat sich weit gründlicher mit dem Stoff befasst als Mauthner, zeichnet sich durch umfassende Quellenkenntnis und enorme Belesenheit aus, nicht nur in der unmittelbar dazugehörigen Sekundärliteratur, sondern auch in der schönen Literatur und in Werken, die scheinbar auf den ersten Blick nichts mit dem Thema zu tun haben. Dadurch dass Ley nicht bloss einen beliebigen Ausschnitt behandelt, sondern von den Anfängen ausgeht, ist bei ihm die historische Kontinuität immer sichtbar. Als Einmannunternehmen ist Leys Werk eine imponierende Leistung und sicher für lange Zeit die Grundlage zu jeder weiteren Beschäftigung mit dem Thema. Aus der Sicht des Historikers dürfen daneben schwere Mängel nicht verschwiegen werden¹². Dass das Werk auf der Grundlage des historischen Materialismus geschrieben werden musste, ist dabei noch der geringste, da sich diese ideologische Voraussetzung nicht penetrant in den Vordergrund drängt und der Verfasser gelegentlich durchaus in der Lage ist, über den eigenen Schatten zu springen. Schwerer wiegt ein daraus abgeleiteter Grundsatz, nämlich die im ersten Band betont ausgesprochene Forderung, den Atheismus nicht als isoliertes geistesgeschichtliches Phänomen zu erfassen, sondern in seiner Verknüpfung mit dem realen historischen Prozess. Dieses Postulat ist nicht eingelöst worden, konnte es bei der gegenwärtigen Situation wohl auch nicht. Interpretationen der massgeblichen Texte und wirtschafts- und sozialgeschichtliche Kapitel und Par-

historische Beiträge. Ähnliche Feststellungen wie die hier für die theologische gemachte gelten auch für die i.e.S. philosophische Grundlagenliteratur.

5 Wien 1961.

6 Für unsern Zeitraum kommen in Frage Bd. 1 und 2, Stuttgart 1920–21.

7 Hildesheim 1963.

8 Berlin 1966ff.

9 In diesem Zusammenhang ist von Interesse, dass in der DDR verschiedene neue Studien- und Textausgaben bekannter Atheisten und Materialisten (z. B. Toland, Holbach usw.) erschienen.

10 Berlin 1982.

11 Einzig zwischen Bd. 2/2 und 3/1 klafft eine Lücke von sieben Jahren (1971–78).

12 Die folgenden Ausführungen beziehen sich in erster Linie auf Bd. 3.

tien stehen bei Ley meist unverbunden nebeneinander. Er ist von Haus aus nicht Historiker, sondern in erster Linie historisch interessierter Philosoph. Wenn er die philosophiegeschichtliche Literatur ziemlich umfassend im Blick hat, so fehlt andererseits die neuere sozialgeschichtliche Forschung, vor allem die westliche, weitgehend, sogar grundlegende Werke¹³. Deswegen bietet er in seinen allgemein historischen Ausführungen so wenig Neues, wirkt so manches aufgesetzt und klischeehaft. Bei allem Verständnis für das Problem, die bei einem Werk von diesem Zuschnitt auf einen zukommenden Literaturberge zu bewältigen, kann diese Feststellung nicht ungesagt bleiben. Noch stärker gilt sie für die kunst- und kulturgeschichtlichen Teile. Hier sind die Literaturangaben teilweise von ehrwürdiger Antiquiertheit. Mitunter stösst man auch auf echte Lücken in der Thematik. So übersieht Ley die Bedeutung der Toleranzbewegung (Castellio, Bodin, s. unten) für die Relativierung der Religion und die Herausbildung religionskritischer Ideen. Bei der Behandlung des «literarischen Atheismus» hätten auch interessante zweitrangige Figuren, etwa Des Périers, Dolet und Marot, berücksichtigt werden müssen. Eine einigermaßen vollständige Aufzählung, geschweige denn vergleichende Betrachtung jener vielen «epikuräischen» und libertinischen Zirkel, über die sich fast alle Reformatoren beklagten, fehlt, es finden sich bloss einige mehr oder weniger zufällige verstreute Hinweise. Das Problem wäre ein eigenes Kapitel wert gewesen. Das bedeutende Buch von Ginzburg über den ungläubigen Müller Menocchio, das ganz neue Fragen aufwirft¹⁴, hätte Ley in der italienischen Originalausgabe vielleicht noch benutzen können. Schliesslich hätte gerade einem so umfassenden Werk von fast handbuchartigem Charakter etwas mehr darstellerische Disziplin gut getan. Eine partienweise unerträgliche Manieriertheit der Sprache, ein bisweilen uneinsichtiger Aufbau, seitenlange Abschweifungen zu weniger wichtigen Randfragen, zwar nicht uninteressante, aber etwas kurzschlüssige Exkurse in Gegenwartsprobleme sowie last but not least augenstrapazierende kleine Drucktypen bei den vielfach langen und wichtigen Anmerkungen machen die Lektüre von Leys Werk zu einem nicht ungetrübten Vergnügen. Trotz dieser Mängel ist es aber auch für den Historiker eine unentbehrliche Fundgrube.

Die Spezialliteratur weist mehr Lücken und Desiderata auf als feststehende Erkenntnisse. Für die Erforschung des Unglaubens gibt es eben keine Lehrstühle und Institute, wie sie sich für die Lutherforschung so befruchtend ausgewirkt haben. Dabei wäre vielfach ein direkter Zusammenhang mit der Reformationsgeschichte gegeben. So etwa bei den vielen epikuräischen und libertinischen Zirkeln, von denen wir aus Traktaten und Briefen mancher Reformatoren wissen. Die meisten Zeugnisse stammen aus dem zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts, finden sich aber vereinzelt noch bis weit in die zweite Hälfte hinein. Geographisch betreffen sie vor allem Frankreich und die Niederlande, aber auch den oberdeutschen Raum¹⁵. Sie sind noch nie systematisch gesammelt worden. Die Reformationshistoriker befassen sich begreiflicherweise lieber noch ein weiteres Mal mit dem von viel Befreiungsmetaphorik umgebenen jungen Luther als mit den Nachwirkungen der Reformation auf Seele und Körper der Untertanen und daraus erwachsenen möglichen Widerständen gegen die beginnende grosse Disziplinierung. Eine Zusammenstellung und kritische Würdigung dieser sicher noch nicht in ihrem ganzen Umfang bekannten Berichte

13 Es liesse sich problemlos eine Liste von etwa zehn in diesem Zusammenhang bedeutenden Namen, die fehlen, aufstellen. Da sie gleichwohl subjektiv wäre, verzichten wir darauf.

14 Vgl. unten Anm. 73.

15 Es gab diese Zirkel natürlich nicht nur hier, sondern z. B. auch in Italien, wo die Reformatoren aber nicht zur Wirkung kamen.

könnte wahrscheinlich gewisse Parallelen aufzeigen und auch belegen, dass derlei keine isolierte Einzelercheinung war, auch wenn die schon von Mauthner mit Skepsis aufgenommene Zahl von damals 50 000–60 000 Freidenkern in Frankreich Legende ist¹⁶. Ein Anlauf zur Erhellung der Hintergründe dieser Gruppen ist vor einiger Zeit unter der Ägide von Marc Lienhard in Strassburg genommen worden. Die Referate und teilweise auch Diskussionsbeiträge eines vom GRENEP (Groupe de recherches sur les non-conformismes religieux du XVIIe siècle et l'histoire des protestantismes) organisierten Kolloquiums zum Thema «Croyants et sceptiques au XVIIe siècle. Le dossier des «Epicuriens»» im Jahre 1978 liegen nun gedruckt vor¹⁷. Das wichtige Grundsatzreferat Lienhards erschien auch auf deutsch¹⁸. Die Strassburger Epikuräer setzten sich aus gebildeten Leuten, vielfach Prädikanten, aber offenbar auch Handwerkern zusammen. Bemerkenswert ist nun, dass nach Lienhard diese Leute eine organisierte Widerstandsgruppe gegen die Reformation Martin Bucers bildeten. Bezeichnenderweise kehrten später viele von ihnen wieder zur alten Kirche zurück, in welcher für eine freiere Lebensführung, wie sie den Epikuräern nachgesagt wurde, mehr Platz war. Leider wissen wir über die Auffassungen dieser Epikuräer wenig Präzises, da Selbstzeugnisse weitgehend fehlen. Die Anklagen Bucers gegen sie sind gewiss gewaltig übertrieben und können kaum als bare Münze genommen werden. Es ist ein besonderes Verdienst Lienhards, dass er diese schwierigen methodischen Fragen nicht übergeht. Wir stossen bei ihm auf ein Problem, das in der ganzen Forschung über den frühen Unglauben eine zentrale Rolle spielt, nämlich dass viele Leute, und zwar nicht nur akademisch Gebildete, wohl kühner dachten als sie sprachen und erst recht schrieben. Denn offen kundgetaner Unglaube führte noch bis ins 17. Jahrhundert hinein mit Sicherheit auf den Scheiterhaufen, und dies nicht allein in katholischen Territorien. Die Beispiele sind bekannt. Schon deswegen wird man die faktische Bedeutung des Unglaubens um diese Zeit, die niemals genau feststellbar sein wird, nicht unterschätzen dürfen. Die Ausführungen Lienhards werden von den übrigen Referenten durch Untersuchungen zu den mit Bucer beginnenden Disziplinarmassnahmen, zu einzelnen Persönlichkeiten unter den Epikuräern sowie zu parallelen Erscheinungen ausserhalb Strassburgs vertieft und erweitert. Man darf erwarten, dass die von Lienhard gegebenen Impulse, getragen vom GRENEP, weitere interessante Ergebnisse zeitigen werden¹⁹. Auf ähnliche Kreise wie Lienhard weist der Romanist Gerhard Schneider in einem Buch hin, das primär eine Begriffsgeschichte des «Libertins» im 16. und 17. Jahrhundert darstellt²⁰. Für das erstere analysiert Schneider vor allem Traktate und Berichte Calvins, Farel's und Virets über französische und niederländische Zirkel. Wie schon bei Bucer verbindet sich dabei mit dem zu «Epikuräer» etwa synonymen Begriff «Libertiner» schon von Anfang an nicht bloss eine Bezeichnung für einen Häretiker, Atheisten und religionslosen Menschen, sondern auch für Menschen, die einer freie-

