Zeitschrift: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde
Herausgeber: Historische und Antiquarische Gesellschaft zu Basel
Band: 86 (1986)

Artikel: Basler Vorträge zum 450. Todestag des Erasmus von Rotterdam
Autor: Augustijn, Cornelis
Kapitel: Erasmus und die Reformation in der Schweiz
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-118175

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

Erasmus und die Reformation in der Schweiz

von

Cornelis Augustijn

Es gibt mehrere Möglichkeiten, das Thema «Erasmus und die Reformation in der Schweiz» zu behandeln. Eine ist die chronologische, aber auch eine thematische Bearbeitung des Stoffes wäre angemessen. Ich wähle einen dritten Weg, eine Kombination der chronologischen und der thematischen Behandlung, indem ich die Entfremdung, die zwischen Erasmus und der Reformationsbewegung in der Schweiz im Laufe eines Jahrzehntes, in den zwanziger Jahren, stattgefunden hat, zum Mittelpunkt meiner Untersuchung mache[1]. Damit habe ich an einem entscheidenden Punkt schon Stellung genommen. Ich habe damit ja ausgesprochen, dass ursprünglich von einer Verwandtschaft zwischen den führenden Gestalten der Reformation in der Schweiz und Erasmus die Rede war, einer Verwandtschaft, welche tiefer wurzelt als gegenseitiges Wohlwollen und oberflächliche Freundschaft, wie es im Verhältnis Erasmus–Luther der Fall war.

Ich kann die prinzipielle Änderung, die sich in diesen Jahren vollzieht, anschaulich anhand von zwei Ereignissen vorführen. Zuerst rufe ich den begeisterten Bericht von Erasmus selbst in Erinnerung, als er 1514 zum ersten Mal in Basel ankam[2]. In wenigen Tagen hatte er Beatus Rhenanus getroffen, Bruno Amerbach, Johannes Froben, Wolfgang Lachner. Die Universität heisst ihn offiziell mit einem Festmahl willkommen, der Rektor, der Theologe Ludwig Bär, lobt ihn in hohen Tönen, in kürzester Zeit ist Erasmus Zentrum eines Kreises von Bewunderern, er kann sich als Mittelpunkt dieses kleinen Universums fühlen. Demgegenüber stelle ich seinen Abgang aus Basel. Im April 1529 verlässt er die Stadt, die ihm zur zweiten Heimat geworden war, nach einer letzten kühlen Unterredung mit Oekolampad, in der Meinung: «Ich glaube bestimmt, niemand kann dort mit Grund über mich klagen», und mit einem Seufzer über die Leute, die ihn «gegen seinen Willen parteiisch zu machen versuchten»[3].

[1] Ich versuche, die Thematik aus dieser Perspektive zu betrachten. Im allgemeinen gebe ich in den Anmerkungen nur die nötigen Belegstellen, und erwähne die Literatur nur da, wo das für meine Fragestellung wichtig ist.

[2] A II 305, 181–210.

[3] A VIII 2196, 37–38.45–46.

Meine Fragestellung geht also von der Entfremdung aus, die sich in den Jahren zwischen 1521 und 1529, Jahren, die Erasmus in Basel verbracht hat, vollzogen hat. Ich gehe aber zuerst auf die Frage ein, wie tief die Verwandtschaft zwischen Erasmus und seinen schweizerischen Freunden ursprünglich war. Damit wird eine Grundlage geschaffen für die Behandlung des Prozesses der Entzweiung, der sich in den zwanziger Jahren vollzieht. Am Ende stelle ich die Frage, ob von irgendwelchem bleibenden Einfluss des Erasmus auf die schweizerische Reformation die Rede sein kann. Damit habe ich auch die drei Teile dieses Aufsatzes bereits angekündigt.

I. Erasmus als Mittelpunkt des Basler Kreises

Der schon geschilderte Empfang im Basler Humanistenkreis machte auf Erasmus einen tiefen Eindruck. «Ich kann kaum sagen, wie sehr mir diese Basler Atmosphäre gefällt, wie sehr der Menschenschlag – es gibt nichts Freundschaftlicheres, nichts Aufrichtigeres[4]» Zu diesem Kreis gehörten, ausser den bereits genannten, auch Heinrich Loriti Glareanus, poeta laureatus, Musikologe und Historiker, und die Theologen Wolfgang Fabritius Capito, Wolfgang Hedio und Johannes Oekolampad[5]. Durch Glareanus kam auch Huldrych Zwingli, der Pfarrer von Glarus, hinzu[6]. Der fromme und gebildete Bischof Christoph von Utenheim gehörte zu den Gönnern des Kreises. Man kann sich ihn vorstellen als eine lose Gruppe, in der verschiedene Sphären der Basler intellektuellen Welt, wie die Drucker, die Professoren, die Künstler usw. ihren Platz fanden. Dies alles zusammen bildete die «sodalitas Basiliensis», in der studiert wurde, aber auch Spass getrieben und geklatscht. Erasmus lebte zwei Jahre, von 1514 bis 1516, in dieser Welt, fühlte sich sofort zu Hause und galt, umgekehrt, in kürzester Zeit als der verehrte Mittelpunkt. Ein gutes Beispiel ist Zwingli. Ursprünglich hatte er keine Verbindungen zu Erasmus. Dann wird er von Glareanus introduziert und im Frühjahr 1516 besucht er Erasmus in Basel[7]. Der Besuch besiegelt seine Aufnahme in den Basler Humanistenkreis. Der Brief, den Zwingli nach seinem Besuch an Erasmus richtet, lässt den tiefen,

[4] A II 412, 17–19.

[5] Vgl. für den Basler Humanistenkreis R. Wackernagel, Humanismus und Reformation in Basel, Basel 1924, 126–252; H.R. Guggisberg, Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during, and after the Reformation, St. Louis, Missouri 1982, 3–17.

[6] A II 401, 6–9.

