

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 68 (2012)
Heft: 3-4

Artikel: "Aufklärung" aus Sicht waldensischer Zeitschriften zwischen 1870 und 1914
Autor: Vogel, Lothar
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877779>

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: 02.04.2025

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

«Aufklärung» aus Sicht waldensischer Zeitschriften zwischen 1870 und 1914

1. Rahmenbedingungen

Die Bedeutung der Aufklärung als Epoche und vor allem als philosophischer Strömung für die Geschichte und Kirchengeschichte Europas und Nordamerikas kann heute nicht mehr in Frage gestellt werden. Ohne hier auf das schwierige Problem einer Definition oder der Einheitlichkeit der Aufklärung eingehen zu können, sei hervorgehoben, dass sie für eine Form philosophischer Reflexion steht, die beansprucht, die Grundfragen des Lebens ohne dogmatische Voraussetzungen, d.h. geleitet allein von allgemein als vernünftig teilbaren Kriterien, zu bedenken – und diese Reflexionen auch erzieherisch einzusetzen, um die Menschen aus ungerechtfertigten Vorgefasstheiten zu intellektueller Autonomie zu befreien. Gerade damit aber bedeuteten die Anfragen, welche die Aufklärer in öffentlichkeitswirksamer Weise an die Theologie richteten, eine Herausforderung, die im Bereich des Religiösen scheinbare Selbstverständlichkeiten in Zweifel zog – ein Prozess, der auf Dauer auch mit Konsequenzen für die soziale Rolle der christlichen Kirchen verbunden war.¹ Die Reaktion darauf seitens der Theologie als universitärer und zugleich kirchlicher Wissenschaft war uneinheitlich. In der protestantischen Theologie, besonders im französischsprachigen und deutschsprachigen Bereich, entwickelte sich eine durchaus ernsthafte Rezeption der Aufklärung. Dies führte – gemeinsam mit einer Neugewichtung der religiösen Erfahrung – bis hin zur liberalen Theologie oder zum Symbolofideismus mit seiner kategorialen Unterscheidung von existentieller *foi* und inhaltlicher *croissance*. In Gestalt positivistischer und zum Teil erwecklicher Entgegnungen zieht sich daneben eine Linie der Abwehr aufklärerischer Anfragen und ihrer theologischen Rezeption bis in die kirchliche Gegenwart durch. In ihrer Antithese ist diese Tendenz ihrerseits allerdings von aufklärerischen Voraussetzungen keineswegs frei.²

¹ Dazu vgl. A. Beutel: Aufklärung in Deutschland (KIG 4/O2), Göttingen 2006, bes. 151-169 und 373-375; H. Schneider: Frühe Neuzeit. Teil B: Der Protestantismus, in: Th. Kaufmann/R. Kottje (Hg.): Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2. Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, Darmstadt 2008, 514-531.

² Überblicke bieten A. Encrevé: Das protestantische Denken, in: M. Greschat (Hg.): Die

Die Situation der Waldenserkirche und der in ihr betriebenen Theologie zeichnete sich durch drei Eigenheiten aus. Zum einen handelte es sich um den Diskurs einer kleinen Minderheit im Gegenüber zu einer vorherrschenden katholischen Kirche,³ innerhalb derer sich das Problem der Aufklärung und der im Laufe des 19. Jahrhunderts aus ihr abgeleiteten Konsequenzen in Gestalt der Diskussion um den Modernismus stellte.⁴ Zum andern war die Theologie dieser kleinen reformierten Kirche entscheidend durch den Genfer *Réveil* geprägt, der sich aus einer Abgrenzung gegen eine von der Aufklärung bestimmte Haltung der dortigen theologischen Fakultät und der Mehrheit der Pfarerschaft entwickelt hatte.⁵ In Genf war es nämlich nicht nur zur Ausbildung einer erwecklich geprägten Freikirchlichkeit, sondern auch zur Gründung der von der theologischen Fakultät der Genfer Akademie unabhängigen *École de théologie* im Oratoire im Jahre 1832 gekommen.⁶ Wenig später, im Jahre 1847, war auch in Lausanne – nach Bildung einer staatsunabhängigen erweckten Freikirche – eine *Faculté libre* als Gegenmodell zur staatlichen Akademie eröffnet worden.⁷ Für die Waldenserkirche waren diese Vorgänge bedeutsam, studierten doch vor Gründung der *Scuola teologica* in Torre Pellice im Jahre 1855 (deren Bezeichnung sich am Genfer Vorbild orientierte) die meisten angehenden Waldenserpfarrer in Genf und Lausanne, und zwar in der Regel am Oratoire bzw. an der *Faculté libre*.⁸ Als weiterer für die Frage der Aufklärungsrezeption bedeutsamer Faktor

Geschichte des Christentums 11, Freiburg i.Br. 2010, 40-105.353-411]; J.A. Steiger: Rationalismus, RGG 7, Tübingen 2004, 49-52.

³ Zur Geschichte der Waldenserkirche im 19. und 20. Jahrhundert vgl. V. Vinay: *Storia dei valdesi 3. Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Turin 1989. Einen statistischen Überblick über den italienischen Protestantismus bietet G. Spini: *Italia liberale e protestanti*, Turin 2002, 85.

⁴ Vgl. W. Dantine/E. Hultsch: *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus (HDThG 3)*, Göttingen 1984, 331-337; M. Guasco: *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Cinisello Balsamo 1995.

⁵ G. Spini: *Risorgimento e protestanti*, Neuausgabe Mailand 1989, 85-105.188-194 (zu Beckwith); Vinay: *Storia (Anm. 3)*, 27 (Verweis auf den Waldenserpfarrer Amedeo Bert, der an der Genfer Akademie studiert hatte); U. Gastaldi: *Movimenti di risveglio nel mondo protestante. Dal «Great Awakening» (1720) ai «Revivals» del nostro secolo (PBT 21)*, Turin 1989, 126-131.

⁶ Vgl. dazu R. Pfister: *Kirchengeschichte der Schweiz 3*, Zürich 1985, 171-178; Gastaldi: *Movimenti (Anm. 5)*, 87-106.

⁷ Vgl. C.-A. Keller: *Lausanne, Universität*, TRE 20, Berlin/New York 1990, 504.

⁸ Einen Überblick bietet V. Vinay: *Facoltà valdese di teologia 1855-1955*, Torre Pellice 1955,

ist zu berücksichtigen, dass die Waldenserkirche soziologisch und mentalitätsgeschichtlich zunehmend ihre Einheitlichkeit verlor. Mit der Gründung des *Comitato di evangelizzazione* (1860), das bewusst das traditionell als Gottesdienst- und Theologiesprache gepflegte Französisch hinter sich liess, nahm man das gerade entstehende Königreich Italien als evangelistischen Wirkungsbereich an, was zur Entstehung eines Netzes von waldensischer Präsenz vom Piemont bis nach Sizilien führte.⁹ Ohne dass die Waldenserkirche in dieser Hinsicht eine Monopolstellung eingenommen hätte (neben ihr waren methodistische und baptistische Missionswerke tätig, ferner existierten die verschiedenen Ausformungen von *Chiesa libera*¹⁰), und ohne dass diese Bemühungen numerisch übermässige Erfolge gehabt hätten, traten nun neben die vom *Réveil* geprägte Kirche der Täler Elemente recht unterschiedlichen Charakters, die teils im gebildeten Bürgertum, teils aber auch in der Arbeiterschaft oder in der Landbevölkerung verwurzelt waren.¹¹

Ziel dieses Beitrags ist es, die Wahrnehmung der Aufklärung und der Aufklärungsphilosophie in ausgewählten protestantischen Zeitschriften vornehmlich waldensischer Provenienz im Zeitraum zwischen 1873 und dem Beginn des ersten Weltkriegs herauszuarbeiten. Die zeitliche Abgrenzung ergibt sich zum einen daraus, dass erst seit der Gründung der von der *Scuola teologica* in Florenz getragenen *Rivista cristiana* im Jahre 1873 eine Zeitschrift vorliegt, die – über Nachrichten und biblische Besinnungen hinaus – theologische Reflexionen bietet, die für die hier angegangene Fragestellung relevant sind. Zwar gab es seit 1848 eine zeitweise monatlich, zeitweise wöchentlich erscheinende Waldenserzeitung mit wechselndem Titel *L'Echo des Vallées* oder *Le Témoign*,¹² diese Publikationen jedoch beziehen sich, wenn sie denn je kirchengeschichtliche Themen aufnehmen, allenfalls auf die Reformationszeit zurück und bieten daher für die hier verfolgte Fragestellung keinen Anhalt. Seit dem Anfang des Kriegs – und noch mehr mit dem Einsetzen der Dialektischen Theologie und dem Beginn des Faschismus in den Nachkriegsjahren – öffneten sich dann neue

45-49.