16 MAUTHNER, *Atheismus*, Bd. 2, 174, ohne Quellenangabe. Die Zahl geht auf Mersenne zurück. Vgl. die Ausführungen Delumeaus in dem in Anm. 17 erwähnten Sammelband.

17 *Croyants et sceptiques au XVIIe siècle. Le dossier des «Epicuriens»*, Actes du colloque Strasbourg 1978, hg. von MARC LIENHARD, Strassburg 1981.

18 MARC LIENHARD, *Glaube und Skepsis im 16. Jahrhundert*, in: *Bauer, Reich und Reformation, Festschrift für Günther Franz*, hg. von PETER BLICKLE, Stuttgart 1982, 160–181.

19 Hingewiesen sei hier auf die «Biblioteca Dissidentium, Répertoire des non-conformistes religieux des XVIe et XVIIe siècles», hg. von André Séguenny, welche im Rahmen des GRENEP seit 1980 erscheint und es bisher auf drei Bände gebracht hat. Dieses Grundlagenwerk betrifft allerdings einen weit grösseren Personenkreis als bloss die Epikuräer.

20 GERHARD SCHNEIDER, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart 1970.

ren Lebensführung, besonders auch in der Sexualmoral, folgten. Dieser Begriffsinhalt blieb später dann allein noch übrig, während man sonst nun direkt von «Atheisten» redete. Dass diese Beschuldigungen der Reformatoren, angewandt auf Leute, die sich ihrer strengen Moral und Zucht nicht unterziehen wollten, meistens gar keine realen Grundlagen hatten, sondern meistens nur der zusätzlichen Diskriminierung dienten, betont Schneider wie Lienhard. Als reale Tatsachen verdienen sie Beachtung als frühe Belege des Widerstands gegen die beginnende Disziplinierung nicht nur des Geistes, sondern auch des Körpers.

Eine zweite Einbruchsstelle in das Gefüge des christlichen Glaubens katholischer und protestantischer Konfession war die Toleranzdiskussion. Gemeint ist dabei nicht die begrenzte Toleranz der grossen Friedensschlüsse, etwa in Augsburg 1555 oder des Edikts von Nantes 1598, sondern Ansätze zu einer allgemeinen Toleranz nicht nur innerhalb der christlichen Konfessionen, sondern darüberhinaus selbst gegenüber andern Religionen. Einige in diesem Zusammenhang angestellte Überlegungen mussten zwangsläufig zu Relativierungen führen. Erste Ansätze findet man, noch im Keim, bei Sebastian Castellio, der Calvin nach der Verbrennung des Unitariers Servet heftig angriff. Castellios Argumente gegen Calvin hätten zweifelsohne ausgereicht, ihn ebenfalls auf den Scheiterhaufen zu bringen. Er war nämlich der Meinung, es genüge, einige Grundwahrheiten als allgemein verbindlich anzusehen, im übrigen könne das Dogma nie mit letzter Klarheit definiert werden. Häretiker sei immer derjenige, welcher mit unserer Meinung nicht übereinstimme. Allerdings nahm Castellio die Atheisten ausdrücklich von seiner Toleranz aus. Castellio hat in den vierziger und fünfziger Jahren einige Beachtung gefunden, vermutlich bedingt durch die Zeitumstände. Sogar der Dichter Stefan Zweig hat ihm ein Buch gewidmet²¹. Eine neuere Spezialarbeit liegt nicht vor, doch sind dem Basler Späthumanisten in den Übersichtsdarstellungen zur Geschichte der Toleranz von Lecler und Kamen Kapitel gewidmet²². Das in diesem Zusammenhang interessierende Hauptwerk Castellios liegt lateinisch in einer jüngeren und französisch in einer schon älteren Neuauflage vor²³. Ein zweites, Handschrift gebliebenes Werk zum Problem der Toleranz, in dem Castellio sich gegen seine Angreifer, allen voran Theodor Beza, verteidigte, wurde vor einiger Zeit in Genf lateinisch und in einer französischen, von Castellio noch selbst korrigierten Fassung kritisch ediert²⁴. Dazu erschien kürzlich Castellios Spätwerk «De arte dubitandi», in dem er seine in der Toleranzdiskussion gewonnenen Einsichten verallgemeinerte und weiterführte, in einer neuen kritischen Edition²⁵. Für die übrigen, in den Fussstapfen Castellios schreibenden weniger bekannten Autoren wie Ochino, Acontius oder Coornheert

21 STEFAN ZWEIF, *Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt*, Frankfurt 1954 (erstmalig 1936).

22 JOSEPH LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965. Hier Bd. 1, 447ff., HENRY KAMEN, *Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung*, München 1967, 75ff. Vgl. ausserdem zur Problematik noch den von HEINRICH LUTZ herausgegebenen Sammelband *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung 246). Ein knappes Lebensbild Castellios mit einem Literaturverzeichnis verfasste Hans R. Guggisberg für die TRE (Bd. 7, 1981, 663–665).

23 (S. Castellio), *De haereticis an sint persequandi ...*, Faksimile der Ausgabe von 1554, mit einer Einführung von SAEPE VAN DER WOUDE, Genf 1954. *Traité des hérétiques*, hg. von A. OLIVET, Genf 1913.

24 (S. Castellio), *Da haereticis non puniendis – De l'impunité des hérétiques*, latein. Text hg. von BRUNO BECKER, franz. hg. von MARIUS VALKOFF, Genf 1971.

25 Sebastian Castellio, *De arte dubitandi et confidendi ignorandi et sciendi*, hg. von ELISABETH FEIST HIRSCH, Leiden 1981.

muss man auf die Originalausgaben zurückgreifen²⁶. Mit einer Ausnahme: Im Rahmen des «Corpus Reformatorum Italicorum» gab kürzlich Peter G. Bietenholz Mino Celsi Traktat «In haereticis coercendis» nebst seinen übrigen kleinen Schriften und Briefen kritisch heraus²⁷. Die Frage der allgemeinen Toleranz wurde dann etwas später in radikalerer Form von Jean Bodin in seinem berühmten «Colloquium heptaplomeres», dem Gespräch von sieben Anhängern verschiedener Religionsauffassungen, nochmals neu gestellt. Obschon auch hier der offene Atheismus nicht gebilligt wird, führt das Siebengespräch doch zu einer weitgehenden Relativierung der tradierten Religionen. Das 17. Jahrhundert mit seinen Überlegungen zur Naturreligion kündigt sich an. Die Bodin-Forschung ist nicht unerheblich, doch steht dabei das «Colloquium» nicht im Vordergrund²⁸. Der vollständige Text von Bodins Schrift blieb bis zum 19. Jahrhundert ungedruckt, allerdings kursierten viele Abschriften. Erst Ludwig Noack edierte das Original vollständig²⁹. Diese Ausgabe ist in einem Reprint greifbar³⁰. Hingegen fehlt eine deutsche oder französische Übersetzung dieses wichtigen Werks, allerdings kam vor einigen Jahren eine solche ins Englische heraus³¹. Diese Feststellung beleuchtet ein weiteres praktisches Problem der Beschäftigung mit dem frühen Unglauben. Die Texte dazu sind nämlich fast ausnahmslos in lateinischer Sprache geschrieben worden und nur selten mit einer zeitgenössischen Übersetzung, etwa ins Französische, erschienen. Wir halten es für unangebracht, den allgemeinen Rückgang früher selbstverständlicher Kenntnisse der klassischen Sprachen mit einem moralisierenden Unterton zu kritisieren. Es sind andere Kenntnisse und Fähigkeiten an ihre Stelle getreten. Allenfalls kann man eine boshafte List der christlichen Religion in der Tatsache sehen, dass sie denjenigen, der sich mit ihren frühen Gegnern beschäftigen will, dazu zwingt, sich zunächst einmal ausreichende Kenntnisse der Kirchensprache zu verschaffen. Deshalb scheint uns die Forderung nach Übersetzungen der wichtigeren Texte nicht illegitim. Was für die lateinischen Werke der grossen Reformatoren schon lange recht ist, kann ihren Gegnern billig sein.

