

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Band:** 73 (2017)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Der Humanist und die Scholastiker : alte Reaktionen auf ein Neues Testament?  
**Autor:** Zahnd, Ueli  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877624>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 15.10.2024

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

## Der Humanist und die Scholastiker Alte Reaktionen auf ein Neues Testament?

Traditionsbrüche werden üblicherweise nicht widerspruchslös hingenommen. Sie provozieren Gegenreaktionen und mobilisieren die Verteidiger des Gewohnten und Selbstverständlichen, was umso mehr gilt, wenn der Bruch an einem so heiklen (wenn nicht heiligen) Gegenstand wie dem Bibeltext vollzogen wird. Als Erasmus seine Erstausgabe des Neuen Testaments von 1516 programmatisch ein *Novum Instrumentum* nannte, verzichtete er auf den erwartbaren Begriff *Testamentum*<sup>1</sup> und machte damit schon auf dem Titelblatt deutlich, dass er mit diesem Werk genau solches zu tun vorhatte: mit etwas Herkömmlichem, mit einer Tradition zu brechen. Entsprechend heftig fielen die Reaktionen aus, die diese erste Veröffentlichung des *Novum Instrumentum* begleiteten und die auch die zahlreichen weiteren Ausgaben und sonstigen Schriften, die Erasmus zum Bibeltext herausgab, wie der bedrohliche Gesang eines ganzen Chors von Mahnern und Verteidigern des Herkömmlichen untermalen sollten.<sup>2</sup>

Wir wissen heutzutage um das Verdienst dieser Erstausgabe, um ihre Signalwirkung, ihren kritischen Geist und um die Modernität, die sie letztlich mitzubegründen im Stande war und die auch die unsrige noch ist.<sup>3</sup> Um so schwieriger dürfte es daher aus heutiger Perspektive fallen, die damaligen Kritiker, Mahner und Gegner von Erasmus' Werk zu verstehen. Dass Erasmus mit seinen Anliegen richtig lag, beweist ja gleichsam sein historischer Erfolg, während entsprechend all die Nörgler und geistig eingerosteten Bewahrer des

- 1 D. Erasmus: *Novum Instrumentum omne, diligenter recognitum et emendatum, una cum Annotationibus*, Basel 1516. Ab der zweiten Ausgabe von 1519 wurde der Titel in das herkömmlichere «*Novum Testamentum omne*» geändert. Vgl. dazu V. Sebastiani: Die Ausgaben von 1519 bis 1535: Vom *Novum Instrumentum* zum *Novum Testamentum*, in: *Das bessere Bild Christi. Das Neue Testament in der Ausgabe des Erasmus von Rotterdam*, hg.v. U. Dill / P. Schierl, Basel 2016 (Publikationen der Universitätsbibliothek Basel 44), 129-141.
- 2 Zu den Reaktionen auf Erasmus vgl. grundlegend E. Rummel: *Erasmus and his Catholic Critics*, 2 Bde., Nieuwkoop 1989 (Bibliotheca humanistica & reformatrica 45); dies. (Hg.): *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, Leiden 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition 9), sowie nun auch U. Dill: *Kontroversen. Erasmus verteidigt seine Ausgabe*, in: *Das bessere Bild Christi* (Anm. 1), 167-179.
- 3 Vgl. C. Christ-von Wedel: *Erasmus von Rotterdam – Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*, Münster 2003.

Herkömmlichen falsch gelegen haben müssen. Dem rückblickenden Betrachter drängen sich gleichsam zwei Töpfe auf, in die sich die zahlreichen Akteure der damaligen Debatten einsortieren lassen: hier die kritischen und unvoreingenommenen Bibelleser, aus denen sich die Reformation speisen sollte, dort die dogmatisch bornierten Altgläubigen, die mit scholastischen Spitzfindigkeiten eine wacklige Tradition zu legitimieren suchten; hier also die Humanisten, dort die Scholastiker; hier die Neuzeit, dort das Mittelalter.

Dass solche Schematisierungen höchst problematisch sind und in einer Weise zu Vereinfachungen verführen, die der Komplexität historischer Sachverhalte keinesfalls gerecht zu werden vermögen, ist unbestritten. Das zeigt sich schon daran, dass Erasmus selbst ja im Zuge der Reformation sich dezidiert für die altgläubige Seite entschieden hat, ohne an seinen humanistischen Idealen im geringsten zu rütteln; das zeigt sich aber auch daran, dass ein nicht unbedeutender Teil der Kritik an Erasmus' Projekt von Akteuren kam, die selbst in der humanistischen Tradition tief verwurzelt waren<sup>4</sup> – einer davon soll gleich ausführlicher vorgestellt werden. Zur Vorsicht mahnt schliesslich, dass die Informationen, die wir über diese Debatten haben, weitgehend aus Beiträgen zu den Debatten selbst stammen und damit nicht nur nicht unvoreingenommen sind, sondern sehr dezidiert Partei ergreifen und oft mit allen rhetorischen Mitteln versuchen, die Gegenpartei zu desavouieren. Dass der Verlauf der Geschichte einer der involvierten Parteien offensichtlich recht gegeben hat, macht nun aber deren Einschätzung der Debatte nicht weniger parteiisch. Es ist ein bekanntes Diktum, dass es die Sieger seien, welche die Geschichte schreiben, was auch mentalitätsgeschichtlich zumindest bedenkenswert ist. Denn mithin wird eine ganze historiographische Tradition, so vorherrschend sie sein mag, zur Partei; was im Rückblick aus ihr heraus selbstverständlich erscheint, muss es in der betrachteten Zeit überhaupt nicht gewesen sein.

Als Erasmus sein *Novum Instrumentum* bei Froben drucken liess, sah die Welt tatsächlich noch ganz anders aus, die vorherrschende Partei war – wenn schon – die «andere», und damit war auch die Selbstverständlichkeit, aus der heraus auf Erasmus' Publikation reagiert wurde, grundverschieden von unserem heutigen Blick.<sup>5</sup> Nun war Erasmus rhetorisch (und auch polemisch) versiert genug,

4 Dazu grundlegend R. Rex: *Humanist Bible Controversies*, in: *The New Cambridge History of the Bible*, hg.v. Euan Cameron, Cambridge 2016, 61-81.

5 Für ein Stimmungsbild der Scholastik des ausgehenden Mittelalters gerade auch mit Blick

um sich nicht nur ausrechnen zu können, dass er an Selbstverständlichkeiten anecken würde mit dieser Publikation, vielmehr schien er ganz bewusst mit Erwartungshaltungen und mit deren Enttäuschung und Fehlleitung zu spielen. So sehr er das bis heute völlig plausible Argument vorbringen sollte, dass er ja gar nichts eigentlich Neues biete mit seinem *Novum Instrumentum*, sondern bloss zum richtig alten Text, zum Urtext eben zurückzukehren versuche, und so sehr er damit insinuierte, dass eben gar nicht er der Neuerer sei, sondern alle anderen, die nicht einsehen würden, dass es der inzwischen etablierte lateinische Text der Bibel war, jener der Vulgata also, der auf Neuerungen beruhe;<sup>6</sup> dem allem zum Trotz war sich Erasmus der Neu-Artigkeit seines Ansatzes doch voll bewusst und auch des Bruchs, den er damit vollzog. Denn seine Ausgabe nannte er eben ein *instrumentum* und wählte damit einen Begriff, der für die Selbstverständlichkeit damaliger Ohren provokanter nicht hätte sein können und der direkt zum Kern der ganzen nachfolgenden Debatten führen sollte. Denn auch wenn Erasmus vor dem Hintergrund seines grossartigen humanistischen Lateins argumentieren konnte, dass *instrumentum* im klassischen Latein auch ein schriftliches Beweisstück in einem Prozess meinen könne und daher (besser als der Testament-Begriff) dafür geeignet sei, die schriftliche Festhaltung des Neuen Bundes zu signalisieren,<sup>7</sup> war ihm doch zweifelsohne klar, dass seinen scholastischen Zeitgenossen diese semantische Finesse unbekannt sein musste und sie mit dem Instrumenten-Begriff vielmehr die geläufigere Bedeutung der *Gerätschaft*, des *Hilfsmittels*, des *Werkzeugs* verbanden. Die Logik des Aristoteles wurde seit jeher unter dem Titel des *Organon*, dem griechischen Pendant zum lateinischen *instrumentum* überliefert, da

auf den Bibelgebrauch vgl. U. Zahnd: Der Schulstreit und die Bibel. Acht Thesen zur akademischen Theologie des ausgehenden Mittelalters, erscheint in: Renaissance-Humanismus, Bibel und Reformbewegungen des 15. und 16. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das Werden der Reformation, hg.v. H. Selderhuis, Göttingen 2018 (Refo500 Academic Studies).

