

Der „maskierte Christus“

Nikodemismus und Antinikodemismus in der italienischen Reformation¹

Andreas Pangritz

I. Spezifika der italienischen Reformation

Wenn von *italienischer Reformation* die Rede sein soll, dann muß man sich über einige Spezifika Klarheit verschaffen, durch die sich die italienische Situation von der mitteleuropäischen unterscheidet. Als europäisches Ereignis ist die Reformation eine äußerst vielschichtige Bewegung, die nicht auf eine isolierte deutsche Perspektive reduziert werden sollte. Wer die reformatorische Norm im evangelischen Landeskirchentum sehen wollte, wie es auf dem Boden der lutherischen Reformation erwachsen ist, liefe Gefahr, dem Provinzialismus zu erliegen.

Eine erste Differenzierung kann die von dem Prager Kirchenhistoriker Amedeo Molnár vorgeschlagene Unterscheidung zwischen einer ersten und einer zweiten Reformation² bringen: Unter *erster Reformation* wäre dann die waldensische und hussitische Ketzerbewegung des späten Mittelalters zu verstehen, die aus deutscher Perspektive immer noch als „Vorläufer der Reformation“ firmiert. Tatsächlich aber handelt es sich hier um eine durchaus eigenständige reformatorische Bewegung, die sich von Südfrankreich (Petrus Waldes) ausgehend über Italien, England (John Wiclif) und Böhmen (Jan Hus) in Europa ausbreitete und im 15. Jahrhundert eine – wie Molnár es nennt – „hussitisch-waldensische Internationale“³ bildete. Sie unterschied sich von der offiziellen „zweiten“ Reformation des 16. Jahrhunderts durch ihre Konzentration auf die Bergpredigt als *lex evangelica* statt auf die paulinische Rechtfertigungsbotschaft und durch ihren ekklesiologischen Radikalismus, der insbesondere das konstantinische Bündnis zwischen christlichem Staat und verstaatlichter Kirche in Frage stellte.⁴

¹ Überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrags vom 1. Juli 1992 am Fachbereich „Philosophie und Sozialwissenschaften II“ der Freien Universität Berlin.

² A. Molnár, *Die Waldenser. Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung*, Göttingen 1980, bes. 326ff. – Vgl. auch V. Vinay, *La prima e la seconda Riforma nel passato e nel presente della Chiesa valdese*, in: *Protestantesimo* 22, 1967, 127–147.

³ Molnár, *Waldenser*, 279.

⁴ A. Molnár, *A Challenge to Constantinianism. The Waldensian Theology in Middle Ages* (WSCF-Book), Genève 1976.

Eine weitere Differenzierung wäre jedoch innerhalb der Reformation des 16. Jahrhunderts selbst anzubringen: Man kann etwa mit dem amerikanischen Kirchenhistoriker George H. Williams zwischen einer „magisterial“ (obrigkeitlichen) und einer „radical reformation“ unterscheiden.⁵ Die erste ließe sich dann weiter in den lutherischen, den Schweizer und den anglikanischen Typ unterteilen, während letztere, für die sich in Deutschland eher die Bezeichnung als „linker Flügel“ der Reformation eingebürgert hat, weiter in Wiedertäufer, Spiritualisten und Rationalisten differenziert werden könnte. Ihr Kirchenverständnis, das die Möglichkeit einer Reformation der Kirche „von oben“, durch den Staat, bestritt, brachte die *radikale Reformation* in enge theologische Nachbarschaft zu den Bewegungen der ersten Reformation.⁶

Bezeichnend für die italienische Reformation ist – gerade im Unterschied zur deutschen – der überwiegende Anteil von Strömungen der ersten und der radikalen Reformation. Dies hat mit ihrer „Schwäche“ angesichts von politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu tun, die von den deutschen Verhältnissen abwichen: Die Präsenz des Papstes in Rom, aber auch der Verlust der sog. „libertà d'Italia“ durch den Sieg Karls V. über Frankreich und die Plünderung Roms durch kaiserliche Söldner im „sacco di Roma“ (1527), der die unbestrittene Vorherrschaft Habsburgs, genauer Spaniens in Italien demonstrierte, beeinträchtigten die politische Manövrierfähigkeit der italienischen Fürstentümer empfindlich. Hoffnungen auf obrigkeitliche Unterstützung der Reformation nach deutschem Vorbild, wie sie gelegentlich für Lucca, Venedig oder Savoyen-Piemont gehegt wurden, mußten sich auf die Dauer als illusionär erweisen. Diese Unmöglichkeit, politischen Rückhalt für reformatorische Bestrebungen zu finden, ließ die italienischen Reformatoren unruhig zwischen Reformkatholizismus und radikaler Häresie hin und her schwanken.⁷ Kennzeichnend blieb daher einerseits ihr weitgehendes Steckenbleiben im sog. *Evangelismus*⁸, d. h. der inneren Zustimmung zum evangelischen Zentralsdogma von der Rechtfertigung allein aus Glauben (Solafideismus) bei gleichzeitiger Vermeidung des äußeren Bruchs mit der römischen Kirche, andererseits, zumal als der „Evangelismus“ durch die Einrichtung der römischen Inquisition durch Paul III. (Bulle „Licet ab initio“ vom 21. 7. 1542) und durch die dogmatischen Entscheidungen des Konzils von Trient in die Krise geraten war, der sog. *Nikodemismus*⁹.

⁵ G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, XXIV.

⁶ Molnár, *Waldenser*, 327. – Vgl. auch Williams, 518ff.

⁷ G. Miccoli, *La storia religiosa*, in: *Storia d'Italia II: Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, 983f.987.

⁸ Zum italienischen „Evangelismus“ vgl. M. E. Welte, *Kleine Geschichte der italienischen Reformation* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 193), Gütersloh 1985, 15–26.85–90.

⁹ Zum italienischen „Nikodemismus“ vgl. Welte, 85f; Miccoli, 1031ff.

II. Zum Begriff des „Nikodemismus“

Unter „Nikodemismus“ hat der italienische Historiker Delio Cantimori, der den Begriff in die neuere Forschung einführte, die simulierte Zugehörigkeit zum Katholizismus oder zu einer der großen Kirchen der Reformation verstehen wollen.¹⁰ Wie so oft in der Theologiegeschichte handelt es sich bei den „Nikodemiten“ nicht etwa um die Selbstbezeichnung irgendwelcher Häretiker, sondern um eine – ursprünglich polemisch gemeinte – Charakterisierung von außen. Es war Jean Calvin, der seit seiner Vertreibung aus Frankreich in einer ganzen Serie von offenen Briefen, deren berühmtester den sarkastischen Titel „Excuse à Messieurs les Nicodémites“ trägt, gegen die Lauheit derjenigen Anhänger der Reformation zu Felde zog, die sich äußerlich an die römische Kirche anpaßten, indem sie etwa weiterhin die Messe besuchten und die Sakramente empfangen.¹¹ Solche Nikodemiten hatte Calvin am Hof der Margarita von Navarra in Nérac und wieder während seines Exils am Hof der Herzogin von Ferrara, Renata di Francia, 1536 in Italien kennengelernt. Im übrigen hatte Calvin selbst nach seiner „subita conversio ad docilitatem“ offenbar eine mehrjährige nikodemitische Phase durchgemacht, bevor er durch den Verzicht auf seine Pfründe in Noyon am 4. Mai 1534 offen mit der römischen Kirche brach.¹²

Um die Zweideutigkeit ihres Verhaltens zu rechtfertigen, beriefen sich die Kryptoreformatoren nach Calvin auf das Beispiel des prominenten Pharisäers Nikodemus, diese „saint personnage“, der sich nach Joh 3 heimlich bei Nacht zu Jesus begeben hatte, um sich mit ihm über die Fra-

¹⁰ D. Cantimori, *Italienische Häretiker der Spätrenaissance* (aus dem Italienischen von W. Kaegi), Basel 1949, 63.124ff.

