

Gian Andrea Caduff

Reflexe paduanischer Universitätsphilosophie bei Durich Chiampell

1 Alte und neue Epikureer bei Durich Chiampell

Sein Heimattal ging ihm über alles, dem aus Susch stammenden Notar, Humanisten und grossen Förderer der Reformation im Engadin Durich Chiampell. Dessen Hauptwerk ist die auf zwei Bände angelegte *Rätische Landeskunde*, von denen je einer der Geographie und der Geschichte Graubündens gewidmet ist.¹ Das Engadin erscheint darin als kleines Paradies auf Erden: Hier sei die Luft gesund, die Menschen von kräftigem Körperbau sowie selten von körperlichen Gebrechen gezeichnet und blieben dank der göttlichen Vorsehung weitgehend von Seuchen verschont.² Natürlich seien die Engadiner auch fleissige Kirchgänger. In Suschs Nachbargemeinde Lavin würden die Menschen ein solch drängendes Verlangen verspüren, Gottes Wort zu hören, dass man sich regelrechte Rennen zur Kirche liefere, um ja nicht den Beginn des Gottesdienstes zu versäumen – und sei es auch im Schweisse seines Angesichts. Anderswo sähe man dies nur mehr selten!³ Seine breite und stark ins Detail gehende Darstellungsweise rechtfertigte er mit Heimatliebe und

- 1 Vgl. Durich *Chiampell*, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, hg. von Christian Immanuel Kind, Basel 1884 (QSG 7); zweisprachige Edition: Ulrich *Campell*, *Das alpine Rätien. Topographische Beschreibung von 1574*, 3 Bde., bearb. von Florian Hitz, Zürich 2021.
- 2 Vgl. *Chiampell*, *Descriptio*, 237,18–31; *Campell*, *Rätien*, Bd. I, 416,31–417,9.
- 3 Vgl. *Chiampell*, *Descriptio*, 169,17–29; *Campell*, *Rätien*, Bd. I, 290,8–18.

der sich daraus ergebenden Pflicht, das Engadin ja ins rechte Licht zu rücken. Dies als leere Floskel abzutun, käme einem Missverständnis von Chiampells Intentionen gleich. Wie sehr ihm daran gelegen war, einer tief empfundenen Dankbarkeit Ausdruck zu geben, widerspiegelt sich in der Verwendung des mit einer religiösen Konnotation versehenen Terminus *pietas* zur Bezeichnung seines Pflichtgefühls, verstanden als «il debito contratto in ragione dei benefici ricevuti». ⁴ Sprachlich inszenierte er sich damit durch Referenzierung auf ein jedem Humanisten vertrautes Bild: Vergils *pious Aeneas*, der als Verkörperung der den Söhnen obliegenden Pflicht seinen greisen Vater samt den Penaten aus dem brennenden Troia rettete. ⁵ Väterlicher Fürsorge zu verdankenden Wohltaten setzte Chiampell all das gleich, was er von seiner *patria* empfangen zu haben glaubte und dem zu entsprechen er eine Verpflichtung verspürte. Dazu gehörte, was er der kulturellen Offenheit des Engadins, allem voran seiner Bildungsfreundlichkeit schuldete. Stolz vermeldet Chiampell, dass Bildung nirgendwo sonst im alten Bünden einen höheren Stellenwert einnehme als in seiner Heimat. Wie sehr den Engadinern die Bildung der Jugend am Herzen liege, bilde sich in den zahlreichen aus dieser Taltschaft stammenden Pfarrern ab, die in ganz Graubünden tätig seien. ⁶ Die

4 *Chiampell*, *Descriptio*, 109,17f.; 165,36f.; 166,5; 238,28f.; *Campell*, Rätien, Bd. 1, 182,36f.; 282,30f.; 284,1; 420,3f. Vgl. Mario *Lentano*, *Il dono e il debito. Verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana*, in: *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, hg. von Andreas Haltenhoff et al., München/Leipzig 2005 (BzA 227), 125–142, hier 140.

5 Vgl. Publius *Vergilius Maro*, *Aeneis*. Lateinisch-deutsch, hg. und übers. von Niklas Holzberg, Berlin/Boston 2015 (TuscBü), 64f. [1,378f.]; 134–137 [2,707–748]; Werner *Suerbaum*, *Vergils «Aeneis». Epos zwischen Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart 1999 (Reclams Universal-Bibliothek 17618), 207–209; Andreas *Haltenhoff*, *Römische Werte in neuer Sicht? Konzeptionelle Perspektiven innerhalb und ausserhalb der Fachgrenzen*, in: ders. et al. (Hg.), *Römische Werte*, 81–105, hier 87.

6 Vgl. *Chiampell*, *Descriptio*, 238,9–16; *Campell*, Rätien, Bd. 1, 418,21–27; vgl. Traugott *Schiess*, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, 3 Bde., Basel 1904–1906 (QSG 23–25), hier Bd. 3, 120 [Nr. 117]; 162 [Nr. 171]; 168 [Nr. 178]; 444 [Nr. 390]. Zur Bildungssituation in den Drei Bünden allgemein: Jan-Andrea *Bernhard* und Clemens *Müller*, *Der Gelehrte, der Schüler und ein Gimpelpaar. Ein vergessener griechischer Brief von Conrad Gessner an Johannes Pontisella III.*, in: *Zwingli* 48 (2021), 148–161; zum Engadin: 156f.

Walser galten ihm demgegenüber als «ungehobelt» und «wild».⁷ Darin spiegelt sich zu einem guten Teil – wie aus dem Folgenden hervorgeht – auch die geographische Nähe zur prestigeträchtigen Universität Padua.

Getrübt wird die Idylle nur durch eine Gruppe Störenfriede, die – müssen wir schliessen – so bedeutsam war, dass Chiampell sie nicht übergehen konnte. Ohne bestimmte Dörfer zu nennen, berichtet er davon, «dass dort die Leute öfter im Anschluss an die Predigt angeregte und ernsthafte Gespräche führten und die anderen mit Nichtbeachtung strafen: die weltverliebten Schweine aus der Herde Epikurs, die erstere als leichtgläubig und frömmlerisch verachteten und mit geschmacklosen Witzeleien verhöhnten».⁸ Ganz offensichtlich beschreibt Chiampell hier nicht einen Meinungsaustausch über die Predigt, sondern eine Situation, die an einen Schulhof erinnert, auf dem sich während der Pause zwei Peergroups gegenseitig provozieren. Anscheinend hatten die Spötter den Gottesdienst gar nicht besucht, waren nur dort, weil man sich in den Dörfern traditionellerweise sonntags in der Nähe der Kirche trifft. So wie Chiampell die Situation schildert, betraf der Spott jedenfalls Grundsätzlicheres als den Inhalt der Predigt.

Diesen in Chiampells Augen verabscheuungswürdigen Spöttern muss ein demjenigen von Lavins eifrigen Kirchgängern diametral entgegengesetztes Weltverständnis eigen gewesen sein. In diese Richtung weist auch eine zweite Stelle in dem von Chiampell zuhanden der evangelischen Synode von 1577 verfassten Traktat zu Providenz und Prädestination. Überhaupt nichts hätten christliche Menschen «gemeinsam mit den dummen, aberwitzigen und zugleich überhaupt nicht gottesfürchtigen Leuten aus der Schweineherde Epikurs – denjenigen aus neueren ebenso wie denjenigen aus älteren Zeiten».⁹ Die Hauptstossrichtung von Chiampells aus Pietro Vermigli übernommener antiepikeureischer Polemik ergibt sich aus dem vorangehenden Satz: «Für christliche Menschen ist

7 *Chiampell*, *Descriptio*, 75,9–11; 312,22f.; *Campell*, *Rätien*, Bd. 1, 122,19–21; Bd. 2, 552,16f; *ders.*, *Historia Raetica*, hg. von Placidus Plattner, 2 Bde., Basel 1887/1890 (QSG 8/9), hier Bd. 1, 8,8–11.

8 *Chiampell*, *Descriptio*, 238,5–9; *Campell*, *Rätien*, Bd. 1, 418,17–21.

9 Durich *Chiampell*, *Vera atque Christiana [...] de divina providentia simul atque praedestinatione fidei confessio*, Tschlin 1577, Chur Staatsarchiv, B 143, 2v; vgl. Synodalprotokolle, Chur Staatsarchiv, N6. 5 [SYPR], 6 (1577), 19–21 (art. 8, 31); 22; 26 (nota).

allein das Wort Gottes ausreichend, um auch ohne vernunftgemässes Argumentieren davon überzeugt zu sein, dass eine Vorsehung existiert.»¹⁰ Sie richtet sich, wie der Kontext zeigt, gegen die in der Frage der Vorsehung irrenden Philosophen der Antike – alles Vertreter nicht so sehr eines theologischen als eines rationalistischen Blicks auf die Welt. Kurz danach wird Chiampell diejenigen, die immer noch deren Denkmuster anhängen, als Pseudochristen apostrophieren.¹¹ Andernorts verleiht er diesen Titel denjenigen, die sich der christlichen Wahrheit verweigern und von den Täuschungen des Antichrists haben verführen lassen. Ganz auf dieser Linie liegt Heinrich Bullinger, wenn er die Schweinemetapher mit den grundsätzlichen Leugnern einer Vorsehung verbindet.¹²

Im Folgenden soll geklärt werden, was in den Augen Chiampells eine chronologische Ausdifferenzierung der Schweineherde Epikurs rechtfertigte und mit welchen Geistesströmungen die beiden Gruppierungen zu identifizieren sind. Mit der Verwendung des Terminus *Epikureismus* in negativer Konnotation folgte Chiampell jedenfalls nicht dem von ihm hochverehrten Erasmus von Rotterdam. In dessen *Epicureus* ist nämlich sogar von einer geistigen Verwandtschaft zwischen Christentum und Epikureismus die Rede!¹³ Zwar liesse sich Chiampells von Horaz übernommene metaphorische Bezeichnung der Epikureer als Schweineherde auf der Basis der gängigen mit dem Stichwort Epikur verbundenen Assoziationen problemlos mit jener Stelle im Philipperbrief verbinden, an der Paulus sich gegen «die Feinde des Kreuzes Christi» richtet mit dem Vorwurf: «Ihr Gott ist der Bauch.»¹⁴ Doch zur Klärung unserer Frage trägt dies nichts bei. Des Weiteren erklärt sich Chiampells diachrone

10 *Chiampell*, *Confessio*, 2v; vgl. Petrus Martyr *Vermigli*, *Loci communes*, 3 Bde., Basel: Peter Perna, 1580–1582 (VD 16 V 824–827), hier Bd. 1, 184F–185D.

11 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, 3v–4v; 6v; 10v.

12 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, 4v; 10r; vgl. auch 2Thess 2,11, sowie Heinrich *Bullinger*, *De origine erroris*, Zürich: Christoph Froschauer, 1539 (VD 16 B 9654), 13r.

13 Vgl. *Chiampell*, *Historia*, Bd. 2, 223,15–32; Desiderius *Erasmus*, *Epicureus*, in: *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Bd. 1/3: *Colloquia*, hg. von Léon-Ernest Halkin, Franz Bierlaire und René Hoven, Amsterdam 1972, 721,33f.; vgl. Dorothee *Kimmich*, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt 1993, 72–74.

14 Quintus *Horatius Flaccus*, *Epistulae*. Briefe, Lateinisch/Deutsch, übers. und hg. von Bernhard Kytzler, Stuttgart 1998 (Reclams Universal-Bibliothek 432), 20f. [I,4,7, 16]; Phil 3,18f., vgl. 1Kor 15,32.

Staffelung der Epikureismus-Rezeption auch nicht aus der synchronen Existenz zweier divergierender Epikurbilder im Mittelalter.¹⁵ Für unsere Zwecke erfolgversprechender erscheint es darum, den Weg über die Einordnung des erwähnten Traktats zu Vorsehung und Vorherbestimmung in den Kontext seiner Zeit zu wählen.

2 Das Engadin als Arena philosophisch-theologischer Dispute im 16. Jahrhundert

Gewissermassen *zum Kampf der Wagen und Gesänge* traf man sich ab der Mitte des 16. Jahrhunderts im Engadin gleich mehrmals. Zur agonalen Metaphorik im Zusammenhang mit etlichen Synoden und Religionsgesprächen in grösserem – aber sicherlich auch nicht dokumentiertem kleineren – Rahmen griff schon Durich Chiampell in seinem erwähnten, gegen libertinistische Gruppierungen gerichteten Traktat, wenn er sich rühmt, dass dank seiner Debattenfestigkeit bis anhin in allen diesbezüglichen Disputationen immer die Wahrheit als Siegerin vom Kampfplatz gegangen sei.¹⁶ Die Erwähnung dieses Leistungsausweises sollte natürlich als diskrete, an seine Pfarrkollegen gerichtete Aufforderung verstanden werden, zur Lösung der aktuellen Probleme sich der von ihm vorgeschlagenen Argumentation anzuschliessen.