Ein drittes Verbindungsglied zwischen Reformation und Unglaube stellen die Sözinianer (Antitrinitarier, Unitarier) dar. Natürlich handelt es sich bei ihnen nicht um Ungläubige im strengen Sinn. Doch fehlen sie traditionsgemäss in keiner Geschichte

26 Vgl. zu ihnen Lecler und Kamen, dazu teilweise DELIO CANTIMORI, *Italienische Häretiker der Spätrenaissance*, Basel 1949.

27 MINO CELSI, *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat. Poems. Correspondence*, hg. von PETER G. BIETENHOLZ, Neapel-Chicago 1982.

28 Vgl. etwa den Sammelband *Jean Bodin*. Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung in München, hg. von HORST DENZER, München 1973. Darin der Aufsatz von GEORG ROELLENBLECK, *Der Schluss des «Heptaplomeres» und die Begründung der Toleranz bei Bodin*, 53–67. Teil III des Buches enthält eine ausführliche Bodin-Bibliographie. Sie wird fortgesetzt in: *Jean Bodin, Sechs Bücher über den Staat*, Buch I–III, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von BERND WIMMER, eingeleitet und hg. von P. C. MEYER-TASCH, München 1981, 83–86. In der TRE fehlt merkwürdigerweise ein Artikel über Bodin, im Gegensatz zu Castelleo.

29 Schwerin 1857.

30 Stuttgart 1966.

31 *Jean Bodin, Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, übersetzt und hg. von MARION LEATHERS DANIELS KURTZ, Princeton/London 1975. Der französische Forscher und Spezialist Pierre Mesnard bereitete eine Neuausgabe mit französischer Übersetzung vor, von der nun unsicher ist, ob sie nach seinem Tod erscheinen wird. Eine französische Neuausgabe, bearb. von François Berriot, soll im Verlag Droz, Genf, erscheinen. Bei früheren Titeln handelt es sich immer bloss um Auswahlübersetzungen. Vgl. dazu den in Anm. 28 erwähnten Sammelband S. 499.

des Atheismus, auch Ley widmet ihnen ein Kapitel³². Die von italienischen Täufern sich herleitenden Sozinianer stellen in der Tat den radikalsten Teil des «radikalen Flügels» der Reformation dar. Ein Vorläufer war der 1553 in Calvins Genf verbrannte spanische Arzt Michael Servet. Seinem theologischen Denken hat letztthin Jerome Friedman eine eindringliche Studie gewidmet³³. Er stellt Servet als den Fall eines «totalen Häretikers» dar. Der Spanier näherte sich dem Pelagianismus, lehnte Kindertaufe, Erbsünde und Menschwerdung Gottes ab und kritisierte als erster in der Neuzeit das biblisch nicht begründbare Trinitätsdogma, allerdings führen von ihm keine direkten Verbindungslinien zum späteren Sozinianismus. Beachtung verdienen Friedmans Hinweise auf den jüdischen Hintergrund von Servets Theologie. Die rabbinischen Schriften waren ihm wohlbekannt und das politische Problem der Juden in Spanien führte ihn dazu, nach theologischen Auswegen zu suchen, konkret: das Trinitätsdogma in Frage zu stellen. Servet war kein Atheist, Friedman charakterisiert ihn als «evangelischen Rationalisten». Die Verbrennung Servets war ein Fanal, das in ganz Europa, namentlich auch in Italien Widerhall auslöste³⁴. Als die Sozinianer in ihrer Heimat Italien keine sichere Bleibe mehr hatten, siedelten sie sich nach verschiedenen Durchgangsstationen, unter denen die Schweiz die wichtigste war, in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts in Polen an. Unter der dort herrschenden weitgehenden Toleranzgesetzgebung konnten sie sich ausbreiten und mehrere Jahrzehnte mit Erfolg wirken. Dieser Sachverhalt hat dazu geführt, dass ein grosser Teil der Literatur über den Sozinianismus in polnischer Sprache erschien, d. h. konkret dem westlichen Leser in den meisten Fällen verschlossen ist. Deshalb ist es zu begrüssen, dass nun ein Sammelband mit vier z. T. sehr umfangreichen Aufsätzen führender polnischer Forscher auf diesem Gebiet in deutscher Übersetzung erscheinen konnte³⁵. Janusz Tazbir, der auch eine ins Deutsche übersetzte Geschichte der polnischen Toleranz geschrieben hat³⁶, schildert darin das Ende der Sozinianer in Polen nach der restriktiven Gesetzgebung von 1655. Die Glaubensflüchtlinge, deren Lage in Polen schliesslich unhaltbar wurde, wanderten nach Siebenbürgen, nach Deutschland und den Niederlanden aus. In Westeuropa standen ihnen, allerdings nicht mehr in der kirchlich organisierten Form wie in Polen, wiederum Einflussmöglichkeiten offen. Ihnen geht Z. Ogonowski in einem Aufsatz «Der Sozinianismus und die Aufklärung» weiter nach. Er weist auf die Verbindungen zu den englischen Deisten hin, die ihre Argumente offenbar vielfach stillschweigend sozinianischen Schriften, die nach der Vertreibung in Amsterdam gedruckt wurden, entnahmen. Jedenfalls sind die Parallelen offenkundig. Aber im England des 17. Jahrhunderts konnte sich noch niemand öffentlich zum Sozinianismus bekennen. Interessant sind auch die Ausführungen L. Szczuckis über den «Fall Christian Francken». Der aus lutherischer Familie stammende Francken konvertierte zum Katholizismus und wurde Jesuit. Später schloss er sich den radikalsten unter den Sozinianern, den sog. Nonadoranten, an. Meistens in Osteuropa lebend, wechselte er noch mehrere Male die Partei zwischen römischem Katholizismus und Sozinianismus, bis ihn der Tod im Inquisitionsgefängnis in Rom ereilte. Mit dem polnischen Sozinianismus und seinen Nachwirkungen in England, insbesondere bei Locke, hat sich in letzter

32 Vgl. dazu als neueste Zwischenbilanz den Artikel «Antitrinitarier» von Gustav Adolf Benrath in der TRE (Bd. 3, 1978, 168–174) mit einer ausführlichen Literaturliste.

33 JEROME FRIEDMAN, *Michael Servetus. A case study in total heresy*, Genf 1978.

34 Vgl. dazu noch ADRIANO PROSPERI, *Echi italiani della condanna di Serveto: Girolamo Negrì*, in: *Rivista storica italiana* 90 (1978) 233–261.

35 *Reformation und Frühaufklärung in Polen*, hg. von PAUL WRZECIONKO, Göttingen 1977.

36 *Geschichte der polnischen Toleranz*, Warschau 1977.

Zeit ferner der italienische Forscher Massimo Firpo befasst³⁷. Schliesslich wurde unlängst das Hauptwerk und die Zusammenfassung der Lehren des polnischen Sozinianismus, die «Religio rationalis» des Andreas Wissowatius, dreisprachig neu herausgegeben³⁸.