6 Vgl. die Diskussion unten, S. 288.

7 So noch 1527 in einem Brief an Robert Aldrige, (Nr. 1858 in: D. Erasmus: Opus epistolarum, hg.v. P. Allen et al., Oxford 1906-1965, Bd. 7, 128-141, hier 140, Z. 519-536; vgl. dazu U. Dill: Das *Novum Instrumentum* von 1516, in: Das bessere Bild Christi [Anm. 1], 67-97, hier 67). Entsprechend hielt Erasmus an jenen Stellen seiner Übersetzung, die auf nichts Schriftliches verwiesen, am Begriff *Testamentum* fest, vgl. ders.: *Novum Instrumentum* (Anm. 1), I.182 (zu Lk 22,20), II.46 (zu I Kor 11,25); II.60 (zu II Kor 3,6); II.144 (zu Heb 9,15).



sie die Handhabe und das philosophische Rüstzeug bot, das Wahre aus dem Falschen herauszuarbeiten.<sup>8</sup> Was Erasmus bei den Scholastikern suggerierte, wenn er nun seine Bibel-Ausgabe ein *instrumentum* nannte, war, dass mit diesem zweisprachigen Hilfsmittel, mit diesem Werkzeug der Text der Bibel nicht einfach besser belegt sei, wie dies in seinem elitären Humanisten-Latein verstanden werden konnte, sondern dass sich der biblische Text damit bearbeiten und überarbeiten lasse, dass damit im biblischen Text neben Wahrheiten auch Falschheiten gefunden werden konnten, so dass sich die ganze Theologie, die in der Bibel ihren Grund fand, neu überprüfen lasse – als könne mit dem geeigneten Instrument an und mit der Heiligen Schrift einfach so herumgewerkelt werden.

Das musste Widerspruch provozieren, zumal sich die scholastische Geisteswelt in ganz grundlegender Weise als eine Tradition verstand, die zwar durchaus konstruktiv mit ihrem Erbe umzugehen wusste, es analysierte, aktualisierte, adaptierte und verfügbar hielt, ohne aber dabei die Grundbestände dieses Erbes anzutasten oder in Frage zu stellen. Und zu diesen Grundbeständen gehörte – so sehr das manchmal gerade in reformierter Perspektive vergessen zu gehen droht<sup>9</sup> – natürlich und zu allererst die Bibel, aber eben in der Form, wie sie in der Perspektive eines Scholastikers am Beginn des 16. Jahrhunderts seit jeher verwendet worden war, nämlich in der Form der *versio vulgata*, der «gemeinhin geläufigen Version». Dass mit dieser «Version» ein ganzer Überlieferungsstrang gemeint war, dass es die Vulgata, wie sie das Trienter Konzil später veranlassen sollte, noch gar nicht gab, sondern dass auch im scholastischen Milieu Varianten kursierten und diskutiert wurden,<sup>10</sup> das war dem Vertrauen auf die Gültigkeit dieses geläufigen Grundbestands in keiner Weise abträglich. Denn weil sie sich selbst als Teil einer Tradition verstanden, ohne deswegen

8 Vgl. dazu die Vorrede des Simon Grynaeus zu einer der ersten Basler Ausgaben dieses *Organon*: *Est enim non instrumentum solum, et veluti securis haec quaedam, nodum in istis naturae rebus quemvis dividendi, sed ipsa ferri, ipsa mentis oculorum acies est Dialectica* (in: Aristoteles: *Organon*, Basel 1536, fol. a2r).

9 Eine rühmliche Ausnahme ist C. Ocker: *Biblical Poetics Before Humanism and Reformation*, Cambridge 2008.

10 Vgl. G. Dahan: *La méthode critique dans l'étude de la Bible (xii<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècles)*, in: ders.: *Lire la Bible au moyen âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genf 2009, 161-195; sowie M. Böhl / W. Reinhard / P. Walter (Hg.): *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*, Wien 2013, 172.

mit allen über alles einig zu sein, wussten scholastische Denker um die Vielfalt, die eine Tradition ausmachte und lebendig hielt, solange nur das grundsätzliche Vorhaben blieb, diese Tradition zu wahren, statt mit ihr zu brechen – wie es Erasmus mit seinem Titel nun aber zu tun insinuierte.

Es ist der Hintergrund dieser scholastischen Vielfalt, der im folgenden etwas näher beleuchtet werden soll, gerade weil er eben auch den Hintergrund von Erasmus' Veröffentlichung des *Novum Instrumentum* darstellt. Es ist eine Vielseitigkeit, die in der heutigen Perspektive allerdings oft unbeachtet bleibt und zu verkürzten Urteilen führt, weil unsere heutige Perspektive eine Retrospektive ist und die bisweilen sehr parteiischen Äusserungen der siegreichen Humanisten für allzu bare Münze nimmt. Es sollen daher etwas eingehender zwei Reaktionen betrachtet werden, die Erasmus Bibel-Werk bei den wie auch immer gearteten Traditionalisten provoziert hat und die, weil sie seinem humanistischen Ansatz skeptisch gegenüber stehen, gemeinhin als Reaktion der Alten, als die typische scholastische Antwort verstanden werden. Zum einen soll es um den Löwener Theologen Maarten van Dorp gehen, der mit Erasmus schon im Vorfeld der Erstausgabe um dieses Projekt eines *Novum Instrumentum* gestritten hat; zum anderen um John Mair, einen schottischen Theologen, der als dezidierter Scholastiker an der Pariser Universität wirksam war und der sich zwar nie direkt mit Erasmus stritt, der aber gerade in den fraglichen Jahren mehrfach Bibelkommentare veröffentlichte und damit ein indirektes Zeugnis für den Umgang mit Erasmus' Werk (und für die Vielfalt dieses Umgangs) gab.

### 1. Maarten van Dorp

Der holländische Gelehrte Maarten van Dorp sollte seine Kritik an Erasmus als frischgebackener Magister der theologischen Fakultät der Universität Löwen äussern, was ihm immer schon – gleichsam *ex officio* – den Ruch des Scholastikers anhaften liess.<sup>11</sup> Geboren in der Nähe von Rotterdam, immatrikulierte Maarten van Dorp Ende 1501 an der Löwener Universität und durchlief dort tatsächlich erst einmal das übliche scholastische Curriculum eines spätmittelalterlichen Artes-Studiums. Die Universität Löwen war eine relativ

11 Vgl. C. Asso: Martin Dorp and Edward Lee, in: Rummel: *Biblical Humanism and Scholasticism* (Anm. 2), 167-196; L. Jardine: *Erasmus, Man of Letters: The Construction of Charisma in Print*, Princeton 2015, 100-131 (vgl. allerdings unten, Anm. 29); Rummel: *Catholic Critics* (Anm. 2), 1-13.

junge Universität, die erst um 1430 nicht zuletzt auch als Gegenpol zur Universität von Paris gegründet worden war, ein Gegensatz, der sich im Zuge des aufkommenden Gallikanismus im Frankreich des 15. Jahrhunderts verstärkte: Weil Paris als verlässlicher Partner in der Sicherung des Absolutheitsanspruchs des Papsttums auszuschneiden drohte, sollte Löwen nunmehr die theologisch-dogmatische Verteidigung kurialer Ansprüche gegen Konziliaristen und sonstige Kritiker des päpstlichen Primats übernehmen.<sup>12</sup> Löwen, so könnte man meinen, war insofern eine konservative Universität, was sie nun aber nicht hinderte, als eine der ersten nördlich der Alpen den humanistischen Studien die Tore zu öffnen: Genau aufgrund dieses günstigen Klimas sollte Erasmus selbst ein Jahr nach erscheinen des *Novum Instrumentum* in Löwen das sogenannte Collegium Trilingue eröffnen, ein den drei klassischen Sprachen Griechisch, Lateinisch und Hebräisch verpflichtetes Universitätsinstitut mit humanistisch-philologischer Ausrichtung – während erst 13 Jahre später das kirchenpolitisch progressivere Paris mit dem Collège Royal (dem heutigen Collège de France) ein ähnliches Institut gründen sollte. Bereits aus solch institutioneller Perspektive wird daher deutlich, wie vielfältig und auch komplex das gemeinhin als «traditionell-scholastisch» verstandene Umfeld war, aus dem erste Reaktionen auf Erasmus' Bibel-Ausgabe erfolgen sollten: Spätmittelalterliche Universitäten waren keineswegs alle gleich, und konservativ war nicht gleich konservativ.

Maarten van Dorp sollte sich denn auch von Anfang an für das humanistische Flair an der Löwener Universität interessieren, was ihn aber nicht hinderte, nach Abschluss seiner philosophischen Studien in ganz klassischer Weise scholastische Philosophie zu unterrichten und parallel dazu ein konventionelles Theologiestudium zu beginnen.<sup>13</sup> Dieser konventionelle Weg war es nach äusserlichen Gesichtspunkten auch, den Dorp weiter verfolgte: Nach Abschluss

12 Grundlegend zur Universität Löwen (und Erasmus) ist H. de Jongh: *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540): ses débuts, son organisation, son enseignement, sa lutte contre Erasme et Luther*, Louvain 1911. Wertvolle Informationen zur Stellung Löwens im kirchenpolitischen Streit finden sich in H. Keussen: *Die Stellung der Universität Köln im grossen Schisma und zu den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts*, AHVNRh 115 (1929) 225-254. Vgl. auch A.G. Weiler: *Les universités de Louvain et de Cologne au xv<sup>e</sup> siècle*, in: *Les universités à la fin du Moyen Age*, hg.v. J. Paquet / J. Ijsewijn, Louvain 1980, 49-81, hier 62f.