¹¹ Vgl. J. Calvin, *Excuse à Messieurs les Nicodémites sur la complainte qu'ilz font de sa trop grand' rigueur* (1544), in: Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia VI, Brunsvigae 1867, 593–614.

¹² Williams, 602. – Zwar weist P. Sprenger den Verdacht zurück, Calvin selbst sei Nikodemit gewesen: „Calvin war nie ‚Nikodemit‘, aber es gab in seinem Leben eine Zeit, da er mit dem Bekenntnis seines Glaubens zurückhielt – und zwar ganz bewußt“ (Das Rätsel um die Bekehrung Calvins, Neukirchen 1960, 33). Nichts anderes aber versteht Cantimori unter „Nikodemismus“, wobei er dem Begriff den polemischen Ton nimmt, um ihn für historische Forschung allererst brauchbar zu machen. Sprenger hingegen folgt kritiklos Calvins polemischem Sprachgebrauch, wonach „in der Anspielung auf Nikodemus ein Vorwurf“ liege, „ein abwertendes Urteil, das sich gegen Furchtsamkeit und Unentschlossenheit richtet“. Im Unterschied zu den „Nikodemiten“ habe Calvin ehrenwerte Motive für sein Verhalten gehabt: Er wollte „dem Feind keine Angriffsmöglichkeit ... bieten“, weil er gefürchtet habe, „durch unbesonnenes Handeln die Kirche Gottes und die Sache der Wahrheit selbst zu gefährden“. Dies aber sei „genau das Gegenteil der Haltung des Nikodemiten“. Hier wäre aber zumindest zu fragen, woher Sprenger so genau weiß, daß die Motive der von Calvin als „Nikodemiten“ angegriffenen Kryptoprottestanten so viel verwerflicher waren. Gemessen an Cantimoris unpolemischem Sprachgebrauch jedenfalls kann Sprengers Einräumung nur unterstrichen werden: „Wird einer schon dadurch zu einem Nikodemiten, daß er in bestimmten Zeiten und Situationen mit dem öffentlichen Bekenntnis seines Glaubens zurückhält, dann allerdings war Calvin Nikodemit“ (a.a.O. 31f).

ge der Wiedergeburt auszutauschen. Wie Nikodemus so bekannten sich auch diese „Nikodemiten“ nur in der Heimlichkeit der Nacht zum Evangelium, während sie am Tage der „Kirche des Antichrist“ dienten. Dabei ignorierten sie nach Calvin völlig, daß ihr angebliches Vorbild später als Verteidiger Jesu aufgetreten war (Joh 7) und sich nach dessen Kreuzigung offen zu ihm bekannt hatte (Joh 19).¹³

Calvins Hauptargument gegen die Nikodemiten, wie er es in der auch in Italien zirkulierenden „Excuse“ vortrug, lautet: Gott sei der Herr nicht nur über die Seele, sondern auch über den Leib seiner Erwählten. Die Gläubigen sollten Gott daher mit Seele *und* Leib die Ehre geben, indem sie ihren Glauben öffentlich bekannten, ein gerechtes Leben führten und sich von jeglichem Konformismus mit der Papstkirche fernhielten, statt den Tempel ihres Leibes, in dem der Geist Gottes wohnt, durch Teilnahme an papistischen Zeremonien zu prostituieren.¹⁴ Dabei unterscheidet Calvin verschiedene Gruppen von „Nikodemiten“, je nach ihren Motiven: Kleriker zum einen, die zwar verbal das Evangelium verkünden, aber – indem sie dies um der Pfründe willen von katholischen Kanzeln herab tun – die einfachen Gläubigen verwirren; zum andern die „prothonotaires délicatz“, die ganz zufrieden damit sind, das Evangelium zu haben und darüber spielerisch und neckisch mit Hofdamen zu plaudern, wobei sie ihnen beibringen, daß es sie keineswegs daran hindere, nach ihrem Vergnügen zu leben, während sie gleichzeitig die allzu große Strenge Calvins geißeln; dann gelehrte Humanisten, die fern jeder organisatorischen Praxis das Evangelium nur aus Büchern in der Studierstube kennen und „das Christentum halb in Philosophie verkehren“; Händler und einfache Leute schließlich, die in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit lediglich überflüssiges Theologengezänk zu sehen vermögen, das den Gang der Geschäfte stört.¹⁵ All diese Gruppen fordert Calvin auf, ihr Doppelleben aufzugeben, entweder in protestantische Länder zu emigrieren oder sich offen zur Reformation zu bekennen – auch auf die Gefahr des Martyriums hin.¹⁶

Indem Cantimori den Begriff des „Nikodemismus“ aufgriff und zur Charakterisierung der typischen Haltung der italienischen Häretiker der

¹³ Calvin, *Excuse*, 596. – Tatsächlich bleibt Nikodemus im Johannesevangelium eine durchaus „zweilightige“ Gestalt: Einerseits bleibt offen, warum er „bei Nacht“ zu Jesus kommt (3,2). Daß er die Heimlichkeit etwa „aus Furcht vor den Juden“ gesucht hätte, steht gerade *nicht* da (vgl. hingegen 7,13; 19,38). Das Gespräch mit Jesus verläuft zwar kontrovers (3,10), aber nicht unfreundlich. Das Ergebnis bleibt offen. Später tritt Nikodemus zwar offen für Jesus ein (7,51; 19,31); der nach der sonstigen Logik des Johannesevangeliums zu erwartende Bruch mit „den Juden“ bleibt jedoch (trotz 7,52) aus. Andererseits ist nirgendwo ersichtlich, daß der Verfasser dem Nikodemus einen Vorwurf wegen seines „Nikodemismus“ machen würde.

¹⁴ Calvin, *Excuse*, 593.

¹⁵ A.a.O. 597–602.

¹⁶ J. Calvin, *Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidèle cognoissant la verité de l'Evangile, quand il est entre les papistes* (Straßburg, 12. 9. 1540; veröffentlicht 1543), in: *Calvini Opera VI* (s. Anm. 11), 541–578, bes. 576f.