[7] A II 401, 3–6.

fast religiösen Eindruck spüren, den der Niederländer auf ihn gemacht hatte. So wie einst die Franzosen und Spanier nach Rom zogen um Livius zu sehen – er zitiert Erasmus' Lieblingsautor Hieronymus – so habe er die Reise nach Basel gemacht mit dem einzigen Ziel, Erasmus zu besuchen. Sogar die äussere Gestalt – zart, aber harmonisch – stehe ihm jetzt beim Lesen seiner Schriften lebendig vor Augen. Ja, er wirft sich Erasmus zu Füssen, sogar eine Abweisung wäre noch eine Gunst[8].

Die Masslosigkeit dieser Verehrung wird klar in der Entrüstung, die Beatus Rhenanus Zwingli gegenüber zeigte, als er vernahm, Leo Jud habe den Wunsch geäussert, Erasmus solle Theobald von Geroldseck, den Pfleger des Stifts Einsiedeln, irgendwie in seinen Werken ehrenvoll erwähnen. «Ich habe den Eindruck, Leo versteht nicht genügend, wie gross Erasmus ist. Er meint vielleicht, dieser sei unser einer. Erasmus ist aber nicht nach normalen Massstäben zu messen. Er hat das menschliche Niveau in gewissem Mass überstiegen[9].» Von Oekolampad gewinnt man den Eindruck, dass von Anfang an das Verhältnis etwas sachlicher war[10]. Er arbeitete im Winter 1515/16 mit Erasmus zusammen an der Edition des Neuen Testaments. Er sollte das Hebräische in den Anmerkungen bearbeiten, Aussagen auf dogmatischem Gebiet auf ihre Orthodoxie prüfen und Korrekturen lesen[11]. Später fertigte er noch das Register zur grossen Hieronymusedition an, eine riesige Arbeit. Das alles brachte ihm viel Mühe und wenig Dank. Dennoch schreibt auch er ein Jahr später an Erasmus über den heiligsten Beweis ihrer Freundschaft, die ihm von Erasmus geschenkte Abschrift des Prologs des Johannesevangeliums, die er an sein Kruzifix gehängt hat, so dass er immer Erasmus in seinen Gebeten eingedenk ist. Leider sei das Stück Papier ihm entwendet worden, und jetzt habe er nur noch ein Erasmusbriefchen, das er heimlich liest und küsst[12]. Der Ton auch dieses Briefes ist so überschwenglich, dass er die unter Humanisten übliche Schmeichelei weit übersteigt.

Diese exzessive Erasmusverehrung darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass es letzten Endes nicht nur die Person, sondern an erster Stelle eine Ideeenwelt war, die Menschen anzog und begeisterte. Es

[8] A II 401.

[9] Z VII 114, S. 254, 18–21.

[10] Vgl. dazu E. Staehelin, Erasmus und Oekolampad in ihrem Ringen um die Kirche Jesu Christi, in: Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam. Herausgegeben von der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel, Basel 1936, 166–182.

[11] Vgl. E. Staehelin, a.a.O., 166.

[12] A II 563, 20–32.

ist natürlich nicht tunlich, jetzt die Gedankenwelt des Erasmus integral zu behandeln. Es ist aber durchaus möglich, einige Kernmomente zu erörtern[13]. Vergegenwärtigen wir uns zunächst, dass die Jahre 1514 bis 1516 gerade die Jahre waren, in denen die Ideale des Erasmus deutlich an den Tag kamen, in der Edition des Neuen Testaments 1516, in der Neuauflage der *Adagia* 1515, im *Klag des Friedens* 1517, in der Edition des *Enchiridion* von 1518 mit ihrer wichtigen Vorrede, und in der neunbändigen Hieronymusedition 1516.

Diese Ideale richteten sich zuallererst auf die theologische Methode. Der Humanist Erasmus war daran interessiert, die humanistische Methode auch in der Theologie anzuwenden. Das hatte eine Verlagerung der Schwerpunkte zur Folge, wodurch das Philologische an die erste Stelle rückte. Der «Bibelhumanismus» – dieser Terminus gibt am besten die Eigenart dieses Studiums im Zusammenhang mit dem Humanismus im allgemeinen wieder[14] – betrachtete die Bibel primär als literarisches Dokument, studierte sie, wo möglich im Urtext, kommentierte sie mit Hilfe der ältesten und somit besten Autoren. Dieselbe Methode wurde auch auf die Kirchenväter angewandt, mit Vorliebe für das exegetische Schriftum, so dass das Studium der Väter die Bibelforschung unterstützte. Auf diese Weise strebte Erasmus eine Vereinigung von bonae litterae und sacrae litterae an, das heisst: das Studium der antiken Kultur sollte auch dem Studium der christlichen Autoren und besonders dem Bibelstudium dienen. Er wollte Christentum und Kultur wieder zusammenführen, damit auch ein Kulturmensch ehrlichen Gewissens Christ sein könne und nicht in zwei getrennten Welten leben müsse. Konkret bedeutete das, dass Erasmus die im Humanismus entwickelten philologischen Methoden in den Dienst der Bibelwissenschaft und der Theologie im allgemeinen stellen wollte.

Es wundert nicht, dass in Basel im Kreis der Humanisten die Begeisterung für ein solches Lebensprogramm gross war. Erasmus war sicherlich nicht der erste, der dieses Interesse hatte, auch wenn er in diesen goldenen Jahren[15] das anerkannte Haupt der Neuerer war. Gerade in Basel gab es auf diesem Gebiet schon eine Tradition[16].

[13] Ich kann das hier gegebene Erasmus-Bild jetzt nicht im einzelnen belegen. Das habe ich in einer jüngst erschienenen Erasmus-Biographie getan, auf die ich hier im allgemeinen verweise. Vgl. C. Augustijn, Erasmus von Rotterdam. Leben-Werk-Wirkung, München 1986.

[14] Vgl. für diesen Terminus C. Augustijn, a.a.O., 100, 171.

[15] Erasmus spricht in diesen Jahren über das goldene Zeitalter, das er erhofft; vgl. A II 566, 34. Es waren auch für ihn persönlich die besten Jahre seines Lebens.

[16] Vgl. dafür H. Junghans, Der junge Luther und die Humanisten, Weimar 1984, 109–115.