⁹ Vinay: *Storia* (Anm. 3), 31-179; Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 19f.151-157.

¹⁰ Einen Überblick bietet Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 159-219. Vgl. auch D. Maselli: *Tra risveglio e millennio. Storia delle Chiese cristiane dei fratelli*, 1836-1886, Florenz 1974.

¹¹ Vgl. dazu Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 151-157.

¹² Vgl. Spini: *Risorgimento* (Anm. 5), 278-280; ders.: *Italia liberale* (Anm. 3), 101-104.

und anders gelagerte Problemfelder, die hier ausgeklammert bleiben. Was die herangezogenen theologischen Zeitschriften betrifft, so liegt der Schwerpunkt auf der bereits erwähnten *Rivista cristiana*; daneben werden die Zeitschriften *Fede e vita* (ab 1908, Organ der *Federazione Italiana degli Studenti per la cura religiosa*, die sich als italienischer Zweig des YMCA verstand)¹³ und *Bilychnis* (ab 1912, verantwortet von Ludovico Paschetto und Dexter Gooch Whittinghill, zwei Dozenten am in Rom eingerichteten baptistischen Seminar)¹⁴ in die Überlegungen einbezogen. Alle drei Zeitschriften sind als Organe zu verstehen, die sich an eine theologisch und philosophisch gebildete oder zumindest interessierte Leserschaft richteten. An einen breiteren Leserkreis richtete sich zudem die italienischsprachige waldensische Wochenzeitung *L'Eco della Verità* (1863-1874)¹⁵, der im Jahre 1881 das interdenominationale Projekt *L'Italia evangelica* (bis 1906) folgte. Hinzu kam seit 1903 *Il Rinascimento*; ab 1908 wurden die beiden Organe zu *La Luce* zusammengeführt.¹⁶ Für die Frage nach der Wahrnehmung und Bewertung der Aufklärung bietet diese breitgefächerte Landschaft an Wochenzeitschriften aber nur sehr begrenzt Material.

Generell fällt auf, dass sich die kirchengeschichtlichen Beiträge in sämtlichen Organen auf die italienische Reformation und das 17. Jahrhundert mit seinen Waldenserverfolgungen konzentrieren; in diesem Bereich hat in der *Rivista cristiana* besonders der *Scuola*-Professor Emilio Comba, der am Oratoire studiert hatte und dort Schüler von Jean-Henri Merle d'Aubigné geworden war,¹⁷ Artikel publiziert, die bis heute ihre Bedeutung bewahrt haben.¹⁸ Artikel über das 18. Jahrhundert sind hingegen ausgesprochen rar und fehlen in den erwähnten Wochenzeitschriften praktisch völlig. Entsprechend einem weitreichenden Konsens der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts erscheint dabei die Reformation durchgehend als Eröff-

¹³ Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 320-322.

¹⁴ Ebd. 331-335; L. Demofonti: *La Riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica* (Centro alti studi in scienze religiose 1), Roma 2003, 89-148.

¹⁵ Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 141.

¹⁶ Dazu vgl. ebd., 315-335.

¹⁷ Vgl. Vinay: *Storia* (Anm. 3), 333.

¹⁸ Als Beispiele seien genannt: E. Comba: Baldo Lupetino, *RivCr* 3 (1875) 5-20.49-70; ders.: Un sinodo anabattista a Venezia anno 1550, *RivCr* 13 (1885) 21-24.83-87; ders.: Calvino a Ferrara, *RivCr* 13 (1885) 161-170; ders.: Lutero pellegrino a Roma, *RivCr* NS 2 (1900) 21-29.52-58.94-99.

nung jener Neuzeit, der man auch die eigene Gegenwart zuordnet, und als Epoche, in der Toleranz und geistige Freiheit grundgelegt worden sind.¹⁹ Ein sich wiederholendes Stichwort ist dabei der «libero esame»²⁰, d.h. die italienische Übertragung des französischen Begriffs «libre examen», durch den die freie und unvoreingenommene Prüfung eines Gegenstands als Grundbestandteil protestantischer Identität definiert und historisch – trotz des Mangels an Belegen für das 16. Jahrhundert – aus der Reformationszeit abgeleitet wird. Dies war und ist ein vor allem im französischen Protestantismus verbreiteter Gedankengang.²¹

In der deutschen Forschung hatte dann um die Wende zum 20. Jahrhundert die Diskussion zwischen Adolf Harnack, welcher die traditionelle Lesart der Reformation im Kern verteidigte, und Ernst Troeltsch, der den Epochencharakter der Aufklärung als Grundlegung der Modernität hervorhob, das Bewusstsein von der historischen Bedeutung des 18. Jahrhunderts erhöht.²² Diese Debatte findet jedoch vor dem ersten Weltkrieg in Zeitschriften des italienischen Protestantismus keinen Niederschlag. Kennzeichnend für die kirchengeschichtliche Wahrnehmung besonders der *Rivista cristiana* ist zudem eine emphatisch nationale Perspektive, die der Stimmung des *Risorgimento* und der sich daran anschliessenden Jahrzehnte (mit ihrer zum Teil antipäpstlichen Ausrichtung) entspricht und zugleich die Entscheidung der Waldenserkirche reflektiert, sich als protestantische Kirche im neuentstandenen italienischen Nationalstaat zu definieren.²³ Für die hier erfolgte Fragestellung ergab sich daraus das weitere Problem, dass – zumindest nach dem Forschungsstand der Zeit und bei Ausklammerung des Jansenismus – die italienische Kultur des 18. Jahrhunderts wenig Anknüpfungspunkte zur Darstellung der Aufklärung bot. Schliesslich ist auch die meist «erweckte Perspektive» der waldensischen

¹⁹ Vgl. S. Ehrenpreis/U. Lotz-Heumann: *Reformation und konfessionelles Zeitalter (Kontroversen um die Geschichte)*, Darmstadt 2002, 2-6.20f.; U. Köpf: *Reformation*, RGG 7, Tübingen 42004, 158.

²⁰ Genannt seien: B. Pons: *Brevi cenni* (Anm. 25), 372, sowie der Bericht über einen Rousseau-Vortrag des Genfer Pfarrers Frank Thomas von 1912 (dazu s.u. Anm. 43).

²¹ Zu diesem Motiv vgl. A. Encrevé: *Libre examen*, *Encyclopédie du protestantisme* 2, Paris/Genf 1995, 898f.

²² Vgl. die Zusammenfassung in A. Borgstedt: *Das Zeitalter der Aufklärung (Kontroversen um die Geschichte)*, Darmstadt 2004, 41f.

²³ Vgl. E. Comba: *Ai lettori*, *RivCr* 13 (1885) 3f.; als Zielsetzung der Zeitschrift wird hier angegeben, das neue Italien auf dem Evangelium Christi zu errichten.

Theologenschaft des 19. Jahrhunderts zu berücksichtigen; sie legte es nahe, sich von den kirchen- und christentumskritischen Elementen der Aufklärung abzugrenzen.

2. *Voltaire und Rousseau: Zwei Aufklärer in waldensischer Sicht*

Die beiden Symbolfiguren für die Darstellung der Aufklärung in den waldensischen Zeitschriften sind, entsprechend ihrer insgesamt frankophonen Orientierung, Jean-Jacques Rousseau und Voltaire. Im Jahre 1878, d.h. anlässlich des 100. Todestages beider Philosophen, widmete ihnen in der *Rivista cristiana* Bartolomeo Pons einen längeren Beitrag. Der Waldenserpfarrer Pons war über Jahrzehnte Direktor des Verlags S.I.R.P.E. (*Società italiana per le pubblicazioni religiose evangeliche*), welcher die erwähnten evangelischen Zeitschriften vertrieb, und Herausgeber von *L'Italia evangelica*.²⁴ Der Grundton seines Artikels geht bereits aus den einleitenden Bemerkungen hervor. Diese schliessen an die Tatsache an, dass dieses Jubiläum in Paris (wo beide im Jahre 1794, d.h. während der kirchenfeindlichen Phase der Französischen Revolution, gleichsam als antikirchliche Gegen-Heilige im Panthéon ihre letzte Ruhestätte gefunden hatten) Anlass zu Festlichkeiten war, die im Falle Voltaires noch dazu genau auf den Himmelfahrtstag fielen: «So gedachten an genau jenem Tage, an dem die Christen die *Himmelfahrt* des Herrn Jesus Christus feiern, die Ungläubigen und Ihresgleichen des *Todes Voltaires*.»²⁵ Ziel des Beitrags sei es, sowohl Rousseau als auch Voltaire so darzustellen, «wie sie waren, und nicht mehr eingehüllt in die Wolken der Apotheose, die das Heidentum erfand, um das Laster zu vergrössern und wenige Funken an Tugend in einen glänzenden Heiligenschein zu verwandeln.»²⁶ Die Hermeneutik des Artikels ist damit umrissen: Rousseau und Voltaire repräsentieren eine antichristliche und heidnische Geisteswelt. Der aufklärerische Anspruch des Autors ist es, ihre irrige Glorifizierung zu destruieren und damit die Wahrheit des christlichen Glaubens zu verteidigen.