Spätrenaissance verwendete, nahm er ihm einerseits den vorwurfsvollen Ton, den er bei Calvin hatte, und spitzte ihn zugleich zu: „Nikodemiten“ sind nun nicht einfach Kryptoprotestanten in katholischen Ländern, sondern Protestanten mit täuferischen und anderen häretischen Neigungen, die – als „doppelte Minderheit“ – ihren Glauben nicht nur im katholischen Italien, sondern auch in den Ländern der etablierten Reformation, die ihnen als Exil dienten, verbergen mußten.

Die häretische Tendenz der Nikodemiten wurde von Cantimoris Schüler Carlo Ginzburg bestätigt, der in einem minuziösen Indizienbeweis dargelegt hat, daß der unmittelbare Anlaß für Calvins antinikodemitische Kampagne die „Pandectae veteris et novi Testamenti“ des elsäßischen Naturforschers Otto Brunfels gewesen sein dürften, die seit 1527 in zahlreichen Auflagen und Übersetzungen in Europa kursierten. Brunfels, der im Bauernkrieg auf der Seite der Aufständischen gestanden hatte, lieferte in den „Pandekten“ eine biblische Rechtfertigung des Nikodemismus, indem er den Geschlagenen zeigte, wie sie nach der Niederlage ihre sozialrevolutionären und täuferischen Aspirationen heimlich beibehalten konnten, wenn sie sich äußerlich der jeweils herrschenden Ordnung unterzogen.¹⁷ Er berief sich dabei nicht nur auf Nikodemus, sondern auch auf Paulus, der bekanntlich wie ein Chamäleon „den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche“, kurz: „allen alles geworden“ sei, um möglichst viele für das Evangelium zu gewinnen (1Kor 9).¹⁸

Zwei gegenläufige Beispiele aus der italienischen Reformation mögen das Für und Wider des Nikodemismus illustrieren, bevor ich nach seiner aktuellen Bedeutung fragen will. Das erste führt zu den Waldensern, den italienischen Vertretern der ersten Reformation im Herzogtum Savoyen, zu dem am Anfang des 16. Jahrhunderts noch Genf gehörte, das andere zu den italienischen Anhängern der radikalen Reformation, insbesondere den antitrinitarischen Wiedertäufern im Veneto.

III. *Die Abkehr der Waldenser vom Nikodemismus (1532/33)*

Unter den Waldensern ist nikodemitische Praxis im Sinne der bloß äußerlichen Teilnahme an den Zeremonien der römischen Kirche seit dem Mittelalter bezeugt.¹⁹ So berichtet Ginzburg, daß die Frage der waldensischen „Heuchelei“ zum Diskussionspunkt wurde, als gegen Ende des 15. Jahrhunderts einer der wichtigsten Vertreter des Hussitismus, Lukas von Prag, mit einem Gefährten nach Italien reiste, um Beziehungen mit waldensischen Gemeinden anzuknüpfen. Bei dieser Gelegenheit hätten die Böhmen in Rom einen Waldenser getroffen, der seine Teilnahme an den

¹⁷ C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell' Europa del '500* (Biblioteca di cultura storica 197), Torino 1977, 3.68. Ginzburg zitiert hier: O. Brunfels, *Pandectarum veteris et novi Testamenti, libri XII*, Straßburg 1527, 51v: „Inter incredulos et pertinaces dissimulare possumus et fingere, praesertim si non sit spes: quia Deus ponderat cor.“

¹⁸ Ginzburg, *Nicodemismo*, 70f.

¹⁹ Molnár, *Waldenser*, 237.341.

Freveln des päpstlichen Kultes mit der Begründung rechtfertigte, es sei „besser, die Bestie zu verschlingen als von ihr verschlungen zu werden“.²⁰ Es kann danach kaum verwundern, daß der Straßburger Reformator Martin Butzer diese waldensische Praxis mit dem von Otto Brunfels in seinen „Pandekten“ propagierten täuferischen „Nikodemismus“ in Verbindung brachte, als im Oktober 1530 die beiden waldensischen „Barben“ (Wanderprediger) George Morel und Pierre Masson bei ihm auftauchten. Es handelte sich hier um eine offizielle Delegation, die den Auftrag hatte, die unter den Waldensern strittigen dogmatischen, ethischen, disziplinarischen und organisatorischen Fragen mit den Reformatoren der Schweiz und des Elsaß zu erörtern.²¹ Die beiden Barben hatten zunächst den späteren Genfer Reformator Guillaume Farel in Neuchâtel aufgesucht, der bereits seit 1522 eine rege reformatorische Propaganda unter den Waldensern der Dauphiné, woher er selbst stammte, entfaltet hatte.²² Von dort waren sie über Bern, das seit 1528 die Reformation nach Zürcher Muster durchführte, nach Basel weitergezogen, hatten ihre Fragen dem dortigen Reformator Johannes Oekolampad vorgelegt und erhofften sich nun weitere Auskunft in Straßburg.

Die Fragen Morels und Massons sind ebenso dokumentiert wie die Antworten Oekolampads und Butzers.²³ Aus der Selbstvorstellung der Waldenser geht hervor, daß ihre Organisation im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts immer noch vom Wanderpredigertum geprägt war. Als eine „geheime Bruderschaft“ bewahrten sie typische Traditionen wie die freiwillige Armut und den Zölibat der Prediger, die Verweigerung des Eides und überhaupt jeglicher Beteiligung an obrigkeitlicher Gewalt, aber auch Maßnahmen zum Schutz des Geheimnisses bis hin zur Selbstjustiz in bedrohlichen Fällen von Verrat.²⁴ Dabei gaben sie sich katholisch in katholischer Umwelt und empfingen die Sakramente, die sie für „abscheuliche Greuel“ (*abominationes*) hielten, von Priestern, in denen sie „Glieder des Antichrist“ (*antichristi membra*) sahen.²⁵ Im übrigen beunruhigt die Waldenser nichts so sehr wie das, was Luther „über den

²⁰ Ginzburg, *Nicodemismo*, 106. – Zur italienischen Reise des Lukas von Prag vgl. auch Molnár, *Waldenser*, 318ff.

²¹ Zu den Verhandlungen der Waldenser mit den Reformatoren vgl. neben Ginzburg (*Nicodemismo*, 107f) und Molnár (*Waldenser*, 338–348) auch V. Vinay, *Der Anschluß der romanischen Waldenser an die Reformation und seine theologische Bedeutung*, in: W. Erk (Hg.), *Waldenser. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1971, 48–67.

²² G. Tourn, *Geschichte der Waldenser-Kirche. Die einzigartige Geschichte einer Volkskirche von 1170 bis zur Gegenwart* (aus dem Italienischen von R. Bundschuh), Torino/Kassel/Erlangen 1983², 83.

²³ Vgl. V. Vinay, *Le Confessioni di fede dei valdesi riformati. Con i documenti del dialogo fra la „prima“ e la „seconda“ Riforma* (Collana della Facoltà Valdese di Teologia 12), Torino 1975.