Seit den Jahren um 1544, als zwei zur Reformation konvertierte italienische Kapuzinermönche Pfarrstellen im Unterengadin übernommen hatten, erlebten die Bündner Südtäler bewegte Zeiten.¹⁷ Im Anschluss an Duns Scotus, den Hausphilosophen ihres Mutterordens der Franziskaner, warfen die beiden die irritierende Frage auf, inwiefern Gott als Allmächtiger selbst Urheber der Sünde sei. Diese traditionelle Denkmuster und moralische Normen relativierende These hatte 1489 im Dom zu Florenz sogar eine öffentliche Disputation provoziert. In Graubünden vertraten entsprechend der Definition von Pietro Vermigli, einem zur Reformation übergetretenen florentinischen Augustinermönch, die Libertinisten

15 Vgl. *Kimmich*, Aufklärungen, 64.

16 Vgl. *Chiampell*, Confessio, 10v.

17 Vgl. *Chiampell*, Historia, Bd. 2, 276,2–7; 297,25–298,14; zu den konvertierten Kapuzinermönchen vgl. Luca *Addante*, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Rom 2010 (Quadrante Laterza 162), 80f.

diese umstrittene Lehrmeinung.¹⁸ In Florenz wurden die Positionen in derart fundamentalistischer Art und Weise vertreten, dass – auf Graubünden übertragen – sogar ein Chiampell zum libertinistischen Lager hätte gerechnet werden müssen. Hatte er sich doch – wohl in Anlehnung an Pietro Pomponazzi, den oberitalienischen Renaissance-Gelehrten und Vertreter der menschlichen Selbstbestimmung – die Denkfigur der *causa permissiva* zu eigen gemacht, um über einen dem Menschen von Gott zugestandenen Entscheidungsspielraum diesen nicht mit dem Verweis auf eine unabänderliche Vorherbestimmung für den Sündenfall entschuldigen zu müssen und ihm gleichzeitig den freien Willen zu sichern, ohne die göttliche Allmacht zu beschneiden.¹⁹ Im Disput von Florenz wurde eine solche Argumentation allerdings bereits als Eingeständnis von Gottes Schuld an der Sünde gewertet, weil sein Handeln – und sei es auch nur ein Zulassen – letztlich doch die Funktion einer Ursache erfülle. Damit im Einklang wertete auch der sowohl den Synodalen als auch Chiampell selbst als Autorität geltende Pietro Vermigli die von Chiampell vertretene Lösung als eine Untervariante des Libertinismus. Vermigli seinerseits hatte das Problem vom Bösen in der Welt in der Tradition Augustins gelöst, indem er dem Bösen die ontologische Entität absprach.²⁰

An dieser Theodizeefrage arbeiteten sich die Bündner Theologen die nächsten dreieinhalb Jahrzehnte ab. Denn die Libertinisten der ersten Generation wurden abgelöst durch eine zweite, deren Anhänger sich nach Chiampell zur Tarnung des Begriffs «Spiritualisten» bedienten, sich als «Vollkommene» verstünden²¹ und die Sünde aus dem Zusam-

18 Vgl. Amos *Edelheit*, Scholastic Florence. Moral Psychology in the Quattrocento, Leiden/Boston 2014 (BSIH 230), 37–79, zur Aitiologie der Sünde bes. 53–55; *Vermigli*, Loci, Bd. 1, 199A.

19 Vgl. *Chiampell*, Confessio, 35r–36r; Pietro *Pomponazzi*, Opera, Basel: Heinrich Petri, 1567 (VD 16 P 4145), 762f.; 870f.; 1004; Rita *Ramberti*, Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. La dottrina etica del *De fato* – Spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento, Firenze 2007, 123f.

20 Vgl. *Edelheit*, Scholastic Florence, 41; 73; *Vermigli*, Loci, Bd. 1, 198F–200C; Peter Martyr *Vermigli*, Predestination and Justification. Two Theological Loci, hg. und übers. von Frank Allison James III, Kirksville, MO 2003 (The Peter Martyr Library 8), XII; XXX–XXXI; *Chiampell*, Historia, Bd. 2, 637,14–20; 638,21–29.

21 Vgl. *Chiampell*, Confessio, 27v–28r; Jan-Andrea *Bernhard*, Reformation und Konfessionalisierung in den Drei Bünden (Graubünden), in: Die schweizerische Reformation.

menwirken des Verstandeswesens Mensch mit der Schlange als dem klügsten aller Geschöpfe Gottes herleiteten – für Chiampell der Inbegriff einer ketzerischen Vorstellung.²² Gerichtet ist seine Argumentation gegen eine Lehrmeinung, die sich in Anlehnung an den Römerbrief auf die Befreiung durch den Geist und als dessen Antithese auf das «Sinnen des Fleisches»²³ berief, definiert als eine von Gott selbst dem Menschen eingepflanzte, ersterem entgegenwirkende Kraft. Calvin bewog dies zur Parallelisierung des Libertinismus mit frühchristlichen Häresien dualistischer Struktur aus gnostisch-manichäischer Tradition. Die Erklärung zum spezifischen Täufer-Dogma erfolgte auf deren Synode von 1550 in Venedig.²⁴

Eine neue Dimension erreichten diese Auseinandersetzungen in den ausgehenden Siebzigerjahren des 16. Jahrhunderts, denn nun mischte sich auch noch die Politik in diese an sich theologischen Streitfragen ein. In sachlichem Stil dokumentiert Chiampells *Historia Raetica* das rege Interesse von Bündens Politikern beider Konfessionen an den Beratungen der Evangelischen Synode von 1578 und deren Genugtuung über das von Durich Chiampell zuhanden einer weiteren Öffentlichkeit abgefasste Positionspapier zu Vorsehung und Vorherbestimmung.²⁵ Dramatischer klingt es im entsprechenden Synodalprotokoll, wenn unter dem einen Punkt der Beschluss festgehalten wird, die Abgeordneten des *Bundstags* von sich aus zu informieren, und in einem zweiten der Zweck

Ein Handbuch, hg. von Amy Nelson Burnett und Emidio Campi, deutsche Ausgabe bearb. und hg. von Martin Ernst Hirzel und Frank Mathwig, Zürich 2017, 327–363; Johannes Calvin, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*, in: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, hg. von Edouard Cunitz et al. [Opera], Bd. 7, Braunschweig 1868 (CR 35), 153–248.

22 Chiampell, *Confessio*, 371–v; vgl. Vermigli, *Loci*, Bd. 1, 199B–C; Martin Bucer, *Doctrina de praedestinatione, causa peccati, libero arbitrio, excaecatione impiorum*, s. l.: s. ed., 1562 (VD 16 B 8825), 45–48.

23 Röm 8,6.

24 Vgl. Röm 8,2–11; Calvin, *Contre la secte*, in: Opera, Bd. 7, 156–159; ders., *Institutio Christianae religionis*, in: Opera, Bd. 2, Braunschweig 1864 (CR 30), 184f. [2,1,10f.]; Addante, *Eretici*, 109.

25 Vgl. Chiampell, *Historia*, Bd. 2, 643,14–644,9; 644,28–30, und ders., *Confessio*, 80v, sowie SYPR, 7 (1578), 38 (art. 17); Petrus Dominicus Rosius *à Porta*, *Historia reformationis ecclesiarum Raeticarum*, 2 Bde., Chur/Lindau: Jakob Otto, 1772/1777 (VD 18 11926260-002), hier Bd. 1/2, 631.

dieses proaktiven Handelns: «um sich vom Schimpf und dem Vorwurf der Uneinigkeit, derentwegen wir überall verleumdet wurden, vollständig zu befreien».²⁶ Worin die Politik eine konfessionsübergreifende Einigkeit erwartete, war eindeutig die kompromisslose Ablehnung der libertinistischen These von der Urheberschaft Gottes an der Sünde wie auch der Verdammung. Dies spiegelt sich klar im expliziten Verbot, das gemäss dem gleichen Synodalprotokoll jenseits aller allgemeinen Positionsbezüge dem Pfarrer von Scharans untersagte, Gott zum Urheber der Sünde wie auch der Verdammung zu machen. Damit habe er in unzulässiger Weise seine Gemeinde vor den Kopf gestossen und verwirrt. Die Synode schlug sich damit auf die Seite von Erasmus, der libertinistisches Gedankengut als problematische Konsequenz von Luthers Weigerung, dem Menschen einen eigenen Willen zuzugestehen, erkannt hatte. Mit dem Beharren auf der Selbstverantwortlichkeit des Menschen für all seine Taten erfüllten die Synodalen die Erwartungen der in den *Bundstag* abgeordneten Boten beider Konfessionen.²⁷

Doch mit diesen in manchen Teilen Rätians um sich greifenden Ärgernissen – gemäss Titel von Chiampells Traktat «dreist sowie zum allgemeinen Schaden angepriesen von gewissen mit Wiedertäufern respektive Libertinisten geistesverwandten Leuten»²⁸ – haben die zur Diskussion stehenden Epikureer nichts zu tun. Auffälligerweise kommen diese nicht im Hauptteil des Traktats zur Sprache, sondern einzig in einer einleitenden Polemik gegen all jene, welche die Möglichkeit göttlicher Interventionen in den Lauf der Welt grundsätzlich bestreiten oder zumindest beschränken wollen. Dieser Positionsbezug Chiampells gegenüber den sich auf eine rationalistische Argumentation stützenden Leugnern einer Vorsehung erfolgt gewissermassen nebenher, denn im Zentrum des ersten Teils des Traktats steht nicht die Vorsehung an sich im Hinblick auf ihre Existenz sowie deren allfälliges qualitatives und räumliches Wirkungsspektrum, sondern die Falsifizierung ihrer Inanspruchnahme für

26 SYPR, 7 (1578), 38 (art. 17).

27 Vgl. SYPR, 7 (1578), 37 (art. 10, 13); Desiderius *Erasmus*, De libero arbitrio, in: Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia, Bd. 9, hg. von Johannes Clericus (Le Clerc), Leiden: Pieter van der Aa, 1706, 1224B–D, vgl. ebd., 1223A–B; ders., De libero arbitrio διατριβή sive collatio, hg. von Johannes von Walter, Leipzig 1910 (QGP 8), 31, mit Anm. 4.

28 *Chiampell*, Confessio, 1r.

eine Ätiologie der Sünde durch libertininistische Strömungen. Chiampells umfangreiche Ausführungen gegen die Anwendung einer fundamentalistischen Hermeneutik auf Geschichten wie diejenige von der Verhärtung des Pharaos geben davon Zeugnis.²⁹

3 Feindbild Aristoteles

Die Apostrophierung der Vorsehungsleugner als «Epikureer» eröffnet eine Argumentationslinie, die im Nachweis der Vorsehung als der stetig wirkenden Ursache allen Geschehens gipfelt; inhaltlich richtet sie sich gegen die unter dem Einfluss der Philosophie stehenden Pseudochristen. Konkret wandte Chiampell sich gegen den Versuch, die Wirkung der göttlichen Vorsehung auf den supra- oder translunaren Raum einzugrenzen oder auf einen einmaligen, der Schöpfung verliehenen Anfangsimpuls zu beschränken.³⁰ Beides sind für den Aristotelismus typische Denkmodelle, die auf dessen Bewegungslehre aufbauen und dadurch miteinander verschränkt sind.

3.1 Gegen eine Differenzierung zwischen sub- und translunar

Die Verknüpfung des Vorsehungsdiskurses mit der aristotelischen Unterteilung des Kosmos in zwei physikalisch differente Räume, von denen im Unterschied zum sublunaren Raum endlicher Bewegung einzig der supra- oder translunare Raum mit den eine gleichförmige Kreisbewegung beschreibenden Gestirnen im Kraftfeld von Gottes Vorsehung liegt, wird dem peripatetischen Philosophen Kritolaos von Phaselis zugeschrieben.³¹ In der Zeit Chiampells war diese Vorstellung einer sphärenspezifisch wirkenden Vorsehung längst zu einer für den Aristotelismus schul-

29 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, 23r–26v; *Vermigli*, *Loci*, Bd. 1, 199B.

30 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, 2v; 3v–4v.