Recht deutlich ist das beispielsweise bei den Amerbach. Der Vater hatte seit den siebziger Jahren neben vielen anderen Werken auch die Kirchenväter in guten Editionen und schön gestalteten Folianten herausgebracht. Die Ausgabe von Ambrosius, die 1492 aus der Presse kam, hatte ein Vorwort, das das gleiche Ideal klar in den Vordergrund rückte. Amerbach gab seinen Söhnen eine solide Ausbildung in den drei Sprachen. Zwei von ihnen, Bruno und Basilius, zeichneten für einen grossen Teil der von Erasmus erarbeiteten Hieronymusausgabe verantwortlich, und in dem von ihnen verfassten Vorwort zum fünften Band geben sie das Ideal schlicht, aber beredt wieder: «Unser Vater hoffte, dass bei einer Wiederbelebung dieser alten Theologie jener spitzfindige Schlag von Sophisten und diese banale Sorte von Theologen weniger zu sagen haben sollten und wir vielmehr echte und wahre Christen bekommen würden. Denn das Studium verändert den Menschen, und wir entwickeln uns nach dem Bilde der Schriftsteller, welche wir täglich lesen[17].» Kein Wunder, dass sich Erasmus in diesem Kreis sofort zu Hause fühlte!

Bisher habe ich über die Methode der Theologie gesprochen, obwohl schon klar wurde, dass das Formale und das Inhaltliche untrennbar miteinander verbunden waren. Der Basler Humanistenkreis hat im Verkehr mit Erasmus gespürt, welche Folgen das neue Bibelstudium auch für den Glauben und für die Frömmigkeit hatte. Es ist bemerkenswert, dass die Urteile der beiden späteren führenden Köpfe der Reformation in der Schweiz in dieser Hinsicht völlig identisch sind. Oekolampad sagt es kurz und bündig in seinem eben schon erwähnten Brief an Erasmus. Dessen Aussprüche tönen immer noch in seinen Ohren, besonders «dieses hochgepriesene, dieses goldene Wort, dass man nichts in der Heiligen Schrift suchen soll ausser Christus»[18]. Viel später beschreibt Zwingli, wie er dazu kam, zu glauben «das zwüschend got und uns nieman mitlen mag denn der einig Christus». Er habe es um 1514/15 in einem Gedicht des Erasmus gelesen. «Hie hab ich gedacht: Nun ist es ie also. Warumb sůchend wir denn hilff by der creatur?» So habe ihn Erasmus auf den Weg

[17] Vgl. Hieronymus, Opera V, Basileae 1516, f° A 1v°: «Porro pater cum in hoc nos ante velut instruxisset trium linguarum qualicunque peritia, Latinae, Graecae et Hebraicae, quod sine horum praesidio nihil agi poterat in hoc negocio, tam egregio operi tandem immoriens hanc provinciam velut haereditariam nobis delegavit, futurum sperans ut, si vetus illa theologia revivisceret, minus valeret spinosum istud sophistarum et frigidum theologorum genus et christianos haberemus magis ingenuos et germanos. Abeunt enim studia in vitam et tales evadimus quales quotidie legimus.» Mit «hoc negocio» ist die schon vom Vater geplante Hieronymus-Edition gemeint.

[18] A II 563, 16–18.

gebracht. Zwar habe er auch andere Lieder bei Erasmus gefunden, gerichtet an die Heiligen, aber das habe ihn nicht mehr der Überzeugung berauben können, «das Christus unser armen seelen ein eyniger schatz sye»[19]. Man beachte die Worte: Warumb sůchend wir denn hilff by der creatur? Das Einzigartige des Werkes Christi hat eine polemische Spitze, es richtet sich gegen die damalige Kirche, die das Kreatürliche und Menschliche verehre. In seinem *Archeteles* von 1522 wird Zwingli nicht müde, die Termini zu häufen: drückende Verordnungen und Regeln, menschliche Verordnungen, kleinliche Zeremonien usw.[20] Demgegenüber stellt er «die evangelische Freiheit»[21]. Es klingt wie ein Widerhall der Worte des Erasmus über die menschlichen Gebote und Überlieferungen, die den Christen in die Enge treiben[22].

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Erasmus im Basler Kreis, in dem schon Auffassungen herrschten, die mit den seinigen in Einklang waren, einen ungeheuren Einfluss ausgeübt hat, einen Einfluss, der um so grösser war, weil er schon vorherrschenden Gedanken nicht widersprach, sondern diese eher artikulierte. Auch in Kleinigkeiten ist das erkennbar. So wünscht Beatus Rhenanus, der jetzt in Zürich wohnende Zwingli solle den Schulmeister Oswald Myconius – den späteren Basler Antistes – bitten, eine der Einleitungsschriften zum Neuen Testament des Erasmus in der Fastenzeit oder an Festtagen seinen Hörern zu erklären[23]. In Antwort darauf bestellt Zwingli mehrere Exemplare dieser Schrift, und zugleich auch der zweiten Einleitungsschrift. Er fügt hinzu: «Luther gefällt übrigens allen Gebildeten in Zürich[24].»

Es ist dann, im Februar 1519, das erste Mal, dass Zwingli den Namen Luthers erwähnt: Luther und Erasmus' Einleitungen zum Neuen Testament in einem Atemzug. Offensichtlich war im Basler Humanistenkreis Luther bekannt und er wurde geschätzt. Heisst das, dass die Basler in dieser Zeit, in der Erasmus nicht mehr in Basel, sondern in den Niederlanden lebte (1516–1521), sich seinem Einfluss entzogen und Luther zugewandt hatten? Wer so urteilt, kennt die geistige Welt der Zeit nicht. Eher war es umgekehrt: In Basel lernte man schon 1518 Luther kennen und man interpretierte ihn im Rahmen der

[19] Z II 217, 7–19.
[20] Z I 271, 1.12.29.
[21] Z I 272, 16.
[22] Am bekanntesten ist die Auseinandersetzung in der Annotatio zu Matthäus 11, 30, LB VI 63–65.
[23] Z VII 59, S. 137, 7–12.
[24] Z VII 60, S. 139, 15–16.