²⁴ G. Morel/P. Masson, *I Barba ... a Ecolampadio* (Oktober 1530), in: Vinay, *Confessioni*, 44. – Molnár (*Waldenser*, 207) spricht im Zusammenhang mit solchen Maßnahmen zum Schutz des Geheimnisses auch von einer waldensischen „Arkan-disziplin“.

²⁵ Morel/Masson, 42.

freien Willen und über Gottes Prädestination“ geschrieben habe.²⁶ Ihre Frage, ob sie sich als Christen weiterhin von der übrigen Gesellschaft fernhalten und als abgesonderte Gruppe leben dürften, offenbart jedoch nach Molnár die „tiefe Krise“, in die der waldensische Nikodemismus geraten war, den „Widerspruch zwischen dem Auftrag, die Wahrheit des Evangeliums vor der Welt und für sie zu leben, und der Notwendigkeit, überhaupt zu überleben“²⁷.

Aus den Antworten der Reformatoren geht hervor, daß sie die Theologie der Waldenser, die sie mit der der Böhmisches Brüder identifizieren, im wesentlichen als christusgemäß anerkennen.²⁸ Andererseits stößt die Lehre vom freien Willen ebenso auf eindeutige Zurückweisung wie der waldensische Nikodemismus. Oekolampad jedenfalls läßt keinerlei Gründe für diese heuchlerische Praxis gelten, wie er überhaupt die Abschaffung des Wanderpredigertums fordert.²⁹ Kompromisse mit der Papstkirche wie die simulierte Teilnahme an der Messe verurteilt er, während er Kompromisse mit der weltlichen Obrigkeit wie die Teilnahme am Kriegsdienst zum Schutz des Vaterlands durchaus für wünschenswert hält.³⁰ Butzer hingegen gibt sich konzilianter: Für eine gewisse Übergangszeit könne die Tarnung wohl geduldet werden, um der Verfolgung zu entgehen. Auch der Syrer Naëman habe vom Propheten Elisa die Erlaubnis erhalten, den Gott Israels unter der äußeren Form des Opfers für den Gott Rimmon zu verehren. Es sei aber zu hoffen, daß Gott die Waldenser bald aus der babylonischen Gefangenschaft erlösen und ihnen ein offenes Bekenntnis ihres Glaubens ohne Angst vor Verfolgung ermöglichen werde. Bis dahin sollten sie jedenfalls darauf verzichten, aus der Not eine Tugend zu machen, indem sie ihre offenkundige Schwäche auch noch theologisch zu rechtfertigen versuchten. Und vor allem sei es nötig, sich vor täuferischen Irrlehren zu hüten.³¹

Die Argumente der Reformatoren verfehlten ihre Wirkung auf die Waldenser nicht. Nach freilich heftigen Auseinandersetzungen beschloß im August 1532 ein öffentliches *Consilium Generale* der provençalischen und italienischen Waldenser in Chanforan in den kottischen Alpen – in Anwesenheit des extremen Antikatholiken Farel – mehrheitlich den Anschluß an die Reformation nach Schweizer Modell.³² Molnár redet in diesem Zusammenhang von einer „bewußten Umwandlung der seinerzeiti-

²⁶ A.a.O. 46f.

²⁷ Molnár, Waldenser, 342.

²⁸ *J. Oecolampad, Prima risposta ... ai valdesi* (Basel, 13. 10. 1530), in: Vinay, *Confessioni*, 52.56.

²⁹ A.a.O. 62 (zum „freien Willen“) und 52f (zu Nikodemismus und Wanderpredigertum).

³⁰ Molnár, Waldenser, 343.

³¹ *M. Butzer, Risposta ...* (Straßburg, Oktober 1530), in: Vinay, *Confessioni*, 84 (zum Nikodemismus) und 86ff (zur täuferischen Häresie).

³² Zur „Synode“ von Chanforan vgl. Molnár, Waldenser, 349ff; Tourn, 86ff. – Zur Rolle Farels bemerkt Vinay (Anschluß, 59): „Sehr wahrscheinlich hat der Radikalismus Farels viel stärker als die Briefe der Reformatoren die Versammlung von Chanforan beeinflusst.“

gen Bewegung eines evangelischen Nonkonformismus“ im Untergrund der katholischen Kirche „in eine Kirche, welche die gegenwärtige Gesellschaft respektiert, aber sich im kultischen Bereich ganz und gar von der römischen Kirche trennt“³³. So wurde in Chanforan nicht nur die Lehre vom freien Willen verworfen, sondern auch der Verzicht auf alle Maßnahmen beschlossen, die unter den Bedingungen der Existenz im Abseits und in der Verborgenheit „der Bewahrung des Geheimnisses gedient hatten“³⁴. Mit den Beschlüssen von Chanforan, die im August 1533 auf einem weiteren *Consilium Generale* in Praly gegen heftigen Widerspruch bestätigt wurden, war nicht nur das Wanderpredigertum, sondern auch die nikodemitische Praxis der Waldenser aufgehoben.³⁵

Der waldensische Kirchenhistoriker Valdo Vinay hat sein Bedauern darüber geäußert, daß „es nicht zu einem echten Gespräch zwischen Reformation und Waldensertum“ gekommen sei. Vielmehr seien in Chanforan und Praly die waldensischen Traditionen schlicht durch die reformatorischen ersetzt worden.³⁶ Fragt man nach den Gründen für den vollständigen Anschluß der Waldenser an die Schweizer Reformation, dann muß man die politischen Rahmenbedingungen berücksichtigen: Die Entscheidungen von Chanforan und insbesondere der Verzicht auf den Nikodemismus wurden durch die Tatsache begünstigt, daß sich Genf im Dezember 1530 unter dem Schutz Berns aus dem Herzogtum Savoyen gelöst hatte. Damit schien der Weg nach Süden für die obrigkeitliche Reformation frei. Hinzu kommt, daß Piemont zwischen 1536 und 1559 von französischen Truppen besetzt war, so daß unter dem Schutz hugenottischer Gouverneure sogar die ersten waldensischen Kirchen errichtet werden konnten.³⁷ Nach dem Sieg des Kaisers über Frankreich begann freilich die Rückeroberung Piemonts für den Katholizismus. Der Preis für die Abwendung der Waldenser vom Nikodemismus war nun die Alternative zwischen Martyrium und Exil.³⁸

Dabei hatte es insbesondere unter den Barben eine Minderheit gegeben, die die Entscheidungen von Chanforan nicht billigte.³⁹ Ihr Versuch, in enger Zusammenarbeit mit den Böhmisches Brüdern ein Gegengewicht

³³ Molnár, Waldenser, 350. – Vgl. auch Vinay, Anschluß, 63: „Durch den Anschluß an die Reformation hörte das romanische Waldensertum auf, zu sein, was es war – es wurde eine reformierte Kirche.“

³⁴ Molnár, 351. – Im einzelnen vgl. *La dichiarazione del sinodo di Chanforan 1532*, in: Vinay, Confessioni, 139ff.