31 Vgl. *Kritolaos*, *Frg. 15*, in: Hieronymus von Rhodos, *Kritolaos und seine Schüler*, komm. und erg. von Fritz Wehrli, Basel/Stuttgart 1969 (*Die Schule des Aristoteles* 10), 52; vgl. *Cosmic order and divine power. Pseudo-Aristotle, On the cosmos*, hg. von Johan C. Thom, Tübingen 2014 (*Sapere* 23), 24f. [392a 29–34]; *Aristotle, Meteorologica*, hg. und übers. von Henry Desmond Pritchard Lee, Cambridge, MA/London 1952 (LCL 397), 18f. [340b 6f.]; Otfried Höffe, *Aristoteles*, München 2014 (Beck'sche Reihe 535), 156f.

typischen Lehrmeinung avanciert.³² Ihr stellte sich Chiampell freilich in Anlehnung an Vermigli entschieden entgegen, stand sie doch für ein Weltmodell, das – fokussiert auf die Pole von Kontingenz und einen an die regelkonformen Gestirnsbewegungen gekoppelten Determinismus – einen in Gottes Belieben stehenden, uneingeschränkten providentiellen Interventionismus von vornherein ausschloss und damit natürlich den konträren Gegensatz zu Chiampells Verständnis von Vorsehung als der Wirkursache allen Geschehens bildete. Sein Verweis auf Gottes Fähigkeit, den Lauf der Sonne anzuhalten, ja ihn sogar umzukehren, will als explizite Widerlegung der aristotelischen Dichotomie des Kosmos und der Zuschreibung einer je eigenen Qualität von Bewegung an die beiden Räume verstanden werden; Wahnsinn sei ein derartiges Unterfangen.³³

Der moderne Leser stutzt insbesondere bei Chiampells Tirade voller Spott und Hohn gegen die Vorstellung, Gottes fürsorgliches Wirken mit der einmaligen Kraftaufwendung beim Werfen eines Steins oder Abschliessen eines Pfeils zu vergleichen. Die vom Werfer oder Schützen auf die Gegenstände übertragene Kraft schwinde doch nach einer gewissen Zeit, und die Gegenstände fielen zu Boden. Folglich «stünde die ganze natürliche Einrichtung der Welt schon seit Langem vollständig still, wenn Gott nicht die von ihm angestossene Bewegung zeitlich unbegrenzt mit providentieller Umsicht begleiten würde».³⁴ Chiampell hielt es anscheinend für notwendig, auf eine jeglicher Alltagserfahrung widersprechende Theorie näher einzugehen und sie mit Vermigli's Argumentation zu widerlegen. Dies ergibt einen Sinn nur unter der Voraussetzung, dass sie in Graubünden bekannt war – es sei denn, er hätte als zielführend erachtet die Widerlegung von Argumenten bloss hypothetischer Gegner. Diese Theorie, entwickelt in dem an Aristoteles' Bewegungslehre anknüpfenden Diskurs, hatte es ganz offensichtlich bis in den Alpenraum geschafft – die Fachterminologie miteingeschlossen. So lehnt sich Chiampells «vis quaedam» an den vom Franziskaner Francesco Rossi aus den Marken im 14. Jahrhundert eingeführten Terminus «vis

32 Vgl. Silke-Petra *Bergjan*, *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der ΠΙΠΟΝΟΙΑ Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche*, Berlin/New York 2002 (AzKG 81), 227–231, bes. 230, mit Anm. 41; für Oberitalien vgl. *Ramberti*, *Problema*, 78–80.

33 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, IV–3v; 4r; 6v.

34 *Chiampell*, *Confessio*, 4r (nach *Vermigli*, *Loci*, Bd. 1, 185C).

motrix» zur Bezeichnung der einem Körper selbst innewohnenden Bewegungskraft an.³⁵

Vermigliis von Chiampell übernommene Ausführungen könnten sogar als eigentliche Gegenrede zur Weiterentwicklung der aristotelischen Bewegungslehre durch den grossen Scholastiker Jean Buridan im 14. Jahrhundert verstanden werden. In einer provokanten Bemerkung hatte dieser das Ausruhen Gottes am siebten Schöpfungstag als nichts anderes als die bildhafte Bestätigung dafür gedeutet, dass die Himmelsmechanik nach deren erfolgreicher Ingangsetzung keiner weiteren Intervention Gottes mehr bedurfte.³⁶ Dieser Philosoph, Physiker und Logiker hatte zu Ende geführt, was bereits im 6. Jahrhundert der christliche Philosoph Johannes Philoponos angestossen hatte, indem er Aristoteles' Lehre zur Beschreibung von Bewegung im Schwerfeld der Erde bezweifelte, derzufolge «Bewegung nur so lange möglich ist, als eine Kraft auf den Körper wirkt»,³⁷ nämlich die vom Werfer oder Schützen auf das den geschleuderten oder geschossenen Gegenstand umgebende Medium der Luft übertragene Stosskraft. Als erster bestritt Philoponos die Notwendigkeit eines Mediums und postulierte die direkte Übertragung einer zeitlich begrenzt wirksamen kinetischen Energie (δύναμις κινητική)³⁸ – von Chiampell «impetus»³⁹ genannt und verwandt mit dem modernen Impulsbegriff – durch den Werfenden auf den geworfenen Körper.⁴⁰

Letzteren Terminus verwendet er in seiner Rezeption von Vermigliis Argumentation zweimal. Zwar ist durch die Distanzberechnung aufgrund geographischer Koordinaten auch andernorts Chiampells Interes-

35 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, 4r, mit Anneliese *Maier*, *Die Impetustheorie der Scholastik*, Wien 1940 (Veröffentlichungen des Kaiser Wilhelm-Instituts für Kulturwissenschaft im Palazzo Zuccari, Rom), 12–14; 64; 71.

36 Vgl. *Maier*, *Impetustheorie*, 85.

37 Shmuel *Sambursky*, *Das physikalische Weltbild der Antike*, Zürich/Stuttgart 1965 (BAW.FD), 462.

38 Vgl. Johannes *Philoponos*, In *Aristotelis physicorum commentaria*, 2 Bde., hg. von Girolamo Vitelli, Berlin 1887–1888 (CAG 16f.), hier Bd. 2, 641,15f.; 642,3–5.

39 *Chiampell*, *Confessio*, 3v–4r (nach *Vermigli*, *Loci*, Bd. I, 185C).

40 Vgl. *Sambursky*, *Weltbild der Antike*, 469f.; Shlomo *Pines*, *Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impétus*, in: *Archeion. Archivio di storia della scienza* 21 (1938), 301; Wolfgang *Achtner*, *Vom Erkennen zum Handeln. Die Dynamisierung von Mensch und Natur im ausgehenden Mittelalter als Voraussetzung für die Entstehung naturwissenschaftlicher Rationalität*, Göttingen 2008 (RThN 12), 319f.

se und Beschlagenheit in mathematischen Weltmodellen belegt,⁴¹ doch im Kontext eines Diskussionsbeitrags zu einem synodalen Traktandum macht eine Anlehnung an Vermigli auch in diesem Detail nur unter der Voraussetzung Sinn, dass zumindest ein Teil der Synodalkollegen verstand, wovon da eigentlich die Rede war. Offensichtlich wollte er mit der Widerlegung aller in Graubünden kursierenden Argumente entschieden einem sich auf den naturwissenschaftlichen Diskurs abstützenden deistischen Weltverständnis entgegenreten. Dazu ignorierte er den erreichten physikalischen Wissensstand und verknüpfte in einem ersten Schritt den von der Wortbedeutung her eine punktuelle Kraffteinwirkung bezeichnenden nacharistotelischen Begriff des *Impetus* paradoxerweise mit der überholten aristotelischen Lehre von der endlichen Bewegung, gemäss der ein bewegtes Objekt nur dank einer kontinuierlichen Kraffteinwirkung in Bewegung bleibt. Mit der Übertragung dieses anachronistischen Konstrukts in einem zweiten Schritt auf den Bereich der gleichförmigen Gestirnsbewegungen, in denen er eine Manifestation von Gottes providentieller Umsicht zur Erhaltung der von ihm angestossenen Bewegung sah, glaubte er wohl, noch den letzten diesbezüglichen Zweifel auszuräumen.

3.2 Keine Heilsgewissheit aus der aristotelischen Ethiklehre

In einem völlig anderen Kontext erscheint genuin aristotelisches Gedankengut im zweiten, der Vorherbestimmung gewidmeten Teil von Chiampells Traktat. Die Rede ist von den Gottlosen, die sich durch Selbstüberschätzung auszeichneten und, geblendet von Eigen- und Selbstliebe, nicht sehen wollten, wie gerade sie Christi Hilfe und Gnade zu ihrer Rettung nötig hätten: «Eben diese sind der Meinung, dass ihre eigene heuchlerische Gutheit für sie mehr als ausreichend zum Heil sei.»⁴² Hier geht es um mehr als um blosser Polemik gegen die populäre altrömische Maxime «Jeder ist seines Glückes Schmied».⁴³ Als Personifikationen der

41 Vgl. Gian Andrea Caduff, Durich Chiampells «Topographie» als Apologie und Inszenierung Rätens, in: Zwing. 42 (2015), 145.

42 Chiampell, Confessio, 67v.

43 August Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890 (Hildesheim/New York 1971), 144.

Gottlosigkeit gelten Chiampell all diejenigen, die das christliche Heil für ein im aristotelischen Sinn erstrebenswertes Ziel halten, vergleichbar dem persönlichen Glück und erreichbar auf dem Pfad moralischer Rechtschaffenheit. Zeichen der Gottlosigkeit ist für ihn die Berufung auf die Nikomachische Ethik und demzufolge mit Pelagius gegen Augustin, Erwählung und Verdammung in Abhängigkeit von einer ethisch autonom auf der Basis der aristotelischen Normen für Gut und Böse getroffenen Entscheidung über das persönliche Gut- oder Schlechtsein zu sehen.⁴⁴ Chiampells Worte klingen wie der engadinische Widerhall des Protests, mit dem sich der englische Scholastiker Thomas Bradwardine im 14. Jahrhundert gegen die zunehmende Überlagerung augustinischen Gnadendenkens durch aristotelische Denkmuster gewandt hatte.⁴⁵ War vielleicht sogar Thomas von Aquin mitgemeint, weil dieser die aristotelische Tugendlehre vermittels der von reformierter Seite vehement bekämpften Habitus-Lehre ins christliche Denken integriert und den Menschen zum «Herrn seiner Akte»⁴⁶ gemacht hatte?⁴⁷ Es ist naheliegend, unter Chiampells sogenannten Pseudochristen diejenigen zu verstehen, die sich jenen Aspekt aristotelischen Denkens zu eigen gemacht hatten, der dem 18. Jahrhundert unter dem Schlagwort vom «Pelagianismus vor Pelagius» geläufig war.⁴⁸

44 Vgl. *Aristoteles*, Die Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch, übers. von Olof Gigon, hg. von Rainer Nickel, Düsseldorf 2007 (TuscBü), 108f. [1113b 3–14]; vgl. ebd. 56f. [1103a 18–26]; 70f. [1106a 7–10]; 96–99 [1111a 22–1111b 3]; vgl. *Höffe*, *Aristoteles*, 213; 215–224.

45 Vgl. Kurt *Flasch*, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 2020 (Reclams Universal-Bibliothek 19479), 390f.; 530–532.

46 *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Bde. 4–12, Rom 1888–1906, hier Bd. 6, 6 [IaIIae, q. 1 a. 1 co.].

47 Vgl. Hans *Rub*, Wandel im christlichen Tugendverständnis, in: *Ethische Perspektiven. «Wandel der Tugenden»*, hg. von Hans-Jürg Braun, Zürich 1989, 72–77, bes. 76.

48 Vgl. Theodor Christoph *Lilienthal*, *Dissertatio de Pelagianismo ante Pelagium*, Jena: Johann Friedrich Ritter, 1738 (VD 18 15125734-008), 1f.; 29–34; vgl. Winrich *Löhr*, *Art. «Pelagius»*, in: *RAC*, Bd. 27, Stuttgart 2016, 8f.; siehe oben, Anm. 11.

3.3 Wissenstransfer Padua – Graubünden

Die Vorstellung einer einzig von Gottes Gnade abhängigen Erwählung oder Verwerfung hatte man schon im Paris des 13. Jahrhunderts in Zweifel gezogen und zu einer jeder vernunftgemässen Plausibilität entbehrenden Fiktion erklärt. Hauptsächlich unter dem Einfluss von Gelehrten aus dem spanisch-arabischen Raum führte die Aristoteles-Rezeption dort zur Etablierung einer durch ihren revolutionären Rationalismus neuartigen Sichtweise in der Theologie.⁴⁹ Trotz des vom Pariser Bischof Stéphane Tempier 1277 erlassenen Lehrverbots blieben 219 diesbezügliche Lehrsätze Lehrgegenstand – nur nicht in Paris, sondern in Padua, wo die Professorenschaft bis ins 17. Jahrhundert unbeirrt an der rationalistisch-scholastischen Aristoteles-Hermeneutik festhielt. Zunächst unter dem Begriff des lateinischen Averroismus zu einem Thema der Philosophiegeschichte geworden, sind die Vertreter dieser Strömung inzwischen auch als radikale Aristoteliker bekannt.⁵⁰ Dem Transfer von deren Gedanken und Wissen nach Norden kam die geographische Lage Graubündens entgegen, die es mit sich gebracht hatte, dass Padua ein beliebter Ausbildungs- und Studienort für angehende Juristen, Mediziner sowie Notare aus Bündens Südtälern war.⁵¹ Bedeutende Teile der Bildungselite Graubündens erhielten demnach ihre Fachausbildung in

49 Vgl. Kurt *Flasch*, Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris, Mainz 1989 (ExCl 6), 28–30; 119–121 [These 23]. Heinrich *Suter*, Die Mathematik auf den Universitäten des Mittelalters, in: Festschrift der Kantonsschule in Zürich, Zürich 1887, 62; vgl. *Höffe*, Aristoteles, 284.