Vorstellungen, die im eigenen Kreis vorherrschten. Auf eine Kurzformel gebracht: Man verstand Luther humanistisch. Ich gebe ein Beispiel. Im Dezember 1518 holen sich die Berner aus Basel Lutherdrucke, und das ruft bei Beatus Rhenanus, dem engsten Freund des Erasmus im Basler Kreis, den Kommentar hervor: «Ich freue mich, so oft ich sehe, dass die Welt zur Besinnung kommt, die Träume der Schwätzer fahren lässt und die tüchtige Lehre verfolgt[25].» So wird Luther zum Bibelhumanisten gemacht, nicht nur von Zwingli und Beatus Rhenanus: Der ganze Basler Kreis ist einstimmig auf seiner Seite. Auch Oekolampad äussert sich in einem Brief an Beatus Rhenanus sehr positiv über Luther. Er sieht dessen Auftreten im Rahmen des Unterschiedes «zwischen Juden und Christen, zwischen Christus und Antichrist»[26]. Das ist völlig klar: Luther als Bekämpfer des Judaismus in der Kirche, das heisst als Bekämpfer einer bloss äusserlichen Form von Religion, die zur Werkgerechtigkeit führe. Luther als Verteidiger der evangelischen Freiheit also! Befremdend ist das nicht. Man kannte Luther in erster Linie aus dem dicken Sammelband, den Froben November 1518 ediert hatte und der einen schlagenden Verkauferfolg hatte[27]. In den hier edierten Schriften stand die Kritik am kirchlichen Brauchtum und kirchlichen Missständen im Vordergrund. Luther als Bibelhumanist: Eine andere Verständnismöglichkeit gab es ausser beim engsten Freundenkreis in Wittenberg nicht, und schon gar nicht in Basel, wo ja der Verständnishorizont der erasmianisch-humanistische war. Das heisst nicht, dass ich dem alten Urteil beipflichte, dass der Basler Humanistenkreis in den Jahren 1520/21 zu einem Verschwörerklub gegen die Ketzerbannung Luthers geworden sei[28]. Es gab keine planmässige politische Aktion. Was es gab, war eine für die Erneuerung von Kirche und Theologie begeisterte Gruppe, die Luther als einen der Ihrigen begrüsste. In dieser Beurteilung stimmten Erasmus und die Basler Freunde überein. Auch Erasmus hat Luther auf diese Weise begrüsst. Es gab dennoch einen gewissen Unterschied. Eramus beurteilte Luther um einige Nuancen anders: Mehr al die Basler fürchtete er das Ungestüm Luthers, er hatte Angst vor heftigen Auseinandersetzungen und ver-

[25] Z VII 53, S. 123, 3–5.

[26] E. Staehelin, Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, Bd. 1 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 10), Leipzig 1927, 125, S. 178.

[27] Vgl. für diese Ausgabe WA 60, 431–442.

[28] Vgl. W. Köhler, Huldrych Zwinglis Bibliothek (Neujahrsblatt auf das Jahr 1921, zum Besten des Waisenhauses in Zürich, St. 84), 19–23. Köhler benutzt den Terminus «Verschwörerkreis», und stützt sich für seine Sicht auf P. Kalkoff. Später gibt Köhler dieses Bild des Basler Humanistenkreises nicht mehr.

suchte, durch Capito Luther zur Vorsicht zu mahnen[29] und zugleich Froben von Lutherdrucken abzuhalten[30]. Er war distanzierter als die Basler, und das kann wohl damit zusammenhängen, dass er in den Niederlanden selber den Sturm der Entrüstung kennenlernte, den Luthers Benehmen hervorrief.

II. Die Entzweiung der zwanziger Jahre

Mit dieser Nuancierung sind wir an die Grenze zum zweiten Teil gekommen, den ich wie folgt thematisieren kann: wie vollzog sich im Laufe der zwanziger Jahre der Prozess der Entzweiung, die Erasmus und die Reformation in der Schweiz schliesslich endgültig voneinander entfremdet hat? Deutlichkeitshalber spitze ich meine Erörterungen auf vier Vorfälle zu.

Der erste spielte sich 1522 ab, ein halbes Jahr nachdem Erasmus wieder in Basel angelangt war und mit einem Seufzer der Erleichterung festgestellt hatte, dass in der Stadt im Gegensatz zu den südlichen Niederlanden Ruhe und Ordnung herrschten[31]. In der Fastenzeit 1522 jedoch wurden wiederholt die Fastengebote ostentativ übertreten[32], was gleichzeitig auch in Zürich geschah. Das war als Demonstration gedacht, es ging den Beteiligten um die «evangelische Freiheit»[33]. Der Bischof reagierte sehr vorsichtig, der Rat war noch zurückhaltender und das führte dazu, dass der Rat nur jede Diskussion über die strittigen Fragen verbot und der Bischof darauf verzichtete, die Übertreter zu bestrafen. Erasmus wurde sogleich in die Affäre verwickelt, da einige Rädelsführer sich auf sein Beispiel beriefen. Erasmus besass eine labile Gesundheit und hasste das Essen von Fisch, darum hatte er hin und wieder Hühnerfleisch gegessen. Das mag für ihn der Anlass gewesen sein, zur Feder zu greifen. Im August erschien sein *De esu carnium*[34], Das Fleischessen, ein an den Bischof von Basel gerichteter ausführlicher Brief. Der Titel ist etwas irreführend, es geht Erasmus um die Frage des Wertes kirchlicher Vorschrif-

[29] Vgl. ASD IX, 1, 392, 402–404; WA Br 1, 91, 1–54. Capito hat also im Sommer 1518 nach einem Gespräch mit Erasmus sich an Luther gewandt und diesen vor einem ungestühmen Benehmen gewarnt.

[30] A IV 1167, 273–274. Vgl. C. Augustijn, Erasmus en de Reformatie. Een onderzoek naar de houding die Erasmus ten opzichte van de Reformatie heeft aangenomen, Amsterdam 1962, 27 Anm. 33.

[31] Vgl. ASD IX, 1, 19, 4–5.

[32] Vgl. die Einleitung zur Ausgabe der Schrift De esu carnium, ASD IX, 1, 3–12.

[33] Vgl. ASD IX, 1, 22, 115–116.