13 Vgl. J. Ijsewijn: *Maarten van Dorp of Naaldwijk*, in: *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3 Bde., hg.v. P.G. Bietenholz / T.B. Deutscher, Toronto 2003, I.398-404.

seiner Studien Anfang 1514 wurde er Professor der Theologie und verblieb in dieser Funktion eines theologischen Scholastikers zeitlebens an der Löwener Universität. Dass er gleichzeitig auch als Humanist wirkte, etwa Werke von Rudolf Agricola herausgab, in einer Vielzahl von Reden die Eloquenz und das klassische Latein pries und den Wert der humanistischen Studien beschwor,<sup>14</sup> hat in der modernen Perspektive immer wieder dazu geführt, von einer Art Zweigleisigkeit in Dorps Leben zu sprechen, als sei er professionell und um seinen Lebensunterhalt zu verdienen Scholastiker gewesen, in seiner Freizeit aber habe er sich humanistischen Fragen gewidmet.<sup>15</sup> Diese Sichtweise setzt allerdings bereits ein klares historiographisches Schema voraus, dass man nämlich am Beginn des 16. Jahrhunderts entweder als Humanist, oder aber als Scholastiker habe agieren können – als seien dies zwei sich ausschliessende Lebens- und Denkformen. Jedoch dürfte das Beispiel von Dorp vielmehr belegen, dass die Realität offensichtlich eine komplexe war und selbst einer, der das so überkommene Amt eines theologischen Scholastikers inne hatte, vom Humanismus tief geprägt sein konnte, ohne sich selbst verleugnen zu müssen; es zeigt dieses Beispiel gar, dass einer mit lebendigem humanistischem Hintergrund sich schliesslich selbst gegen den grossen Erasmus stellen konnte.

Denn das tat dieser Dorp, der sich als junger Student bereits mit Erasmus angefreundet hatte und diesem so wichtig wurde, dass Erasmus ihn 1514 anlässlich eines Aufenthalts in Löwen unbedingt treffen wollte, wobei wohl auch die Pläne zur Herausgabe einer griechischen Originalversion des Neuen Testaments zur Sprache kamen.<sup>16</sup> Dorp, der im Zuge dieses Treffens auch als Lektor einer Ausgabe von Erasmus-Schriften in Löwen engagiert wurde (es herrschte also Eintracht zwischen den beiden), schrieb anlässlich der Drucklegung dieser Schriften einen langen Brief an Erasmus zurück, in dem der knappe 30 jährige frisch gebackene Theologieprofessor dem rund 50 jährigen etablierten Humanisten einige Ratschläge erteilen wollte – wie dies in humanistischen Briefwechseln so üblich war. Dieser Brief, die viel diskutierte Epi-

14 Dazu W. François: Maarten van Dorp, the *Oratio Paulina* (1516/1519), and the Biblical-Humanist Voice among the Louvain Theologians, *Lias* 39 (2012) 163-193.

15 Rummel: *Catholic Critics* (Anm. 2), 3; vgl. nun aber D. Verbeke: Maarten van Dorp (1485-1525) and the Teaching of Logic at the University of Leuven, *Humanistica Lovaniensia* 62 (2013), 225-246.

16 Ijsewijn: Maarten van Dorp (Anm. 13), 400.

stola 304 aus der Erasmus-Korrespondenz, hatte zwei Themen: zum einen Erasmus' *Lob der Torheit*, das auch die Theologen ins Visier nahm, so dass sich Dorp entsprechend angegriffen fühlte und verteidigen wollte;<sup>17</sup> zum anderen nun aber Erasmus' Pläne bezüglich einer Neu-Ausgabe des Neuen Testaments. Es ist dieser zweite Teil, der uns im folgenden interessiert.

Von vornherein ist zu sagen, dass es nicht etwa Dorps Ziel war, mit seinem Brief Erasmus völlig davon abzubringen, das Neue Testament neu herauszugeben. Vielmehr wollte er ihm empfehlen, keine grundlegend neue Übersetzung zu präsentieren, sondern bloss die Vulgata stellenweise zu überarbeiten und deren grobschlächtigen Stil etwas zu polieren – mehr Eloquenz mochte in Ordnung sein, grundsätzliche Kritik allerdings nicht.<sup>18</sup> Dorp führte für diese Empfehlung einige Argumente ins Feld, die in der weiteren Debatte dann zu einer Art Standard-Geschütz werden sollten, mit dem auch harschere Kritiker auf Erasmus zielen und die Verwerflichkeit seines Unternehmens aufzuzeigen versuchen sollten – wie gleich zu verdeutlichen sein wird, war Erasmus an dieser Zuspitzung selbst in entscheidender Weise beteiligt.<sup>19</sup>

Im Bemühen um einen freundschaftlichen Ton rühmte Dorp denn erst einmal die bahnbrechenden Korrekturarbeiten, die Erasmus als Philologe mit Blick auf eine Vielzahl anderer Texte unternommen habe, doch brachte er aus solch philologischer Perspektive gleich ein erstes Bedenken zum Ausdruck, ob tatsächlich solche Korrekturarbeit auch auf den Text der Bibel zu übertragen sei.<sup>20</sup> Denn, so hoffte Dorp Erasmus überzeugen zu können, wenn es ihm gelinge zu zeigen,

17 In den Disput um um das *Lob der Torheit* sollte sich umgehend auch Thomas More einschalten, vgl. Jardine: Erasmus, Man of Letters (Anm. 11), 117f.

18 Zur verbreiteten Ansicht der stilistischen Unzulänglichkeit der Vulgata vgl. P. Schierl: Die Humanisten und die Bibel, in: Dill / Schierl: Das bessere Bild Christi (Anm. 1), 35-43, sowie unten, Anm. 57.

19 S.u., S. 287.

20 Maarten van Dorp: Brief an Erasmus vom September 1514, Nr. 304 in: Opus epistolarum (Anm. 7), Bd. 2, 10-16, hier 14, Z. 82-92: Audio te divi Hieronimi Epistolas a mendis, quibus hactenus scatebant, repurgasse, adulterina obelis iugulasse, obscura elucidasse; rem profecto fecisti te dignam et qua de theologis optime sis meritus, iis potissimum qui sacris litteris policiem elegantiamque volent connectere. Sed Novum quoque Testamentum te castigasse intelligo, et supra mille locos annotasse, non sine fructu theologorum. [...] Verum cuiusmodi istud sit litteras sacras castigare, idque ex Grecis Latinos codices, dispiendum est.

dass die lateinische Übersetzung nichts Falsches oder Irriges hat, das ihr beigemischt worden ist, wirst Du dann nicht zugestehen, dass die Mühe all jener überflüssig ist, die sie zu verbessern versuchen, ausser dass sie wiederholt in Erinnerung rufen, dass allenfalls der Übersetzer ein wenig treffender hätte formulieren können?<sup>21</sup>

Dorp war von der Korrektheit der Vulgata überzeugt, davon also, dass sie gar keiner Korrektur bedurfte und Erasmus' Unternehmen überflüssig war; was er nun aber nicht einfach nur behauptete, sondern auch zu begründen versuchte – und zwar mit ziemlicher Selbstüberzeugung:

Jedoch ich, ich lege nun die Wahrheit und Integrität dar und sichere sie unserer so verbreiteten Fassung (*aedicioni pervulgatae*) zu. Denn es ergibt keinen Sinn, dass die universelle Kirche schon so viele Jahrhunderte geirrt habe, die diese Fassung immer schon genutzt hat und auch heute bald billigt, bald nutzt. Und es ist auch nicht wahrscheinlich, dass so viele heilige Väter falsch gelegen haben, so viele vollkommenste Männer, die – unter Abstützung auf sie – die schwierigsten Fragen an den allgemeinen Konzilien bestimmten, den Glauben verteidigten und erhellten und die Kanones erliessen, denen sich selbst die Könige beugten. Doch dass diese Konzilien, wenn sie rechtmässig einberufen werden, niemals irren, insofern sie den Glauben betreffen, das wird von den meisten Theologen ebenso wie den Juristen zugestanden.<sup>22</sup>

In der Vulgata sah Dorp Grundlage und Rückgrat der abendländisch-christlichen Tradition; auf ihr basierten die wichtigsten, nicht nur die Religion, sondern auch die Politik betreffenden Entscheidungen, so dass die Sakralität dieser Entscheidungen und Beschlüsse sich gleichsam auch auf die Sakralität und Unfehlbarkeit der genutzten Bibelversion übertrug. Dorp fuhr in seinem Schreiben fort:

21 Ebd., Z. 92-96: Nam si ostendam Latinam translationem nihil habere falsi errorisve admixtum, nonne fateberis supervacaneam esse operam omnium qui eam emendare conantur, nisi subinde admoneant sicubi significancius quippiam vertere potuisset interpretes?

22 Ebd., Z. 96-106: Sed ego nunc de veritate integritateque disputo eamque nostra pervulgatae aedicioni assero. Non enim est consentaneum universam ecclesiam tot iam seculis errasse, quae et usa est semper et nunc quoque tum probat tum utitur hac aeditione. Neque verisimile est falsos fuisse tot sanctos patres, tot viros consummatissimos, qui eidem innixi arduissima quaeque in conciliis generalibus definierunt, fidem defenderunt elucidaruntque ac canones aediderunt, quibus et reges suos fasces submiserunt. Et huiusmodi concilia rite congregata nunquam errare, quatenus fidem contingunt, apud plurimos tum theologos tum iureconsultos in confesso est.