Etwas unabhängiger, aber auch nicht ohne Bezugspunkte zur Reformation entwickelte sich das, was man zusammenfassend als «literarischen Atheismus» bezeichnen könnte, im konkreten Fall allerdings schwer nachweisbar ist. Gemeint sind Dichter und Schriftsteller wie etwa Rabelais und Montaigne sowie kleinere Figuren vor allem im Umkreis der Margarete von Navarra; Ley rechnet dazu noch den englischen Dichter und Zeitgenossen Shakespeares, Christopher Marlowe. Ausgehend von Rabelais hat bekanntlich ein grosser Historiker, Lucien Febvre, einer der Mitbegründer der «Annales», ein berühmtes Buch über den Unglauben im 16. Jahrhundert geschrieben³⁹. Er äusserte sich darin zur Möglichkeit einer atheistischen Haltung im 16. Jahrhundert skeptisch bis ablehnend. Die spätere Kritik hat Febvre vorgeworfen, mit einem ahistorischen, weil allzu eng gefassten «philosophischen» Atheismusbegriff gearbeitet zu haben. Ausserdem habe er – eine Todsünde für einen Historiker – seine an einem Individuum, eben Rabelais, gewonnenen Erkenntnisse unbesehen auf ein ganzes Jahrhundert übertragen. Febvre ist als Historiker eine Ausnahme, sonst haben fast ausschliesslich Romanisten das Problemfeld beackert. Sie werden dafür sorgen, dass die Akten über Rabelais und die anderen «lachenden Zweifler», wie sie Mauthner nannte, kaum so rasch geschlossen werden, wie Febvre dies vielleicht dachte⁴⁰. Vom Leben dieser Dichter ist in der Regel wenig bekannt. Bloss aus dem Werk den sicheren Nachweis einer atheistischen Haltung zu liefern, etwa in den häufigen versteckten Anspielungen, Allegorien, Verschlüsselungen, ist kaum möglich. Was für enorme Schwierigkeiten die stimmige Interpretation eines literarischen Werks bereiten kann, zeigt modellhaft das Beispiel des berühmten «Cymbalum mundi» des Bonaventure Des Périers (1537). Schon Zeitgenossen witterten hinter den 1537 erstmals anonym erschienenen vier Dialogen von insgesamt nur vierzig Seiten einen atheistischen Autor. Den Druck traf die volle Schärfe der Religionsgesetze Franz I., die theologische Fakultät der Sorbonne fand allerdings am Inhalt nichts zu zensurieren. Der üble Ruf des «Cymbalum mundi»

37 MASSIMO FIRPO, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolo Paruta e Jacopo Paleologo, Firenze 1977. Vgl. dazu LECH SZCZUCKI, *Antitrinitari nell'Europa orientale*, in: Rivista storica italiana 91 (1979) 158–169; MASSIMO FIRPO, *John Locke e il socianesimo*, in: Rivista storica italiana 92 (1980) 35–124. Vgl. ferner Firpos Literaturbericht: Recenti studi sul socianesimo nel sei e settecento, in: Rivista storica italiana 88 (1977) 106–152. ANTONIO ROTONDÒ, dessen Studien zum Sozinianismus schon seit einiger Zeit gesammelt vorliegen (*Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Turin 1974), bereitet eine neue Edition der Werke Lelio Sozzinis vor (bei Olschki, Florenz).

38 ANDREAS WISSOWATIUS, *Religio rationalis*, Editio trilinguis, hg. von ZBIGNIEV Ogonowski, Wolfenbüttel 1982 (Wolfenbütteler Forschungen 20).

39 LUCIEN FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1968.

40 Die Literatur über Rabelais und Montaigne ist nur noch von Spezialisten zu überblicken und kann hier nicht referiert werden. Über die Rabelaisforschung berichten regelmässig die vom Genfer Verlag Droz herausgegebenen «Etudes rabelaisiennes», von denen bisher 16 Bände, der letzte 1981, erschienen sind. Die letzten Bände enthalten jedoch keine Arbeiten zum Problem der Religion bei Rabelais. Über das übrige Schrifttum kann man sich am besten anhand der ebenfalls bei Droz erscheinenden jährlichen «Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance» unterrichten, allerdings mit einem ziemlichen Rückstand (als letzter erschien 1983 Bd. 14 zum Berichtsjahr 1978).

hielt sich aber, schon bald losgelöst vom Text durch die Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart⁴¹. Kürzlich hat Wolfgang Boerner dem Werkchen eine vierhundertseitige Untersuchung gewidmet, welche mit erschöpfender Gründlichkeit alles Bekannte noch einmal durcharbeitet und zuletzt eine eigene Interpretation bietet⁴². Boerner kommt zum Schluss, die Schrift sei «nicht ... Ausdruck eines religionskritischen Rationalismus» (S. 283), sondern eine Satire auf die Redepraxis der Zeit. Damit stellt er sich in Gegensatz zu den gängigen Deutungen. Versucht man, den Text, den ein englischer Romanist in einer kritischen Ausgabe neu herausgegeben hat⁴³, unvoreingenommen, ohne den Wust der Deutungen, die sich im Laufe der Zeit darum herumgelagert haben, zu lesen, so fällt es tatsächlich auf den ersten Blick schwer, in ihm eine religionskritische Schrift zu sehen. Natürlich sind wir uns seit dem 18. Jahrhundert an schärfere Kost gewöhnt. Wir möchten indes doch erhebliche Zweifel anmelden, dass Des Périers' vier Dialoge «als Zeugnis christlicher Gläubigkeit» zu verstehen seien, wie Boerner meint (S. 282f.). Die wenigen bekannten Lebensdaten des Dichters deuten nicht unbedingt darauf hin. Auch kann kaum mit guten Gründen bestritten werden, dass der zweite Dialog eine herbe Kritik der Reformation darstellt. Allerdings sind der generelle Atheismusverdacht und die Selbstmordthese, die dem Verfasser angehängt wurde, wohl nicht weiter zu halten. Zu berücksichtigen wäre vielleicht noch, dass die Möglichkeit einer mehrschichtigen Interpretation u. E. gerade den Rang eines hervorragenden literarischen Kunstwerks beweist – umgekehrt könnte allerdings auch die Kohärenz des schmalen Werks nicht so stark sein, wie viele Interpreten anzunehmen geneigt sind. Etwas andere, aber nicht geringere Schwierigkeiten bietet die Interpretation des Werks von Etienne Dolet, der 1546 in Paris als Häretiker den Feuertod erlitt. Mit dem französischen Humanisten, Dichter und Buchdrucker befasst sich seit einigen Jahren Claude Longeon. Er hat sich mit wahrem Feuereifer in die Erschließung des Werks Dolets gestürzt und seit 1978 fast jedes Jahr einen Band über ihn publiziert. Er begann mit einer Neuausgabe des «Second Enfer», jener Sammlung von Briefen in Versform an hochgestellte Persönlichkeiten Frankreichs, worunter den König, in denen Dolet aus dem Exil in Piemont vor seiner letzten Verhaftung in bewegten Worten seine Unschuld beteuerte⁴⁴. Es folgten die «Préfaces françaises», eine Sammlung der von Dolet verfassten Vorworte zu den von ihm gedruckten Büchern, soweit sie sich erhalten haben⁴⁵. Sie lassen die üblichen konventionellen Formen hinter sich, sind teils sehr persönlich gehalten und vermögen vielleicht am besten ein Bild der Persönlichkeit Dolets zu geben. Sodann gab Longeon eine Bibliographie der von Dolet selbst geschriebenen und der von ihm gedruckten Werke heraus⁴⁶. Wir erfahren hier manches über diese seine Berufstätigkeit, die ein Hauptgrund zu den Anklagen gegen ihn war. Zuletzt gab Longeon Dolets Briefwechsel, den dieser zum Teil schon zu Lebzeiten auf eigenen Pressen druckte, vollständig neu heraus⁴⁷. Die insgesamt 94

41 Dies lässt sich bei Mauthner und noch bei Valjavec beobachten. Zur Nachwirkung Des Périers' im 17. und 18. Jahrhundert vgl. noch die neue Arbeit von MARGARET C. JACOB, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London 1981.

42 WOLFGANG BOERNER, *Das «Cymbalum mundi» des Bonaventure des Périers. Eine Satire auf die Redepraxis im Zeitalter der Glaubensspaltung*, München 1980.

43 *Cymbalum mundi*. Texte établi et présenté par PETER H. NURSE, Manchester 1958.

44 *Etienne Dolet, Le second enfer*, hg. von CLAUDE LONGEON, Genf 1978.

45 *Etienne Dolet, Préfaces françaises*, hg. von CLAUDE LONGEON, Genf 1979.

46 *Bibliographie des œuvres d'Etienne Dolet, écrivain, éditeur et imprimeur*, hg. von CLAUDE LONGEON, Genf 1980.

47 *Etienne Dolet, Correspondance. Répertoire analytique et chronologique suivi du texte de ses lettres latines*, hg. von CLAUDE LONGEON, Genf 1982.

lateinischen Originale werden von französischen Zusammenfassungen ergänzt. Zur Frage von Dolets Religion drückt sich Longeon sehr vorsichtig aus⁴⁸. Tatsächlich liefern die vier von ihm herausgegebenen Bände keine sicheren Anhaltspunkte. War Dolet bloss ein «evangelisch» Denkender oder ging er darüber hinaus? Wir wissen es nicht und werden es vielleicht (oder wahrscheinlich) auch nie wissen. Vielleicht darf man aber trotzdem erwarten, dass der in St-Etienne wirkende Kenner Dolets noch eine abschliessende Darstellung seines bewegten Lebens vorlegen wird.