[34] ASD IX, 1, 19–50.

ten, zugespitzt auf die drei brennenden Tagesfragen: Fastengebote, obligatorisches Priesterzölibat und obligatorische kirchliche Feiertage. Schon im April war Zwinglis *Von Erkiesen und Freiheit der Speisen* erschienen, Ende August kam sein *Apologeticus Archeteles,* erstes und letztes Wort[35]. Die erste Schrift wurde unmittelbar vom Wurstessen in Zürich veranlasst, und die zweite nahm Bezug auf die Forderung von Zwingli und seinen Freunden im Sommer, das Priesterzölibat aufzuheben und die evangelische Predigt freizugeben. Erasmus' und Zwinglis Stellungnahmen sind dadurch gut vergleichbar. In ungefähr derselben Lage der Dinge wird der gleiche Fragenkomplex erörtert, die beiden Autoren beschränken sich jedoch nicht auf die Tagesfragen, sondern sie bemühen sich, die an deren Basis liegenden prinzipiellen Fragen auszuarbeiten. Das heisst also, dass beide ekklesiologische Fragen behandeln, Fragen hinsichtlich der Kirche, und zwar nicht auf abstrakte Weise, sondern im Licht der konkreten Situation.

Der Ablauf der Ereignisse zeigt, dass sich hier zum ersten Mal eine Kluft zwischen den beiden Männern auftut, eine Kluft, welche den Basler Humanistenkreis in kurzem spalten sollte und den Anfang der Entzweiung zwischen Erasmus und der Reformation in der Schweiz markiert. Am Anfang des Jahres 1522 hatte Zwingli Erasmus noch in Basel besucht[36]; im März gab es noch wechselseitige Einladungen[37], nach dem Erscheinen des *Archeteles* war es aber aus. Sofort nach der Lektüre griff Erasmus, seiner Gewohnheit völlig zuwider – er war kein Nachtarbeiter – spät in der Nacht zur Feder: «Ich beschwöre dich bei der Ehre des Evangeliums . . ., wenn du künftighin etwas herausgibst, so nimm eine ernste Sache ernst . . . Frage gelehrte Freunde um Rat, ehe du etwas veröffentlichst[38].» Das war klar, und diese deutlichen Worte führten zu deutlichen Verhältnissen. Die Fäden reissen ab: der letzte bekannte Brief Zwinglis an Beatus Rhenanus datiert vom Juli 1522[39], der erste an Zwingli gerichtete Oekolampadbrief, vom 10. Dezember 1522, ist im besten Humanistenstil verfasst, aber in schöner Anspielung auf den Bibeltext macht der Autor klar, Zwingli sei für ihn David, dem er zur Seite stehen wolle, sei es auch eher bei dem Tross als mit gegürtetem Schwert[40]. Das Bild hat fast prophetische Züge: Zwingli war in den folgenden Jahren mehr als Oekolampad der Mann der Tat, Oekolampad war der Theologe, der zur Besin-

[35] Vgl. für die Bedeutung dieser Schriften U. Gäbler, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983, 51–53, 56–57.

[36] Vgl. Z VII 198 Anm. 5.

[37] Z VII 198, S. 494, 12–13; 199, S. 497, 20–21.

[38] A V 1315, 2–6.

[39] Z VII 222, S. 548–550.

[40] Z VII 258, S. 635, 19–21; vgl. I Sam. 25, 13; 30, 24.

nung aufrief. Das Verhältnis verschlimmerte sich noch, als Zwingli 1523 Ulrich von Hutten Schutz verlieh[41].

Aber von den Tatsachen zu den zugrunde liegenden Differenzen. Waren die beiden wirklich in ihrer Auffassung von Kirche grundverschieden? Auf den ersten Blick sicher nicht. Weder Erasmus noch Zwingli wünschen eine Fortsetzung der jeweils gegebenen kirchlichen Verhältnisse. Auch Erasmus plädiert entschieden für Abschaffung des obligatorischen Zölibats, für eine Verminderung der Zahl der Feiertage und gegen die Fastenvorschriften, die die Reichen schonen und die Armen belasten. Beide wünschen evangelische Freiheit allen menschlichen Geboten gegenüber. Dennoch ist der Unterschied unübersehbar. Erasmus richtet sich an den Ortsbischof, er zeichnet das Bild einer Kirche, die ihrem Wesen nach durch die Liebe bestimmt wird. Das ist ein Leitbild, dem die Wirklichkeit der damaligen Kirche nicht entsprach. Dennoch bleibt seine Schrift ein Appell, er ruft die Bischöfe auf, als Väter zu herrschen über das Volk, jeden tyrannischen Zwang zu vermeiden, und die sich nun rührende Protestbewegung weise und behutsam in kirchliche Bahnen zu lenken. Dann wird ihre Autorität keinen Schaden nehmen. Das Ideal einer gereinigten Kirche ist seines Erachtens noch verwirklichbar. Zwingli hingegen schreibt eine Absage an die Hierarchie, der Bischof steht auf der Seite der unchristlichen Menschensatzungen. Es ist klar, dass die beiden die Situation unterschiedlich einschätzen. Dennoch liegen die Differenzen tiefer. Die kirchliche Struktur als solche ist für Erasmus unangreifbar, das Bischofsamt ist heilig, wenn nur der Bischof ein wahrer, echt evangelischer Bischof ist, Hirt seines Volkes. Später schreibt Erasmus, *De esu carnium* habe als erstes die Wut der Lutheraner gegen ihn entfacht[42]. Ohne Zweifel dachte er dabei an Zwingli und dessen Gesinnungsgenossen in Basel.

Ein zweiter Vorfall[43] spielte sich im Sommer 1524 ab, kurz vor der Publikation von *De servo arbitrio.* Der junge Heisssporn Guillaume Farel war in der Stadt, und er hatte eine öffentliche Disputation gehalten, in der er Thesen zugunsten der Reformation verteidigt hatte. Kurz nachher stiess Erasmus zufällig auf ihn und beschwerte sich über seine Worte. Hatte ihn doch Farel einen Bileam gescholten, der aus Geldgier sich selbst verdingt habe, das Volk Gottes zu verfluchen. Grund dieser Anschuldigung war, dass Erasmus dem Papst

[41] Vgl. A V 1384, 73–75.