Entweder muss man also zugestehen, dass die alten Väter in verwegener Weise gehandelt haben und handeln werden, wenn sie dieser Fassung und Übersetzung folgen, oder aber dass sie wahr und integer ist. Was nun? Ob du wohl glaubst, dass die griechischen Handschriften besser sind als die lateinischen? War die Sorgfalt jener etwa grösser als die der Lateiner im integren Umgang mit den heiligen Schriften – die Sorgfalt jener, bei denen die christliche Religion so häufig ins Wanken geraten ist, [...] während bei den Lateinern die Kirche, die Braut Christi, stets unversehrt erhalten blieb?<sup>23</sup>

Dorp warf nicht nur die abendländisch-lateinische Tradition in die Waagschale, um den Wert der Vulgata zu beurteilen, sondern er bezog auch die griechische Tradition mit ein, die gerade aus abendländisch-lateinischer Perspektive nun allerdings verdächtig war, da sich das orthodoxe Christentum doch in eine spürbar andere Richtung bewegt hatte als das lateinische, was selbstverständlich auch, so Dorps Unterstellung, auf deren Bibeltext abgefärbt haben musste. Es sprach daher nichts für eine Bevorzugung griechischer Handschriften. So polemisch diese Argumentationsweise von Dorp uns scheinen mag, ist sie doch in einer Hinsicht sehr interessant: Denn was er damit betrieb, war Quellenkritik (wenn auch nicht unseren heutigen Standards entsprechend); Dorp versuchte den Wert von Textzeugen historisch zu gewichten, womit er nicht einfach nur als Verteidiger der Tradition um der Tradition willen argumentierte, sondern als humanistischer Philologe.

Schon eher um blosser Bewahrung der Tradition ging es Dorp bei einem letzten Argument, das er in seinem Brief an Erasmus anführte. Denn was legitimierte eigentlich diesen Erasmus, an den Grundfesten der Theologie zu rütteln und aus einer bloss philologischen Perspektive Änderungen vorzuschlagen, die von theologischer Tragweite waren? Worin lag Erasmus' Berechtigung, solches zu tun? Auch hier lohnt es sich, einen Blick auf die spätmittelalterliche Universitätslandschaft zu werfen: Denn so sehr sich einzelne Universitäten von ihrer politischen Ausrichtung her unterschieden, hatten sie am Beginn des 16. Jahrhunderts noch weitgehend gleiche Strukturen und unterteilten sich in vier Fakultäten mit einer klaren Hierarchie.<sup>24</sup> Zuunterst stand als eine Art propädeu-

23 Ebd. 15, Z. 108-116: *Aut ergo fatendum est temere fecisse patres temereque facturos, si hanc edicionem interpretacionemque sequantur, aut eam veram et integram esse. Quid autem? An libros Graecos credis esse Latinis emendaciores? Nunquid maior illis fuit quam Latinis cura integre servandi libros sacros, apud quos religio Christiana sepe numero sit labefactata [...], quum apud Latinos semper inviolata perseveraverit sponsa Christi ecclesia?*

24 So wurden bei Neugründungen jeweils Statuten anderer Universitäten übernommen und allenfalls leicht modifiziert, vgl. (auch für das folgende) A. Gieysztor: *Organisation und*

tischer Fakultät die philosophische, in der die *Artes liberales* gelehrt wurden; und erst wer das philosophische Curriculum durchlaufen hatte, durfte an einer der drei höheren Fakultäten Medizin, Jura oder eben auch Theologie studieren. Theologen hatten daher eine philosophische Bildung und kannten sich mit den Belangen der niederen Fakultät aus – nicht aber umgekehrt. Entsprechend durften sich Theologen durchaus ein Urteil in philosophischen Fragen erlauben, nicht aber Philosophen ein theologisches, denn solches überstieg notgedrungen ihren Horizont. Aber damit nicht genug: Auch die Philosophische Fakultät selbst kannte eine Hierarchie der philosophischen Teildisziplinen, was sich zumindest darin äusserte, dass gewisse Fächer wie Grammatik und Logik früher, andere wie Physik und Metaphysik erst ganz am Schluss des Studiengangs unterrichtet wurden.<sup>25</sup>

Allein, was Philologen taten, was Menschen taten, die sich gleichsam um die historische Adäquatheit von Ausdrücken und Formulierungen kümmerten und die an alten Handschriften überprüften, ob gewisse Aussagen schon seit jeher genau so formuliert worden waren, das gehörte aus der Perspektive der mittelalterlichen Universität höchstens in den Bereich der Grammatik und damit zu einer Disziplin, mit denen sich die absoluten Anfänger herumschlugen: Philologische Probleme waren Probleme für Grünschnäbel, um Fragen des korrekten sprachlichen Ausdrucks ging es in den allerersten Semesterkursen. Ignoranz war denn auch eine gängige Weise, wie man an spätmittelalterlichen Universitäten auf humanistische Anliegen reagierte – allein war das, was Erasmus mit seinem *Novum Instrumentum* vorhatte, zu problematisch, um einfach ignoriert zu werden. Denn hier ging es nicht mehr bloss um Fragen der etwas eloquenteren oder historisch etwas adäquateren Ausdrucksweise, mit der man sich in den elitären Zirkeln humanistischer Netzwerke ein paar spöttische Briefe hin und her schob; hier ging es substantiell um den Stellenwert der Bibel, auf der die Religion, der Glaube, die öffentliche Moral aufbaute. Wie aber sollten aus der Perspektive eines Philologen nun plötzlich Fragen der höchsten Fakultät, der nur den wirklich Fortgeschrittenen zugänglichen Theologie erör-

Ausstattung, in: *Geschichte der Universität in Europa*. Bd. I: Mittelalter, hg.v. W. Rüegg, München 1993, 109-138, hier 110-114.

25 Vgl. S. Lorenz: *Libri ordinari legendi*. Eine Skizze zum Lehrplan der mitteleuropäischen Artistenfakultäten um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert, in: *Argumente und Zeugnisse*, hg.v. W. Hogebe, Frankfurt a.M. 1985, 204-258.



tert werden? Das war ein System-Bruch ohne Vergleich, weil diesen Grammatikern gemäss den vorherrschenden Strukturen entsprechende Kompetenzen gar nicht zukommen konnten.<sup>26</sup> Entsprechend versuchte Dorp, Erasmus in seinem Brief klar zu machen, dass er sich nicht hinter seiner Arbeit als blosser Philologe verstecken könne:

Du wirst sagen: ‹Ich will gar nicht, dass du in deiner Bibel-Ausgabe irgendetwas veränderst oder dass du glaubst, dass die lateinische Fassung falsch sei; ich zeige doch bloss auf, was ich in den griechischen Bänden entdeckt habe, das von den lateinischen abweicht – was soll das schon schaden?› – Bei Herkules, Erasmus, es schadet. Denn über die Integrität der heiligen Schriften werden einige zu disputieren beginnen, und schon werden viele zweifeln. Ob sie aus *deinem* Werken je lernen, dass ein kleinstes Detail in den Heiligen Schriften falsch sei, das sage ich gar nicht, aber sie werden zumindest irgendwen davon reden hören, und es wird geschehen, was Augustin dem Hieronymus schrieb: ‹Wenn in die heiligen Schriften auch nur nützliche Lügen aufgenommen worden wären, was würde in ihnen an Autorität verbleiben?›<sup>27</sup>

Es ist die Autorität der Bibel selbst, die Dorp in Frage gestellt sieht, weil mit Erasmus' Unterfangen angedacht wird, dass wir ihren verlässlichen Text gar nicht richtig kennen. Auch dies muss man sich sehr genau vor Augen halten: Denn insbesondere auch den reformierten Philologen wird es später um genau dasselbe gehen, nämlich um Rettung der Autorität der Bibel. Es ist ein und dasselbe Motiv, der Wunsch nach einem verlässlichen Text, was sowohl diesen Kritiker von Erasmus als später auch die Bibelphilologen antreibt – nur sieht Dorp diese Verlässlichkeit genau durch das in Frage gestellt, womit die Philologen sie überhaupt erst wieder werden herstellen wollen, weil sie die Tradition

26 Entsprechend sollte Erasmus daran liegen zu betonen, dass er in Paris einige Semester Theologie studiert und in Turin zum Doktor der Theologie promoviert hatte, vgl. Rummel: *Catholic Critics* (Anm. 2), II.68; zum späteren Grammatiker-Vorwurf an Erasmus vgl. v.a. C. del Valle Rodriguez: Antonio Nebrija's Biblical Scholarship, in: Rummel: *Biblical Humanism and Scholasticism* (Anm. 2), 57-72.

27 Dorp: *Brief an Erasmus* (Anm. 20), 15, Z. 131-140: Sed dices: ‹Nolim in tuo codice quicquam immutes, neque credas falsam esse Latinam aeditionem; solum ostendo quid in Graecis voluminibus deprehenderim, quod discrepet a Latinis; et hoc quid officiet?› – Officiet mehercle, Erasme. Nam de sacrarum litterarum integritate disputabunt plurimi, ambigent multi, si vel tantillum in iis esse falsi, non dico ex tua opera didicerint, sed narrantem duntaxat quempiam audierint; et fiet quod ad Hieronimum scribit Augustinus: ‹Si ad scripturas sacras admissa fuerint vel officiosa mendacia, quid in eis remanebit autoritatis?› Vgl. Augustin: *Epistula 40*, hg.v. A. Goldbacher, CSEL 34.2, Wien 1898, 71, Z. 13.

nicht mehr als Garant ihrer Legitimität, sondern als Ursache für deren Untergrabung verstehen.