Neben der Literatur widmet Ley in seinem Werk auch der bildenden Kunst, konkret der Malerei, einige Betrachtungen. Diejenigen über die Renaissancemaler oder über Rubens muten allerdings ziemlich konventionell an. Hingegen findet man in einem kurzen Kapitel, das den seltsamen Titel «Zerrungsfeld Kunst» trägt und in dem die Manieriertheit von Leys Sprache einen Höhepunkt erreicht, einen Hinweis auf einen wenig bekannten Maler, dem weiter nachzugehen lohnend wäre. Er ist bekannt unter dem Namen Monsu Desiderio und wurde eigentlich erst nach dem Zweiten Weltkrieg entdeckt. Hinter dem Namen verstecken sich in Wirklichkeit zwei verschiedene Persönlichkeiten, nämlich die Lothringer François Nome (oder Nomé) und Didier Barra, die gelegentlich auch zusammen malten. Über ihr Leben weiss man eigentlich nichts, ausser dass sie aus Metz stammten, nach der Wende zum 17. Jahrhundert in Neapel ansässig wurden und dort ihre Hauptwerke schufen. In einigen der bedeutendsten kommen als Hauptthema einstürzende und zu Ruinen zerfallende Kirchen vor. Ferner liebt es der Maler, Kultgebäude verschiedener Religionen, die vom Abendland über den Orient bis nach Indien reichen, ganz oder teilweise neben- oder übereinanderzustellen. Felix Sluys, der die erste wissenschaftliche Monographie über Desiderio verfasste⁴⁹, sah in diesen Bildern die Kunst eines psychisch Kranken, eines Schizophrenen. Ley lehnt, wohl zu Recht, eine solche bloss personenbezogene Deutung ab und gibt zu bedenken, im Werk Desiderios könnte möglicherweise eine radikal kirchen- und religionskritische Haltung ihren bildlichen Niederschlag gefunden haben. Unabhängig davon stellt eine kürzlich erschienene neue Monographie, die zum erstenmal nun auch hervorragende Farb reproduktionen des Werks bringt, in einem etwas blumig gehaltenen, von Pierre Seghers verfassten Begleittext die Frage nach Desiderios Orthodoxie und rückt ihn in die Nähe von Campanella, Bruno und Galilei⁵⁰. Die beiden erstgenannten Namen führen, was beiden Interpreten Desiderios entgangen ist, zu einer Spur rückwärts ins 16. Jahrhundert. Dass Italien bei der Ausbildung des modernen Unglaubens neben Frankreich die Hauptrolle spielte ist ein Gemeinplatz. Es genügt, an die Sozinianer, an die Spätaverroisten der Universität Padua oder an Erscheinungen volkstümlichen Unglaubens im Friaul, wie sie Ginzburg beschrieben hat, zu erinnern. Aus Forschungen, wie sie zuletzt und vor allem Rosario Villari betrieben hat⁵¹, weiss man aber auch, dass Neapel in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein Zentrum kritischen Denkens gewesen ist. In diesem Milieu erhielten Bruno und Campanella ihre intellektuelle Formung. Die Vermutung, es hätte auch in Neapel im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts einen Kreis von Libertinern gegeben, hat einiges für sich. Weitere Forschungen müssten endgültige Klarheit schaffen. Sie könnten vielleicht auch einen Schlüssel zum Verständnis des rätselhaften Werkes der beiden Lothringer liefern bzw. Leys Hypothese erhärten. Wir stossen hier auf dasselbe Problem wie bei

48 Vgl. dazu bes. die «Préfaces» S. 28f.

49 FÉLIX SLUYS, *Didier Barra et François de Nome dits Monsu Desiderio*, Paris 1961.

50 PIERRE SEGHERS, *Monsu Desiderio ou le théâtre de la fin du monde*, Paris 1981.

51 Vgl. zuletzt ROSARIO VILLARI, *Ribelli e riformatori dal XVI al XVIII secolo*, Roma 1979. Vgl. auch Anm. 67.

den französischen Schriftstellern, aber noch pointierter: Solange bloss aus dem Werk interpretiert werden muss, bewegt man sich auf dem Boden der Spekulationen. Leider wissen wir überhaupt nichts über Desiderios Auftraggeber und die Käufer seiner Bilder. Undenkbar wäre es nicht, sie im Kreise der Neapolitaner Libertiner zu suchen, vorausgesetzt dieser hätte die Jahrhundertwende überlebt. Konnte Kunst noch als Medium kritischer Gedanken dienen, nachdem die siegreiche Gegenreformation alle andern Möglichkeiten versperrt hatte? Jedenfalls sollte die Malerei auch vom Historiker als Quelle nicht vernachlässigt werden. Den Strassburger Epikuräern wird auch Hans Baldung Grien zugerechnet⁵². Auch andere Maler der Zeit hat man der «Gottlosigkeit» geziehen⁵³. In der Landschaftsmalerei des späten 16. und 17. Jahrhunderts hat man gerne den Ausdruck eines pantheistischen Weltbilds gesehen. Dies hieb- und stichfest zu beweisen wird kaum je möglich sein, die zeitlichen und teilweise örtlichen Gemeinsamkeiten zur Entwicklung des philosophisch fundierten Pantheismus sind aber auffallend.

Mit Desiderio haben wie die Grenze zum 17. Jahrhundert überschritten. Gleichzeitig kamen die beiden Namen Giordano Bruno und Tommaso Campanella ins Gespräch. Zusammen mit Lucilio (Giulio Cesare) Vanini bilden sie jenes Dreigestirn aus Süditalien, welches am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts den Anbruch des atheistischen Denkens, nun ohne Anführungszeichen, markiert. Die drei kühnen Neuerer bilden aber auch einen Abschluss als letzte Ausläufer des Geistes der Renaissance und des späthumanistischen Denkens. Sie machen, zusammen mit Galilei, noch einmal die führende Rolle Italiens bei der Ausbildung des modernen Denkens deutlich⁵⁴. Diese wurde erst nach dem vollständigen Sieg der Gegenreformation und der Konsolidierung der spanischen Herrschaft von andern Ländern, Frankreich, den Niederlanden und England, übernommen. Der Lebenslauf der drei grossen Italiener weist sehr viele Parallelen auf. Alle drei stammen aus dem Königreich Neapel, waren zuerst Mönche, traten dann aus dem Kloster aus und führten ein unstetes Wanderleben, das sie teilweise weit in Europa herumführte und ihnen Gelegenheit gab, ihre Ideen weiter zu propagieren. Bruno und Vanini erlitten dann als Ketzer den Feuertod, Campanella, der sich zusätzlich noch durch seine politische Aktivität belastet hatte, entging diesem vermutlich nur durch akrobatische Anpassungskünste, verbrachte aber trotzdem 27 Jahre im Gefängnis, bis ihm die Flucht nach Frankreich gelang.

52 Vgl. den in Anm. 17 erwähnten Sammelband.

53 HERBERT ZSCHELLETZSCHKY, *Die «drei gottlosen Maler» von Nürnberg*, Leipzig 1975. Es handelt sich um die Brüder Sebald und Barthel Beham und Georg Pencz, wobei das Attribut «gottlos» sicher nicht im Sinne eines ausformulierten Atheismus zu verstehen ist.

54 Die Frage nach dem Verhältnis von christlichen und heidnischen Elementen in der Renaissance kann hier nicht aufgerollt werden. Vgl. dazu zuletzt u. a. PAUL OSKAR KRISTELLER, *Humanismus und Renaissance*, 2 Bde., München 1974 (insbesondere den Aufsatz «Heidentum und Christentum»), LEONID M. BATKIN, *Die historische Gesamtheit der italienischen Renaissance*, Dresden 1979, sowie den Forschungsüberblick bei ERICH MEUTHEN, *Das 15. Jahrhundert*, München 1980 (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 9), bes. 163f. Dass es in der Renaissance vereinzelte Vorläufer ungläubigen Denkens gegeben hat und sie auch die Voraussetzungen zur Rezeption des antiken Atheismus schuf, ist unbestritten. Letzteres würde einmal eine systematische Darstellung verdienen, vorläufig muss man sich mit den Hinweisen bei Ley begnügen. Die bekannte Tatsache, dass die Spätphase der Renaissance (und des Humanismus) weniger Interesse findet als die Anfänge und die Blütezeit, wirkt sich auch für die Erforschung des Problems des Zusammenhangs zwischen diesen Strömungen und dem Beginn des modernen religionskritischen Denkens ungünstig aus.