³⁵ Die Ersetzung des Wanderpredigertums durch das ortsansässige Pfarramt schloß im übrigen auch die Abschaffung der kollektiven Lebensformen unverheirateter Frauen (*sorores*) ein, die unter den mittelalterlichen Waldensern verbreitet waren (vgl. Vinay, Anschluß, 51).

³⁶ Vinay, Anschluß, 66.

³⁷ Tourn, 85f (zu Genf) und 93ff (zur französischen Besetzung Piemonts). – Unter den französischen Gouverneuren befand sich auch Gauchier Farel, ein Bruder des Genfer Reformators (vgl. Vinay, Anschluß, 66). – Zum „reformierten“ Piemont vgl. auch V. Vinay, Die Glaubensbekenntnisse seit der Reformation, in: Erk (s. Anm. 21), 79–96.

³⁸ Vinay, Anschluß, 67. – Tourn, 100.109ff.

³⁹ Zur traditionalistischen Opposition vgl. Molnár, Waldenser, 352–359.

gegen den Einfluß der Schweizer Reformation und insbesondere Farel's aufzubauen, war jedoch zum Scheitern verurteilt, da die Böhmen sich ihrerseits auf dem Weg zur Anpassung an den lutherischen Flügel der Reformation befanden. Gleichwohl sind trotz Calvins antinikodemitischer Kampagne noch aus der Mitte des 16. Jahrhunderts Zeugnisse über nikodemitische Praxis unter den piemontesischen Waldensern überliefert.⁴⁰ Ihre Spuren verlieren sich aber schließlich im breiteren Spektrum des italienischen Häretikertums. Damit kommen wir zum zweiten Beispiel.

IV. *Nikodemitische Neigungen unter den Häretikern der Spätrenaissance (1550/51)*

Wenn im 16. Jahrhundert Venedig zum bedeutendsten Zentrum reformatorischer Propaganda in Italien wurde, dann hat das mit der relativen Eigenständigkeit zu tun, die die Stadt mit ihrem Territorium als unabhängige Republik gegenüber Kaiser und Papst genoß.⁴¹ Als internationaler Handelsplatz beherbergte Venedig eine Reihe von Minoritäten, die nicht oder nur partiell der römischen Kirche angehörten: Juden, Türken, Griechen, Deutsche, um nur die wichtigsten zu nennen. Sie alle waren der Kirche, die ein Übergreifen häretischer Anschauungen auf die einheimische Bevölkerung befürchtete, ein Dorn im Auge. Die Regierung jedoch verfolgte im Interesse ihrer Handelsbeziehungen eine Politik der stillschweigenden Duldung, solange die andersgläubigen Gruppen auf Propagierung ihrer Auffassungen verzichteten und öffentliches Ärgernis vermieden.⁴² Zu diesem Zweck wurde auf strikte Abgrenzung gegenüber der katholischen Mehrheit geachtet. So wurden die Juden seit 1516 gezwungen, im *Ghetto* zu wohnen, wo sie andererseits eine innere Selbstverwaltung ausüben und ihr religiöses Leben relativ ungestört entfalten konnten.⁴³ Ähnliches galt für die Deutschen, die im *Fondaco Tedesco*, ihrer Handelsvertretung, eine lutherische Gemeinde unterhalten konnten, deren Existenz seit 1524 bezeugt ist.⁴⁴

⁴⁰ Ginzburg, *Nicodemismo*, 162f. – Vgl. S. *Lentolo*, *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese* . . . (1562), hg. v. T. Gay, Torre Pellice 1906, 5f.

⁴¹ Zum folgenden vgl. Welti, 74ff und K. *Benrath*, *Geschichte der Reformation in Venedig* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 18), Halle (Saale) 1887.

⁴² Vgl. den von Benrath, 6, mitgeteilten Bescheid des Rats der Zehn vom 22. 3. 1530 an den kaiserlichen Gesandten: „Was die Lutheraner und Häretiker angeht, so ist unser Gebiet ein freies, deshalb können wir ihnen den Eintritt nicht verwehren.“

⁴³ Zu den venezianischen Juden vgl. R. *Calimani*, *Die Kaufleute von Venedig. Die Geschichte der Juden in der Löwenrepublik* (aus dem Italienischen von S. Höfer), Düsseldorf 1988. – C. *Roth*, *History of the Jews in Venice* (1930), New York 1975 (Nachdruck). – Speziell zur Einrichtung der Ghetti vgl. B. *Ravid*, *The Religious, Economic and Social Background of the Establishment of the Ghetti of Venice*, in: G. Cozzi (Hg.), *Gli Ebrei a Venezia: secoli XVI–XVIII. Atti del Convegno internazionale* . . . (1983), Milano 1987, 211ff.

⁴⁴ S. *Oswald*, *Die Inquisition, die Lebenden und die Toten. Venedigs deutsche Protestanten* (Studi. Schriftenreihe des Deutschen Studienzentrums in Venedig 6), Sigmaringen 1989, 14f.26.

Doch trotz der Ausgrenzung der Abweichler durchdrang häretisches Gedankengut zunehmend die venezianische Gesellschaft. Dazu trug einerseits die Universität von Padua bei, eine Hochburg des spiritualistischen Rationalismus, die als eine der fortschrittlichsten Europas Studenten aus allerlei Ländern und nicht zuletzt aus Deutschland anzog.⁴⁵ Die Nachbarschaft zu Tirol brachte es andererseits in der Folge des Bauernkriegs mit sich, daß mit den Bauernscharen um Michael Gaismayr, die 1526 ins Veneto abgetrieben wurden und sich hier in den Dienst der Republik stellten, täuferische Bestrebungen in Venedig Fuß fassen konnten.⁴⁶ Nachrichten davon kamen auch dem Kreis um Melanchthon zu Ohren, der sich offenbar Hoffnungen auf Unterstützung der lutherischen Reformation durch die venezianische Obrigkeit machte. Jedenfalls sahen sich die Wittenberger 1538 veranlaßt, den Senat von Venedig warnend auf täuferische Umtriebe in der Stadt aufmerksam zu machen.⁴⁷ Auch der Papst in Rom war beunruhigt. Doch erst am 22. April 1547 gab die venezianische Regierung seinem Drängen nach und ließ – fünf Jahre nach der Einrichtung der römischen Inquisition – ein entsprechendes Tribunal (*Sant' Uffizio*) unter Leitung der Franziskaner zur Verfolgung der Häretiker in der Republik zu.⁴⁸

Zahlreiche Prozeßakten der venezianischen Inquisition sind im *Archivio di Stato* bei der Frari-Kirche erhalten. Ihnen kann man entnehmen, daß das Augenmerk des *Sant' Uffizio* hauptsächlich den beunruhigenden Übergängen galt, die die klare Abgrenzung zwischen Glaube und Aberglaube erschwerten. Dabei mußte insbesondere der „Nikodemismus“ ein schier unüberwindliches Problem darstellen. Als sein eigentliches Modell muß die prekäre Existenzweise der sog. „Marranen“ gelten, zwangsgetaufter Juden pontinischer (westlicher) Herkunft, Sefarden von der iberischen Halbinsel, die aufgrund der Verfolgungen, denen sie in Spanien und Portugal ausgesetzt waren, in großer Zahl in Venedig Asyl suchten, da sie hier relativ unbehelligt durch die Kirche zu ihrem alten Glauben zurückkehren konnten.⁴⁹ Eigens für sie war am 2. Juli 1541 das *Ghetto Nuovo* um das *Ghetto Vecchio* erweitert worden.⁵⁰ Es gab unter ihnen aber auch sog. „Neuchristen“, Juden, die nach der Taufe zumindest äußerlich als Christen lebten und sei es nur, um nicht im Ghetto wohnen zu müssen. Sie erregten das besondere Mißtrauen der Inquisition, die immer den Verdacht hegte, sie könnten insgeheim jüdische Gebräuche beibehal-

⁴⁵ Welti, 74.