Damit lagen Dorps Argumente auf dem Tisch, und mit ihnen waren gleichsam die Weichen gestellt. Denn so sehr in den weiteren Debatten das Personal wechselte, drehten sich die Diskussionen über die Legitimität von Erasmus' Unterfangen um diese drei Bereiche: um die Vorrangstellung und Adellung des Vulgata-Texts wegen seiner Schlüsselrolle in der gesamten abendländischen Kultur, um die Zweitrangigkeit griechischer Handschriften als Zeugnissen der tendenziell verdächtigen Ostkirche, und um den Stellenwert philologischer Arbeit für die Theologie.<sup>28</sup> Dass es im Grossen und Ganzen immer wieder um diese drei Fragekomplexe gehen sollte, lag allerdings weniger an der Verbreitung von Dorps Brief, als vielmehr an Erasmus' Edition: Denn weil Dorp seinen Brief schrieb, bevor Erasmus seine Ausgabe überhaupt vollendet und in Druck gegeben hatte, blieb diesem die Möglichkeit, in den ausführlichen Vorreden seines *Novum Instrumentum* auf genau diese Punkte bereits im Rahmen der Erstausgabe einzugehen, so dass in Zukunft jeder, der sich mit dem *Novum Instrumentum* auseinandersetzte, von Anbeginn an aus dem Werk selbst darüber informiert war, dass insbesondere diese drei zu den streitbaren Fragen gehörten.<sup>29</sup>

Erasmus wies die drei Kritiken aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln in der *Apologia*, im methodologischen Vorwort und in späteren Ausgaben auch in den *Capita* in immer neuen Anläufen zurück, was für die Ernsthaftigkeit spricht, mit der er Dorps Einwände aufgriff.<sup>30</sup> Im Kern lassen sich seine Ausführungen auf folgende Punkte zusammenfassen, die sich bereits auch in einem Antwortschreiben des Erasmus an Dorp finden: Was erstens die zentrale Autorität der Vulgata betreffe, so sei sie gar nicht so zentral, weil die lateinischen

28 Vgl. Rummel: *Catholic Critics* (Anm. 2), I.5.

29 Ebd., I.15, spricht Rummel denn auch von Erasmus' «pre-emptive strikes» in diesen *Prolegomena*. Dass es sich gar um eine inszenierte Debatte zwischen Erasmus, Dorp und auch Thomas More gehandelt habe, wie Jardine: *Erasmus, Man of Letters* (Anm. 11), 111-118, und in ihrem Gefolge Rex: *Humanist Bible Controversies* (Anm. 4), 67-70, sowie zurückhaltender Asso, *Dorp and Lee* (Anm. 2), 173f., andenken, scheint erneut einer allzu klaren historiographischen Dichotomie zwischen Humanismus und Scholastik geschuldet – nur weil Dorp auch Humanist war, heisst das nicht, dass er sich nicht dennoch mit eher konservativen Argumenten ernsthaft gegen Erasmus stellen konnte.

30 Rummel: *Catholic Critics* (Anm. 2), I.7 und 15f.

Kirchenväter selbst, wie aus ihren zahlreichen Bibel-Zitaten ersichtlich wird, nicht den Text der Vulgata nutzten. Als die grössten Konzilien stattfanden und die wichtigsten Väter schrieben, war die Vulgata daher noch gar nicht Standard, so dass sie auch nicht als Rückgrat der lateinischen Christenheit betrachtet werden konnte.<sup>31</sup> Zudem betonte Erasmus, dass es auch gar keinen kirchlichen Erlass gebe, der die Vulgata zum Standard-Text erhoben hätte, denn ein solcher Erlass wäre völlig widersinnig gewesen. Es stand ja nicht einmal fest, wer der Urheber der Vulgata-Version gewesen sei – dass es Hieronymus nicht sein konnte, wurde erneut aus den Differenzen zwischen dessen Bibel-Zitaten und dem im Spätmittelalter geläufigen Vulgata-Text deutlich. Erasmus persiflierte daher, wie ein solcher Erlass zur Autorisierung der Vulgata hätte aussehen müssen:

Ist etwa in solchen Worten ein Dekret von den Vätern erlassen worden: «Von dieser Fassung wissen wir zwar nicht, wer der Autor sei, aber dennoch erkennen wir sie an, und wir wollen auch nicht, dass dem entgegensteht, wenn die griechischen Codices etwas anderes haben, so akkurat es auch sein mag, oder wenn Chrysostomus oder Basilius oder Athanasius oder Hieronymus etwas anderes lesen, auch wenn dies dem Sinn der Evangelien viel mehr entspricht; aber dennoch heissen wir diese selben Autoren im übrigen durch und durch gut. Was auch immer aber später auf irgendeine Art sei es durch Halbgelehrte und Möchtegerne oder durch ahnungslose, betrunkene und schlafwandelnde Bücherverwalter verfälscht, verdorben, ergänzt, übersprungen worden ist, billigen wir mit derselben Autorität, und niemandem wollen wir mehr erlauben zu verändern, was einmal in die Schrift eingeführt worden ist.» Ein lächerliches Dekret, wirst Du sagen.<sup>32</sup>

31 D. Erasmus: Brief an Dorp vom Mai 1515, Nr. 337 in: *Opus epistolarum* (Anm. 7), Bd. 2, 90-114, hier 109: *Obsecro te, si vera scribis, eruditissime Dorpi, cur frequenter aliter citat Hieronymus, aliter Augustinus, aliter Ambrosius quam nos legimus? Cur Hieronymus multa reprehendit et corrigit nominatim, quae tamen in hac habentur aeditione?*

32 Ebd., 110f., Z. 778-787: *Num huiusmodi verbis conceptum fuit decretum a patribus? «Haec aeditio cuius sit autoris nescimus, sed tamen eam approbamus; nec obstare volumus, si quid secus habent Graeci codices, quantumvis emendati; si quid secus legit Chrysostomus aut Basilius aut Athanasius aut Hieronymus, etiam si illud magis quadraverit ad sensum evangelicum: et tamen hos ipsos autores in caeteris magnopere comprobamus. Quin etiam quicquid in posterum quocunque modo vel a semidoctis et audaculis vel ab imperitis, ebriis, oscitantibus librariis fuerit viciatum, depravatum, additum, omissum, eadem probamus autoritate; neque cuiquam volumus licere mutare scripturam semel inductam.»* *Ridiculum decretum, inquis.*

Erasmus berührte natürlich einen wunden Punkt: Die Vulgata war nachweislich und für jeden gelehrten Theologen in einfach überprüfbarer Weise kein seit jeher gültiger Standard-Text, so dass auch nichts verloren ging, wenn man diese Fassung der Kritik unterzog. Dass der Text allenfalls in den letzten Jahrhunderten zu einem Standard-Text mutierte, war daher ohne Belang, denn ohnehin handelte es sich bei diesen Jahrhunderten ja bloss um das Zeitalter der Wissensverwalter, der Scholastik. Und damit stand plötzlich das Verhältnis von Humanismus und Scholastik auf dem Spiel, wie auch aus Erasmus' Umgang mit den weiteren Argumenten deutlich werden sollte.

Dass Erasmus zweitens nämlich als Philologe den Bibel-Text kritisieren durfte, stand ausser Frage, denn von all denen, die den Urtext in den Vulgata-Text korrumpiert hatten, hatte schliesslich auch keiner um Erlaubnis gefragt. Wenn man daher ohne Ermächtigung diesen Text verfälschen durfte, dann sollte es umso weniger der Ermächtigung bedürfen, um ihn wieder herzustellen.<sup>33</sup> Doch Erasmus sah sich durchaus ermächtigt: Denn nicht nur hatte er ja in frühen Jahren in Paris selbst einige Semester Theologie studiert und in Turin sogar zum Doktor der Theologie promoviert, so dass er auch nach den Regeln des alten Systems die Kompetenz hatte zu wissen, wovon er sprach;<sup>34</sup> vielmehr betonte er in späteren Ausgaben auch, wie viel Unterstützung er in seinem Unterfangen europaweit von Papst und Kardinälen bis hin zu den Königen von England und Frankreich erfahren habe, und entsprechend scheute er sich nicht, ganze Listen von Unterstützern in die *Prolegomena* seiner Edition mit aufzunehmen.<sup>35</sup> Diese Edition verstand er aber weiterhin als dezidiert philologisches Unternehmen, so dass er mit dem Rückhalt seiner Unterstützer den strukturellen Bruch, den er ins scholastische Wissenschaftsgefüge eingeführt hatte, aufrecht zu erhalten beabsichtigte.

33 Dieses Argument brachte Erasmus auch im Geleitbrief zu seiner fast zeitgleich erschienenen Hieronymus-Edition vor (März 1515), vgl. den Brief an den Leser, Nr. 327 in: *Opus epistolarum* (Anm. 7), Bd. 2, 54-59, hier 57, Z. 69-72: O rem preposteram! Non indignatur impostori qui citra ullius auctoritatem viciavit sacros libros; in eos stomachantur qui citra totius ecclesie auctoritatem que viciata sunt corrigunt. Dazu Rummel: *Catholic Critics* (Anm. 2), 17.