50 Vgl. Ludwig *Hödl*, Art. «Averroes, Averroismus, II.», in: LMA, Bd. 1, 1291–1295; *Flasch*, Denken im Mittelalter, 304; 336–344; 409–418; 429–436; 600f., mit Anm. 2, sowie *ders.*, Aufklärung, 57f.; Ernest *Renan*, Averroès et l'Averroïsme. Essai historique, Paris 1852, 255–346, bes. 325–332; vgl. Paul Oskar *Kristeller*, Humanismus und Renaissance, 2 Bde., München 1980 (UTB 914), hier Bd. 1, 108, mit Anm. 77; Peter *Grabber*, Die Pariser Verurteilung von 1277. Kontext und Bedeutung des Konflikts um den radikalen Aristotelismus. Magisterarbeit Uni Wien 2005, 98; *Ramberti*, Problema, 46, mit Anm. 143; Gerhard *Schneider*, Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart 1970, 19; Thomas *Leinkauf*, Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600), 2 Bde., Hamburg 2017, hier Bd. 2, 1540–1629; siehe unten, Kap. 5.

51 Vgl. Conradin *Bonorand*, Bündner Studierende an höhern Schulen der Schweiz und des Auslandes im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, in: JHGG 79 (1949), 147–155.

einem Umfeld, wo noch weit über die Reformationszeit hinaus der auf-rührerische Geist des Aristotelismus in seiner ursprünglichen Form vor-herrschte.

3.4 Ausnahmestellung des *Organon*

Für Chiampell repräsentierte alles, was seine Wurzeln im Denken Aris-toteles' hatte, den Gegenpol zum christlichen Denken. Davon ausge-nommen sind einzig jene unter dem Titel *Organon* zusammengefassten Schriften, deren man sich als wissenschaftliche Arbeitsinstrumente be-diente, und auch dies nur, solange mit Hilfe von Aristoteles' Logik keine seiner theologischen Überzeugungen in Frage gestellt wurde.⁵² Daraus erklärt sich eine ab und an merkwürdig anmutende Ambivalenz von Chiampells Aristoteles-Rezeption. Einerseits bediente er sich exzessiv der rationalistisch-scholastischen Argumentationsweise und definierte den Vorsehungsbegriff in Anlehnung an Vermigli und eigenständig den-jenigen der Prädestination anhand der aristotelischen Ursachenlehre. Er ging sogar so weit, dass er deren Funktionsweise mit Hilfe der von Aristoteles entwickelten Terminologie des Syllogismus erklärte.⁵³ Ande-rerseits distanzierte sich Chiampell von Leuten, die «vernunftgemäßes Argumentieren»⁵⁴ über das Wort Gottes stellten, sogar wenn es um die Existenz der Vorsehung gehe. Die bildhafte Gleichsetzung der rationalen Erforschung göttlicher Ratschlüsse mit einem «auf schmutzigen Füßen der Leidenschaften gegen die göttliche Majestät Ankriechen»⁵⁵ weist in dieselbe Richtung wie auch der gegenüber seinen Gegnern erhobene Vorwurf der Rechthaberei mit Berufung auf Paulus.⁵⁶

Eines ist jedenfalls eindeutig: Die Infiltration Graubündens durch genuin aristotelisches Gedankengut ordnete Chiampell einer anderen Kategorie zu als diejenigen Strömungen, die sich grundsätzlich durchaus auf ein christliches Fundament beriefen, nur in gewissen, doch entschei-

52 Siehe unten, Kap. 7.1.

53 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, 3r (nach *Vermigli*, *Loci*, Bd. 1, 184E–F); 3ov; 44r–v (vgl. *Vermig-li*, *Loci*, Bd. 1, 829E–830C); vgl. *Höffe*, *Aristoteles*, 37–50; siehe unten, Kap. 7.1.

54 *Chiampell*, *Confessio*, 2v.

55 *Chiampell*, *Confessio*, 37v.

56 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, 75v; vgl. Röm 9,20.

denden Punkten von der durch die *Confessio Raetica* vorgegebenen theologischen Norm abweichen.⁵⁷ Deren Vertreter adressiert Chiampell nicht mit «Pseudochristen», sondern in der Regel mit «adversarii» (Gegner), drei Mal auch mit «scioli» (Neunmalkluge).⁵⁸ Für gewöhnlich werden Letztere als nonkonformistisch etikettiert und gehören zu jenem guten halben Dutzend Infekte, von denen gemäss einem Brief an Heinrich Bullinger Johannes Comander und Philipp Gallicius die reformierte Bündner Glaubenslandschaft befallen sahen.⁵⁹

Zwei Fragen stellen sich nun: Wieso apostrophierte Chiampell die Anhänger aristotelischer Denkmuster als «Epikureer» und was für eine Bewandnis hat es mit deren chronologischer Differenzierung?

4 Epikureismus – ein Schimpfwort mit Tradition

Wenn innerhalb eines Vorsehungsdiskurses Aristotelisches im Kontext mit einer anti-epikureischen Polemik auftaucht, ist dies ungewohnt, an sich jedoch verständlich, verbindet die beiden Denkrichtungen doch als gemeinsamer Nenner die Ablehnung einer handelnden Vorsehung. Bereits für die Antike war Letztere nicht kompatibel mit der Vorstellung eines dem Zufall unterworfenen und von Göttern unabhängigen Prozesses der fortwährenden Bildung immer neuer Atomverbände und deren anschliessender Auflösung. Die aristotelische Lehrmeinung andererseits ging von einer seit jeher – unter Umgehung der Ursprungsfrage – bis in alle Ewigkeit dauernden stabilen kosmischen Ordnung aus und sah in deren unveränderter Erhaltung die eigentliche Manifestation von Gottes Kraft. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, wenn in der christlichen Spätantike epikureische Denkmuster im Anschluss an eine bekannte Stelle bei Cicero zur Chiffre für die Vertretung eines auf der Vorstellung untätiger Götter basierenden und damit die Theodizee-Fra-

57 Vgl. *Bernhard*, *Reformation*, 336–339; vgl. Eberhard *Busch*, *Confessio Raetica* von 1552/1553, in: *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 1/3: 1550–1558, bearb. von Judith Becker et al., Neukirchen-Vluyn 2007, 249–275.

58 *Chiampell*, *Confessio*, 66r; 70r; 72r.

59 Vgl. Jan-Andrea *Bernhard*, Briefe an Heinrich Bullinger im Blick auf Entstehung, Abfassung und Rezeption der «*Confessio Raetica*» (1552/53), in: *Zwingli*, 40 (2013), 63f.; siehe auch unten, Kap. 6.

ge aufwerfenden Weltbilds wurden.⁶⁰ Gerade für die reformierten Prediger Graubündens, die sich für nichts weniger als die Bewahrung der guten Ordnung in der Gesellschaft verantwortlich fühlten, demzufolge Religion als gesellschaftskonstituierenden Faktor wahrnahmen und für sich darum auch in politischen Dingen ein Wächteramt derart engagiert reklamierten, dass sie sogar eine Intervention der Obrigkeit provozierten, konnte als Etikett für eine kirchenferne Gegenwelt kein Begriff als der des *Epikureismus* geeigneter erscheinen, dem Cicero vorgeworfen hatte, er führe zur Auflösung aller gesellschaftlichen Werte.⁶¹

Anknüpfend an diesen von Cicero ausgehenden Traditionsstrang, galt noch einem Calvin das Konzept eines *deus otiosus* als das hervorstechendste Charakteristikum des Epikureismus.⁶² Bullinger, der die Epikureer ebenfalls des Deismus wegen verdammt, gab gegen diesen Gegenpol des christlichen Glaubens eine eigentliche Kampfschrift in Druck.⁶³ Luther seinerseits setzte die Anhänger des Epikureismus mit

60 Vgl. *Cicero*, *De natura deorum*, hg. von Arthur Stanley Pease, 2 Bde., Cambridge MA 1955/1958, hier Bd. I, 125f. zu 1,3; vgl. *Lactantius*, *Vom Zorne Gottes*, eingel., hg., übertr. und erl. von Heinrich Kraft und Antonie Wlosok, Darmstadt 1983 (TzF 4), 8–11 [4,7]; 46–49 [13,20–22]; vgl. Marcus *Minucius Felix*, *Octavius*, Lateinisch/Deutsch, hg. und übers. von Bernhard Kytzler, Stuttgart 1993 (Reclams Universal-Bibliothek 9860), 34–37 [12,2], sowie *Sextus Empiricus*, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, übers. von Malte Hossenfelder, Frankfurt am Main 2017 (Stw 499), 225f. [3,9–12], sowie *Isidorus*, *Etymologiarum sive originum libri XX*, hg. von Wallace M. Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911 (OCT), hier Bd. I, 8,6,15; vgl. Wolfgang *Schmid*, Art. «Epikur», in: RAC, Bd. 5, Stuttgart 1962, 799–802, sowie Francesco *Verde*, *Epicurus in the Roman Imperial Age. Four Case-Studies (Aristocles of Messene, Atticus, Dionysius of Alexandria and Plotinus)*, und Michael *Erler*, *Augustine and Epicureanism*, in: *Afterlives of the Garden. Receptions of Epicurean Thought in the Early Empire and Late Antiquity*, hg. von Gregson Davis und Sergio Yona, Berlin 2023 (Cicero 8), 113–147.

61 Vgl. Sandro *Liniger*, *Gesellschaft in der Zerstreuung. Soziale Ordnung und Konflikt im frühneuzeitlichen Graubünden*, Tübingen 2017 (Bedrohte Ordnungen 7), 209; 224, mit Anm. 134; 234f.; 278–281; 316–323. Grundsätzliches zum funktionalen Verständnis von Religion mit Literaturverweisen: Mischa *Meier*, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen 2004 (Hyp. 147), 30f.

62 Vgl. *Calvin*, *Institutio*, 147f. [I,16,4].

63 Vgl. Reinhard *Bodenmann*, *Einleitung*, in: Heinrich Bullinger, *Briefwechsel*, bearb. von dems., Alexandra Kess und Judith Steiniger, Bd. 16: *Briefe von Januar bis Mai 1546*, Zürich 2014, 42f.; vgl. Emidio *Campi*, *Confessio Helvetica posterior*, 1566, in: *Reformierte Bekenntnisschriften*, bearb. von Mihály Bucsay et al., Bd. 2/2: 1562–1569, Neukirchen-Vluyn 2009, 282,19–21.

den wilden Tieren des Feldes gleich, indem er – wohl nach Aristoteles – ein den antiken Kulturentstehungslehren geläufiges Bild übernahm, das den Menschen als Kulturwesen mit seiner tierhaften Lebensweise zuvor kontrastierte.⁶⁴ Wegen seiner Verteidigung der Willensfreiheit schrieb er Letztere auch einem Erasmus von Rotterdam zu. Bucer hingegen verwendete den Terminus in einem umfassenderen Sinn und bezog ihn auf Vertreter einer rationalistischen und humanistisch-liberalen Sichtweise auf die Welt.⁶⁵

Aus der Masse all der Belege für eine pauschalisierende Verwendung des Begriffs *Epikureer* sticht jedoch dessen binnendifferenzierter Gebrauch durch Chiampell hervor. Verstehen lässt er sich nach einem Blick auf die Überlieferung des Epikureismus und seiner Rezeption. Denn Sinn machte eine solche Differenzierung erst, nachdem sich im 15. Jahrhundert über Originaltexte ein neuer Zugang zum antiken Epikureismus aufgetan hatte. Dieser verdankte sich Poggio Bracciolini, einem der herausragendsten Humanisten der italienischen Renaissance. Während seines Aufenthalts am Konstanzer Konzil hatte er 1417 in einem Kloster Deutschlands eine lange als verschollen geltende und heute verlorene Handschrift aufgespürt und auf ethisch vermutlich nicht ganz korrekte Weise behündigt. Für eine breitere Leserschaft begann die Rezeption des Epikureismus auf Grund der Originalquellen mit der in Brescia 1473 gedruckten *Editio princeps*. Es folgte 1531 eine Basler Ausgabe, und 1533 erschien eine Edition der doxographischen Schrift des Diogenes Laertios über die Lehren Leukipps, Demokrits und Epikurs im Urtext nach einer 66 Jahre zuvor erschienenen Übersetzung ins Lateinische.⁶⁶ Die Bedeu-

64 Vgl. Martin Luther, Text der Genesisvorlesung, in: WA, Bd. 42, Weimar 1911, 42,14–16; Höffe, Aristoteles, 214; Gian Andrea Caduff, Antike Sintflutsagen, Göttingen 1986 (Hyp. 82), 233.