⁴⁶ A. a. O. 81. – Vgl. auch A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*. Nuove ricerche storiche, Padova 1969.

⁴⁷ Benrath, 19.75.

⁴⁸ B. Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice (1150–1670)*, Oxford 1983, 37.

⁴⁹ C. Roth, *A History of the Marranos*, New York 1966⁴. – Zur Problematik des Begriffs „Marranismus“ vgl. auch Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics, New York/London 1971, 21ff (Marranism: Some Methodological Problems).

⁵⁰ Calimani, 79ff; Ravid, 251.

ten, als sog. „Rejudaizantes“ zum Judentum zurückkehren und die „Altchristen“ mit jüdischen Anschauungen infizieren.⁵¹

Tatsächlich sind unter den italienischen Häretikern des 16. Jahrhunderts auch antitrinitarische Täufer marranischer Herkunft nachweisbar.⁵² Aber auch unabhängig von jüdischer Beeinflussung konnten die italienischen Täufer, die das *Sant' Uffizio* nicht immer sauber von Lutheranern unterscheiden konnte, als eine gefährliche Mischung erscheinen. Aus der Sicht italienischer Calvinisten handelte es sich hier um eine „dritte Sekte“, die „den Papismus mit dem Anabaptismus vermischt“ hatte.⁵³

Ein gewisser Pietro Manelfi⁵⁴ etwa, ein ehemaliger Priester aus den Marken, hatte sich nach Kontakten mit dem Reformator Bernardino Ochino zunächst reformierten Lehren zugewandt, war jedoch bald darauf von dem führenden Kopf der italienischen Täufer, einem gewissen Tiziano⁵⁵, bekehrt und wiedergetauft worden und hatte 1550/51 Nord- und Mittelitalien als Kolporteur täuferischer Lehren durchreist. In den Inquisitionsakten taucht er auf, weil er sich im September 1551, von einer plötzlichen Erleuchtung getroffen – wie er sagte (*tactus a Spiritu sancto*)⁵⁶ – dem Bologneser Inquisitor gestellt hatte, indem er ihm erklärte, die bisher geglaubten häretischen Lehren zu leugnen und zur einzig wahren, der römischen Kirche zurückkehren zu wollen. Als Beweis seiner Glaubwürdigkeit lieferte Manelfi der Inquisition eine Liste italienischer „Lutheraner“ und Wiedertäufer aus – ein Glücksfall für die römische Inquisition, die den Prozeß wegen seiner Brisanz übernahm. Ihr gelang es aufgrund des von Manelfi gelieferten Materials, die italienische Täuferbewegung innerhalb eines Jahres bis auf geringfügige Reste zu vernichten. „Wer in Italien blieb, schwor ab oder wurde zum Nikodemiten.“⁵⁷

Im Laufe des Prozesses gegen Manelfi stellte sich heraus, daß dieser selbst im September 1550 an dem geheimen Täuferkonzil von Venedig, das als „Höhepunkt in der Entwicklung des italienischen Täufertums“ gelten kann, teilgenommen hatte.⁵⁸ Unter den ungefähr zwanzig oder dreißig Delegierten – je zwei aus den geladenen Täufergemeinden Italiens und der Schweiz – befand sich neben dem erwähnten Tiziano auch Girolamo Busale, ein aus Neapel stammender Täufer marranischer Her-

⁵¹ Calimani, 108ff. Vgl. auch P. C. I. Zorattini, Note sul S. Uffizio e gli ebrei a Venezia nel Cinquecento, in: Rivista di Storia della Chiesa in Italia, 1979, 500ff. – ders. (Hg.), Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti I: 1548–1569 (Storia dell' Ebraismo in Italia. Studi e testi 2, Sezione Veneta 1), Firenze 1980.

⁵² Welti, 30.

⁵³ Ginzburg, Nicodemismo, 175; Miccoli, 1058.

⁵⁴ Ginzburg, Nicodemismo, 175f. – Zum folgenden vgl. auch C. Ginzburg, I costituti di don Pietro Manelfi (Biblioteca del „Corpus Reformatorum Italicorum“), Firenze/Chicago 1970.

⁵⁵ Cantimori, Häretiker, 47f; Ginzburg, Nicodemismo, 177ff.

⁵⁶ Ginzburg, Costituti del Manelfi, 31.

⁵⁷ Welti, 83.

⁵⁸ Ebd. – Zum venezianischen „Täuferkonzil“ vgl. im übrigen Benrath, 77ff; Cantimori, Häretiker, 48f; Stella, 63ff; Williams, 561f.

kunft.⁵⁹ Auffällig ist außerdem, daß Manelfi in seinem Geständnis unter den Mitgliedern der venezianischen Gemeinde, die das Konzil beherbergte, auch Bewohner des *Ghetto Vecchio* nennt.⁶⁰

Das Konzil fällt bedeutende dogmatische Entscheidungen, indem es mehrheitlich ein Bekenntnis annahm, das u. a. die Gottheit Christi und die Jungfräulichkeit Mariens leugnete und die Lehre vom Schlaf der Seelen nach dem Tod in gespannter Erwartung der Auferstehung (Psychopannychismus), die Calvin schon in seiner ersten theologischen Schrift verurteilt hatte, annahm.⁶¹ Durch die antitrinitarische Tendenz, wie sie in diesem Bekenntnis dokumentiert ist, unterscheidet sich das italienische Täufertum deutlich vom oberdeutschen.

Den Vernehmungsprotokollen Manelfis ist schließlich zu entnehmen, daß der Täufer Tiziano den verwegenen Versuch unternommen hatte, Giovanni Maria del Monte zum Täufertum zu bekehren, bevor dieser im Februar 1550 als Julius III. Papst wurde. Solche Überzeugungsarbeit mußte „notwendigerweise nikodemitische Formen annehmen“⁶². Und diese Geschichte war kein Einzelfall: So hat der antitrinitarische Visionär Giorgio Siculo in seiner nikodemitischen „Epistola ... alli Cittadini di Riva di Trento“ 1550 den vergeblichen Versuch unternommen, die italienischen Kryptoprotestanten davon zu überzeugen, sie könnten ohne Furcht vor Höllenstrafen, wie sie Calvin angedroht hatte, eine äußere Sünde begehen und zu den katholischen Zeremonien zurückkehren – in Erwartung nämlich der anstehenden Reformentscheidungen des Konzils der römischen Kirche, das Julius III. auf Mai 1551 wieder nach Trient einberufen hatte.⁶³ Tatsächlich nahmen an der 13. und 14. Sitzung des Konzils im

⁵⁹ Welti, 82. – Vgl. auch *Anne J. Schutte*, Art. G. u. M. Busale, *Dizionario Biografico degli Italiani* XV, 1972, 475f.