34 S.o., Anm. 26.

35 So liess er bereits in der zweiten Ausgabe von 1519 auf der Rückseite des Titelblatts eine Empfehlung Leos X. Drucken; entsprechende «Ruhmeslisten» fügte er ans Ende der *Capita* ein (ebd. 81f.; in der letzten Ausgabe von 1535 dann auf fol. γ1r-v).

Was schliesslich die Autorität der griechischen Handschriften betraf, zog Erasmus das Argument einfach weiter: Denn würde das Argument stimmen und wäre Rechtgläubigkeit ein ausschlaggebendes Kriterium für die Brauchbarkeit eines Schriftstücks, dann hätte sich auch Hieronymus nie auf hebräische – und das heisst hier: auf jüdische – Handschriften stützen dürfen. Doch gerade Hieronymus hielten die Scholastiker ja weiterhin für den Urheber der Vulgata, so dass es für sie selbst, wenn sie das Argument für gültig hielten, ein Argument gegen die Vulgata werden musste.<sup>36</sup> Hinzu kam, dass die Scholastiker dann ohnehin seit jeher die Finger von Aristoteles hätten lassen müssen – wenn überhaupt, steckte der Wurm daher in der Scholastik.

Erasmus erweiterte damit den Horizont der Diskussion und spitzte zugleich ihre Stossrichtung zu, denn er nahm nicht mehr eine philologische Diskussion, sondern die Scholastik an sich ins Visier – wie dann eben auch der Titel des *Novum Instrumentum* deutlich machen sollte. Dass in der Folge gerade auch des inszenierten Autorisierungs-Erlasses für die Vulgata dezidierte Scholastiker vehement versuchen sollten, gegen Erasmus anzukämpfen, war in dessen gleichsam proaktiver Verteidigungsstrategie selbst angelegt und beabsichtigt. Denn mit ihr wurde die Diskussion kompromisslos: Wer in der scholastischen Tradition gross geworden war, dem musste es mit dieser Umkehr und Engführung der Argumentationslast schwer fallen, Erasmus' grundsätzliches Unterfangen gutzuheissen, da es nicht einfach nur um sein philologisches Unternehmen, sondern zugleich um seine Deligitimation der Scholastik ging. Der Streit wurde damit mehr und mehr zu einem Disput zweier klar geschiedener Lager, nämlich nunmehr tatsächlich zu einem Streit zwischen Scholastik und Humanismus.

Es bleibt aber sehr bezeichnend, dass vor dieser Erasmischen Engführung und Inszenierung der Ursprung der Kritik bei Maarten van Dorp noch durchaus auch humanistisch inspiriert und aus einem nicht ungewöhnlichen humanistisch gelehrten Briefwechsel zwischen zwei Freunden entstanden war. Denn freundschaftlich gesinnt blieben sich Erasmus und Dorp, und nach Klärung einiger Missverständnisse bezüglich des Briefwechsels im Vorfeld der Publikation des *Novum Instrumentum* blieben sie sich auch im weiteren zugeneigt. Aus

36 Erasmus: Brief an Dorp (Anm. 31), 110: Quid ais? non legemus eorum libros qui desciverunt a fide Christiana? Cur igitur Aristoteli tantum autoritatis tribuunt ethnico, cui nihil unquam fuerit cum fide commercii? Tota Iudaeorum gens a Christo descivit; nihil igitur ponderis habebunt apud nos Psalmi et Prophetæ suo sermone scripti?

Erasmus' Löwener Zeit ab 1517 sind zahlreiche Besuche und Kontakte zwischen den beiden belegt, Dorp dürfte entscheidend dazu beigetragen haben, dass Erasmus sich überhaupt mit den Löwener Theologen versöhnte, und als Dorp 1525 starb, verfasst Erasmus selbst den Epitaph, der auf Dorps Grabstein eingemeißelt wurde.<sup>37</sup> Es wäre daher verkürzt, hinter der kritischen Haltung eines Theologen an einer konventionellen Institution gleich den unveröhnlichen Scholastiker zu sehen, der sich gegen den Humanismus und daher gegen Erasmus stellt; denn so klar scheinen sich die beiden Lager zumindest in der Person von Dorp nicht trennen zu lassen.

## 2. *John Mair*

Bei der zweiten Gestalt, deren Reaktion auf Erasmus' Bibelwerk hier vorgestellt werden soll, scheint eine Zuordnung erneut bloss auf einen ersten Blick eindeutig. Es handelt sich, wie bereits erwähnt, um John Mair, einen schottischen Philosophen und Theologen, der seit 1496 grösstenteils an der Universität Paris wirkte und dort auch Erasmus während dessen Pariser Studienzeit begegnet sein dürfte.<sup>38</sup> Anders als Erasmus nahm John Mair den humanistischen Geist zwar durchaus wahr, blieb aber ganz bewusst den scholastischen Gepflogenheiten verpflichtet und argumentierte auch immer wieder gegen die Ansinnen der Humanisten, ohne deswegen gleich eine klare Dichotomie aufzubauen.<sup>39</sup> Denn in diesen Argumentationen vertrat er das übliche elitäre Bild des Theologen, der dank seiner langen Studien und des institutionellen Rückhalts als einziger in der Lage sei, in Glaubensfragen ein Urteil zu fällen; in seine Schriften schleuste er aber immer auch Zitate aus der klassischen Literatur der Antike ein, die er offensichtlich recht gut kannte und mit denen er seinen humanisierenden Kollegen zeigte, dass er kein konservativer Ignorant war. Zwar pflegte er in seinen Lehrbüchern ein betont scholastisches Latein und den be-

37 Ijsewijn: Maarten van Dorp (Anm. 13), 403f.

38 Beide waren in den Jahren 1496-99 am Collège de Montaigu; historisch verbürgt ist ein direkter Kontakt allerdings nicht, weswegen Mair in Bietenholz / Deutscher, *Contemporaries of Erasmus* (Anm. 13), keinen Eingang gefunden hat (vgl. aber ebd. I.118, 288 und 342).

39 Vgl. U. Zahnd: *Terms, Signs, Sacraments: The Correlation between Logic and Theology and the Philosophical Context of Book iv of Mair's Sentences Commentary*, in: *A Companion to the Theology of John Mair*, hg.v. J.T. Slotemaker / J.C. Witt, Leiden 2014, 241-287, hier 261-268 und 283-286.



kannten, auf Logik insistierenden und von den Humanisten so verspotteten Stil, doch wusste er selbst diesen Stil zu verteidigen, und zwar mit einem sehr unerwarteten Argument, das er in demselben Jahr vorbrachte, als auch Erasmus' *Novum Instrumentum* erschien:

Wer in der Argumentationsform schreibt, wie es die Späteren [d.h., die Scholastiker] tun, schreibt ebenso klar, ja sogar sachlicher als die Alten [d.h., die Kirchenväter] gemäss dem Lauf der Natur, die vom Unvollkommenen zum Vollkommenen oder vom Vollkommenen zum noch Vollkommeneren fortschreitet. [...] Es schwärzt die Autorität der Väter nicht an, wenn einer in eindeutigerer Weise spricht als sie und wenn viel anderes berührt wird, worauf sie nicht gestossen sind – so wie auch, wenn wir einmal beerdigt sind, die Nachfahren noch auf vieles stossen werden. Hat denn nicht auch in unserer Zeit Amerigo Vespucci Länder gefunden, die Ptolemäus, Plinius und den übrigen Kosmographen vor diesem Zeitalter unbekannt waren?<sup>40</sup>

Nichts geringeres als die Entdeckung Amerikas ist für John Mair ein Argument für die Scholastik, denn sie belegt, was wissenschaftlicher Fortschritt ist, den man mit einer Rückkehr zum Alten, wie es die Humanisten propagieren, nicht erreiche. Entsprechend scholastisch ging Mair grundsätzlich auch mit der Bibel um, die er nun aber in den Jahren der allgemeinen Auseinandersetzung mit Erasmus' Bibelwerk mehrfach kommentierte. Insbesondere Mairs Kommentar zum Matthäusevangelium erschien 1518 ein erstes Mal und dürfte daher noch kaum ein Wissen um Erasmus' Edition reflektieren, doch publizierte Mair 1529 eine zweite Fassung dieses Kommentars,<sup>41</sup> nachdem er sich nachweislich mit Erasmus' Paraphrase zum Matthäusevangelium auseinandergesetzt hatte. Ohnehin waren es an der Pariser Universität nicht so sehr das *Novum Instrumentum*, das für Aufregung sorgte, als vielmehr diese erasmischen Paraphrasen zum Neuen Testament, die er seit 1517 sukzessive veröffentlichte und die – als

40 Das Argument stammt aus dem Prolog von Mairs Kommentar zum vierten Sentenzenbuch: In quartum Sententiarum, Paris 1516, fol. 1va: Scribentes in forma arguendi uti posteriores fecere ita clare, immo enucleativus quam antiqui scripserunt, more naturae quae ab imperfecto ad perfectum vel a perfecto ad magis perfectum procedit. [...] Non patrum auctoritates denigrat si quis lucidius dicat quam ipsi, et multa alia tanguntur quae ipsis non occurrebant, quemadmodum nobis sepultis multa posterioribus occurrent. Numquid in hac tempestate Americus Vespucius terras repperit Ptolemaeo, Plinio et reliquis cosmographis ante haec saecula incognitas?