65 Vgl. Johannes Ehmman, Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546), Heidelberg 2008 (QFRG 80), 437–442, besonders 439; Martin Bucer, Die letzten Straßburger Jahre 1546–1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim, hg. von Robert Stupperich, Gütersloh 1981 (Martin Bucers Deutsche Schriften 17), 68, mit Anm. 71; 99, mit Anm. 113; Peter Hersche, Unglaube im 16. Jahrhundert. Ein leicht ketzerischer Beitrag zum Lutherjubiläum in Form einer Literaturbesprechung, in: SZG 34 (1984), 237f.; 243.

66 Zur Editions-geschichte: Alfred Stückelberger, Antike Atomphysik. Texte zur antiken Atomlehre und zu ihrer Wiederaufnahme in der Neuzeit, München 1979 (TuscBü), 52f.; vgl. Kimmich, Aufklärungen, 65.

tung von Poggios Fund erschöpfte sich allerdings nicht im Zuwachs des Corpus erhaltener antiker Texte, sondern verlieh der frühneuzeitlichen Naturphilosophie – und ihr ist der Epikureismus mit der Atomistik als seiner physikalischen Referenz zuzurechnen – insgesamt neue Impulse. Man begann von einer neuen Art des Philosophierens zu sprechen, die sich im Rückgriff auf ältere Quellen zur antiken Philosophie von der Autorität Aristoteles' emanzipiert hatte.⁶⁷ Genauer zu untersuchen ist mit hin, wen Chiampell denn mit den vorangehenden, älteren Epikureern adressierte.

Zwar wirkte in der Person Girolamo Fracastoros aus Verona unweit der Südgrenze Graubündens an der Universität Padua ein kundiger Kenner der materialistischen Grundlage des Epikureismus.⁶⁸ Doch auffälligerweise fehlt bei Chiampell jegliche Polemik gegen die Atomlehre als Alleinstellungsmerkmal des Epikureismus und Argumentationsbasis zur Verteidigung des freien Willens sowie zur Widerlegung des Glaubens an eine göttliche Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele. All dies scheint zurückzutreten hinter die bereits durch die Autorität Ciceros sanktionierte Konnotation des Epikureismus mit einer gesellschaftszerstörenden Denkhaltung, die auf das Individuum fokussiert, insbesondere auf dessen Fähigkeit, autonom sowie rational zu denken und als Folge davon Gott in Frage zu stellen.⁶⁹

Eben dieser Gebrauch des Terminus *Epikureer* ist bereits geraume Zeit vor der Wiederentdeckung von Lukrez' Darstellung der epikureischen Lehre für den italienischen Frühhumanismus gesichert. So verdammt bereits Dante im Inferno Epikur in den sechsten Kreis der Hölle getreu der mittelalterlichen Meinung, die in ihm den Begründer des Atheismus

67 Vgl. Ingo Schütze, Die Naturphilosophie in Girolamo Cardanos «De subtilitate», München 2000, 19f.; 38; 100; 161, mit Stückelberger, Atomphysik, 53–60; vgl. Martin Mulsow, Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance, Tübingen 1998 (Frühe Neuzeit 419), 2f.; 9–11; 141f.; 294f.; 309–349; 364–367; Leinkauf, Grundriss, 1630–1734; Höffe, Aristoteles, 290.

68 Vgl. Stückelberger, Antike Atomphysik, 55f.; 248–251.

69 Vgl. Chiampell, Confessio, 2v; 37r–v. Für einen älteren Zeitgenossen Chiampells war das Verhalten der Atome gemäss epikureischer Lehre demgegenüber eine Chiffre für Zufälligkeit: Johannes Fabricius Montanus, De providentia divina liber, Zürich: s. ed., 1563 (Herbert Mayow Adams, Catalogue of books printed on the continent of Europe, 1501–1600, in Cambridge libraries, 2 Bde, Cambridge 1967, F–101), 18v; siehe oben, Anm. 60.

sah, weil er die Unsterblichkeit der Seele bestritt.⁷⁰ In Übereinstimmung damit tritt in Boccaccios *Decamerone* in der Person von Guido Cavalcanti ein als Epikureer bezeichneter Logiker und Naturphilosoph auf, der nicht an ein Jenseits glaubte und einen negativen Gottesbeweis zu erbringen versuchte.⁷¹ Das damit harmonisierende Verständnis der Epikureer im Sinne von *ἄθεοι* belegt für die Zeit Chiampells Vermigli.⁷² Für das Gebiet jenseits des Apennins sei auf ein um 1490 datiertes Fresko im Castello Caetani von Sermoneta verwiesen. Eine Frauengestalt, welche die Legende *Fides* als Personifikation des Glaubens ausweist, sitzt auf einem Thron und hält mit ihrer Linken dem Betrachter eine Scheibe mit einem Kreuzifix im Zentrum entgegen. Deren äusserer Kreisring, aufgeteilt in zwölf Sektoren, enthält den Text des apostolischen Glaubensbekenntnisses, beginnend mit dem *Credo* in der Position auf zwölf Uhr. Dieser Verbildlichung triumphierenden Glaubens entgegengestellt ist eine mit verzerrten Gesichtszügen zu ihren Füßen kauernde Gestalt, die mit «Epicuri» angeschrieben, die Ungläubigen vertritt.⁷³

Chiampell waren die italienischen Verhältnisse wohlbekannt. Mit einer überraschenden Selbstverständlichkeit weiss er in seinen Schriften italienische Humanisten zu zitieren – zum Teil auch zeitgenössische.⁷⁴ Den Grund dafür verrät ein von ihm mit dem Titel «öffentlicher Notar kraft kaiserlicher Vollmacht» signiertes Dokument von 1541,⁷⁵ das auf eine Tätigkeit als Notar in der Zeit vor dem Antritt seiner ersten

70 Vgl. Dante *Alighieri*, *La Commedia*. Die Göttliche Komödie, Italienisch/Deutsch, übers. und komm. von Hartmut Köhler, 3 Bde., Stuttgart 2010–2013, hier Bd. 1, 146 [*Inferno* 10,14].

71 Vgl. Giovanni *Boccaccio*, *Das Decameron*, übers. und komm. von Peter Brockmeier, Stuttgart 2017, 507–509 [Sechster Tag, Novelle 9].

72 Vgl. *Vermigli*, *Loci*, Bd. 1, 7B; 10A; 184A–B; 301D; 739E; 1180F; vgl. *Flasch*, *Aufklärung*, 17f.; 76f.; *Kimmich*, *Aufklärungen*, 66; 70f.; 89.

73 Vgl. Stefano *Pierguidi*, *L'iconografia delle virtù del Castello di Sermoneta*, in: *Arte cristiana*. Rivista internazionale di storia dell'arte e di arti liturgiche 91/814 (2003), 43–48; vgl. Iris *Helffenstein*, *Wissenstransfer in Bildprogrammen des Trecento*. Allegorie, Imitation und Medialität, Paderborn 2021 (Berliner Schriften zur Kunst), 181; 193; 217.

74 Vgl. *Caduff*, *Chiampells «Topographie»*, 143f. Die Verdauungstheorie bei *Chiampell*, *Descriptio*, 92,6–16, und *Campell*, *Rätien*, Bd. 1, 154,6–14, nach Girolamo *Mercuriale*, *Artis gymnasticae libri sex*, Venedig: Lucantonio Giunta, 1569 (Edizioni Italiane del XVI Secolo; Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche Italiane, Roma [EDIT16] CNCE 46967), 68v F; 69r A; 69v E [4,2].

75 Chur Staatsarchiv, D V/37 A, Nr. 022.

Pfarrstelle in Klosters verweist. Denn dies setzt einen zeitweiligen Aufenthalt an einer oberitalienischen Universität wie Padua voraus, wo angehende Notare aus den Südtälern Bündens üblicherweise ihre Ausbildung erhielten. In Padua, damals eine der ersten Adressen für Gräzistik, könnte er sich ausserdem seine Griechischkenntnisse angeeignet und zudem jenes aristotelische Denken näher kennengelernt haben, das er später bekämpfte.⁷⁶ Rund ein Jahrhundert vor Chiampell hing Nikolaus von Kues, was von einem Theologen nicht zu erwarten wäre, der von Vermigli und Chiampell bekämpften Bewegungstheorie Buridans vom einmaligen Schöpfungsimpuls an.⁷⁷ Trotzdem überrascht es nicht: Als Fürstbischof von Brixen wirkte er zumindest zeitweise im Umfeld Graubündens und unterhielt auf seine Studienzeit zurückgehende Beziehungen zu Padua.⁷⁸ Nebst alledem wird Chiampell in Oberitalien die dort aufgekommene, eben erwähnte chronologische Ausdifferenzierung von Naturphilosophen, zu denen die Epikureer als Atomisten gehören, vertraut geworden sein sowie auch der dämonisierende Gebrauch des Begriffs *Epikureer*, wie er sich im nachantiken Italien längst vor Poggios Handschriftenfund etabliert hatte – und zwar gerade im Kontext mit dem Aristotelismus, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

5 Paduas radikale Aristoteliker unter der Flagge Epikurs

Chiampells Gleichbehandlung von Aristotelismus und Epikureismus als aus christlicher Sicht gleichermassen negativ konnotierten und von daher gegeneinander austauschbaren Denkrichtungen basiert insbesondere auf Voraussetzungen, die im hochmittelalterlichen Italien geschaffen wurden. Wie aus Laktanz und Minucius Felix zu erschliessen ist, do-

76 Vgl. Ferdinand *Elsener*, Notare und Stadtschreiber. Zur Geschichte des schweizerischen Notariats, Wiesbaden 1962 (VAFLNW.G 100), 9; 13f.; vgl. Georg *Pool*, Notare aus dem Engadin und dem Münstertal und ihre Notarzeichen, in: JHAGG 119 (1989), 166f.; 280; Jean-Christophe *Saladin*, La bataille du grec à la renaissance, Paris 2000 (Collection histoire), 104f.; 343; 347; siehe unten, Kap. 5.

77 Vgl. *Maier*, Impetustheorie, 85.

78 Vgl. Cecilia *Rusconi*, «Die natürlichen Krümmungen [...] gerade zu richten». De ludo globi I: ein Dialog zwischen Mensch und Natur, in: Nikolaus von Kues. Denken im Dialog, hg. von Walter Andreas Euler, Berlin 2019, 199–210, hier 201f.; siehe oben, Kap. 3.1. und 3.3.

minierten noch 600 Jahre nach Epikur die von dessen materialistischer Weltansicht inspirierten Argumente die Polemik gegen das christliche Vorsehungsverständnis. Doch in Chiampells und Vermigli's Identifizierung des Epikureismus mit einer fundamentalen Religionskritik spiegelt sich die Wirkungsmächtigkeit der von Italien ausgehenden Aristoteles-Renaissance, die mit dem Namen des im Abendland als Averroes bekannten spanisch-arabischen Philosophen Ibn Ruschd (1126–1198) verbunden ist und gegen die auch die Wiederentdeckung von Lukrez' *De rerum natura* nicht ankam.⁷⁹ Averroes' Feststellung, dass keiner Religion ein Wahrheitsanspruch zukomme, auch wenn sie nützlich sei, war nicht minder provokant als Lukrez' Lob des Epikureismus als jener Philosophie, die den unter der Fuchtel der Religion leidenden Menschen in die Freiheit entliess.⁸⁰

Hinter Chiampells Zusammenführung von Epikureismus und Aristotelismus auf der metaphorischen Ebene steht letztlich die durch Friedrich II. veranlasste Übersendung einer von Michael Scotus angefertigten Übersetzung von Teilen aus Averroes' Aristoteles-Kommentaren an die Universität Bologna.⁸¹ Damit wurde ein Prozess in Gang gebracht, der die Glaubenslandschaft im Abendland tiefgreifend umpflügen sollte. Während Averroes' Dekonstruktion der Religion ein durchschlagender Erfolg versagt blieb, etablierte sich sein rationalistisches Weltverständnis in Paris und hielt sich danach – wie erwähnt – in Padua bis ins 17. Jahrhundert.⁸²

Antitraditionalistische Denkmuster wären mittlerweile demnach besser unter dem Titel des Averroismus zu subsumieren gewesen, doch zur Bezeichnung gesellschaftliche Normen sprengender und darum als destruktiv geltender Denkweisen – miteingeschlossen solche liberal und

79 Vgl. Georges Chehata *Anawati*, Art. «Averroes, Averroismus, I.», in: LMA, Bd. I, 1291; siehe oben, Anm. 60.

80 Vgl. Titus *Lucretius Carus*, *De rerum natura*. Welt aus Atomen. Lateinisch/Deutsch, übers. von Karl Büchner, Stuttgart 1973 (Reclams Universal-Bibliothek 4257), 12f. [1,62–79]. *Flasch*, *Aufklärung*, 17f.; *Aegidius Romanus*, *Errores philosophorum*, hg. und übers. von Josef Koch und John Orth Riedl, Milwaukee WI 1944, 24,4 [5,1]; Pierre *Mandonnet*, *Siger de Brabant et l'averroïsme Latin au XIII^e siècle*, 2 Bde., Louvain ²1911/1908 (PhBelg), hier Bd. 2, 10; vgl. 32.