²⁴ Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 140-142.

²⁵ B. Pons: *Brevi cenni sopra Voltaire e Rousseau*, RivCr 6 (1878) 369-383.414-427 (369): «Così, nel giorno stesso in cui i Cristiani festeggiano l'*Ascensione* del Signor Gesù Cristo, gl'increduli e simili commemoravano la *morte* di Voltaire.»

²⁶ Ebd. 370: «affinchè Voltaire e Rousseau ci appariscano quali furono e non più avvolti nelle nubi dell'apoteosi che il paganesimo inventò per aumentare il vizio e trasformare in aureola di luce poche scintille di virtù.»

Die Darstellung Voltaires legt den Akzent auf das «Écrasez l'infâme!», mit dem der französische Aufklärer zum Kampf gegen die Kirche aufrief. Ferner wird betont, dass Voltaire und auch die anderen französischen Aufklärer – im Widerspruch zur späteren Tendenz der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, die Aufklärung aus der Reformation abzuleiten – keineswegs eine protestantenfreundliche Haltung vertraten.²⁷ Was metaphysische Fragen betrifft, so schildert Pons Voltaire als Materialisten, der die kategoriale Unterscheidung zwischen Geist und Materie in Frage stellte, was ihn zu einer emphatischen Antithese veranlasst: «Ja, der Körper ist Materie; das Denken ist es nicht. Kennen wir etwa die Beziehungen, die zwischen der Materie und dem Denken bestehen? Ist das ›Ich‹ des Körpers dasselbe wie das ›Ich‹ des Denkens? Für uns ist das Denken ein Geheimnis, das wir weder im Geist noch im Körper zu erfassen vermögen.»²⁸ Die deistischen Aussagen des Philosophen erscheinen von dort aus als Schutzbehauptungen, mit denen die Geltung der Moral aufrechterhalten werden soll – was ihm seitens des Waldensertheologen den breit ausgeführten Vorwurf der Heuchelei («ipocrisia») einträgt.²⁹

Etwas ausgewogener ist die Darstellung Rousseaus, bei dem immerhin seine reformierte Erziehung in Genf in Rechnung zu stellen war. Der zur Konversion führende Aufenthalt im Hl.-Geist-Spital in Turin wird von Pons ambivalent beurteilt: Zum einen gesteht er durchaus zu, dass der Einfluss katholischer Lehrer bei Rousseau zu einer moralischen Besserung geführt habe, zum andern freilich führt er auf dieselben (und nicht auf die Genfer Zeit) die Hinwendung zu einem Deismus zurück, der jede Art «übernatürlicher» Offenbarung ablehnte.³⁰ Dem bekannt tiefen Einfluss der Aufklärung auf das Genfer Reformiertentum wird damit keine Rückwirkung auf den Philosophen zuerkannt; stattdessen idealisiert Pons – von den Kategorien eines Erweckten des 19. Jahrhunderts aus – implizit das Erbe, das die Stadt Calvins zu Beginn des 18. Jahrhunderts einem wachen Geist vermitteln konnte. Aufgrund seiner Wiederentdeckung des Gefühls und der Leidenschaft habe Rousseau sich je-

²⁷ Ebd. 372.

²⁸ Ebd. 378: «Ma il corpo è materia; il pensiero non lo è. Conosciamo noi i rapporti esistenti tra la materia e il pensiero? Quell'io corpo è egli il medesimo che quell'io pensiero? Il pensiero è per noi un misterio che non perveniamo a concepire nè nello spirito nè nel corpo».

²⁹ Ebd. 379-382.

³⁰ Ebd. 414. Zum biographischen Hintergrund vgl. G. R. Schmidt: Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778), TRE 29, Berlin/New York 1998, 441.

doch zum Antipoden des Rationalisten Voltaire entwickelt.³¹ Zudem behauptet Pons, unter Berufung auf Victor Hugo, eine Geistesverwandtschaft zwischen Rousseaus Idealisierung des barbarischen Urstands des Menschen und der Gewaltherrschaft Robespierres. Hauptargument ist dabei seine Forderung einer «religion civile» zur Sicherung der Gesetze und des «contract social» – ein Gedanke, der nach Pons zutiefst der Gewissensfreiheit widerspricht, da den Gesetzen gegenüber nicht nur Gehorsam, sondern Glaube gefordert wird, und der zudem die Vorliebe des Philosophen für den Katholizismus erklärt, «wo das Individuum in der Masse absorbiert ist.»³²

Einerseits erfährt Rousseau aus diesen Gründen eine noch schärfere Zensur als Voltaire: «Wenn es Voltaire gelang, den Geist zu fälschen, so tat Rousseau noch Schlimmeres, auch wenn er es nicht wollte: Er fälschte das Herz»³³. Andererseits freilich wird ihm ein «Glaube», wenn auch im Sinne der «natürlichen Religion», durchaus zugestanden. Ein Sinn für die Offenbarung sei bei ihm freilich nicht festzustellen. Da er aber – im Gegensatz zu Voltaire – die Religion nicht zu zerstören, sondern für sie zu werben gesucht habe, sei sein Einfluss auf die Zeitgenossen im Ganzen dennoch positiv zu beurteilen.³⁴ Das Gesamturteil dieser Studie über zwei führende Vertreter der Aufklärung ist am Ende aber doch unzweideutig und reflektiert zugleich die theologischen Überzeugungen des Autors: «Voltaire und Rousseau haben eine Seele, die von gesunden und fest geglaubten und entschieden praktizierten Prinzipien entleert ist. Daher kommt ihr grosser Ruhm. Deshalb verkörpern sie ihr Jahrhundert.»³⁵ Nicht nur zwei bedeutende Vertreter der Aufklärung, sondern die gesamte Epoche erscheint damit als eine Phase des Verfalls, der freilich durch die anschliessende Erweckung (zumindest in religiös elitärem Kontext) überwunden worden ist.

Zumindest Rousseau wurde 34 Jahre später, im Jahre 1912 anlässlich seines 200. Geburtstags, nochmals Gegenstand eines ausführlicheren Artikels der *Rivista cristiana*, verfasst diesmal von Enrico Meynier. Dieser publizistisch ebenfalls

³¹ Pons: Brevi cenni (Anm. 25), 415.

³² Ebd. 418: «dove l'individuo è assorbito nella massa.»

³³ Ebd. 420: «Se Voltaire riesci a falsar la mente, Rousseau fece peggio, suo malgrado; egli falsò il cuore.»

³⁴ Ebd. 421-424.

³⁵ Ebd. 426: «Voltaire e Rousseau hanno l'anima vuota di sani principii fermamente creduti e fermamente praticati. Ecco il perchè della lor gran nomea; ecco perchè rappresentano il secolo.»

sehr aktive Waldenserpfarrer, der regelmässig in der *Rivista cristiana* veröffentlichte und mehrfach vom religiösen Sozialismus bestimmte Zeitschriftenprojekte auf den Weg zu bringen suchte, brachte in diesen Jahren wiederholt auch Elemente liberaler Theologie Harnackscher Prägung in die Diskussion ein.³⁶ Es handelt sich bei diesem Beitrag im Wesentlichen um ein Florilegium aus Rousseau-Zitaten, die darauf zielen, die religiöse Gedankenwelt des Philosophen zu erläutern. Besonders die Hochschätzung, die Rousseau Jesus als moralischer Persönlichkeit entgegenbrachte, veranlasst Meynier zu folgender Bewertung: «Der Deismus Rousseaus ist also nicht so blass und kalt wie jener, den wir bei Voltaire finden, der trotz seines Glaubens an Gott nicht zögert, die Ideen Rousseaus lächerlich zu machen.»³⁷ Abschliessend verweist Meynier noch auf einen späten, erst im Jahre 1858 wieder aufgefundenen Text, in dem Rousseau kurz vor seinem Tode seine Rückkehr zu einem aus seiner Sicht «positiven» Christentum erklärt zu haben scheint.³⁸ Im Laufe einer Generation erfolgt damit eine etwas positivere Bewertung beider Persönlichkeiten; auch Voltaires Deismus wird nun als historische Gegebenheit anerkannt und nicht als «ipocrisia» eines reinen Materialisten gebrandmarkt. All dies ändert aber nichts daran, dass der Massstab auch bei Meynier ein «positives», d.h. auf der Offenbarung und auf dem Bekenntnis von definierten Glaubensinhalten beruhendes Christentum bleibt. Weder der Symbolofideismus noch eine liberale Theologie Harnackschen Typs sind damit im Kern als das theologische Profil des Autors auszumachen, auch wenn Meynier selbst eine Lesart des Symbolofideismus zu entwickeln suchte, die mit seinen Auffassungen konvergierte.³⁹

Diese Haltung spiegelt sich auch in einer handbuchartigen Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, die Meynier im Jahre 1924 veröffentlichte und deren Vorrede von einem langen Zitat aus Harnacks «Wesen des Christen-

³⁶ Zu Meynier vgl. Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 315.319f.