41 J. Mair: In Mattheum ad literam expositio, Paris 1518, und ders.: In quattuor evangelia expositiones, Paris 1529.

Ergänzung der *Annotationes* im *Novum Instrumentum*, die für ein gelehrtes Publikum gedacht waren, – nun eher einem gebildeten Laienpublikum (bzw. dem niederen Klerus) in einem freieren, stilistisch wohlklingenden Latein den Inhalt des Neuen Testaments nahe bringen sollten.<sup>42</sup> In Paris war es insbesondere Noël Beda, langjähriger Rektor der theologischen Fakultät und mithin eine der einflussreichsten Gestalten der Universität, dem diese Paraphrasen ein Dorn im Auge waren, weil Erasmus sich mit ihnen anmasse, die Dinge klarer und schöner als der Heilige Geist selbst sagen zu können.<sup>43</sup> Seit 1524 fuhr Beda daher ein Kampagne gegen Erasmus, die deswegen zwischenzeitlich absurde Züge annahm, weil Erasmus kompromisslos dagegenhielt, so dass in einer langen Serie von Schriften und Gegenschriften und Entgegnungen der Gegenschriften die kleinsten und inhaltlich oft belanglosesten exegetischen Details ausgeschlachtet wurden.

Auch kämpften die beiden nicht nur mit der Feder gegeneinander. Vielmehr ging Erasmus gerichtlich gegen Beda vor und setzte durch, dass eine von dessen Gegenschriften nicht verbreitet werden dürfe<sup>44</sup> – was allerdings wirkungslos blieb, denn zum Zeitpunkt des Urteils waren die meisten Exemplare der Schrift bereits verkauft; aber es zeigt, dass nicht nur bornierte Scholastiker, sondern auch der Humanistenfürst selbst vom Mittel der Zensur Gebrauch zu machen bereit war. Und dieses Mittel zu gebrauchen versuchte schliesslich auch Beda: Er setzte 1527 an der Pariser Universität eine Kommission ein, die sämtliche Paraphrasen durchgehen und auf möglicherweise häretische Irrtümer absuchen sollte, wobei Mair bei diesem Unternehmen – wohl weil er selbst bereits einen Kommentar zu Matthäus publiziert hatte – Erasmus' Matthäus-Paraphrase zugewiesen bekam. Es lässt sich nicht mehr eruieren, was Mair im einzelnen an dieser Matthäus-Paraphrase auszusetzen hatte; die Verurteilung gegen Erasmus, welche die Pariser Fakultät im Dezember 1527 schliesslich erliess,<sup>45</sup> lässt keine Rückschlüsse auf einzelne Beiträge mehr zu –

42 Vgl. J. Bloemendal: Erasmus' Paraphrases on the New Testament, *ErasSt* 36 (2016) 105-122.

43 Zur Auseinandersetzung mit Beda vgl. bereits Rummel: *Catholic Critics* (Anm. 2), II.29-59; nun aber v.a. E. Rabbie: Long and Useless. The Polemic between Erasmus and Bédá, *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 30 (2010) 7-21, sowie M. Crane: *Competing Visions of Christian Reform. Noël Bédá and Erasmus*, ebd. 25 (2005) 39-57.

44 Rabbie: *Long and Useless* (Anm. 43), 18.

45 Publik gemacht wurde sie allerdings erst 1531 in ziemlich beiläufiger Weise, wohl weil Eras-



es fällt allerdings auf, dass mutmassliche Fehler aus der Matthäus-Paraphrase überproportional gut vertreten sind.<sup>46</sup>

Vergleicht man nun aber die beiden Matthäus-Kommentare des John Mair miteinander, dann begegnen doch einige Auffälligkeiten. Mairs erster Kommentar von 1518 ist ein ganz klassisches scholastisches Schriftstück, wie schon rein aus einigen Äusserlichkeiten ersichtlich wird:<sup>47</sup> Der Kommentar ist in zwei engen Spalten in traditionellen gotischen Lettern gesetzt, das Schriftbild ist geprägt von zahlreichen bloss abgekürzt geschriebenen Wörtern; der Bibeltext selbst wird nicht mitgedruckt, sondern mitten im fortlaufenden Kommentartext bloss mit zwei-drei Worten anzitiert. Doch interessieren sich die Kommentarabschnitte inhaltlich gar nicht so sehr für den Bibel-Text, als vielmehr für die dogmatischen und spekulativen Fragen, die sich in mehr oder weniger nachvollziehbarer Weise mit ihm in Verbindung bringen lassen, so dass das Werk nicht einfach Bibelkommentar, sondern mehr noch dogmatisches Lehrbuch ist. Dazu passt, dass der Kommentar abgesehen von einem Widmungsbrief an den Bischof von Glasgow keinerlei Vorreden oder einleitende Erläuterungen kennt, die etwas zum historischen Umfeld, zum Autor oder aber zu Mairs Vorgehensweise und Methodik gesagt hätten; was dafür geboten wird, sind zwei Indizes, ein alphabetischer, mit dem sich aufspüren lässt, wo welches dogmatische Thema behandelt wird, und ein topographischer, der der Reihe nach jede von Mairs dogmatischen Fragen auflistet und der mit der stolzen Feststellung endet, dass in diesem Kommentar insgesamt 308 solche *Dubia* behandelt würden.<sup>48</sup> So macht etwa die Erörterung von 8 *Dubia*, die zu Mt 4 aufgeworfen werden, mehr als zwei Drittel des entsprechenden Kommentarteils aus.<sup>49</sup>

mus auch in Paris längst eine anerkannte Persönlichkeit war; vgl. Rummel: *Catholic Critics* (Anm. 2), II.49.

46 Von 104 kritisierten Aussagen sind 61 einer Schrift von Erasmus zugeordnet, davon stammen immerhin 17 aus der Mt-Paraphrase, vgl. den Abdruck der Verurteilung in C. Duplessis d'Argentré: *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Bd. 2, Paris 1728, 53-74.

47 Ein Digitalisat des Mt-Kommentars von 1518 ist zugänglich unter der URN nbn:de:bvb:12-bsb10142881-2.

48 Mair: In *Mattheum* (Anm. 41), fol. b2v.

49 Ebd. fol 14v-17r. Die *Dubia* lauten: *Utrum Deus possit pascere hominem nihil dando ei ad comedendum; qualiter demon incorporeus poterat movere corpus Christi; super illo verbo «non temptabis Dominum Deum»; an vocatio in Luce 5 sit alia ab illa in littera; quare Christus vocavit viros simplices in suos discipulos; quomodo Apostoli et discipuli ita cito*

In der zweiten Fassung aber, die Mair nach seiner Auseinandersetzung mit Erasmus' Paraphrase 1529 publiziert, ändert sich zumindest das äusserliche Erscheinungsbild radikal.<sup>50</sup> Der Text ist nunmehr einspaltig in einer lockeren Antiqua mit viel weniger Abkürzungen gesetzt; der Bibeltext wird in voller Länge in optisch klar ausgezeichneter Weise zitiert, in den Marginalien finden sich bloss noch Zeilennummern, und auch der Kommentar selbst ist stark umgearbeitet. Zwar finden sich weiterhin auch theologische *Dubia* – im Kommentar zu Matthäus 4 sind es sogar mehr als in der ersten Version<sup>51</sup> – doch nimmt die Behandlung dieser *Dubia* bloss noch knapp ein Drittel des Textraums ein. Dies ist nicht nur eine relative Umgewichtung, da ein Grossteil dieser *Dubia*, die im ersten Kommentar noch Lang und Breit diskutiert wurden, nun in wenigen Sätzen abgehandelt oder sogar explizit für irrelevant erklärt werden. Einen viel breiteren Raum nimmt hingegen die Erklärung des Texts selbst ein; Mair bemüht sich zudem um ein einigermaßen geschliffenes Latein, und er untermalt seine Ausführungen nicht mehr nur mit biblischen, patristischen und scholastischen Verweisen, sondern viel lieber mit Verweisen auf die Literatur der klassischen Antike.<sup>52</sup> Dazu passt, dass auch die Begleittexte dieses Kommentars geändert sind. Auf ein Verzeichnis der *Dubia* verzichtet Mair, und neben einem neuen Widmungsbrief (nunmehr an den Erzbischof von St. Andrews) findet

crediderunt et Christo adheserunt; quid est Synagoga et quomodo se habet cum Ecclesia; quae patria est Syria et quae Decapolis.

- 50 Ein Digitalisat des Kommentars von 1529 ist zugänglich unter <https://books.google.ch/books?id=K1go2h6hGrEC>. Es ist hier nicht der Platz, auch eingehend auf inhaltliche Änderungen zwischen den Versionen einzugehen. Dass sich Mairs Auseinandersetzung mit Erasmus' Paraphrase niederschlägt, zeigt sich etwa an seinem Umgang mit dem Gleichnis vom Unkraut im Acker (Mt 13,24-30). Erasmus hatte den Befehl, mit dem Ausreissen des Unkrauts bis zur Ernte zuzuwarten, als Absage an Todesurteile gegen Häretiker gelesen (In Evangelium Matthaei Paraphrasis, Basel 1522, fol. n7r). In Mairs Kommentar von 1518 war eine solche Auslegung noch kein Thema (vgl. In Mattheum [Anm. 41], fol. 52vbf.); nachdem die Auslegung aber in der Verurteilung von 1527 aufgegriffen wurde (Duplessis d'Argentré: Collectio iudiciorum [Anm. 46], 69), fand sie als *Dubium* auch in Mairs Kommentar von 1529 Eingang (In quattuor evangelia [Anm. 41], fol. 56v).
- 51 Mair: In quattuor evangelia (Anm. 41), fol. 15v-20r. Die zusätzlichen *Dubia* lauten: An superbus demon uno tentamine victus secundo victurus accedit; an quadragenarium ieiunium verno tempore indictum divini sit iuris an humani; quas ob res daemones deceptionis cuniculos ante homines struunt; quanam via Daemon esuriam Christi agnoverit.
- 52 Allein im Kommentar zu Mt 4 begegnen Protagoras, Demokrit, Zeno, Aristoteles, Demosthenes, Hippokrates, Cicero, Plinius, Diogenes Laërtius, sowie Krösus und Marcus Crassus.

sich auch ein Brief an den Leser, sowie eine allgemeine Einleitung zu den vier Evangelien, ebenso wie eine spezifische zu Matthäus.