Zu einer ersten Orientierung kann man für Bruno und Campanella den «Dizionario biografico degli Italiani» benutzen, wo man längere Artikel der guten Kenner Giovanni Aquilecchia und Luigi Firpo findet⁵⁵. Obschon dieses gewaltige lexikalische Unternehmen mit dem Band 27 erst bei der Silbe «Con-» angelangt ist, leistet es hier und auch bei einigen anderen Persönlichkeiten Hilfe, so etwa bei den in unserem Zusammenhang interessanten Paduaner Spätverroisten, deren Namen durch einen glücklichen Zufall in den meisten Fällen mit einem der drei ersten Buchstaben des Alphabets beginnt⁵⁶. Ley widmet den drei grossen Italienern je ein eigenes umfangreiches Kapitel. Will jemand nördlich der Alpen sich detailliertere Kenntnisse über ihr Leben und Denken verschaffen, so stösst er auf die Schwierigkeit, dass der grösste Teil der einschlägigen Forschungsarbeiten von Italienern geleistet worden ist und damit in der Regel nur in deren Sprache benutzbar ist. Aber auch die zum Studium nötigen Texte dieser ersten «Klassiker» atheistischen Denkens sind nicht immer ohne weiteres greifbar.

Der grösste und originellste unter den dreien, Giordano Bruno, hat seine wichtigen Werke in der Volkssprache, meist in Dialogform, geschrieben⁵⁷. Dies ist wahrscheinlich der Grund, weshalb wir über eine schon ältere deutsche Übersetzung verfügen⁵⁸. Einzelnes daraus ist später wiederaufgelegt worden⁵⁹. Brunos «Aschermittwochsmahl» kam unlängst in einer neuen Übersetzung und mit einer Einleitung von Hans Blumenberg versehen als Insel-Taschenbuch heraus⁶⁰. Es wäre verdienstlich, wenn diese verlegerische Initiative Erfolg hätte und weitergeführt würde, so dass gelegentlich wenigstens die sechs grossen in England geschriebenen Dialoge Brunos, die auch als Sprachkunstwerke zu würdigen sind, als preiswertes Taschenbuch käuflich wären. Bei der Sekundärliteratur steht die Frage nach Brunos Atheismus bzw. Pantheismus nicht im Vordergrund. Zu erwähnen wäre als letzte deutschsprachige Publikation eine Dissertation von Jens Brockmeier, der sich um eine Rekonstruktion des Brunoschen Naturkonzepts bemüht⁶¹. Er klammert bei seiner Analyse des «spekulativen Materialismus» Brunos bewusst die äusseren historischen Voraussetzungen aus bzw. reduziert sie zu einigen Vorbemerkungen. Ohne diese salvatorische Klausel müsste Brockmeier ähnliche Kritik wie Ley treffen. Wie dieser macht er reichlichen Gebrauch von den bekannten historische Versatzstücken marxistischer Wissenschaft («Frühbürgertum» usw.). Die früher übliche editorische

55 Bd. 14 (1972) 654–665 (Bruno) und Bd. 17 (1974) 372–401 (Campanella). Zu Bruno vgl. noch den kürzeren, aber neueren Artikel von Boris Ulianich in TRE 7 (1981) 242–246. Ein Artikel über Campanella fehlt dagegen in der TRE.

56 Zu erwähnen wären in diesem Zusammenhang A. Achillini, A. Caesalpini, G. Cardano und (bald) C. Cremonini. Vgl. zu ihnen Ley, neuere Spezialliteratur fehlt, ausser zu Cardano (ALFONSO INGEGNO, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Florenz 1980). Vgl. zu ihm noch Anm. 68.

57 GIORDANO BRUNO, *Dialoghi italiani*, hg. von G. GENTILE, 3. Aufl. in einem Band, besorgt von Giovanni Aquilecchia, Firenze 1972. Die lateinischen Werke erschienen kürzlich neu: *Giordano Bruno, Opere latine*, hg. von CARLO MONTI, Torino 1980.

58 GIORDANO BRUNO, *Gesammelte Werke*, übersetzt und hg. von LUDWIG KUHLENBECK, 5 Bde., Jena 1904.

59 Zuletzt GIORDANO BRUNO, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, hg. von PAUL R. BLUM, Hamburg 1983, *Zwiegespräch vom unendlichen All und den Welten*, Darmstadt 1980.

60 GIORDANO BRUNO, *Das Aschermittwochsmahl*, übersetzt von FERDINAND FELLMANN, mit einer Einleitung von HANS BLUMENBERG, Frankfurt/M. 1981.

61 JENS BROCKMEIER, *Die Naturtheorie Giordano Brunos. Erkenntnistheoretische und naturphilosophische Voraussetzungen des frühbürgerlichen Materialismus*, Frankfurt/M. 1980 (Campus Forschung 127).

Sorgfalt vermisst man in dieser ab Typoskript gedruckten Arbeit ein wenig⁶². Die Nachwirkung Brunos ist bisher allgemein gering eingeschätzt worden, weil er stets nur kurze Zeit am selben Ort verweilte und keine eigentlichen Schüler hatte. Zwei neuere Untersuchungen zeigen, dass Brunos Ideen mindestens in England, wo er seine wahrscheinlich glücklichsten Tage verlebte, im 17. Jahrhundert weiter tradiert wurden⁶³. Ihre Wirkung erreichte die späteren Deisten, etwa Toland, der Brunos Werke erneut in Umlauf setzte. Auch auf dem Kontinent wurde Bruno nicht erst im späten 18. Jahrhundert wiederentdeckt. Prinz Eugen von Savoyen, der nicht nur ein grosser Feldherr, sondern auch ein sehr gebildeter Mann und kritischer Geist war, besass z. B. in seiner Bibliothek sämtliche bekannten Werke Brunos. Aber sich offen zu diesem ketzerischen Geist bekennen konnte man eigentlich erst im 19. Jahrhundert.

Von Tommaso Campanella ist vor allem sein «Sonnenstaat» noch bekannt. Daneben hat er aber auch ein umfangreiches theologisches Werk sowie verschiedene politische Schriften verfasst. Für die Frage nach Campanellas religiösen Auffassungen muss jedoch vor allem sein nach der Jahrhundertwende geschriebener, aber erst 1631 in Rom gedruckter «Atheismus triumphatus» herangezogen werden. Er muss noch in der Originalausgabe benutzt werden, Übersetzungen gibt es keine⁶⁴. Ley hat in der Jenaer Universitätsbibliothek eine Handschrift gebliebene Vorstufe des Buches mit einigen im Druck ausgelassenen Stellen entdeckt, von der er sagt, dass sie radikaler sei als die späteren Fassungen⁶⁵. Es handelt sich bei dem Werk um einen systematischen Argumentenkatalog in Rede und Gegenrede. Schon früh hat man bemerkt, dass dabei die gegen den Atheismus sprechenden Gründe im Vergleich zu den Pro-Argumenten bemerkenswert schwach sind. Man sah demzufolge in dem Werk, entgegen seinem Titel, eine versteckte Apologie für den Atheismus, eine Auffassung, die auch Ley teilt. Die Frage ist bei Campanella schwierig zu beantworten, weil er nach einer eindeutig kritischen Phase in seiner Jugend nachher, während der langen Haftzeit, seine Meinung möglicherweise geändert hat. Die Biographen Campanellas sind sich darüber nicht einig. Für denjenigen, der die italienischen Forschungsarbeiten nicht direkt benutzen kann, gibt Gisela Bock eine gute Zusammen-

62 Z. B. erscheint der Verfasser der heute noch massgeblichen ausführlichen Bruno-Biographie, V. Spampinato, im Literaturverzeichnis als «Sampanato», was sicher einige Studenten zu zeitraubenden, wenn auch vielleicht didaktisch nicht unnützen Suchereien in der Bibliothek veranlassen wird.

63 DANIEL MASSA, *Giordano Bruno's Ideas in Seventeenth-Century England*, in: *Journal of the History of Ideas* 38 (1977) 227–242, und das in Anm. 41 genannte Buch von M. Jacob.

64 Zu den verschiedenen Ausgaben von Campanellas Werk vgl. das unten, Anm. 66 erwähnte Buch von G. Bock. Hinzugekommen ist in der Zwischenzeit noch eine Reprintausgabe der in Frankfurt 1617–30 gedruckten «Opera latina» (1975, Bottega d'Erasmus).