³⁷ E. Meynier: *Le idee religiose di Gian Giacomo Rousseau*, RivCr 39 (1912) 118-122 (121): «Dunque, non è un pallido e freddo deismo quello di Rousseau, come lo vediamo nel Voltaire, il quale malgrado la sua fede in Dio, non dubita punto di mettere in ridicolo le idee di Rousseau.»

³⁸ Ebd. 121f.; das gebotene Zitat findet sich in J.-J. Rousseau: *Œuvres et correspondance inédites*, hg.v. M.G. Streckeisen-Moultou, Paris 1861, 185: «il ne fallait que l'entendre une fois pour être persuadé: on sentait que le langage de la vérité ne lui coûtait rien, parce qu'il en avait la source en lui-même.»

³⁹ E. Meynier: *Il fideismo*, RivCr 37 (1910) 233-236.

tums» dominiert wird.⁴⁰ Neben einer Wiederholung der soeben beschriebenen Interpretation von Voltaire und Rousseau finden wir dort die These, dass die aufklärerische Kirchenkritik den Protestantismus nur deshalb getroffen habe, weil man den Katholizismus (dem die Kritik eigentlich hätte gelten müssen) mit dem Christentum insgesamt verwechselt habe. Die aus dem Geist der Aufklärung hervorgehende Revolution sei eine notwendige Erneuerung gewesen, «um die Ideen der Freiheit und Brüderlichkeit in den anderen Ländern Europas auszubreiten, die nicht der Wohltat der protestantischen Reform teilhaftig geworden waren.»⁴¹ Die *particula veri* der Aufklärung besteht also darin, Aspekte der Reformation gleichsam in katholischem Kontext nachzuholen. Dem Protestantismus hat sie daher nichts Substantielles zu sagen. Ernst Troeltschs kritische Überlegungen zur (Nicht-)Modernität der Reformation erscheinen nicht einmal in kritischer Abgrenzung. Sie standen offenbar ausserhalb des Focus seiner Reflexion.

Erwähnt sei, dass die Zeitschrift *Bilychnis* anlässlich des Jubiläums von 1912 ebenfalls einen Beitrag zu Rousseau druckte, allerdings lediglich die Übersetzung eines Artikels, den Raoul Allier in der französisch-reformierten Zeitschrift *Le Semeur* veröffentlicht hatte. In ihm wurde die positive Bedeutung Rousseaus für die protestantische Theologie im Sinne der Wiederentdeckung des Gefühls und einer Vorbereitung der Theologie Schleiermachers und Alexandre Vinets (und damit implizit auch des *Réveil*) gewürdigt.⁴² Angesichts des Programms von *Bilychnis*, einer Vielzahl von Positionen eine Plattform zu bieten, konnte an dieser Stelle eine weniger positive und eher am Symbolofideismus orientierte Stimme in den italienischen Diskurs Eingang finden. Erwähnt wurde ferner der Jubiläumsvortrag eines Genfer Pfarrers namens Frank Thomas, dem zufolge das Prinzip der freien Prüfung im Gewissen aus Rousseau «den protestantischsten der Protestanten» gemacht hat – dies verbunden mit seinem berühmten Zitat, in der protestantischen Religion sterben zu wollen.⁴³ Wesentlich dezidiert als in der in der Waldenserkirche beheimateten *Rivista cristiana* wird

⁴⁰ Ders.: *Storia del cristianesimo dalle origini fino ai nostri giorni*, Florenz 1924.

⁴¹ Ebd. 276: «per spandere e ravvivare le idee di libertà e di fratellanza negli altri paesi d'Europa che non avevano avuto il beneficio della Riforma protestante.»

⁴² R. Allier: A proposito di J.-J. Rousseau, *Bilychnis* 1 (1912) 335-337.

⁴³ Ebd. 372-374 (als Text der Redaktion): Die Methode der freien Gewissensprüfung «fa di lui il più protestante dei protestanti».

hier, in einer Zeitschrift mit baptistischer Herausgeberschaft, Rousseau in die Geschichte des Protestantismus reintegriert.

3. *Immanuel Kant aus Sicht des italienischen Protestantismus*

In der *Rivista cristiana* wurde Immanuel Kant erst im Jahre 1909 erstmals Gegenstand der Betrachtung, zudem in recht indirekter Weise. Ein Beitrag von Mario Falchi, Direktor des Lyzeums in Torre Pellice,⁴⁴ über die Entwicklung der Astronomie als Naturwissenschaft trug den auf den Abschluss der «Kritik der praktischen Vernunft» anspielenden Titel «Die Augen gerichtet auf den gestirnten Himmel».⁴⁵ Nachdem der erste Absatz diesen Bezug ausdrücklich hergestellt und die in dem Zitat enthaltene Verknüpfung von Ästhetik und Moral als vorbildlich betont hat, wendet er sich, freilich ohne die philosophische Dimension zu vertiefen, der naturwissenschaftlichen Themenstellung zu. Erst im Schlussabschnitt taucht die religiöse Thematik wieder auf – mit der Frage: «Was bedeutet das alles?». Die Antwort Falchis geht aus von Psalm 19,1 («Die Himmel erzählen die Ehre Gottes») und stellt auf dieser Basis die Lebendigkeit der Schöpfung heraus: «Sie erzählen, und in ihnen ist das Leben, denn wer erzählt, hat Leben. Und die Idee eines skeptischen und trockenen Materialismus zerbricht an ihnen.»⁴⁶ Die Rezeption Kants endet also mit einem erwecklichen Plädoyer gegen den Materialismus, das von den Intentionen des Königsberger Philosophen sicher weit entfernt ist. Zugleich hatte freilich der Gedanke der Geistigkeit der geschaffenen Welt inzwischen durch Henri Bergson⁴⁷ neue philosophische Aktualität gefunden. In den folgenden Jahren widmeten sich Kant noch zwei weitere Beiträge der *Rivista cristiana*. Der Jahrgang 1911 enthielt unter dem Titel «Von Kant bis Bergson» eine etwas eingehendere Würdigung des Philosophen, verfasst von Angelo Crespi, der zwar nie formell evangelisch wurde, dennoch aber in verschiedenen protestantischen Zeitschriften veröffentlichte.⁴⁸ Kants Spezifikum war es seines Erachtens, dass er den Bereich der

⁴⁴ Zu ihm vgl. Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 282.294-296.322.

⁴⁵ M. Falchi: *Gli occhi aperti sull'universo stellato*, RivCr 36 (1909) 54-62.101-108.

⁴⁶ Ebd. 107: «Narrano, ed è in essi la vita, perchè chi narra ha vita: e l'idea di un materialismo arido e scettico cade infranta davanti ad essi.»

⁴⁷ Vgl. Gadille: *Correnti teologiche e spirituali nel mondo cattolico* (Anm. 2), 317-332 (322); E. Rudolph: *Bergson, Henri*, RGG 1, Tübingen 1998, 1315f.

⁴⁸ A. Crespi: *Da Kant a Bergson*, RivCr 38 (1911) 417-429. Zu Crespi vgl. Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 302, mit Anm. 12.

(Natur-)Wissenschaften vollständig von dem der Metaphysik trennte – wobei letzterer zugleich im Sinne moralisch notwendiger, wissenschaftlich aber nicht verifizierbarer Postulate redefiniert worden sei. Dies habe im Laufe des 19. Jahrhunderts dazu geführt, dass auch das geistige und geistliche Leben auf wissenschaftliche Gesetzmässigkeiten und Determinismen reduziert worden sei. Nach Crespi besteht nun das Verdienst Bergsons darin, diesen Reduktivismus überwunden und den Boden für eine neue «empirische Metaphysik»⁴⁹ bereitet zu haben. Ein Jahr später, 1912, veröffentlichte wiederum Crespi einen Artikel unter dem Titel «Der moderne Gottesbegriff».⁵⁰ Ausgehend von der Kernthese, dass ein Urteil über den metaphysischen Realitätsgehalt der Religion nur unter Berücksichtigung der religiösen Erfahrung und nicht in Absehung von ihr möglich sei (also wiederum ein Versuch, die Kantsche Unterscheidung zwischen erkennendem Subjekt und wissenschaftlich zu erkennendem Objekt zu überwinden), sucht dieser Text eine Widerlegung von Kants «Kritik der reinen Vernunft» samt ihrer Bestreitung der klassischen Gottesbeweise. Ziel Crespis ist es also, unter Berufung auf neuere philosophische Strömungen (hier vor allem auf den Radikalempiristen William James⁵¹) Kants Destruktion der philosophischen Metaphysik für überwunden zu erklären und damit letztlich einem «positiven» christlichen Bekenntnis neue philosophische Legitimation zu verschaffen.