⁶⁰ Benrath, 84. – Vgl. Ginzburg, *Costituti del Manelfi*, 67: „maestro Bortholo ciavattaro lavora in getto vecchio . . . , il razzaro (Giovan Maria) che sta in getto vecchio“.

⁶¹ Benrath, 80; Ginzburg, *Costituti del Manelfi*, 34f. – Zum „Psychopannychismus“ vgl. Williams, 24: „Psychopannychism may be considered the Italian counterpart of Germanic solafideism and Swiss predestinarianism . . .“ Andere typische Lehren italienischer Täufer, über die Manelfi berichtet, lauten: Christen können keine Könige oder Fürsten sein; Evangelium ist nur das, was mit den Propheten übereinstimmt (Ginzburg, *Costituti del Manelfi*, 63f). Als nicht mehrheitsfähig erwies sich hingegen die Sonderlehre neapolitanischer Häretiker, wonach das ganze NT als „Erfindung der Griechen und Heiden“ zu gelten habe; „Paulus habe nichts von den alten Schriften verstanden, da er die Rechtfertigung dem Blut und Verdienst Christi zuschreibe statt der Barmherzigkeit Gottes“ (a.a.O. 69).

⁶² Ginzburg, *Nicodemismo*, 177; vgl. auch Welti, 33. – Die betreffende Aussage Manelfis lautet: „Item han fatto el medesimo officio di persuadere N. Sig.^{re} alla dottrina anabattista, Ticiano, nominato nella mia confessione . . .“ (Ginzburg, *Costituti del Manelfi*, 17.62).

⁶³ Welti, 68; Cantimori, *Häretiker*, 51ff; Ginzburg, *Nicodemismo*, 170ff. – Calvins Warnung war durch den „Fall Spiera“ veranlaßt worden. Spiera, „ein typisches Beispiel für den oberflächlichen Charakter der Italiener“ (Calvin), war, nachdem er den evangelischen Lehren, mit denen er sympathisierte, abgeschworen hatte, in tiefer Verzweiflung über die erwartete ewige Verdammnis gestorben (Cantimori, *Häretiker*, 425f; vgl. Benrath, 35f).

Herbst 1551 dann auch Vertreter der deutschen Protestanten teil. So könnte Manelfis „Erleuchtung“, die ihn zum Verrat der Täufer an die Inquisition führte, Ausdruck der verbreiteten Erwartung einer Reform der römischen Kirche durch das Konzil gewesen sein.⁶⁴

V. Die „lebendige Wahrheit“ des „maskierten Christus“

Ich komme zum Schluß, indem ich ein paar Fragen hinsichtlich der „Moral von der Geschichte“ stellen möchte. Es gehörte zur Strategie italienischer Nikodemiten, ihre Gegner durch unbequeme Fragen zu verunsichern, statt sie durch offenen Widerspruch zu provozieren.⁶⁵ So setzte der seit 1547 im Zürcher Exil lebende Häretiker Lelio Sozzini im Mai 1549 Calvin mit einem Brief zu, in dem er dessen Gewißheiten, wie er sie in seinen antinikodemitischen Schriften vertreten hatte, in Zweifel zog.⁶⁶ Sozzini fragte zunächst ganz harmlos, ob man eine Frau heiraten dürfe, die zwar den „wahren Glauben“ besitzt, aus menschlicher Ängstlichkeit aber die katholischen (oder auch jüdischen) Zeremonien nicht aufgeben will. Und, ohne sich durch einen eigenen Lösungsvorschlag zu verraten, ging er sofort zu einer weiteren Frage über: „Darf ein Vater, der nach den Regeln der wahren Religion lebt, seinen Sohn in der römischen Kirche taufen lassen?“ Melancthon hatte dies unter gewissen Bedingungen zugestanden, doch Sozzini fragt grundsätzlich: „Ihr tauft wieder, wenn jemand nur zum Spaß oder in einem Privathaus getauft wurde; warum also sollen wir die von den Papisten gespendete Taufe für götzendienersch halten?“ Und schließlich: „Kann man die Messe hören ohne Schaden, wenn man von einem starken Beweggrund dazu gezwungen ist?“⁶⁷ Calvin antwortete ungehalten, indem er den Italiener vor allzu großer Neugier in dogmatischen Fragen warnte. Das Wort der Schrift müsse dem Gläubigen genügen.⁶⁸

Ich will meine Fragen mit Dietrich Bonhoeffer formulieren, der in einer ganz anderen Situation der Unterdrückung den Weg der „Zweideutigkeit“ wählte, um zum Sturz der Nazi-Diktatur beizutragen. Zu Weihnachten 1942 schrieb er einen Essay für die Mitverschwörer unter dem Titel „Nach zehn Jahren“. Dort heißt es: „Wir haben die Künste der Verstellung und der mehrdeutigen Rede gelernt, wir sind durch Erfahrungen mißtrauisch gegen die Menschen geworden und mußten ihnen die Wahrheit und das freie Wort oft schuldig bleiben, wir sind durch unerträgliche

⁶⁴ Vgl. D. Cantimori, „Nicodemismo“ e speranza conciliari nel Cinquecento italiano, in: ders., Studi di storia, Torino 1959², 524ff.

⁶⁵ Vgl. etwa Sebastian Castellio posthum (1563) veröffentlichtes Hauptwerk, das den programmatischen Titel „De arte dubitandi“ trägt.

⁶⁶ Cantimori, Häretiker, 126. – Vgl. Ginzburg, Nicodemismo, 168: „Das war die erste italienische Reaktion ... auf Calvins antinikodemitische Schriften.“

⁶⁷ L. Sozzini, Brief an Calvin vom 14. 5. 1549, in: Calvini Opera XIII, Brunsvigae 1875, 272ff (Nr. 1191).

⁶⁸ Cantimori, Häretiker, 128. – Vgl. auch die Warnung der Genfer „Ordonnances Ecclésiastiques“ (1541) vor der „curiosité à chercher questions vaines“ (in: Calvini Opera X, Brunsvigae 1871, 19).