[42] A VI 1620, 48; 1679, 46–49.

[43] Vgl. für das folgende C. Augustijn, Erasmus und Farel in Konflikt, in: Actes du Colloque Guillaume Farel, Neuchâtel 29 septembre–1er octobre 1980, publiés par P. Barthel u.a., t. 1 (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 9/I), 1983, 1–9.

angeboten hatte, seinen Rat zu einer friedlichen Lösung der religiösen Konflikte zur Verfügung zu stellen. Das Gespräch nahm eine theologische Wendung, es mündete in einen heftigen Wortwechsel aus, und auf Erasmus' Anregung hin verwies der Basler Rat Farel der Stadt. Dieser war wütend und hat Erasmus die Jahre hindurch beschimpft. Noch 33 Jahre später führten solche Schmähungen im Gasthof Zum Wilden Mann in Basel dazu, dass Erasmus' Testamentsvollstrecker Protest einlegten. Erasmus nannte Farel seit 1524 in Briefen und Schriften immer nur «Phallicus»: Farel war ihm der Inbegriff aller Verkehrtheit geworden, die die Evangelischen kennzeichnete.

Alles zusammen petite histoire, die ich kaum der Vergessenheit entreissen möchte, wenn sich nicht im Gespräch auch eine theologische Differenz gezeigt hätte, die Signalfunktion hat, in der die wachsende Entzweiung ihren Ausdruck fand. Das Gespräch begann mit einer Auseinandersetzung über die kirchlichen Bräuche. Erasmus hatte kurz zuvor verteidigt, auch wenn die Beichte nicht von Christus eingesetzt worden sei, sei eine Handhabung als kirchliche Verordnung doch nicht unmöglich. Farel behauptete in der Unterredung, nur die Heilige Schrift sei entscheidend. Wenn Erasmus mit ihm der Meinung sei, die Beichte sei nicht biblischer Herkunft, so wäre eine Verteidigung der Beichte als Menschensatzung Quatsch. Das war eine brisante ekklesiologische Frage: Wie oft hatte Erasmus seine Kritik an kirchlichen Institutionen ausgeübt, ausgerechnet auf Grund der Gegenüberstellung vom reinen Evangelium, Brunn und Quelle des Christentums einerseits, und der jetzigen besudelten Praxis andererseits. Das Gespräch ging aber weiter. War die Schrift immer klar? fragte Erasmus. Nirgends in der Bibel sei beispielsweise die Rede von einem an den Heiligen Geist gerichteten Gebet, und doch war es keine Fehlentwicklung, wenn das jetzt geschah. Farel zeigte sich bestürzt: Verneinte Erasmus die heilige Trinität? Machte er auf diese Weise die Schrift unsicher? In ihr sprach ja der Heilige Geist, und eben derselbe Heilige Geist wirkte in den Gläubigen, erklärte ihnen im Herzen die Schrift und versicherte sie der göttlichen Wahrheit. Solche Äusserungen riefen das Ärgernis des Erasmus hervor. Man konnte wohl unaufhörlich vom Geist sprechen, aber damit wäre in nüchternen exegetischen Fragen sachlich nichts gewonnen. Noch zwei Jahre später schimpfte er auf «einen» (Farel), der sinnlos schrie: spiritus, spiritus, Geist, Geist[44].

Man kann sich im Rückblick fragen: Waren die Äusserungen Farels nur persönlicher Art oder hatte Erasmus recht, steckte in der schweizerischen Reformation eine Art Spiritualismus, die Erasmus, trotz

[44] Erasmus, Hyperaspistes I, in: LB X 1299C.

seines eigenen spiritualistischen Einschlags, fremd war, und die dem Populismus nahekommt? Vielsagend ist ein Ausspruch Zwinglis, 1523, dass gerade «die Ungebildetsten, wenn sie nur fromm sind, die Schrift nach der Meinung Gottes möglichst unbefangen verstehen»[45], weil der Geist Gottes eher diejenigen lehrt, die das Göttliche lieben. Es geht hier nicht nur um eine hermeneutische Frage, sondern darüber hinaus um die Frage: wo ist wahre Kirche? Dieser zweite Vorfall weist uns somit auf die Konsequenzen der Absage an die Hierarchie hin: offensichtlich ist die Reformation der Kirche durchzuführen nach den Anweisungen des Geistes, der auch in den Einfältigsten spricht, gegebenenfalls wider alle kirchliche Autorität.

Ich erwähne den dritten Vorfall, 1525/26. Die grossen Schwierigkeiten dieser Jahre hängen alle mit der Abendmahlsfrage zusammen. Für Erasmus' Verhältnis zur Reformation in der Schweiz war das entscheidende Ereignis die Veröffentlichung der ausführlichen und gelehrten Studie Oekolampads über das Abendmahl im September 1525[46]. Vorsichtshalber wurde das Buch in Strassburg gedruckt. Der Basler Rat musste die Frage klären, ob es in Basel verboten werden sollte. Er holte Gutachten von vier Sachverständigen ein, unter denen sich auch Erasmus befand. Dieser antwortete: «Es ist meiner Meinung nach gelehrt, klar und sorgfältig ausgearbeitet. Ich würde hinzusetzen: Es ist auch fromm, wenn etwas zu der Meinung und dem einhelligen Zeugnis der Kirche in Widerspruch Stehendes fromm sein könnte. Von der Kirche abzuweichen, halte ich für gefährlich[47].» Er hatte insofern Erfolg, als der Rat den Verkauf des Buches sowie den Druck anderer Werke von Oekolampad verbot. Aber das in Basel umlaufende Gerücht, Erasmus sei wenig beglückt von der Aufforderung gewesen, ein Gutachten abzugeben[48], war sicher nicht aus der Luft gegriffen. Es war das erste Mal, dass sich Erasmus ausdrücklich und direkt über die Reformation in Basel ausliess. Die Frage, die Oekolampad erörtert hatte, lag Erasmus aber am Herzen und mit Recht hatte er als seine Meinung gegeben, Oekolampad behandle sie auf die rechte Art und Weise. Zwingli und Oekolampad waren beide in ihren Abendmahlslehren Erasmusschüler, die bestimmte Gedanken des Meisters selbständig weiterentwickelt hatten. Der Hauptakzent auf dem geistigen Essen und Trinken von Brot und Wein, im Glauben, wobei das Leibliche in den Hintergrund trat, war erasmi-

[45] Z I 321, 35–322, 3.