Dass Crespi mit seinem Ansinnen im italienischen Protestantismus keineswegs isoliert war, ergibt sich aus der gerade im Jahre 1912 gegründeten Zeitschrift *Bilychnis*. Sie öffnete mit einem programmatischen, aus dem Englischen übersetzten Artikel von James Orr, einem evangelikalischen schottischen Presbyterianer, der an der Konstituierung der schottischen *Free Church* beteiligt gewesen war, auch Beiträge zu der Serie *The Fundamentals* verfasst hatte und der theologischen Schule Albrecht Ritschls mit heftiger Polemik entgegentrat.⁵² Entsprechend dem programmatischen Namen der Zeitschrift und ihrem von Paolo Paschetto entworfenen Signet – einer Öllampe mit zwei Leuchtern, die Harmonie und Zusammengehörigkeit von Wissenschaft und Glaube symbo-

⁴⁹ Crespi: a.a.O. 420: «metafisica empirica».

⁵⁰ Ders.: Il concetto moderno di Dio, RivCr 39 (1912) 255-262.

⁵¹ Vgl. K. Oehler: James, William, RGG 4, Tübingen 42001, 367.

⁵² Vgl. G.G. Scorgie: A Call for Continuity. The Theological Contribution of James Orr, Macon (GA) 1988; ders.: Orr, James, RGG 6, Tübingen 42003, 674f.

lisieren sollte – wandte sich auch Orr strikt gegen eine Trennung oder Entgensetzung beider Dimensionen. Die Bibel sei das «Gedächtnis der Offenbarung» und lasse das Christentum als «supranaturales System» entwickeln, in dem das Wunder notwendig seinen Platz finde; die Wissenschaft hingegen sei dafür zuständig, das «Naturgesetz» zu ergründen.⁵³ Auf dieser Grundlage vertrat Orr keineswegs einen strengen Kreationismus, sondern erkannte die Evolution in ihrem naturwissenschaftlich erarbeiteten Ablauf durchaus an. Sein Widerspruch gegen Darwin setzt dort an, wo der englische Naturforscher die kausal beschreibbare Selektion als Motor dieses Prozesses identifizierte; dem gegenüber betont Orr, dass die Plötzlichkeit und Stufenhaftigkeit der Veränderungen (als besonders schlagendes Beispiel wird der Übergang von anorganischen zu organischen Molekülen erwähnt) nur als ein finalisiertes schöpferisches Eingreifen verstehbar sei.⁵⁴

Die Polemik gegen den Darwinismus stellt auch in den anderen evangelischen Zeitschriften einen sich wiederholenden Topos dar.⁵⁵ Bei *Bilychnis* ist jedenfalls gerade das Projekt, Glaube und Naturwissenschaft miteinander ins Gespräch zu bringen, anfänglich von einem klar antiaufklärerischen Geist bestimmt. Wenn auch Kant von Orr nicht ausdrücklich erwähnt wird, so ist die Frontstellung gegen die in der «Kritik der reinen Vernunft» entwickelte Unterscheidung doch nicht zu übersehen. Bemerkenswert sei, dass *Bilychnis* in der Folgezeit dennoch keinen «fundamentalistischen» Charakter entwickelte, sondern reichhaltig über religionswissenschaftliche Fragen berichtete. Fest ausgemacht blieb aber die Gegnerschaft zu Darwin und zu jeder Form von «Materialismus» sowie die Einschätzung, dass neuere philosophische Strömungen (neben Berg-

⁵³ J. Orr: La scienza e la fede cristiana, *Bilychnis* 1 (1912) 6-17.

⁵⁴ Ebd. 16.

⁵⁵ Als Beispiele seien genannt: G. Weitzacker: La Bibbia e la Scienza di fronte al fatto della creazione, *RivCr* 3 (1875) 101-114; B. Lissolo: La teoria darwiniana sulla trasformazione delle specie, ossia l'uomo scimmia, *RivCr* 4 (1876) 278-286; A. Filalete: Il trasformismo e l'uomo primitivo, ebd. 324-329; G. Weitzacker: L'uomo e la scimmia, *RivCr* 10 (1882) 293-303; A. Vinay: Pensieri di un metafisico, *RivCr* 25 (1908) 148-150; A. Crespi: Il destino dell'uomo, *RivCr* 28 (1911) 312-328 (318); das Thema erscheint auch in den ersten Jahrgängen von *Fede e vita*, vgl. [S. Mastrogiovanni,] Carlo Darwin: Fede e vita, Jg. 1, Nr. 5 (August 1909), 192-196 (das Inhaltsverzeichnis gibt als Autor «Red.» an; Salvatore Mastrogiovanni war zu diesem Zeitpunkt Redakteur); ders.: Evoluzione e Darwinismo, *Fede e vita*, Jg. 2, Nr. 1 (Oktober 1909) 20-23.

son auch die «Aktionsphilosophie» Maurice Blondels⁵⁶) zur Überwindung jenes Denkens beitragen würden, das man heute generell als rational-aufklärerisch qualifizieren könnte. Das katholische Profil dieser Denker wog dabei weniger schwer als das Bestreben, eine kausale Entzauberung der Welt zu umgehen. Dem entspricht, dass die Haltung der protestantischen Zeitschriften zum Modernismus im Ganzen aufgeschlossen war – sofern nicht der Eindruck entstand, dass sich hinter der Fassade der Modernisierung reiner «Skeptizismus» verbarg. In diesem Fall wog die erweckliche Antithese stärker als die Frontstellung gegen die Hierarchie der römischen Kirche.⁵⁷

Eine gewisse Sonderstellung nehmen in dieser Hinsicht jedoch einige Beiträge in *Fede e vita* ein. Im Jahre 1909 wurde dort der Briefwechsel zwischen einem Medizinstudenten und einem gewissen Aldo Falconi abgedruckt, hinter dem sich der seit 1902 an der *Scuola teologica* lehrende Giovanni Luzzi, der Direktor der Zeitschrift, verbarg, der zugleich als erster Vertreter liberaler Theologie an dieser Hochschule gelten kann.⁵⁸ Der Student drückte sein Leiden an den Widersprüchen zwischen den biblischen Schöpfungsgeschichten und den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung aus. Luzzi reagierte darauf mit einigen grundlegenden Ausführungen zur Literarkritik des Pentateuchs (Unterscheidung von Jahwist und Elohist), unterstrich dann unter Berufung auf John Stuart Mill, dass die naturwissenschaftliche Erschliessung der Weltentstehung im Grunde doch einen «intelligenten Plan» voraussetze, schloss jedoch mit einer klaren Zurückweisung der «armonistica», d.h. all der Literatur, welche die Bibel mit der Naturwissenschaft harmonisieren wollte. Ein solcher Versuch, so Falconi, tue beiden Seiten Gewalt an.⁵⁹ Dieser Gedanke wurde kurz darauf, wieder in *Fede e vita*, von Teodoro Longo aufgenommen, der durch Studien in Leipzig und Heidelberg liberalere Tendenzen der Theologie kennengelernt hatte und im Jahre 1923 Professor an der nun nach Rom

⁵⁶ Zu ihm vgl. Gadille: *Correnti teologiche e spirituali nel mondo cattolico* (Anm. 2), 322f.; G. Figal: *Blondel, Maurice*, RGG 1, Tübingen 1998, 1644.

⁵⁷ Beispiele: U. Janni: *Cronaca del movimento religioso*, RivCr 25 (1908) 211-218, 269-277 (277); V.C. Nitti: «Cose da lasciare e cose da prendere», RivCr 28 (1911) 64-69; E. Bianciardi: «L'han giurato!...», ebd. 69-71.

⁵⁸ Vgl. Vinay: *Facoltà* (Anm. 8), 109-116; H.-P. Dür-Gademann: *Giovanni Luzzi. Traduttore della Bibbia e teologo ecumenico* (Collana della Facoltà valdese di teologia 19), Turin 1996. Ebd. 140, zur Auflösung des Pseudonyms.