81 Vgl. *Suter*, *Mathematik*, 63; *Flasch*, *Aufklärung*, 28.

82 Siehe oben, Anm. 50.

rationalistisch denkender Humanisten – hielt sich der Begriff *Epikureismus* mit dem ihm von Cicero verliehenen Bedeutungsinhalt. Dante und Boccaccio bieten die ersten beiden Beispiele. Bezeichnenderweise wollte Boccaccios Cavalcanti – jener oben genannte florentinische Religionsverächter und angebliche Epikureer – dem Gottesglauben überhaupt und damit auch den in den *intermundia* lebenden epikureischen *dei otiosi* den Garaus machen mit Hilfe eines logischen Schlussverfahrens, einer Verfahrensweise also, die für das Mittelalter Aristoteles' Gütesiegel trug.⁸³ Zwar entbinden Kontingenz und Determinismus den Menschen gleichermassen von der Verantwortung für sein Handeln, doch den tiefen Graben zwischen Averroismus und Epikureismus, der das auf der vom Zufall bestimmten kontinuierlichen Umgruppierung atomarer Strukturen basierende epikureische Weltverständnis von demjenigen der Averroisten trennt, übersah man grosszügig. Letzteres setzt einen naturgesetzlichen, von Bischof Tempier präventiv noch ungehörlich überzeichneten Determinismus voraus, der ebenso wenig wie Kontingenz mit dem Bild eines an keine Vorgaben gebundenen, alles bestimmenden Gottes vereinbar ist.⁸⁴

Die Amalgamierung der Begriffe war nicht nur bereits dadurch angelegt, dass Aristoteliker und Epikureer gleichermassen die Sterblichkeit der Seele lehrten, sondern auch in weiteren, von Albert dem Grossen beobachteten Gemeinsamkeiten zwischen dem Aristoteles-Kommentator Alexander von Aphrodisias, dem Stammvater des ebenfalls in Oberitalien vertretenen Alexandrismus, mit dessen auch von Chiampell rezipierten Galionsfigur, Pietro Pomponazzi, und Epikur.⁸⁵ Kurzum: Wo einerseits die individuelle Unsterblichkeit der Seele bestritten und alles Weltgeschehen auf der Grundlage der beiden zueinander komplementären Vorstellungen von Kontingenz und Determinismus erklärt wird, was eine allumfassende göttliche Vorsehung ausschliesst, zielt die Chiffre

83 Vgl. *Höffe*, Aristoteles, 282–288.

84 Vgl. *Flasch*, Aufklärung, 117f.; 202–206 [Thesen 21; 128–136]; siehe oben, Anm. 27; 65; 72.

85 Vgl. *Flasch*, Aufklärung, 109f.; 138f. [Thesen 12; 41]; *Lucretius*, De rerum natura, 202–205 [3,445–458]; vgl. *Höffe*, Aristoteles, 140f.; *Mandonnet*, L'averroïsme, Bd. 2, 32; *Ramberti*, Problema, VI–XVIII. Identifizierung von Aristotelikern mit Epikureern bei Epiktet: *Bergjan*, Gott, 231.

Epikur auf den an der nahen und angesehenen Universität von Padua immer noch dominanten Rationalismus der radikalen Aristoteliker oder Averroisten.⁸⁶

Chiampells sowie schon Vermigli's Polemik gegen das aus aristotelischer Tradition stammende und vom Averroismus übernommene Denkmodell der Beschränkung des Wirkungsbereichs der Vorsehung auf den supralunaren Raum belegt ein Vordringen von Denkmodellen in den Alpenraum, gegen die der Kampf anderswo bereits Jahrhunderte zuvor begonnen hatte. Im ausgehenden 13. Jahrhundert zählte Aegidius Romanus die Ausgrenzung des kontingenten Einzelfalls aus dem Wirkbereich der Vorsehung und der Erkenntnisfähigkeit Gottes zu den zwölf größten, aus der averroistischen Lehre hervorgehenden theologischen Irrtümern.⁸⁷ Averroes' Referenz aber war der Aristoteles-Kommentator Avicenna, mit Hilfe von dessen Kanon in Padua noch im 18. Jahrhundert Mediziner ausgebildet wurden.⁸⁸ Dadurch, dass Averroes' Lehre von der Annahme ausging, es könne dem Phänomen der Bewegung die Qualität der Ewigkeit von aussen her zuteilwerden – der reine Wahnsinn nach Chiampell –, wurde der göttlichen Vorsehung logischerweise auch der sich eigentlich in deren Wirkbereich befindliche supralunare Raum entzogen. Der Schöpfungsgedanke war zwar gerettet und kompatibel mit der Weiterentwicklung der aristotelischen Bewegungslehre durch Buridan, aber nicht mit dem Verständnis von Vorsehung als Gottes arbiträre, unaufhörlich und allumfassend wirkende Lenkkraft der Schöpfung, und die von Chiampell als Beweismittel herangezogenen biblischen Berichte über Bahnänderungen der Sonne waren falsifiziert.⁸⁹

86 Vgl. *Flasch*, Aufklärung, 36f.; 42f.; 56f.; 243f. [These 197], und *ders.*, Denken im Mittelalter, 341f.; 413f.

87 Vgl. *Aegidius Romanus*, *Errores*, 20,9–11 [4,6]; 22,1–9 [4,8f.]; 24,9 [5,6]; 24,11 [5,8]; *Mandonnet*, *L'averroïsme*, Bd. 2, 9f.; *Flasch*, Aufklärung, 139–142; 214f. [Thesen 42; 149]; rezipiert von *Alighieri*, *La Commedia*, Bd. 3, 386 [*Paradiso* 17,37–39]; vgl. *Pomponazzi*, *Opera*, 571; 607; *Ramberti*, *Problema*, 78f.; 101; *Chiampell*, *Confessio*, 7v–8r.

88 Seyyed Hossein *Nasr*, *Three Muslim sages. Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabī*, Cambridge MA 1964 (HSWR 1), 36; Ursula *Weisser*, Art. «Avicenna XIII. The influence of Avicenna on medical studies in the West», in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 3/1, London/New York 1989, 109.

89 Vgl. *Flasch*, Aufklärung, 101f.; 177f., mit Anm. 56 und 157 [Thesen 4; 93; 62]; siehe oben, Anm. 33.

Chiampells Alleinstellungsmerkmal der binnendifferenzierten Perspektive auf den Epikureismus lässt sich somit durch die seit dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts doppelte Referenzierung dieses Begriffs erklären – auf die bisher darunter zu verstehenden radikalen Aristoteliker einerseits und andererseits auf die Repräsentanten jenes anfangs des 16. Jahrhunderts in Oberitalien stattfindenden Übergangs von der alten auf eine neue Art von Naturphilosophie. Angestoßen hatte diesen die von der Wiederentdeckung von Lukrez' verloren geglaubtem Werk befeuerte Renaissance der originalen epikureischen Lehre.⁹⁰ Die Naturgesetzlichkeit stellten zwar beide Richtungen über ein auf den Einzelfall fokussiertes Eingreifen Gottes, doch unterschieden sie sich dadurch, dass die abstrakte rationale Theoriebildung, die das herausragende Charakteristikum der radikalen Aristoteliker gebildet und ihnen die Etikettierung als sich der Religion verweigernde Epikureer eingetragen hatte, vom Entwerfen durch Versuche verifizierbarer physikalisch-chemischer Modellvorstellungen auf der Basis des Atomismus abgelöst wurde.⁹¹

6 Graubündens breites Problemspektrum paduanischen Ursprungs

Doch von Padua her wehte nicht nur der Geist, der die Leugner einer jederzeit überall präsenten göttlichen Vorsehung in ihrer Fundamentalopposition gegen das christliche Weltverständnis überhaupt bestärkte: Nebst den von Chiampell als *Epikureer* und von Vermigli als *Gottlose* apostrophierten Vertretern des radikalen Aristotelismus waren auch die unter den Titel des Nonkonformismus subsumierten Normabweichungen italienischer Provenienz, die während des 16. Jahrhunderts in den bündnerischen Südtälern rezipiert wurden, in Paduas Geisteswelt beheimatet. Nicht zufällig vertraten die vielbeklagten Bewegungen des Arianismus und Antitrinitarismus, die nach den Quellen von den täuferisch-libertinistischen Strömungen zu unterscheiden sind, genau die Kerndogmen der 1277 in Paris verbotenen und später in Padua vertre-

⁹⁰ Siehe oben, Anm. 67.

⁹¹ Vgl. *Stückelberger*, *Atomphysik*, 54–60.

tenen Lehre.⁹² Der *Syllabus* beginnt denn auch mit der Verurteilung jener beiden Lehrmeinungen, von denen die eine die Trinität im Widerspruch mit der von philosophischer Seite her geforderten «höchsten Einfachheit»⁹³ als Wesensbestimmung des höchsten Prinzips sah.⁹⁴ Die Arianer ihrerseits vertraten die Lehrmeinung, dass Gott «nichts seinesgleichen»⁹⁵ erzeugen könne und verwarfen das Dogma von Christus als dem Gottmenschen, gestützt auf den Syllogismus, dass Christus, wenn er denn von Gottvater gezeugt war, vorher nicht existiert haben könne und sich seine Existenz im Gegensatz zu jenem folglich aus Nicht-Existentem herleite, was eine Wesensgleichheit mit Gott ausschliesse.⁹⁶ Die Relevanz des aristotelischen Schrifttums für die argumentative Absicherung antitrinitarischer Positionen zeigt sich exemplarisch am Beispiel Francesco Stancaros. Dieser aus Mantua stammende Glaubensflüchtling, der sich zeitweilig im damals bündnerischen Chiavenna aufhielt, stützte sein zum Pantheismus tendierendes Gottesverständnis unter anderem mit einem Zitat aus Aristoteles' Referat über Anaximanders Lehre vom Unbegrenzten in der Übersetzung des aus Konstantinopel stammenden

92 Vgl. Scipio *Lentulus*, *Responsio orthodoxa pro edicto illustrissimorum d[ominorum] trium foederum Rhaetiae, adversus haereticos et alios ecclesiarum Rhaeticarum perturbatores promulgata*, Genf: Jean Le Preux, 1592 (*Bibliographie de la production imprimée des villes de Genève, Lausanne et Neuchâtel et Morges aux XV et XVIème siècles*, Nr. 3553), 40–44; vgl. *Bernhard*, Briefe, 63f., und *ders.*, *Reformation*, 331; 338f.; 360.

93 *Flasch*, *Aufklärung*, 99; Formulierung gemäss den Schlüsselstellen: *Platon*, *Symposion*. Griechisch-deutsch, übers. von Rudolf Rufener, Düsseldorf/Zürich 2002 (*TuscBü*), 112–115 [209e 5–210e 2]; 116–119 [211d 1–e 4]; *Aristoteles'* *Metaphysik*. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, hg. von Horst Seidl, 2 Bde., Hamburg 31989/42009 (*Philosophische Bibliothek 307/308*), hier Bd. 2, 258f. [1073a 23–25]; 264f. [1074a 31–33]; dazu *Höffe*, *Aristoteles*, 156–160; vgl. Fritz-Peter *Hager*, *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern/Stuttgart 1970 (*Noctes Romanae*. Forschungen über die Kultur der Antike 12), 79f.; 103–129; 231–236; Nicholas *Banner*, *Philosophic Silence and the «One» in Plotinus*, Cambridge/New York 2018.