65 Bd. 3/1, S. 329f. Anm. Die von Ley angeregte Edition wäre sicher wünschenswert. Zum «Atheismus triumphatus» zuletzt GERMANA ERNST, *Campanella <libertino>?* in: *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*. Atti del Convegno di studio di Genova 1980, Florenz 1981, 231–241. Die Reihe, in der diese Akten, ebenso wie das in Anm. 37 erwähnte Werk von Firpo und das in Anm. 56 zitierte von Ingegno, erschienen sind, trägt den barocken Titel «Pubblicazioni del <Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza> del Consiglio Nazionale delle Ricerche» und wird von Mario dal Pra von der Universität Mailand herausgegeben. Neben der ersten Serie «Studi» umfasst diese für den Forscher unseres Themas wichtige Reihe noch eine zweite «Strumenti bibliografici» und eine dritte «Testi», in der u. a. Werke von Telesio, Campanella sowie der «Theophrastus redivivus» (vgl. unten Anm. 68) herausgegeben wurden.

fassung der Diskussion in deutscher Sprache⁶⁶. Im Vordergrund steht indessen bei ihrem Buch, wie aus dem Untertitel hervorgeht, das politische Interesse des Kalabresen. Er war der Hauptinitiant des geplanten, aber durch Verrat vorzeitig gescheiterten Aufstandes in Catanzaro 1599. Man könnte in Campanella fast einen katholischen Müntzer sehen. Beachtet werden sollten Bocks Hinweise auf die Arbeiten Rosario Villaris zur Sozialgeschichte Süditaliens⁶⁷. Bei ihm finden sich neben höchst interessanten Bemerkungen zur Rolle des Klerus im Widerstand gegen die spanische Herrschaft auch einige Hinweise auf das Umfeld, in dem Campanella und vor ihm Bruno ihre ketzerischen Ideen entwickelten. Das Kloster San Domenico Maggiore in Neapel, in dem die beiden eine Zeitlang Mönche waren, war damals auch durch die unmittelbare räumliche Nähe zur Universität, ein Zentrum der Wissenschaften und Ort lebhafter Diskussionen. Dem Eindringen der Gegenreformation, konkret: der Verwirklichung der tridentinischen Dekrete, setzte dieses Kloster, im Verein mit anderen, aktiven, ja gewalttätigen Widerstand entgegen. Dabei wurden die Mönche vom gewöhnlichen Volk unterstützt. Wir stossen hier also auf eine ähnliche Reaktion auf die ins Gewand der «Reform» gekleideten Disziplinierungsversuche wie im protestantischen Bereich.

Lucilio Vanini ist der am wenigsten bekannte unter den dreien. Namentlich in Frankreich, wo er 1619 als Ketzer verbrannt wurde, war seine Nachwirkung aber nicht gering⁶⁸. Allerdings wurde ihm dort schon im 17. Jahrhundert vorgeworfen, kein besonders origineller Denker gewesen zu sein, sondern seine beiden, zur Beurteilung seiner Einstellung zum Atheismus wesentlichen Hauptwerke «*Amphitheatrum aeternae providentiae*» und «*De admirandis naturae reginae, deaeque mortali-um arcanis*» im wesentlichen aus der älteren Literatur zusammenkompiliert zu haben. Das «*Amphitheatrum*» wurde kürzlich vom Verlag Minerva als Reprint neu herausgegeben⁶⁹. Sehr viel billiger kann man den Text in einem schon etwas früher in einem italienischen Kleinstverlag erschienenen Reprint haben⁷⁰. Für das zweite Werk, meist einfach die «*Dialoge*» genannt, muss man zur Zeit noch die Originalausgabe von 1616 benutzen, doch sind auch hier von beiden Verlagen Reprints angekündigt. Überflüssig zu sagen, dass keine deutsche Übersetzung vorliegt. Vor kurzem erschien indes eine kritische Ausgabe des «*Amphitheatrum*» in italienischer

66 GISELA BOCK, *Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Spekulationen*, Tübingen 1974.

67 Vgl. bes. ROSARIO VILLARI, *La rivolta antispannola a Napoli. Le origini (1585-1647)*, Bari 1980 (Universale Laterza 337). Vgl. auch Anm. 51.

68 Vgl. neben dem in Anm. 41 erwähnten Buch von Jacob noch RENÉ PINTARD, *Aspects et contours du libertinage*, in: *XVIIe siècle* 32 (1980) 131-161. Jüngst ist in diesem Zusammenhang vor allem auf den «*Theophrastus redivivus*» verwiesen worden, ein um die Mitte des 17. Jahrhunderts verfasstes Kompendium des gesamten atheistischen Denkens der Zeit, das seine Argumente vor allem aus Machiavelli, Pomponazzi, Cardano, Bodin und eben Vanini zieht. Der Verfasser konnte bis heute nicht identifiziert werden, Stil und Inhalt weisen am ehesten nach Frankreich, die Handschriftenüberlieferung hingegen nach Wien, in den Kreis um den Prinzen Eugen. «Entdeckt» und bekanntgemacht wurde das Werk recht eigentlich erst vor einigen Jahren von TULLIO GREGORY (*Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Neapel 1979). Das Werk stand im Zentrum der Diskussion des in Anm. 65 erwähnten «*Convegno*», wie mehrere der gedruckten Beiträge zeigen. Vor kurzem erschien der gesamte Text in der ebd. erwähnten Reihe zum erstenmal in einer kritischen Ausgabe (*Theophrastus redivivus*. Edizione prima e critica a cura di GUIDO CANZIANI e GIANNI PAGANINI, 2 Bde., Florenz 1982).

69 Frankfurt/M. 1982.

70 Galitina (Lecce), Congedo, 1979.

Übersetzung, was Zeugnis für die in letzter Zeit zunehmende wachsende Beschäftigung mit Vanini ablegt⁷¹.

Aus Italien stammten die meisten radikalen Religionskritiker des 16. Jahrhunderts und dementsprechend haben Italiener auch bedeutende Forschungsarbeit zu diesem Thema geleistet. Ein klassisches Werk war seinerzeit Delio Cantimoris auch deutsch herausgegebenes Buch «Italienische Häretiker der Spätrenaissance»⁷². Es liefert zu vielen kleineren Persönlichkeiten noch heute grundlegende Informationen und stellt auch die Rolle der Schweiz, dieses Transferlandes vieler Ketzer, ins richtige Licht. Ein später Schüler Cantimoris, Carlo Ginzburg, hat vor einigen Jahren unter dem zunächst befremdlich anmutenden Titel «Der Käse und die Würmer» ein Buch verfasst, das wohl den originellsten und interessantesten neueren Beitrag zum Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert darstellt und deshalb am Schluss unserer Literaturumschau stehen soll. Die Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft – ein wissenschaftlicher Buchklub, dem man ein gutes Gespür für die Trends in der Forschung bescheinigen muss – hat eine deutsche Übersetzung veranlasst⁷³. Dass das Werk auf grosse Nachfrage gestossen ist, belegt eine inzwischen vom selben Verlag nachgeschobene Taschenbuchausgabe⁷⁴.

Ginzburg untersucht ein Problem, das bisher erst in der wiederum sehr in Schwang gekommenen Erforschung des Hexenwahns und in einigen neueren französischen Arbeiten zur Mentalitätsgeschichte thematisiert worden ist. Es geht ihm nämlich um den Nachweis überlieferter unchristlicher Anschauungen beim einfachen Volke. Er versucht ihn anhand von ungewöhnlich detailliert protokollierten Akten des Inquisitionsprozesses gegen den friulanischen Müller Domenico Scandella, genannt Menocchio, im Zeitraum von 1584–1599. In den Geständnissen Menochios finden sich viele Elemente, die sich bei den gebildeten Religionskritikern nachweisen lassen, teilweise schon seit der Antike: die Religion als Menschenwerk, als Priesterbetrug und Mittel zur Ausbeutung des Volkes, die Relativierung des Christentums, die Ablehnung aller Sakramente, eingeschlossen der Taufe, die Ablehnung der Göttlichkeit Jesu, die Skepsis gegenüber Wundern usw. Menocchio postulierte dafür eine volksnahe praktische Religiosität, auf die Werke gegründet, ohne Hierarchie und Zeremonien. Nun war Menocchio nicht ungebildet, er konnte lesen und nahm in seinem Dorfe eine geachtete soziale Stellung ein. Er hat tatsächlich auch Bücher gelesen, zehn Titel kann Ginzburg aus den Akten nachweisen. Aber es sind weder antike noch neue Klassiker des Atheismus, sondern Werke wie die *Legenda aurea*, die Reisen des Sir John Mandeville, ein unzensiertes «Decamerone» u.

71 GIULIO CESARE VANINI, *Anfiteatro della Eterna Provvidenza*. Traduzione a cura di FRANCESCO PAOLO RAIMONDI et LUIGI CRUDO, Introduzione di ANTONIO CORSANO, Note, bibliographia e indici di FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, Galatina (Congedo) 1981. Auf der Umschlagklappe wird eine Übersetzung auch der «Dialoge» angekündigt. Zu Vanini zuletzt CESARE VASOLI, *Riflessioni sul «problema» Vanini*, in: SERGIO BERTELLI (Hg.), *Il libertinismo in Europa*, Mailand-Neapel 1980, 125–167. Im übrigen betrifft dieser Sammelband vor allem das 17. Jahrhundert. Ferner ist hier zu verweisen auf GIORGIO SPINI, dessen nach dem Krieg erschienene Aufsatzsammlung über die Libertiner vor kurzem in einer überarbeiteten und erweiterten Neuauflage vorgelegt wurde (*Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*. Nuova edizione riveduta e ampliata, Florenz 1983). Das Werk enthält u. a. Aufsätze über Bruno, Campanella und Vanini, wobei der letztere aktualisiert, bei allen überdies die Bibliographie ergänzt wurde. Vgl. ausserdem SPINIS Beitrag in dem eben erwähnten Sammelwerk von BERTELLI (S. 117–124).