⁵⁹ *Sprazzi di luce. Pro Fide ac Scientia, Fede e vita*, Jg. 2, Nr. 2 (Dezember 1909) 54-57.

verlegten Waldenserfakultät werden sollte.⁶⁰ Unter ausdrücklicher Berufung auf Luzzi unterstrich Longo als hermeneutischen Grundsatz «den Respekt vor den Rechten des Glaubens und vor denen der Naturwissenschaft vermittelt der klaren Unterscheidung ihrer jeweiligen Geltungsbereiche».⁶¹ Trotz der gedanklichen Nähe zu dem, was man heute als «intelligent design» klassifizieren würde, erfolgt hier eine bewusste und theologisch verantwortete Rezeption der Kantschen Grundunterscheidung zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und moralisch-religiöser Wahl. In dieser Frage nahm die von Luzzi geleitete *Fede e vita* doch eine von *Bilychnis* deutlich unterscheidbare Position ein.

4. Die Einschätzung der liberalen Theologie und des Symbolofideismus

Ein Thema, das in diesem Rahmen nur gestreift werden kann, zum Teil aber bereits anklang, ist die Wahrnehmung theologischer Entwürfe, die sich einer positiven Rezeption der Aufklärung verdanken. Im ersten Jahrgang der *Rivista cristiana* von 1873 findet sich ein diesbezüglich interessanter Beitrag von Filippo Perfetti, einem einstigen Priester und Abt, der sich seit den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts als Kirchenkritiker profiliert und im Namen des Risorgimento die weltliche Herrschaft des Papstes scharf kritisiert hatte, um seine Laufbahn als Jurist an der Universität Perugia zu beschliessen.⁶² Dieser würdigte das offene Vertreten eines Materialismus sogar als Akt aufrichtiger Kritik und Wahrheits-suche – freilich eher im Sinne einer rhetorischen *captatio benevolentiae*. Perfettis eigene Konzeption bestand darin, zu allererst den italienischen Katholizismus als «dogmatische Religion», d.h. als Unterdrückung der religiösen Individualität und Aufforderung zur äusserlichen Anpassung, zu definieren.⁶³ Sein positiver Gegenentwurf bestand darin, den christlichen Glauben «weder als wissen-

⁶⁰ Zu Longo vgl. Vinay: *Facoltà* (Anm. 8), 116-118.

⁶¹ T. Longo: *Alcune riflessioni sul primo capitolo della Genesi*, *Fede e vita*, Jg. 2, Nr. 4 (April 1910) 111-115 (111): «rispetto dei diritti della Fede e di quelli della Scienza, mediante la distinzione netta dei loro rispettivi dominî», mit Verweis auf G. Luzzi: *Se sia o no possibile riconciliare la Scienza con la Fede*, Roma 1906.

⁶² Vgl. F. Perfetti: *Ricordi di Roma*, Florenz 1861. Zu ihm vgl. G. Ermini: *Storia dell'università di Perugia* 2, Florenz 1971, 904f.

⁶³ F. Perfetti: *L'essenza del cristianesimo*, *RivCr* 1 (1873) 217-227 (218): «La grande arte del prete in Italia era di deprimere l'individualismo, il subiettivismo nella coscienza religiosa; era come se avesse detto a ciascuno: Siate incredulo, poco importa, purchè la vostra miscredenza non dia troppo scandalo; ma se volete esser credente, dovete esserlo con esso me e come sono io.»

schaftliche Doktrin noch als mystische Doktrin»⁶⁴ zu charakterisieren, sondern als Berührtsein von der Person Jesu: «Unterzieht das Neue Testament allen Proben der Kritik, verwandelt die Wunder in Gleichnisse, die Geburt, die Auferstehung und die Himmelfahrt in Symbole: Das, was unveränderlich bleibt – man kann gleichsam sagen: trotz des Buchstabens und trotz der Kritik –, das ist ein Mensch und seine absolute Heiligkeit, d.h. das Gleichsein des Menschlichen und des Göttlichen vom moralischen Gesichtspunkt her.»⁶⁵

Dies ist ein Ansatz, der die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode akzeptiert und theologisch auf sie antwortet, indem nicht mehr die Heilige Schrift, sondern das Erlebnis der Person Jesu als zentrales Offenbarungseignis definiert wird. Hierin rezipiert Perfetti den im 19. Jahrhundert verbreiteten, nicht zuletzt bei Wilhelm Dilthey auf Jesus angewandten Gedanken vom unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit als in sich kohärenter Einheit.⁶⁶ Diese Vorstellung kann sich natürlich auf Rousseau berufen; im Grunde genommen handelt es sich aber um einen nicht direkt aufklärerischen, sondern eher für die Romantik kennzeichnenden Gedanken. In solchem Geiste hatte im Jahre 1863 Ernest Renan seine *Vie de Jésus* veröffentlicht,⁶⁷ die vielleicht ebenfalls als Inspiration Perfettis in Frage kommen könnte. Erst mehr als 10 Jahre später goss Wilhelm Herrmann diesen Ansatz seitens der liberalen protestantischen

⁶⁴ Ebd. 221: «nè come una dottrina scientifica, nè come una dottrina mistica».

⁶⁵ Ebd. 225: «Sottoponete il Nuovo Testamento a tutti i reattivi della critica, mutate i miracoli in parabole, la nascita, la risurrezione, l'ascensione in simboli, quel che rimane inalterabile, si può quasi dire non ostante la lettera e non ostante la critica, è un uomo e la sua assoluta santità, cioè l'equazione sotto il punto di vista morale del divino e dell'umano.»

⁶⁶ Dazu vgl. W. Dilthey: *Leben Schleiermachers* 2. *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, hg.v. M. Redeker (Gesammelte Schriften 14), Göttingen 1985, 486f.: «Schleiermacher ist erfüllt vom Enthusiasmus für die Macht der Persönlichkeit. Erzogen in der Herrnhutischen Religiosität, hatte er die Persönlichkeit Christi, wie sie in den christlichen Überlieferungen fortlebt, als eine Kraft erlebt, die sein Inneres gestaltet hatte. Seine biblische Kritik führte mit Recht auf die Kraft dieser Persönlichkeit selber auch die Sagenbildung zurück, die sie umgibt; so schien sie ihm aus dem Kern dieser Persönlichkeit gleichsam auszustrahlen. Und so führte er nun die geschichtliche Steigerung des Gottesbewußtseins und des aus ihm folgenden Ideals eines höchsten Gutes in einem universalen göttlichen Reiche auf die Persönlichkeit Jesu zurück.» Wesentlicher als die Frage nach der Angemessenheit dieser Schleiermacher-Interpretation ist die sachliche Analogie zwischen dem Zitat und der Denkweise Perfettis.

⁶⁷ Vgl. D. Georgi: *Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung*, TRE 20, Berlin/New York 1990, 566-575 (571).

Theologie in der Monographie «Der Verkehr des Christen mit Gott» von 1886 in die Form theologischer Reflexion.⁶⁸

In der Folgezeit allerdings erscheinen der «Rationalismus» und auch die kategoriale Unterscheidung zwischen Naturwissenschaft und Religion wiederholt als Inbilder einer beunruhigenden Fehlentwicklung. In Beiträgen zu Galileo Galilei wird die Freiheit der Wissenschaft energisch verteidigt – und wenige Seiten später liest man heftige Beschimpfungen Darwins.⁶⁹ Im Jahre 1907 fiel der Waldenserpfarrer Paolo Calvino⁷⁰ mit aller Härte über das Projekt der von einigen der «Religionsgeschichtlichen Schule» nahestehenden deutschen Theologen liberaler Prägung herausgegebenen «Religionsgeschichtliche[n] Volksbücher[n]»⁷¹ her, da es seines Erachtens auf die Negation der Göttlichkeit Jesu hinauslief. All dies war für ihn zudem Anlass, an diese Polemik eine Art Katalog von «fundamentals» anzuhängen: «Die Gewissheit einer göttlichen Offenbarung, die Autorität dieser Offenbarung, deren Fülle in der Person Jesu Christi, des Gottessohnes und Erlösers der sündigen Menschen, besteht: Diese Wahrheiten, die uns so einfach, klar und wertvoll erscheinen, haben für diese Herren ihren Wert verloren.»⁷² Der folgende Band (Jahrgang 1908) wurde – anlässlich des 25. Jahrgangs der Zeitschrift – vom damaligen Herausgeber Gio-

⁶⁸ W. Herrmann: *Der Verkehr des Christen mit Gott*. Im Anschluß an Luther dargestellt, Stuttgart 1886; dazu vgl. J. Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit 1. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Tübingen 1997, 793f.

⁶⁹ Besonders eindrücklich ist dieses Phänomen in RivCr 4 (1876) zu verfolgen. Neben der in Anm. 55 genannten Polemik gegen Darwin enthält dieser Band auch folgende Beiträge: A. Revel: *Giosuè ha egli fermato il sole*, a.a.O. 15-25; ders.: *Processo di Galileo*, ebd. 313-324.353-365.