[46] Vgl. für sie E. Staehelin, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 21), Leipzig 1939, 276–284.

[47] A VI 1636, 2–5.

[48] Vgl. Z VIII 396, S. 396, 6–7.

sches Gedankengut, das Zwingli und Oekolampad ihm verdankten. Im Unterschied zu ihnen hatte Erasmus die leibliche Anwesenheit Christi im Abendmahlssakrament niemals geleugnet. Er hatte diese Lehre aber unterhöhlt, indem er sie für ziemlich unwichtig hielt. Wer darüber redete, verharre noch im Fleisch, und nur der Geist sei wichtig. Aus diesem Grund konnte er sich mit Oekolampads Konklusionen einverstanden erklären.

Was hielt ihn zurück, sich völlig einverstanden zu zeigen? Das einhellige Zeugnis der Kirche, der «consensus ecclesiae»[49], wie er selbst sagt. Darauf kommt er in dieser Zeit immer wieder zurück. Bedeutet dies, dass er sich auf die Tradition der Kirche zurückzieht, das heisst auf die Vergangenheit oder auf die Masse der Gläubigen in der Gegenwart? Dann könnte die Mehrheit über die Zeiten hin oder in der Welt das entscheidende Wort sprechen! Die Dinge lagen aber tiefer. Der consensus ecclesiae hat zu tun mit der durch den Heiligen Geist geschaffenen Gemeinschaft, in die der einzelne Gläubige aufgenommen ist. Er teilt diesen Platz mit anderen, und das entlässt ihn nicht aus der Pflicht, mit eigenen Ohren zu hören auf das, was die Heilige Schrift zu ihm sagt, aber es befreit ihn von der Einsamkeit. Die Bibel ist der Niederschlag des fortdauernden Gesprächs Gottes mit seinem Volk, das mit den Aposteln und den Evangelisten begann und sich fortgesetzt hat bis in unsere Zeit. Dadurch ist der Glaube verankert in der Geschichte, in der Tradition, ohne sich jedoch darin zu erschöpfen. Er entwickelt sich in der Zeit; an diesem Gespräch nimmt der einzelne Gläubige Teil und vernimmt, was der Geist früher und jetzt enthüllt hat.

Ich übergehe mit Stillschweigen die vielen Unannehmlichkeiten, welche die reformatorische Partei Erasmus in diesen Jahren bereitete. Gegen seinen Willen wollte man ihn in der Abendmahlsfrage zum Parteigänger machen, und es waren immer die früheren Geistesverwandten, Schüler und bisweilen Freunde, die ihn zur Stellungnahme zu drängen versuchten, z.B. Leo Jud, der mehrere seiner Werke deutsch übersetzt hatte, und Konrad Pellikan[50]. Allmählich fühlte sich Erasmus in Basel wie in einer belagerten Stadt, «zwischen Zürich und Strassburg»[51], wie er selbst sagt, zwischen den beiden Städten, die ihm die grössten Sorgen bereiteten.

[49] Vgl. A VI 1717, 52–56; 1729, 25–27, und für die Bedeutung des Ausdruckes J.K. McConica, Erasmus and the Grammar of Consent, in: Scrinium Erasmianum ed. J. Coppens, II, Leiden 1969, 77–99.

[50] Vgl. die Einleitung zur Ausgabe der Detectio praestigiarum, ASD IX, 1, 213–230.

[51] A VI 1582, 97.

Das entscheidende Jahr war 1529, und damit erreiche ich das vierte Ereignis, das ich erwähnen will. Im Winter 1528/29 ergriffen die Zünfte die Initiative, um den Rat zu den letzten, entscheidenden Schritten zu zwingen: Die Entfernung der Bilder aus den Kirchen und die Ersetzung der Eucharistiefeier durch die Abendmahlsfeier. Nach einem Bildersturm wurde Basel eine reformierte Stadt. In den letzten Jahren war die Stadt schon bis an die Schwelle gekommen, Erasmus wusste ziemlich genau, was in anderen reformatorischen Städten geschehen war, er hatte die vielen Äusserlichkeiten, Pracht und Prunk der spätmittelalterlichen Messe öfter gerügt, er hatte für Vereinfachung und Einfalt plädiert. Trotzdem – in den zwei Monaten, die er noch im reformatorischen Basel verbrachte, spürte er erst recht, wie sehr er am Alten hing. In evangelischen Gottesdiensten, so wusste er zu berichten, wird nur gepredigt, Frauen und Kinder singen auf Deutsch einen Psalm, man teilt Brot als Zeichen des Leibes des Herrn aus, Menschen gähnen, aber beweinen ihre Sünden keineswegs, die Predigten sind grob antikatholisch und rufen zu Gewalt auf, usw. usf.[52]. In der Flugschrift *Epistola in pseudevangelicos,* Brief gegen die sogenannten Evangelischen[53], rechnete Erasmus mit der süddeutsch-schweizerischen Reformation ab. «Wenn Paulus heute lebte, würde er, wie ich glaube, nicht die heutige Situation der Kirche verwerfen, er würde gegen die Sünden der Menschen wettern[54].» Bedeutsamer noch ist ein Brief, verfasst in den letzten Wochen in Basel, in dem er schildert, wie er sich selbst zur Treue mahnt: «Erhebe doch nicht, um dich für die Falschheit der Menschen zu rächen, gewissenlos die Hand gegen deine Mutter, die Kirche, die dich durch das Heilige Bad als Kind Christi geboren hat, die dich genährt hat durch das Wort Gottes, die dich durch so viele Sakramente hegt und pflegt[55].»