94 Vgl. *Flasch*, *Aufklärung*, 99f. [Thesen 1 und 2]; vgl. *ebd.*, 257f. [These 215]; vgl. *Aegidius Romanus*, *Errores*, 20, 12–16 [4,7]; *Mandonnet*, *L'averroïsme*, Bd. 2, 9.

95 *Athanasius Alexandrinus*, *Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Irania celebratis*, in: PG, Bd. 26, Paris 1857, 705D–708A [15].

96 Vgl. *Socrates Scholasticus*, *Historia ecclesiastica*, in: PG, Bd. 67, Paris 1864, 14B [1,5]; Hanns Christof *Brennecke*, *Introduction: Framing the Historical and Theological Problems*, in: *Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed*, hg. von Guido Michael Berndt und Roland Steinacher, Burlington, VT 2014, 1–20, hier 9.

Johannes Argyropoulos, in dessen legendäre Aristoteles-Vorlesungen sich ganz Florenz drängte.⁹⁷

Bündens vielfältig gegliederte Glaubenswelt erweist sich mithin zu einem guten Teil als Produkt des Paduaner Aristotelismus, als Ausfluss jener dort noch bis in den Barock hinein gelehrten Theologie, die sich nicht gegen die Philosophie abgrenzte und sich an Aristoteles und dessen Kommentator Averroes orientierte.⁹⁸ Auffällig ist jedenfalls, wie Chiampells Argumentation exakt auf die Widerlegung der vom radikalen Aristotelismus vertretenen Thesen zielt, die bereits den Zorn von Bischof Tempier heraufbeschworen hatten. Dazu gehörte die Beschränkung der Macht der göttlichen Vorsehung, was kontingente und das Einzelne betreffende Dinge ihrem Einfluss entzog. Gleichermassen wandte Chiampell sich gegen eine Verabsolutierung der Naturgesetzmäßigkeit durch den Verweis auf Gottes Möglichkeit, selbst auf den Lauf der Sonne Einfluss zu nehmen. Daraus ergab sich die Bestreitung jeglicher Abhängigkeit weltlichen Geschehens von den naturgesetzmäßig der Himmelsmechanik verpflichteten Sternkonstellationen und damit der Möglichkeit von dessen Voraussage durch die Astrologie, wie sie prominent ein Pietro Pomponazzi vertrat.⁹⁹

7 Zur Praxis der Aristoteles-Rezeption in Graubünden

7.1 Ein unverzichtbarer Werkzeugkasten: Aristoteles' *Organon*

Aristoteles' Rezeption im Westen setzte ein mit der Aneignung von dessen logisch-methodologischer Propädeutik zur Organisation, Strukturierung und Systematisierung von Wissen. Die im *Organon* zusam-

97 Francesco *Stancarò*, De trinitate et unitate dei, Krakau: Maciej Wirzbięta, 1567, C3v, nach: *Aristoteles*, *Acroases physicae libri VIII Ioan[ne] Argyropilo interprete*, Augsburg: Sigmund Grimm und Marx Wirsung, 1518 (VD 16 A 3563), 45v [203b 6–15]; vgl. *Bernhard*, *Reformation*, 329; *Saladin*, *Bataille*, 81–83.

98 Siehe oben, Anm. 50.

99 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, 7v (Kontingenz), 6v (Stillstand der Sonne); 6v–7r (Astrologie); vgl. Jos 10,11–14; 2Kön 20,11; Jes 38,8; dazu *Flasch*, *Aufklärung*, 139–142; 147; 182f.; 212; 220f.; 223; 251 [Thesen 42; 48; 100; 143; 156; 161f.; 206], und *Ramberti*, *Problema*, VII, XVII; 64f.; 70–80; 197f.; 211; 258.

mengefassten Schriften erwiesen sich dazu als derart unverzichtbar, dass Luthers Bruch mit der in Aristoteles' Tradition stehenden Schulphilosophie nur ein kurzes Leben beschieden war.¹⁰⁰ Der theologische Fragen betreffende wissenschaftliche Diskurs stand sowieso weiterhin im Zeichen der Auseinandersetzung mit Aristoteles.¹⁰¹ So konnten sich weder Chiampell noch der ihm verwandtschaftlich verbundene Philipp Gallicius, sein Mitstreiter bei der Verbreitung der Reformation im Engadin und später Pfarrer in Chur, dem intellektuellen Einfluss Ermolao Barbaros entziehen. Bereits Letzterer hatte sich in einer von Chiampell benutzten Schrift geographischen Inhalts auf diesen, dem Averroismus nahestehenden oberitalienischen Gelehrten aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, berufen.¹⁰² Grosszügig sah man darüber hinweg, dass dieser Aristoteliker, der 1477 in Padua in beiden Rechten doktoriert hatte, ein demjenigen Champells diametral entgegengesetztes Denkmodell vertrat, indem er Gott eine Kausalkraft nur in Bezug auf Universalien zubilligte, nicht aber im Partikularbereich.¹⁰³ Zwar lag nach mehreren in Oberitalien erschienenen Ausgaben seit 1534 auch ein Basler Druck von Barbaros *Castigationes Pliniana*e vor;¹⁰⁴ trotzdem darf man sich schon verwundert fragen, wie Engadiner Pfarrer dazu kamen, sich auf ein Buch zu berufen, in dem es erstens auf gut einem halben Tausend Seiten um Philologisches und zweitens nur am Rande um Schreibung und Etymo-

100 Vgl. *Flasch*, Denken im Mittelalter, 677–685; 690; *Höffe*, Aristoteles, 289f.

101 Vgl. *Höffe*, Aristoteles, 37–50; 282–288; differenzierter Calvin: *Calvin*, Institutio, 142 [1,15,7]; 204 [2,2,23]; vgl. Alistair Cameron *Crombie*, Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft, München 1977 (dtv Wissenschaftliche Reihe 4285), 283–320.

102 Vgl. *Chiampell*, Descriptio, 116,5f.; 308,28–30; *Campell*, Rätien, Bd. 1, 196,25f.; Bd. 2, 546,1–3; Ermolao *Barbaro*, Castigationes Plinianae et in Pomponium Melam, hg. von Giovanni Pozzi, 4 Bde., Padua 1973–1979, hier Bd. 1, 123f.; vgl. Fritz *Schalk*, Art. «Barbaro, Ermolao», in: LMA, Bd. 1, 1437f.

103 Vgl. *Chiampell*, Confessio, IV–2v, mit Ermolao *Barbaro*, Compendium scientiae naturalis ex Aristotele, Venedig: Comin da Trino, 1545 (EDIT16 CNCE 4137), 6v–7r; vgl. das ausschliesslich auf natürliche Vorgänge fokussierte Buch 4 [32r–54r]; vgl. *Flasch*, Aufklärung, 49; 81–83; 101; 139–142; 152f.; 187; 202f.; 220f.; 242; 251; 253 [Thesen 3; 42; 53; 106; 128; 156; 195; 206; 209]; Vittore *Branca*, L'umanesimo veneziano alla fine del Quattrocento. Ermolao Barbaro e il suo circolo, in: Storia della cultura veneta, hg. von Girolamo Arnaldi und Manlio Pastore Stocchi, Bd. 3/1, Vicenza 1980, 123–175.

104 Vgl. Ermolao *Barbaro*, In C[aii] Plinii naturalis historiae libros castigationes, Basel: Johann Walder, 1534 (VD 16 B 348).

logisierung einiger weniger Bündner Toponyme geht – das Einzige, was Gallicius und Chiampell an diesem Werk interessierte.¹⁰⁵

Was die beiden im Hinblick auf eigene Interessen ausschachteten, war vom Autor allerdings nicht als philologischer Selbstzweck gedacht, sondern als Grundlage eines verlässlichen Textes von Plinius' bis in die Frühe Neuzeit hinein so einflussreicher *Naturalis historia* im Hinblick auf den für die radikalen Aristoteliker zentralen Naturdiskurs, wozu Barbaro mit dem *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele et ex aliis philosophis collectum* gleich noch ein zweites Buch beisteuerte.¹⁰⁶ Mit der Fokussierung auf das den Kosmos durchziehende Netz kausaler Abhängigkeiten bewegt sich dieses Werk exakt in jenem von den radikalen Aristotelikern abgesteckten Spannungsfeld zwischen der mit Gott identifizierten und naturgesetzlich vorgegebenen Notwendigkeit und dem Zufall. Der Ausrottung der auf eben diesem Nährboden aufkeimenden Zweifel an der Existenz eines ad hoc ins menschliche Schicksal eingreifenden Gottes galt bereits Bischof Tempiers Intervention von 1277.¹⁰⁷ Einem Gallicius – ab der Mitte der Vierzigerjahre Pfarrer von Lavin – mochte Barbaros *Compendium* als willkommene Einführung in das aristotelische Denken gedient haben, auf das sich nebst den «Schweinen aus der Herde Epikurs» seine dem Arianismus und Antitrinitarismus anhangenden Sorgenkinder beriefen. Ihretwegen hatte man 1544 sogar zu einem eigenen Religionsgespräch nach Susch geladen.¹⁰⁸ Darum ist anzunehmen, dass Gallicius und Chiampell Barbaros *Castigationes* auf dem Umweg über ihre Beschäftigung mit dessen *Compendium* als Unterweisung in die Technik aristotelischen Argumentierens kennengelernt hatten.

Vor dem Horizont der Allgegenwärtigkeit radikal-aristotelischer Denkmuster bekommt auch manch unscheinbares Detail seinen Sinn wie etwa Chiampells sehr gesucht wirkender Hinweis auf eine Stelle aus Angelo Polizianos Einführung in Aristoteles' Lehre von der Syllogistik.¹⁰⁹

105 Vgl. Florian Hitz, Einleitung, in: Campell, Rätien, Bd. 1, E 27.

106 Siehe oben, Anm. 103.

107 Vgl. *Flasch*, Aufklärung, 117f.; 149–158 [Thesen 21; 50–65].

108 Vgl. *Chiampell*, *Historia*, Bd. 2, 299, 27–307, 21.

109 Vgl. Durich *Chiampell*, Dritter und vierter Anhang zu Ulrich Campells Topographie von Graubünden, hg. von Traugott Schiess, Chur 1900 (Beilage zum Jahresbericht der Naturforschenden Gesellschaft Graubündens. Neue Folge 42–44), 91; *Campell*,

Verständlich wird diese Referenzierung auf einen jener humanistischen Universalgelehrten des ausgehenden 15. Jahrhunderts, der in Florenz griechische und lateinische Rhetorik lehrte, Verfasser der Textvorlage für Claudio Monteverdis *Orfeo* war und sich zugleich mit juristischer Methodik befasste, einzig durch den Stellenwert, den Aristoteles' Syllogistik für Chiampell besass sowohl in seiner Stellung als Theologe im Hinblick auf den Arianismus als auch für den Notar, der er auch war.¹¹⁰ Denn die mit Ciceros *Topica* einsetzende Rezeption von Aristoteles' logischen Schriften diente juristischen Zwecken und führte zur Lehre vom juristischen Syllogismus, um die Entsprechung von Sachverhalt und Tatbestand nachzuweisen.¹¹¹

7.2 Chiampells pragmatischer Eklektizismus

Nebst der *causa permissiva* des Paduaner Professors Pomponazzi rezipierte Chiampell ein Denkmuster antiken Ursprungs, das Girolamo Cardano, ein in den Jahrzehnten um die Mitte des 16. Jahrhunderts herum in Oberitalien wirkender Mathematiker und Professor der Medizin, zu neuem Leben erweckt hatte.¹¹² Dieser an der Universität Padua promovierte Eklektiker hatte sich sowohl gegenüber aristotelischen Theorien wie auch der neuentdeckten Atomistik eine eigenständige Position vorbehalten, stand aber grundsätzlich eher auf der Seite der älteren Naturphilosophen.¹¹³ Im Anschluss an die mittelalterliche Timaios-Kommentierung definierte auch Chiampell den Menschen als jenes Wesen, das dank seiner technischen Befähigung aus den ihm zur Verfügung stehenden Ressourcen nach dem Vorbild der von Gott erschaffenen Natur –

Rätien, Bd. 2, 898,33–35; vgl. Christopher S. *Celenza*, Angelo Poliziano's *Lamia*. Text, Translation, and Introductory Studies, Leiden/Boston 2010 (BSIH 189), 250–253.

110 Vgl. Klaus *Bochmann*, Art. «Poliziano, Angelo», in: *Lexikon der Renaissance* [LexRen], hg. von Günter Gurst et al., Leipzig 1989, 570; *Kristeller*, *Humanismus*, Bd. 2, 257f.; siehe oben, Anm. 75.

111 Vgl. Franz *Quadlbauer*, Art. «Topik», in: *LMA*, Bd. 8, 864–867; Justyna *Holocher*, *Juristische Topik. Erfindungs- und Begründungsperspektive*, Krakau 2010, 49–58; vgl. *Höffe*, *Aristoteles*, 50–55.