72 Vgl. Anm. 26.

73 CARLO GINZBURG, *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, übersetzt von KARL F. HAUBER, Frankfurt/M. 1979.

74 Frankfurt/M. 1983.

dgl. mehr. Menocchio hat auch nicht einfach Aussagen und Meinungen dieser Werke übernommen, sondern sie vielmehr tiefgreifend umgeformt. Ja, im Grunde genommen dienten ihm diese literarischen Anleihen nur zur Erläuterung seiner eigenen Auffassungen. Der Müller erklärte dem Inquisitor stolz, er sei von selber auf seine Ideen gekommen: «Ich habe ein subtiles Hirn und ich habe die hohen Ding ... erforschen wollen»⁷⁵, «Jene Meinungen, so ich habe, habe ich aus meinem Hirn geschöpft»⁷⁶. Dazu gehört nun auch seine Kosmogonie, die mit dem christlichen Schöpfungsbericht kaum mehr etwas gemein hat. Menocchio dachte sich die Entstehung der Welt aus sich selbst, ohne einen Schöpfergott: «Ich habe gesagt, dass was meine Gedanken und meinen Glauben anlangt, alles ein Chaos war, nämlich Erd', Luft, Wasser und Feur durcheinander. Und jener Wirbel wurde also eine Masse, gerade wie man den Käse in der Milch macht, und darinnen wurden Würm', und das waren die Engel»⁷⁷. Gott ist für Menocchio etwas Geschaffenes, der persönliche Gott des Christentums löst sich bei ihm in einer pantheistischen Vision auf: «Der Himmel, Erdreich, Meer, Luft, Abgrund und Höll, alles ist Gott»⁷⁸. Für Ginzburg sind diese Elemente, die in der Kosmogonie Analogien erst in Asien wieder haben, Belege für eine unterdrückte vorchristliche Volkskultur, die hier gewissermassen für einen Augenblick nochmals ans Tageslicht kommt, bevor sie endgültig verschwindet. Er betont einleitend, gerade das Beispiel Menocchios zeige, dass der Volkskultur grössere Selbständigkeit zukomme, und er spricht von der gerade im 16. Jahrhundert spannungsreichen Begegnung zwischen ihr und der Hochkultur. Nun könnte man hier wohl den Vorbehalt anbringen, es handle sich um einen Einzelfall, der aus den besonderen Verhältnissen erklärbar sei. Die Terraferma war ja ein Sammelbecken von Religionskritikern der verschiedensten Schattierungen. Auch kennen wir nicht *alle* Bücher, die Menocchio gelesen hat⁷⁹. Viele hatte er nur ausgeliehen und gerade dieser Umstand weist auf ein weiteres Problem hin: Wir wissen nämlich verhältnismässig wenig über seine persönlichen Kontakte. Nach einigen Indizien können sie sehr weit gereicht haben, was die Originalität seiner Gedankenwelt bzw. den Stellenwert der autonomen Volkskultur etwas mindern würde. Indessen finden Ginzburgs Annahmen eine Stütze in einem anderen, schon früher von ihm verfassten Buch über die «Benandanti»⁸⁰. Es handelt sich dabei um Anhänger von wohl auf heidnische Wurzeln zurückgehenden Feldkulten, die er in derselben Gegend und im selben Zeitraum nachweisen konnte, und bei denen man wiederum Analogien in weitentfernten Gegenden finden kann. Im Unterschied zum Fall des ketzerischen Müllers aber betreffen die ebenfalls von der Inquisition geführten Prozesse gegen die «Benandanti» Dutzende von Personen mit im Kern übereinstimmenden Aussagen. Das zwingt dazu, trotz der desolaten Quellenlage die auch in der neueren Hexenforschung vermutete Annahme einer weitverbreiteten autonomen unchristlichen Volkskultur in Europa doch ernster als bisher zu nehmen. Menocchio, der seine Ansichten nicht für sich behielt, sondern weiter zu verbreiten suchte, wurde dafür zum Tod verurteilt, fast gleichzeitig mit Giordano Bruno. Dieses Zusammentreffen illustriert den zwiefachen Kampf der gegenreformatorischen Kirche mit ih-

75 Ebd. (Ausgabe 1979) 38.

76 Ebd. 56.

77 Ebd. 30.

78 Ebd. 58.

79 Die zu Beginn des Prozesses bei Menocchio gefundenen Bücher wurden beschlagnahmt, das Verzeichnis hat sich aber nicht erhalten.

80 CARLO GINZBURG, *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*, übersetzt von KARL F. HAUBER, Frankfurt/M. 1980 (das Original 1966).

ren Widersachern von «unten» und «oben». Auf dem Scheiterhaufen reichten sich der unbekannte Müller und der hochgebildete Philosoph die Hände.

Die methodischen Trends der historischen Wissenschaft in den letzten zwanzig Jahren haben die Erforschung des Unglaubens nicht begünstigt. Sie war vielfach traditionelle Geistesgeschichte und beschränkte sich im wesentlichen auf die grossen Namen. Noch Leys Werk dokumentiert diese Situation recht gut. Der Trend aber ging zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, zur Quantifizierung und Entpersonalisierung. Für die Reformationgeschichte wird man dafür dankbar sein: Luthers vielberedtes Turmerlebnis steht nicht mehr so im Mittelpunkt wie einst. Die Geschichte des Unglaubens aber geriet darob vollends ins Abseits. Ginzburgs Buch bringt hoffentlich frischen Wind in die Forschung. Er hat gezeigt, wie andere Fragestellungen neue Ergebnisse erzielen können. Sein Werk ist nicht nur ein bedeutender Beitrag zur Mentalitätsgeschichte, sondern zwingt auch die bisherige geistesgeschichtliche Betrachtungsweise zu einem Umdenken.

Es macht den Anschein, als ob im Schatten des Lutherbooms auch die Geschichte des Unglaubens wieder an Boden gewinnt. Die in den letzten Jahren in erfreulich hoher Zahl erschienenen Quellenausgaben, seien es nun kritische Neueditionen oder blosse Reprints, haben unentbehrliche Grundlagen bereit gestellt, auf denen man weiter aufbauen kann. Vielleicht bleibt auch Ginzburgs Finderglück in den venezianischen Archiven nicht ein Einzelfall. Anerkannt werden muss auch, dass Romani- sten und Philosophen, die über den Atheismus des 16. Jahrhunderts publizieren, sich bemühen, nicht bloss Textanalysen zu liefern, sondern den historischen Kontext miteinzubeziehen (Bock, Boerner, Schneider, ansatzweise auch Ley). Für die Historiker steht nach wie vor das Verhältnis des Unglaubens zur Reformation im Mittelpunkt. Es hat zwei Seiten. Einerseits begünstigte die Reformation, mit Humanismus und Renaissance, die Ausbildung atheistischer Ideen. Andererseits haben die neueren Forschungen auch gezeigt, dass Unglaube eine Form des Widerstandes gegen die disziplinarischen Massnahmen der Reformation sein konnte. Dasselbe scheint, mit entsprechender zeitlicher Verzögerung, auch für die Gegenreformation zu gelten. Der in den seltensten Fällen offen kundgetane Unglaube war eine Möglichkeit unter anderen, sich der von den Kirchen aller Konfessionen im Verein mit dem frühabsolutistischen Staat getragenen grossen Disziplinierung entgegenzustemmen. Diese negative Reaktion auf die Reform, aber auch die von Ginzburg ans Tageslicht geförderte autonome Volkskultur erbringen einen eindrücklichen Negativbeweis für Jean Delumeaus These⁸¹, wonach Europa eigentlich erst in der Neuzeit christianisiert worden sei. Auf der andern Seite hat die neuere Forschung auch bisher unbekannte Fäden nach vorwärts, zur Aufklärung hin, aufzeigen können. Der im 16. Jahrhundert entsprungene Strom der Kritik floss trotz allen Behinderungen des konfessionellen Zeitalters weiter, vielfach unterirdisch. Das «christliche Abendland» als selbstverständliches Faktum ist ein liebgewordenes, aber nichtsdestoweniger falsches Bild, vor allem für jene Zeiten, für die es am selbstverständlichsten verwendet wird. Eine Geschichte Europas der Neuzeit ohne Berücksichtigung der andern, kontrastierenden historischen Stränge bleibt unvollständig und schief.

81 JEAN DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971 (Nouvelle Clio 30bis).