⁷⁰ Zu Paolo Calvino vgl. Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 31; A. de Lange: *Paolo Calvino (1846-1931) und das Bild der «Glorreichen Rückkehr» in Deutschland (1870-1889)*, in: ders./G. Schwinge (Hg.): *Beiträge zur Waldensergeschichtsschreibung, insbesondere zu deutschsprachigen Waldenserhistorikern des 18. bis 20. Jahrhunderts (Waldenserstudien 1)*, Heidelberg u.a. 2003, 75-101.

⁷¹ «Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart»: zu diesem Projekt vgl. N. Janssen: *Popularisierung der theologischen Forschung. Breitenwirkung durch Vorträge und «gemeinverständliche» Veröffentlichungen*, in: G. Lüdemann/M. Schröder: *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*, Göttingen 1987, 109-136 (113-119).

⁷² P. Calvino: *Pubblicazioni di Teologia liberale in Germania*, RivCr 24 (1907) 201-207 (201): «la certezza di una rivelazione divina, l'autorità di quella Rivelazione la cui pienezza sta nelle persona di Cristo Gesù, Figlio di Dio e Salvatore degli uomini peccatori – quelle verità che a noi paiono così semplici e chiare e preziose – per quei signori han perduto il loro valore.»

vanni Luzzi mit einem Katalog von fünf Kriterien eröffnet, die seines Erachtens «die Basis» darstellen, die «unangetastet und unantastbar» bleiben müsse:

- «1.) Ein himmlischer Vater, der gegenüber der Welt jenseitig, gleichzeitig aber in der Welt gegenwärtig und jedem nahe ist, der ihn anruft.
- 2.) Die Sünde, nicht in jener Oberflächlichkeit, wie sie die moderne Spekulation erfasst, sondern jene tragische Wirklichkeit, die von der Schrift und der Erfahrung bezeugt wird; die willentliche Rebellion, die das Geschöpf seinem Schöpfer entzieht; die Schuld, die eine Strafe verdient; die Ansteckung der Unmoral, die auf diese Weise das menschliche Wesen befleckt und es unfähig werden lässt, sich aus eigener Kraft moralisch zu erlösen.
- 3.) Ein persönlicher Heiland, der göttlich und menschlich ist; nicht nur göttlich, da er uns dann zu fern wäre; nicht nur menschlich, da er dann zu sehr wie wir und deshalb unfähig wäre, uns zu retten; sondern göttlich und menschlich zugleich, wie es das Evangelium verkündet.
- 4.) Ein ewiger Geist, der im Gläubigen das wirksam werden lässt, was Christus durch sein Leben und seinen Tod potentiell für alle vollbracht hat.
- 5.) Das eine Wort Gottes, eine fortschreitende Offenbarung, für die die Schriften das inspirierte Zeugnis sind.»⁷³

In eine Diskussion über die Notwendigkeit positiver Dogmen wurde im Jahre 1909 auch der Waldenserpfarrer und einstige Altkatholik Ugo Janni verwi-

⁷³ G. Luzzi: L'ora presente e l'orizzonte latino, RivCr 25 (1908) 3-12 (11f.): «Molte cose si può esser disposti a rivedere, a rettificare; ma la base ha da rimanere intatta e intangibile; la base che Dio ha posta, e che non si può eliminare senza che crolli tutto quanto l'edificio. E la base è questa:

- 1°) Un Padre celeste; trascendente l'universo, ma al tempo istesso immanente nell'universo e sempre vicino a chiunque lo invoca.
- 2°) Il peccato; non il fatto superficiale concepito dalla speculazione moderna, ma il fatto tragico affermato dalla Scrittura e dall'esperienza; la ribellione volontaria, che strappa la creatura dal suo Creatore; la colpa, che merita una pena; il virus immorale che così inquina la natura umana, da renderla incapace a redimersi moralmente da sè.
- 3°) Un Salvatore personale; divino e umano; non divino soltanto, chè sarebbe troppo lontano da noi; non soltanto umano, chè sarebbe troppo come noi, e quindi impotente a salvarci; ma divino ed umano ad un tempo, come l'Evangelo l'annunzia.
- 4°) Uno Spirito eterno, che rende effettivo nel credente quel che Cristo ha per tutti virtualmente compiuto, con la sua vita e con la sua morte.
- 5°) Una parola di Dio, una Rivelazione progressiva, di cui le Scritture sono il documento ispirato.»

ckelt, der später in der Ökumene zu einer wichtigen Gestalt wurde.⁷⁴ In seinem zwei Jahre zuvor veröffentlichten «Philosophischen Katechismus»⁷⁵ war Janni dafür eingetreten, einen Grundbestand an Dogmen als organische Gesamtheit positiv zu vertreten und nicht ihre Auflösung zuzulassen. Dafür hatte er Beifall seitens des Philosophen Raffaele Mariano gefunden und dessen Lob in der *Rivista cristiana* abdrucken lassen – verbunden mit der Einschätzung, dass in der Waldenserkirche die «Harnackianer» (gemeint als Chiffre für ein dogmenkritisches Christentum) eine vernachlässigbare Grösse seien.⁷⁶ Genau dies forderte jedoch den heftigen Widerstand seines Kollegen Giovanni Grilli⁷⁷ heraus, der Janni unter dem Titel «Der Modernismus der Alten Kirche» anklagte, «die Wege der Heiligkeit, die untrüglich zur Gottesschau führen» mit intellektualistischen Operationen zu verwechseln. Christus und die Gemeinschaft mit ihm treten – Grilli beruft sich hier auf die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte – in einen Gegensatz zur definitorischen Dogmatik.⁷⁸ Als eigenen theologisch-intellektuellen Hintergrund enthüllt Grilli dabei einen Aufenthalt in Berlin, das Studium bei Adolf Harnack sowie den Einfluss deutscher Theologen des 19. Jahrhunderts: Neben Schleiermacher wird auch der als Pionier der Frömmigkeitsgeschichte bekannte Kirchengeschichtler August

⁷⁴ Zu Janni vgl. C. Milaneschi: Ugo Janni, pioniere dell'ecumenismo (1865-1938) (Collana della Facoltà valdese di teologia 14), Turin 1979; F. Ferrario: Fermenti «pancristiani», in: G. Spini: Italia di Mussolini e protestanti, hg.v. S. Gagliano, Turin 2007, 297-310.

⁷⁵ U. Janni: Catechismo filosofico sulle fondamentali dottrine del Cristianesimo, Florenz 1907.

⁷⁶ U. Janni (Hg.): Da una lettera di Raffaele Mariano ad Ugo Janni, RivCr 25 (1908) 181-184; der Verweis Jannis auf die «Harnackianer» befindet sich ebd. 182, Anm. 1. Zu Mariano vgl. V. Stella: Ideologie del secondo Ottocento, in: A. Balduino (Hg.): Storia letteraria d'Italia. Nuova edizione 3. L'Ottocento, Padua 1997, 1567-1732 (1610f.).

⁷⁷ Giovanni Grilli (geboren am 18.12.1865 in Prali und verstorben am 21.4.1957 in Lugano) wurde nach Besuch der Lateinschule in Pomaretto und des *Collegio* in Torre Pellice sowie nach Theologiestudium an der *Scuola teologica* in Florenz und der Universität Berlin im Jahre 1893 zum Pfarrer ordiniert und wirkte bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1935 in den Waldenserkirchen von Mailand (1893-1895), Ancona (1895-1898), Chieti und Borrello (1898-1906), Pisa (1906-1908), Livorno (1908-1913), Florenz – via Manzoni (1913-1915), Como (1915-1923) und Lugano (ab 1923). Wiederholt wurde er mit Delegationen ins Ausland, vor allem nach Deutschland und in die Schweiz, betraut. Ich danke Frau Dr. Gabriella Ballezio, Direktorin des *Archivio storico* in Torre Pellice, sehr herzlich für diese Auskünfte.

⁷⁸ G. Grilli: Modernismo del cristianesimo antico, RivCr 26 (1909) 81-92 (84): «surrogheremo i viali della santità che ci conducono infallibilmente alla visione di Dio, colle passeggiate accademiche, colle deambulazioni intellettualistiche che ci menano tra le corna dei dilemmi».