Konflikte mürbe oder vielleicht sogar zynisch geworden – sind wir noch brauchbar?“⁶⁹ Bonhoeffers Neffe Klaus von Dohnanyi hat daraus kürzlich – aus Anlaß des „Falls Stolpe“ – den Schluß gezogen: Die Frage nach der Brauchbarkeit enthalte bereits die Antwort in sich, denn – wie Bonhoeffers Freund und Biograph Eberhard Bethge im Blick auf Adam von Trott, den Widerständler aus dem Kreisauer Kreis, formuliert habe – „Zweideutigkeit“ sei „immer noch der Begleiter der besten Namen“.⁷⁰

Ich will das nicht zu solch einer eindeutigen Antwort verallgemeinern. Es bleibt die Unterschiedlichkeit der Situation zu berücksichtigen.⁷¹ Aber eben deshalb muß es erlaubt sein, die Eindeutigkeit der geläufigen Antworten in Frage zu stellen. Nach seiner Verhaftung hat Bonhoeffer im Tegeler Militärgefängnis 1943 einen Essay geschrieben, der nur als Fragment überliefert ist und den Titel trägt: „Was heißt: die Wahrheit sagen?“ Gegen die „Wahrheitsfanatiker“, unter die er hier Kant rechnet, die „ein totes Götzenbild der Wahrheit“ verehrten, setzt er den Begriff der „lebendigen Wahrheit“, das Wort, das „nicht prinzipiell sondern konkret wahrheitsgemäß sein“ solle. „Die Wahrheit sagen“ sei „nicht nur eine Sache der Gesinnung, sondern der richtigen Erkenntnis und des ernsthaften Bedenkens der wirklichen Verhältnisse“.⁷²

Den möglichen Einwand benennt Bonhoeffer selbst: „Der Begriff der lebendigen Wahrheit ist gefährlich und erweckt den Verdacht, die Wahrheit könne und dürfe der jeweiligen Situation angepaßt werden, wobei sich dann der Begriff der Wahrheit gänzlich auflöst und Lüge und Wahrheit einander ununterscheidbar näherücken.“ Dennoch beharrt er: „Niemals ... darf man um der Gefahren willen, die in dem Begriff der lebendigen Wahrheit liegen, diesen zugunsten des formalen, zynischen Wahrheitsbegriffes aufgeben“.⁷³ In eine ähnliche Richtung scheint mir auch Theodor W. Adorno zu zielen, wenn er unter der Überschrift „Vor allem eins, mein Kind“ zu bedenken gibt: Auf die „sakrosankte Wahrheit“ sich zu berufen „hat am letzten eine Gesellschaft das Recht, die ihre Zwangsglieder dazu verhält, mit der Sprache herauszurücken, um sie dann desto zuverlässiger ereilen zu können. Es kommt der universalen Unwahrheit nicht zu, auf der partikularen Wahrheit zu bestehen, die sie doch sogleich in ihr Gegenteil verkehrt.“⁷⁴

⁶⁹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. E. Bethge, Neuausgabe, München, 2. erweiterte Auflage 1977, 27.

⁷⁰ K. v. Dohnanyi, *Pakt mit dem Teufel*, in: *Der Spiegel*, 5/1992, 38.

⁷¹ Es finden sich freilich bei v. Dohnanyi (a.a.O. 37) Sätze, die sehr wohl auch im Blick auf Calvins Verurteilung der italienischen Nikodemiten hätten formuliert sein können: „Ein unverzeihlicher Hochmut spricht aus denen, die meinen, man müsse entweder verhaftet, in das Exil verbannt oder hingerichtet werden, um Anstand und Moral in einer Diktatur unter Beweis zu stellen. Wer bereit ist, auch die Schuld des Kompromisses auf sich zu nehmen, um Schaden zu mindern und Verfolgten zu helfen, der geht sehr wohl einen ehrenwerten Weg. Ihn darf niemand verurteilen...“

⁷² D. Bonhoeffer, *Ethik*, zusammengestellt und hg. v. E. Bethge, München, 8., neugeordnete Auflage 1975, 386.

⁷³ A.a.O. 388f.

⁷⁴ Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1.

Es war die Intention dieser Ausführungen, anhand eines scheinbar fernliegenden historischen Beispiels die Frage nach der *lebendigen Wahrheit* aufzuwerfen. In einem Entwurf aus dem Jahr 1942 zu seiner Fragment gebliebenen „Ethik“ hat Bonhoeffer unter der Überschrift „Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt“ in ähnlichem Zusammenhang – zum Thema „Scham“ – Nietzsche („Jenseits von Gut und Böse“) zitiert: „Jeder tiefe Geist braucht eine Maske.“ Daran schließt sich der Kommentar: „Diese Maske ist aber nicht Verstellung, Täuschung des anderen, sondern notwendiges Zeichen der gegebenen entzweiten Situation und darum zu respektieren. Unter der Maske lebt das Verlangen nach Wiederherstellung der verlorenen Einheit.“⁷⁵ In der unversöhnten, entzweiten Welt kann sich die „lebendige Wahrheit“ wohl am ehesten in einer „Dialektik von Verhüllung und Enthüllung“, wie Bonhoeffer es nennt, Ausdruck verschaffen.⁷⁶ Es bleibt demnach eine offene Frage, ob nicht diejenigen unter den italienischen Reformatoren, die den Weg der „Zweideutigkeit“ wählten und einen „maskierten Christus“ predigten⁷⁷, der lebendigen Wahrheit näher waren als die „Wahrheitsfanatiker“, zu denen Calvin zweifellos zählte.

Teil, 1944), Frankfurt a. M. 1976, 28. Man mag hier auch an Adornos berühmtes Diktum denken: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“ (a.a.O. 42).

⁷⁵ Bonhoeffer, Ethik, 23f.

⁷⁶ A.a.O. 25. – Vgl. auch den Begleitbrief vom 5. 12. 1943 zum Essay „Was heißt: die Wahrheit sagen?“, wo Bonhoeffer sich an einer Ehrenrettung der angeblich englischen „Heuchelei“ gegenüber der deutschen „Ehrlichkeit“ versucht: „Ich glaube, wir Deutschen haben die Bedeutung der ‚Verhüllung‘, d. h. imgrunde den status corruptionis der Welt nie recht begriffen. Kant sagt einmal sehr gut in der Anthropologie, wer die Bedeutung des Scheins in der Welt verkenne und bestreite, der sei ein Hochverräter an der Menschheit“ (Widerstand und Ergebung, 177f). Ihr volles theologisches Gewicht bekommen diese Sätze, wenn man bedenkt, daß ihnen eine ähnliche Ehrenrettung der angeblichen „Amoralität“ des AT vorausgeht.

⁷⁷ Am 22. 8. 1542 schrieb Bernardino Ochino, als er Italien verließ, an Vittoria Colonna: „Und dann, was könnte ich in Italien tun? Verdacht und einen in Geheimsprache maskierten Christus (*Cristo mascarato*) predigen; und ihn notwendigerweise oftmals lästern, um dem Aberglauben der Welt zu genügen.“ A. Rotondò kommentiert diese Stelle aus Vittoria Colonnas Briefwechsel: „Und ‚einen maskierten Christus predigen‘, das wurde tatsächlich die Bestimmung und die Haltung einer großen Zahl von Predigern“ (*Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento: la pratica nicodemitica*, in: *Rivista storica italiana*, 1967, 1018).