Der Kommentar wirkt damit merklich «humanisiert» – und dennoch bleibt Mair seiner scholastischen Herkunft treu. Bereits im eröffnenden Widmungsschreiben an den Erzbischof von St. Andrews setzt sich Mair als Ziel, zum einen den Einklang der vier Evangelien sowohl je mit sich selbst als auch untereinander aufzuzeigen, zum anderen aber

der alten Überlieferung zu dienen und den katholischen Traditionen, die der Lehre der römischen Kirche entsprechen und durch die anerkannten Doktoren verbürgt sind. Und deswegen haben wir die Evangelien-Erklärung des Theophylakts, des Bischofs der Bulgaren, zurückgewiesen, wo sie von der Meinung der Katholiken abzuirren scheint.<sup>53</sup>

Mair sieht sich ganz als Verteidiger der katholischen Tradition, was 1529 auch mit dem Aufkommen der Reformation zu erklären ist,<sup>54</sup> doch scheint es darüber hinaus auch ein Votum für die Vulgata zu sein, wenn Mair an so prominenter Stelle mit seiner Absage an Theophylakt gleich die griechisch-orthodoxe Tradition diskreditiert.<sup>55</sup>

Wie sehr er am traditionellen Bibel-Text festhalten wolle, erklärt Mair dann ausführlicher im Geleitbrief an seine Leser, in den er mit folgenden Worten einsteigt:

Auf einiges möchten wir dich hingewiesen haben, Leser. Allem voran, wenn im Bibeltext irgendeine Variation auftauchen sollte, dann gehe davon aus, dass dies geschehen ist, ohne von mir so gemeint zu sein. Denn den überliefertesten Brauch der Kirche im biblischen Kontext zu verändern, das stehe mir fern. Solches ziehe ich nicht einmal in den Kommentaren in Betracht. [...] Dennoch habe ich nicht durchgehend dasselbe Wort im Kommentar verwendet, so habe ich beispielsweise *docilis* statt *docibilis* ge-

53 Mair: In quattuor evangelia (Anm. 41), fol. Aa2r: Conati [...] antiquam praeterea servare traditionem, et catholicas iuxta Romanae ecclesiae doctrinam per doctores receptos traditiones. Quocirca Theophilacti Bulgarorum episcopi Evangeliorum explanationes ubi ab orthodoxorum sententia aberrare visae sunt, refellimus.

54 Zu Mair's grundsätzlich ablehnendem Verhältnis zur Reformation vgl. jüngst P. Kärkkäinen: Nominalism and the Via Moderna in Luther's Theological Work, in: Oxford Research Encyclopedia of Religion, hg.v. J. Barton, Oxford 2017.

55 Gemeint ist Theophylakt von Ohrid (ca. 1055-ca. 1107), ein bekannter byzantinisch-bulgarischer Bibelausleger.

schrieben, oder «Kirche» für die Versammlung der Menschen und nicht für das heilige Gebäude genommen. Denn so machen es Valla und die Menschen der schmuckhafteren Rede. Immer aber waren wir besorgt, dass mehr dem Sinn als der Glätte der Rede gefolgt wird. Denn anderen kommt es zu, ihre Meinungen mit einem Schwall von Eloquenz zu schmücken, uns aber genügt es, unter Vernachlässigung des Reizes der Rede so gut es geht die Barbarei zu vermeiden.<sup>56</sup>

In einem Latein, das nicht mehr wirklich scholastisch ist, ohne deswegen bereits klassisch zu sein, spricht sich Mair dezidiert gegen jegliche gröbere Korrektur der Vulgata aus. Doch immerhin gesteht er zu, was bereits Maarten van Dorp dem Erasmus empfohlen hat: dass es zwar nicht darum gehen könne, die Vulgata zu korrigieren, aber doch darum, einige holprige Formulierungen eleganter – oder eben weniger barbarisch – auszudrücken.<sup>57</sup> So klar sich Mair damit hinter die mittelalterliche Text-Tradition stellt, zeigte er sich den humanistischen Anliegen gegenüber doch nicht völlig verschlossen; so scholastisch seine Kommentare mit ihren *Dubia* auch in der verkürzten Version bleiben, sehen sie sich nun doch durch Reflexionen ergänzt, die Mair im humanistischen Umfeld kennengelernt hat. Was Mair mit der zweiten Fassung seines Kommentars zu präsentieren versuchte, war damit nichts weniger als eine Art Brückenschlag über jenen Graben zwischen Scholastik und Humanismus, der in der Frage des Bibeltexts mit Erasmus' *Novum Instrumentum* überhaupt erst aufgebrochen war.

### 3. Schluss

Erasmus' *Novum Instrumentum* und auch die Paraphrasen des Neuen Testaments, die er nachreichen sollte, führten an ganz unterschiedlichen Orten zu kritischen Reaktionen und zu bisweilen zähen Debatten, die insbesondere von Repräsentanten der traditionellen theologischen Fakultäten initiiert wurden. An den Beispielen von Maarten van Dorp und John Mair wird aber deutlich, dass

56 Mair: In quattuor evangelia (Anm. 41), fol. Bb6v: In nonnullis te admonitum lector esse cupimus. Ante omnia si in bibliaca scriptura aliqua variatio evenerit id praeter meam opinionem contigisse arbitreris. Receptissimum enim ecclesiae usum in contextu bibliaco mutare alienum censui. Hoc non semel in commentariis insinuo. [...] Non tamen eadem vocabula in commentario assumpsi ut verbi causa «docilis» pro «docibilis» scripsi, «ecclesiam» pro hominum consessu et non pro aede sacra cepi. Ita enim Valla et ornatoris eloquii homines faciunt. Semper tamen potius sententias quam sermonis politiam assequi curavimus. Aliorum est eloquentiae flumine sua asserta ornare, nobis sat est venere dicendi neglecta, barbariem utcumque devitare.

57 Dazu s.o., Anm. 18.

man diese «alten» Reaktionen nicht einfach unter dem einen Sammelbegriff der Scholastik fassen kann. Die historiographischen Kategorien der Scholastik und des Humanismus, die wir im Rückblick so bereitwillig verwenden, scheinen bei genauerem Hinsehen zu kurz zu greifen, weil sich die gelebte Vielfalt damaliger Individuen nur sehr bedingt in sie einordnen lässt. In den vorliegenden Diskussionen um den Bibeltext, die von einem Humanistenfreund von Erasmus angezettelt worden waren, war es denn wenn schon Erasmus selbst, der das Verhältnis von Humanismus und Scholastik als zwei sich ausschliessenden Haltungen inszenierte, weil er Maarten van Dorps Argumente dahingehend zuspitzte, dass man nur entweder für Erasmus und gegen die Scholastik, oder aber für die Scholastik und damit gegen Erasmus sein konnte. So sehr diese Dichotomie in traditionellen Milieus dann aufgegriffen und verfestigt wurde, gab es, wie John Mair zeigt, doch selbst auch unter entschiedenen Scholastikern und in aller Kritik an Erasmus' Unternehmen den Versuch von Brückenschlägen und damit den Versuch, nicht nur alte, sondern auch neue Reaktionen auf dieses Neue Testament zu präsentieren.

#### *Abstract*

Erasmus' *Novum Instrumentum* provozierte vielfältigen Widerspruch. Obwohl Erasmus selbst die Opposition gegen sein Werk als einen Widerstreit zwischen Humanismus und Scholastik zu inszenieren versuchte, lassen sich die Reaktionen seiner Kritiker keineswegs in ein solch simples Schema einordnen. Am Beispiel der beiden Theologen Maarten van Dorp und John Mair, die an den Universitäten von Löwen und Paris tätig waren und sich aus ganz unterschiedlicher Perspektive kritisch zu Erasmus' Werk äusserten, zeigt der Beitrag, wie vielfältig (und durchaus auch humanistisch) die Motive waren, aus denen sich ihre Kritik und ihre Reaktionen auf Erasmus' Werk speisten.

The opposition to Erasmus' *Novum Instrumentum* was manifold. While Erasmus himself tried to present the debate about his work as an antagonism between humanism and scholasticism, the real reactions did not blend in such a simple scheme. Taking as an example the two theologians Maarten van Dorp and John Mair who were working at the universities of Louvain and Paris and who criticized Erasmus' work from very different perspectives, this article illustrates the complexity of the (sometimes even humanist) motifs that stimulated their criticisms and reactions to Erasmus' work.

*Ueli Zahnd*, Basel