Neander mit seiner Formel *pectus est, quod facit theologum* angeführt.⁷⁹ Daneben fehlen auch ausdrückliche Bezüge auf den Symbolofideisten Auguste Sabatier nicht.⁸⁰ Dieses dezidiert liberale Profil verband sich mit einer überaus positiven Einschätzung der von ihm in Berlin studierten historischen Jesus-Forschung als erfüllende Freilegung des «Cristo eterno» nach langer intellektueller Suche nach Gewissheit.⁸¹ Selbst stellt Grilli diese Entdeckung in die Traditionslinie des Pietismus, Schleiermachers und eben Neanders.⁸² Die aufklärerische Destruktion der Metaphysik und die romantische Hervorhebung der Persönlichkeit und der Emotionalität bilden hier eine für das 19. und frühe 20. Jahrhundert nicht untypische Synthese, die letztlich von dem mehr als 30 Jahre zuvor entwickelten Modell Perfettis nicht weit entfernt ist.⁸³

Janni reagierte auf Grilli mit einer Entgegnung, die den eigenen Standpunkt nochmals hervorhob und ihn auf die Formel von der «Tatsache Christus» verdichtete.⁸⁴ Einen Beitrag ähnlichen Inhalts veröffentlichte er kurz darauf auch in *Fede e vita*, wo er sich polemisch vom Symbolofideismus absetzte und erklärte: «Christus, der reale Christus, der *historische und lebendige* Christus – die Tatsache Christus – ist Gegenstand des Glaubens.»⁸⁵ In diesem Sinne sprach

⁷⁹ Ebd. 88f. (wo Neanders Satz mit «il cuore fa il teologo» übersetzt ist). Zu Grillis Studien in Berlin vgl. auch B. Lovisa: *Italienische Waldenser und das protestantische Deutschland 1655 bis 1989* (KiKonf 35), Göttingen 1994, 74 (wonach Grilli in Berlin sogar promovierte). Zu Neander vgl. N. Heutger: *Neander, August*, BBKL 6, Bad Herzberg 1993, 518-520.

⁸⁰ Grilli: *Modernismo* (Anm. 78), 87, Anm. 1.

⁸¹ Ebd. 88.

⁸² Ebd. 88f.

⁸³ Vgl. auch G. Grilli: *Tattica di lavoro nell'ambiente studentesco. Discorso pronunciato il 17 Novembre 1906 al Convegno degli Studenti Cristiani sedente a Firenze* (Federazione Italiana degli Studenti per la Cultura Religiosa), Firenze 1907, 7, wo bei aller legitimen historischen Kritik die Begegnung mit dem Genius Jesu als Kern christlicher Erfahrung postuliert wird. Interessant ist freilich auch, dass Grilli (ebd. 13) dort für die Arbeit mit Studenten ein nach Zielgruppen differenziertes Vorgehen fordert: Jene mit bereits evangelischen Studenten müsse einen «carattere esclusivamente positivo, espositivo ed apologetico» haben, für die Masse der anderen hingegen einen «carattere critico» mit Verweisen auf Harnack, die Symbolofideisten und die Modernisten, und zwar um ihre religiöse «apatia» zu überwinden. Wenige Jahre vor der Auseinandersetzung mit Janni erscheint damit auch bei Grilli die liberale Theologie noch als pädagogisches Mittel, nicht als bewusst vertretenes Konzept.

⁸⁴ U. Janni: *Il cristianesimo integrale. Risposta al Dott. Giovanni Grilli*, RivCr 26 (1909) 121-132: «il fatto Cristo».

⁸⁵ U. Janni: *L'«oggetto» della fede. Pensieri, Fede e vita*, Jg. 2, Nr. 3 (Februar 1910) 79-84,

Janni von einer «objektiven Realität der Offenbarung und der Gnade».⁸⁶ Immerhin veranlasste dies Luzzi im folgenden Heft dazu, einen eigenen Beitrag zur Bedeutung positiver Glaubensbekenntnisse zu veröffentlichen, in dem er einen Mittelweg aufzuzeigen suchte: Das Bekenntnis sei stets dem Evangelium untergeordnet, es sei nicht dazu da, persönliche geistliche Bedürfnisse zu befriedigen, sondern entspreche kirchlichen und intellektuellen Erfordernissen.⁸⁷ Ohne also dem «positiven» Geist Jannis direkt zu widersprechen, nahm Luzzi damit eine Grenzbestimmung hinsichtlich der Bedeutsamkeit solcher Texte für die persönliche Spiritualität vor. Dennoch blieben «liberale» Stimmen in der waldensischen Theologie der Vorkriegsphase letztlich doch ein Minderheitenphänomen.

5. Rückblick

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Epoche und die Gedankenwelt der Aufklärung in den protestantischen Publikationsorganen zwischen Risorgimento und erstem Weltkrieg nur eine geringe Rolle gespielt haben. Wo Vertreter aufklärerischer Philosophie erscheinen, tun sie das im Grunde als Repräsentanten einer bereits überwundenen Epoche. Dem entspricht, dass nirgends der positive Begriff «Aufklärung» auf sie angewandt wird. Hier ist allerdings zu beachten, dass die Aufklärung im englisch- und französischsprachigen Diskurs grundsätzlich nicht als epochaler Einschnitt wahrgenommen wurde und wird.⁸⁸ Eine Entsprechung findet der Befund zur Aufklärungsrezeption freilich darin, dass die Zahl theologischer Veröffentlichungen mit dezidiert liberalem Profil überschaubar ist. Ins Auge fielen hier, mit generationsbedingten Unterschieden, der Jurist Filippo Perfetti und die Pfarrer Giovanni Grilli und Enrico Meynier, ferner die Professoren Giovanni Luzzi und Teodoro Longo. Obwohl sich die waldensische Pfarrerschaft längst nicht mehr geschlossen aus den Tälern rekrutierte,⁸⁹ blieb in dem behandelten Zeitraum der Geist des *Réveil* doch theologisch beherrschend. Viel leichter als die Rezeption der Aufklä-

hier 83: «Per noi cristiani positivi [...] l'oggetto della fede è Cristo, il Cristo reale, il Cristo storico e vivente: il fatto Cristo.»; Sperrungen im Original fett.

⁸⁶ Ebd.: «realità obiettiva della rivelazione e della grazia».

⁸⁷ G. Luzzi: Problemi scottanti, *Fede e vita*, Jg. 2, Nr. 5-6 (Juli 1910) 133-140. Hierin spiegeln sich Argumentationsmuster des gleichzeitigen Apostolikumsstreits in Deutschland.

⁸⁸ Vgl. Beutel: *Aufklärung* (Anm. 1), 153.

⁸⁹ Vgl. Spini: *Italia liberale* (Anm. 3), 322.

rung und der liberalen Theologie fielen im übrigen im gleichen Zeitraum die Annäherung an den laizistischen Geist des Freimaurertums⁹⁰ und die Aufnahme von Gedanken des religiösen Sozialismus, die sich in zahlreichen Beiträgen und auch in eigens initiierten Zeitschriftenprojekten äusserten.⁹¹

Für ein vertieftes Verständnis dieses Befundes wäre es notwendig, die behandelten italienischen Zeitschriften mit der protestantischen Publizistik in Frankreich, an der sich die Waldenserzeitschriften häufig orientierten, in Deutschland⁹², in der Schweiz und in Grossbritannien in Beziehung zu setzen. Dies allerdings ist ein Forschungsprojekt, das über den Rahmen dieser Überlegungen weit hinausginge.

Abstract

This article summarizes the view of the Enlightenment held in the various academic journals of Italian Protestantism between 1870 and 1914. In general, publications such as «*Rivista cristiana*», «*Fede e vita*» and «*Bilychnis*» do not bestow much space on the Enlightenment; when the theme is treated, the judgment is usually rather negative. The Enlightenment is treated, inside a theology dominated by the ideas of the Réveil, as a movement that can defy and weaken Christian faith. The way in which the philosophy of that period radicated in Roman Catholic context (Bergson, Blondel) viewed the Enlightenment, however, was claimed to have overcome enlightened criticism of religion. Some single articles, however, show also an opening towards the Enlightenment and its reception into liberal theology.

Lothar Vogel, Rom

⁹⁰ Vgl. ebd. 221-227; A. Comba: I valdesi e la massoneria prima e dopo l'Unità, in: G.P. Romagnani (Hg.): *La Bibbia, la coccarda e i tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*. Atti del XXXVII e del XXXVIII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 31 agosto-2 settembre 1997 e 30 agosto - 1° settembre 1998) (Collana della Società di Studi Valdesi 18), Turin 2001, 493-504.

⁹¹ *Il Rinascimento. Periodico Politico Religioso Sociale*, hg.v. E. Meynier in Rom, 1903-1907, und *L'Avanguardia dei cristiani d'Italia preoccupati del dovere sociale*, hg.v. G.E. Meille in Neapel, 1908-1910. Gerade die beiden genannten Herausgeber veröffentlichten in der *Rivista cristiana*, in *Bilychnis* und in *Fede e vita* zahlreiche Beiträge mit religiös-sozialistischen Gedanken.

⁹² Vgl. in dieser Hinsicht: G. Mehnert (Hg.): *Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert* (Evangelische Presseforschung 2), Witten 1972, sowie die reichhaltigen Informationen in K. Nowak: *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995.