Möglichst kurz fasse ich diesen Teil zusammen: Die hauptsächlichen Differenzen zwischen Erasmus und der Reformation in der Schweiz liegen auf dem Gebiet der Ekklesiologie, der Lehre von der Kirche. Sie entfalten sich allmählich im Lauf der zwanziger Jahre, und sind aus dem Grund so virulent, weil die reformatorische Partei in der Schweiz sich aus dem Humanistenkreis herausbildete, dessen Zentrum Erasmus gewesen war. Es gab also eine tiefe Einheit zwischen ihm und den schweizerischen Reformatoren. Die einschneidenden Unterschiede galten der Kontinuität des Glaubens und der Gläubigen: Liegt die Kontinuität im Wirken des Heiligen Geistes mittels des

[52] A VIII 2133, 65–68; ASD IX, 1, 292, 256–265.
[53] Vgl. die Einleitung zur Ausgabe, ASD IX, 1, 265–278.
[54] ASD IX, 1, 308, 696–698.
[55] A VIII 2136, 156–159.

Wortes Gottes – so die Schweizer. Ober aber im Wirken des Heiligen Geistes mittels und in der Gemeinschaft der Gläubigen – so Erasmus.

III. Erasmische Einflüsse auf die schweizerische Reformation

Im Vorhergehenden habe ich die Unterschiede möglichst scharf auf einen Nenner gebracht. Die Frage lässt sich aber nicht umgehen: Waren die Gemeinsamkeiten dennoch stark genug, um einen bleibenden Einfluss des Erasmus zu sichern? Eine eingehende Beantwortung dieser Frage ist in diesem Zusammenhang unmöglich, ich beschränke mich auf einige wenige Beobachtungen in Kurzform. Interessant ist zuallererst, dass Zwingli auch nach dem endgültigen Bruch mit Erasmus ihn stets als seinen Lehrer sieht. Am schönsten hat er das in einem Brief 1525 charakterisiert. Er erzählt, er habe von einem Hausgenossen des Erasmus, aus zuverlässiger Quelle also, Erasmus' erste Reaktion erfahren, als dieser den *Commentarius de vera ac falsa religione,* Zwinglis Hauptwerk also, gelesen hatte. Erasmus hätte gesagt: «O guter Zwingli, was schreibst du, das ich nicht schon früher geschrieben habe.» Zwingli bemerkt dazu, wörtlich: «Das schreibe ich deswegen, damit du siehst, wie sehr Eigenliebe uns vom richtigen Weg abbringt. Hätte Erasmus doch unseren Stoff mit seiner Feder behandelt![56]» Die Frage, ob der Bericht zuverlässig ist, ist kaum interessant. Bezeichnend ist, dass Zwingli ihn für wahr annimmt, und es tief bedauert, Erasmus habe die gute Sache im Stich gelassen. Nun kann ein Selbstbild einer optischen Täuschung naheliegen. Man hat es aber ernst zu nehmen; Zwingli ist nach eigener Überzeugung sich selbst, der eigenen Vergangenheit und somit dem Bibelhumanismus in erasmischer Färbung treu geblieben.

Das zeigt sich meines Erachtens am deutlichsten im Menschenbild. Der grosse Unterschied zwischen Luther und Erasmus liegt genau an diesem Punkt. Für Luther ist und bleibt der Mensch Sünder, bei ihm stehen Gott und Mensch einander immer gegenüber, versöhnt Gott in Christus die Welt mit sich. Bei Erasmus ist der Mensch auf Gott hin angelegt, bei ihm reicht der Mensch in seinen höchsten Augenblicken an Gott heran, gibt es auch eine natürliche Güte des Menschen. Obwohl die schweizerischen Reformatoren den Gedanken eines freien Willens des Menschen hinsichtlich der Erlangung des Heils entschieden ablehnten, ist ihr Menschenbild doch nicht das lutherische, sondern eher dem erasmischen verwandt. Auch für sie ist

[56] Z VIII 371, S. 333, 26–334, 3.

Mensch-Sein nicht gleich Sünder-Sein, so wie es bei Luther war. Ebenso wie Erasmus kennen sie eine Brücke zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen. Das wird besonders deutlich in Zwinglis Lehre vom Gesetz Gottes. Während Luther lehrt, dass das Gesetz nur das Unvermögen des Menschen an den Tag bringt, dieses Gesetz zu erfüllen, sagt Zwingli ausdrücklich, dass das Gesetz für den begnadeten Menschen eine Norm ist, an die er sich halten muss und die er durch alle Höhen und Tiefen hindurch auch einhalten kann. Das Gesetz ist «ein gůter, heiliger, gerechter will Gottes»[57]. Für Erasmus war das eine ausgemachte Sache, die er leidenschaftlich gegen Luther verfochten hat.

Es ist sehr gut möglich, dieses Menschenbild als Zentrum der Theologie der schweizerischen Reformatoren zu betrachten und von da aus zu zeigen, wie sehr der reformierte Protestantismus eine eigene Sicht auf Gott und Menschen und das Verhältnis zwischen Gott und Menschen entwickelt hat. Diese Sicht ist der erasmischen in mancher Hinsicht gleich – und bleibt der lutherischen fremd. Das wird z.B. völlig klar im berühmten Epilog des *Commentarius* Zwinglis: «Gott wollte den Menschen nicht in Unwissenheit seiner fahren lassen, und hat ihn immer wieder so unterrichtet, dass er ihn, jedesmal wenn er Gott zu vergessen schien, sofort zurückrief, damit er nicht lieber mit den Tieren degeneriert zugrundegehen wollte als mit ihm ewig leben. Daher das so besorgte Suchen Gottes nach dem gefallenen Menschen: Adam, wo bist du?[58]» Das ist alles zusammen: der Gott, dessen Wesen Güte ist. Der Mensch, ein Tier, das immer wieder zu seinem Ursprung, zur Erde, hingezogen wird, aber dennoch, wie Zwingli anderswo sagt, ein himmlisches Tier[59], das letzten Endes die Wahrheit liebt, Gott. In solchen Aussagen ist das erasmische Erbe unverkennbar.

Prof. Dr. Cornelis Augustijn,
Sophialaan 47,
NL 1075 BM Amsterdam

[57] Auslegen und Gründe der Schlussreden, in: Z II 232, 28–29.
[58] Z III 907, 24–29.
[59] De providentia, in: Z VI III 116, 3.