112 Vgl. Karl Heinz *Schlote* und Günter *Gurst*, Art. «Cardano, Geronimo», in: *LexRen*, 144f.; siehe oben, Anm. 19.

113 Vgl. *Schütze*, *Naturphilosophie*, 100.

nach Cardano ein *artificium sine arte* – sich durch Nachahmung eine Welt der Künstlichkeit schafft, um sich gemäss dem in der Genesis erteilten Auftrag in der Schöpfung einzuhausen. Im Unterschied zu Seneca widerspiegelt sich für Cardano und Chiampell das Göttliche in der Landschaft nicht in ungezügelter Wildheit, sondern in deren bautechnischer Perfektion.¹¹⁴ Dementsprechend kleidete Letzterer wie Bullinger und Gessner seine ganzheitliche Sicht auf die Welt in die von Aristoteles auf teleologische Prozesse angewendete Metapher vom Haus und Gott als dessen Baumeister, der danach nicht allein die Funktion des Verwalters des Gebäudes, sondern auch – mit ausdrücklichem Verweis auf Mt 10,29–30 – seiner Bewohner übernahm.¹¹⁵

Ebenfalls vor einem oberitalienischen Hintergrund ist Chiampells kühne Weigerung zu sehen, die Erwählung aus einem rational nicht nachvollziehbaren Wirken von Gottes Gnade herzuleiten, und sein Insistieren darauf, die Verdammung allein auf den Kreis der «Gottlosen oder Ungläubigen» zu beschränken. Dazu bediente er sich der von Boethius entwickelten Denkfigur der Präzienz und sicherte sich so die Aufnahme in die von Calvin verlorachte Gilde der «Lehrer des Vorherwissens».¹¹⁶ Diese wohl über Pomponazzi rezipierte Denkfigur geht von einem vorzeitlichen Vorauswissen Gottes darüber aus, ob sich einst jemand für oder gegen den Glauben an Christus entscheiden werde. Damit sollte die Präjudizierung von Gottes Richterspruch im Hinblick auf Erwählung oder Verdammung durch den Menschen während seiner Lebenszeit vermieden werden. Pro forma bleibt das Dogma der vorgeburtlichen und damit autonomen göttlichen Vorherbestimmung zwar gewahrt, doch

114 Vgl. *Wilhelm von Conches*, *Glosae super Platonem*, hg. von Édouard Jeuneau, Paris 1965 (*Textes Philosophiques du Moyen Âge* 13), 104 [§ 37]; vgl. Gian Andrea Caduff, Chiampell an der Funtana Chistagna. Wahrnehmung von Landschaft im 16. Jahrhundert, in: *Bündner Monatsblatt* 2012/2, 127f., und *ders.*, Chiampells «Topographie», 169; Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, Liber IV. Briefe an Lucilius über Ethik, 4. Buch, Lateinisch/Deutsch, übers. und hg. von Franz Loretto, Stuttgart 1987 (Reclams Universal-Bibliothek 2135), 56–59 [41,3].

115 Vgl. Chiampell, *Confessio*, 2r; 3v; vgl. Karl Bartels, Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles, Tübingen 1966, 2; Caduff, Chiampells «Topographie», 169.

116 Chiampell, *Confessio*, 65v; Calvin, *Institutio*, 690 [3,22,4]; vgl. Peter Huber, Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, Zürich 1976. Inexistentes Problem für den radikalen Aristotelismus: *Flasch*, *Aufklärung*, 119–121 [These 23].

auf Grund der Funktion des menschlichen Glaubens als Wirkursache der Erwählung wird das reformatorische *sola-gratia*-Prinzip mehr als nur geritzt.¹¹⁷

8 Radikale Aristoteliker als Gefahr für die Gesellschaft?

Dem von Chiampell bevorzugten Bild eines idealisierten Engadins widersprechen nicht allein die Fehden, die einzelne Engadiner Familien gegeneinander führten,¹¹⁸ sondern auch die Spaltung der Bevölkerung im Hinblick auf das Weltverständnis, und zwar über die Konfessionsgrenzen hinweg. Der Streitpunkt war, inwieweit in Glaubensdingen rationales Denken Platz haben sollte. Der in Martin Bucers Sinn intellektuelle Teil der Bevölkerung verweigerte sich offensichtlich zu einem Teil dem kirchlichen Glauben, wie Chiampells anschauliche Schilderung der Verspottung von Kirchgängern durch «Epikureer» beweist. Gegen den Wissenstransfer durch italienische Flüchtlinge liessen sich Gesetze erlassen, doch war man machtlos, wenn Angehörige der einheimischen, in Padua ausgebildeten Elite deren Funktion übernahmen.¹¹⁹ Nicht zufällig sind in dem von Comander und Gallicius 1553 abgefassten Begleitschreiben zu der an Bullinger gesandten *Confessio Raetica* mit Antitrinitarismus und Arianismus an erster Stelle genau diejenigen Theologeme als problematisch gelistet, deren Vertreter sich philosophischer Denkmodelle bedienten.¹²⁰ Eine zweite, aus der Feder des Pfarrers vom Monte di Sondrio, Scipione Lentolo, stammende, auf das Jahr 1569 zurückgehende, aber erst 1592 gedruckte Aufstellung der im Raum Chiavenna vertretenen nonkonformistischen Lehren beginnt, was für eine identische Einschätzung der Situation spricht, ebenfalls mit der Nennung von Arianismus und Antitrinitarismus. Gleichermassen sind hier jedoch zusätzlich die noch radikaleren, aber für den Averroismus typischen Positionen der

117 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, 54v–55r; 65v; vgl. den synodalen Protest: *ders.*, *Historia*, Bd. 2, 636,17–21; *Pomponazzi*, *Opera*, 760f.

118 Vgl. *Chiampell*, *Descriptio*, 175,1–13; 204,25–36; *Campell*, *Rätien*, Bd. 1, 300,1–12; 356, 22–32.

119 Vgl. *Bernhard*, *Reformation*, 327; siehe oben, Anm. 8, und Kap. 3,3.

120 Anachronistische Rückprojektion bei *Chiampell*, *Historia*, Bd. 2, 297,8–26; vgl. *Bernhard*, *Briefe*, 63f.; *Busch*, *Confessio Raetica*, 256–275.

Leugnung einer auf das Individuum bezogenen Vorherbestimmung sowie der Unsterblichkeit der Seele gelistet.¹²¹

Im Veltlin führte die Popularität rationalistischer Denkansätze auf Religiöses sogar zu einem eigentlichen Religions skeptizismus. Lentolos in einem Brief von 1566 beredt geäußertes Entsetzen über die Weigerung breiter Kreise, sich zum christlichen Glauben zu bekennen, ist kaum anders verständlich. Drei Jahre später beantragte er bei der Leitung der anstehenden Synode, die Erteilung einer Aufenthaltsgenehmigung für das Veltlin an das Bekenntnis zur *Confessio Raetica* zu knüpfen. Die Politik reagierte 1570 umgehend mit dem Erlass eines Dekrets, dass jedermann im Veltlin sich zu einer der beiden Konfessionen bekennen müsse.¹²² Offenbar stufte man die vom radikalen Aristotelismus ausgehende Gefahr einer Entreligiösierung der Gesellschaft als gleichwertig mit derjenigen der Entmoralisierung durch die Libertinisten ein. Was Lentolo auf gesetzgeberischem Weg anstrebte, hoffte Chiampell durch seine im zweiten Teil des Traktats entwickelte Lehre von der Vorherbestimmung zu erreichen. Indem er die Gläubigkeit zur Wirkursache machte, die über Erwählung oder Verdammung entschied, relativierte er die Bedeutung der dogmatischen Streitigkeiten innerhalb der Synode zugunsten der grundsätzlichen Entscheidung für oder gegen das Christentum. In der Sache erwies Chiampell sich damit als Verbündeter Lentolos. Für Letzteren heiligte allerdings der Zweck keinesfalls die Mittel. In mehreren Randbemerkungen zu Chiampells Text äusserte Lentolo unmissver-

121 Vgl. *Lentulus*, Responsio, 40f.; 187–189; Conradin *Bonorand*, Reformatorische Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse – ein Literaturbericht, Chur 2000 (Bündner Monatsblatt. Beihefte 9), 48f.; siehe oben, Anm. 49 und 85.

122 Vgl. *Rosius à Porta*, Historia, Bd. 1/2, 496–501; *Schiess*, Korrespondenz, Bd. 3, XXVIII. Die das Dekret beantragenden und gegen weitere religiöse Orientierungen aristotelischer Provenienz (Ablehnung der Trinitätslehre als «unlogisch») gerichteten Briefe Scipione Lentolos übergeht Florian *Hitz*, Gab es 1526 in den Drei Bünden eine Proklamation der individuellen Glaubensfreiheit? Ein fiktives Element in der Bündner Reformationsgeschichtsschreibung, in: Die Ilanzer Artikelbriefe im Kontext der europäischen Reformation, hg. von Jan-Andrea Bernhard und Cordula Seger, Zürich 2020 (ZBRG 28), 234f.

ständig seinen Unmut über die Theologie seines Kollegen, worin ihm ein Teil der Synode folgte.¹²³

Mit den Erwartungen der Abgeordneten des *Bundstags* stand Chiampells Prädestinationslehre hingegen in Einklang. Ihnen war offenbar sehr daran gelegen, dass in Graubünden eine Eschatologie frei von Furcht und Schrecken gelehrt wurde, wie das Synodalprotokoll von 1578 verriet.¹²⁴ Von daher erklärt sich das auffallend grosse Interesse der Bündner Führungsschicht an den synodalen Verhandlungen jenes Jahres, das sich nicht darauf beschränkte, den Inhalt der Beschlüsse möglichst frühzeitig zu erfahren, sondern sogar dazu geführt hatte, dass man den Synodalen bereits im Vorfeld der Verhandlungen kommunizierte, was man von ihnen erwartete.¹²⁵ Damit erbrachten die Abgeordneten den Tatbeweis, dass sie Religion unter Ausblendung von Wahrheitsansprüchen nach dem vom Sophisten Kritias begründeten und von Averroes bestätigten Denkmodell als einen die Gesellschaft konstituierenden und zu deren Nutzen wirkenden Faktor begriffen. Grundsätzlich entsprach dies dem Amtsverständnis der reformierten Prediger, die sich als Inhaber eines allumfassenden Wächteramts sahen.¹²⁶ Entsprechend verstand Rosius à Porta die Beilegung des Konflikts um das Verständnis von Vorsehung und Vorherbestimmung und damit die Wiederherstellung einer überkonfessionellen Einigkeit in Glaubensfragen nicht bloss als Selbstzweck, sondern als unabdingbare Voraussetzung für eine «conservatio 'evtazias»¹²⁷ – vorerasmische Transkription von *εὐταξίας* – und damit für nichts weniger als die Bewahrung der guten Ordnung in der Gesellschaft.

123 Vgl. *Chiampell*, *Confessio*, 59v (Marginalie auf dem linken Blattrand, später von unbekannter Hand durchgestrichen): «Ohne anerkannte Begründung verwirft er eine auf Gottes freiem Willen beruhende Verwerfung nicht allein im Widerspruch zu Paulus selbst (vgl. Röm 4), sondern die Fluten dieses unzulässigen Textverständnisses ergiessen sich auch über beinahe alle gelehrten Männer, sowohl aus alter wie moderner Zeit.» Siehe oben, Anm. 116f.

124 Vgl. SYPR, 7 (1578), 37 (art. 13).

125 Siehe oben, Anm. 25f.

126 Vgl. FVS, Bd. 2, 386–389 [Frg. 88 B 25]; siehe oben, Anm. 25f.; 61; 80.

127 Vgl. *Rosius à Porta*, *Historia*, Bd. 1/2, 631.

Abstract: At the beginning of a treatise written for the Graubünden Synod of 1577 to falsify the derivation of sin from a Scotist understanding of God's omnipotence, as it had become known in the Lower Engadine through two Italian Capuchins who had converted to the Reformation, but continued the way of Franciscan thinking, the Engadine reformer Durich Chiampell polemizes against old and new Epicureans. While the latter were characterized by the reception of the original Epicureanism on the basis of the Lucretius manuscript discovered by Poggio Bracciolini during the Council of Constance, the term "old Epicureans" refers back to an expansion of meaning that the term had experienced through its transfer to radical Aristotelianism, which had been challenging official orthodoxy since the 13th century. In nearby Padua it persisted until the 17th century and from there spread to Graubünden in a variety of forms.

Keywords: Durich Chiampell; Humanismus; Reformation; Nonkonformismus; Arianismus; Antitrinitarismus; Radikaler Aristotelismus; Averroismus; Wissenstransfer