Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 70 (1976)

Artikel: Volksfrömmigkeit im Urteil des Erasmus von Rotterdam

Autor: Guth, Klaus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-129830

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: 14.07.2025

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

KLAUS GUTH

VOLKSFRÖMMIGKEIT IM URTEIL DES ERASMUS VON ROTTERDAM

«Die Geschichte der Erasmus-Interpretation entbehrt nicht einer gewissen Tragik. Gerade der Mann, der sich in leidenschaftlicher Auseinandersetzung um den Glauben von jeder einseitigen Parteinahme ... frei zu halten suchte, wurde im Wirbel der konfessionellen Kämpfe von bei-

Quellen: DESIDERII ERASMI ROTERODAMI: Opera omnia... Recognovit Joannes Clericus. 10 Bde., Lugduni Batavorum 1703–1706. Photomechanischer Nachdruck, Hildesheim 1961–1962. (Zit.: LB, Band, Spalte). – Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Denuo recognitum et actum per P. S. Allen, H. M. Allen und H. W. Garrod, Bd. 1–10, Oxford 1906–1958 (Zit.: Epp. ed. Allen, Bd., Seite, Zeile). – ERASMUS VON ROTTERDAM, Ausgewählte Schriften, Ausgabe in 8 Bänden. Lateinisch – Deutsch, hgg. von W. Welzig, bisher: Bd. 1–7, Darmstadt 1967–1975 (Zit.: Schrift (Ausgewählte Schriften) Band, Seite). – ERASMUS VON ROTTERDAM, Enchiridion Militis Christiani, in: Desiderius Erasmus Roterodamus. Ausgewählte Werke. In Gemeinschaft mit Annemarie Holborn, hrsg. von Hajo Holborn (Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation), München 1933. Nachdruck München 1964 (Zit.: HOLBORN, Seite, Zeile).

Wichtigste Literatur: A. AUER, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam, Düsseldorf 1954 (Zit.: A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit). – R. H. BAINTON, Erasmus. Reformer zwischen den Fronten, Göttingen 1972 (Zit.: R. BAINTON, Erasmus). G. FALUDY, Erasmus von Rotterdam, Frankfurt 1970 (Zit.: G. FALUDY, Erasmus). – M. HOFFMANN, Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam, Tübingen 1972 (Zit.: M. HOFFMANN, Erkenntnis). – J. HUIZINGA, Erasmus. 4. Auflage, Basel 1951. Benutzte Ausgabe: Europäischer Humanismus: Erasmus, Hamburg 1958 (Zit.: J. HUIZINGA, Erasmus). – E.-W. KOHLS, Die Theologie des Erasmus, 2 Bde., Basel 1966 (Zit.: E.-W. KOHLS, Die Theologie des Erasmus). – E.-W. KOHLS, Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus, Bd. 1, Basel 1972 (Zit.: E.-W. KOHLS, Luthers Theologie). – R. PADBERG, Personaler Humanismus. Das Bildungsverständnis des Erasmus von Rotter-

den Seiten verketzert»[1]. Diese Beanspruchung des Erasmus für eigene Zwecke reicht durch alle Jahrhunderte, ob dabei nun der Gelehrte konfessionell, liberal, aufklärerisch, romantisch oder im Gefolge anderer Zeitströmungen des 19. Jahrhunderts einseitig interpretiert wurde. Erst zu Anfang dieses Jahrhunderts begann in der Erasmusforschung eine neue Sachlichkeit sich abzuzeichnen. Erasmus wurde aus sich selbst verstanden, sein Einzelwerk nach den inneren Zusammenhängen abgehört und, wenn auch zögernd, nach der Einheit im erasmischen Denken und Handeln befragt[2].

Neben den Philosophen, Historikern und Pädagogen haben neuerdings gerade Theologen beider Konfessionen Erasmus wiederentdeckt und über Schlüsselwerke des großen «Reformers zwischen den Fronten» (R. Bainton) die Struktur seines Denkens herauszuarbeiten versucht. Erst von daher wird die Ambivalenz seiner zahlreichen literarischen Äußerungen nicht zur Konsequenz einer innerlich und äußerlich zwiespältig erscheinenden Natur, sondern erweist sich als äußeres Instrumentarium eines spielerisch und satirisch agierenden großen Geistes.

Die Kontinuität erasmischer Grundgedanken läßt sich neuerdings vor allem auf Grund der Vorarbeiten von A. Auer, W.-E. Kohls, R. Bainton und M. Hoffmann deutlicher darstellen[3]. Es soll hier am Beispiel der Frömmigkeit geschehen, einem Zentral-Thema christlicher Existenz zu allen Zeiten. Nicht zuletzt hat an dieser augenscheinlichen Nahtstelle von Natur und Übernatur berechtigt die praktische Kritik der Reformation eingesetzt. Als Anleitung zur «Kunst», ein rechtes Leben als Laie zu führen, konzipierte Erasmus während seines Aufenthaltes in

dam und seine Bedeutung für die Gegenwart, Paderborn 1964 (Zit.: R. PADBERG, Personaler Humanismus).

Vorbemerkung: Der 1. Teil des Aufsatzes stützt sich, wenn nicht anders in den Fußnoten angegeben, auf die oben genannte Erasmus-Literatur. Meinem ehemaligen Lehrer, Universitätsprofessor Dr. A. Auer, früher Würzburg, jetzt Tübingen, verdanke ich indirekt Anregung und Voraussetzung, mich mit einem Thema aus der Frömmigkeitsgeschichte auseinanderzusetzen. In seinen richtungweisenden Büchern zur Laienfrömmigkeit (vgl. A. AUER, Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos, Düsseldorf 1966 und DERS., Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit, Düsseldorf 1960), hat er den Umkreis abgesteckt, in den auch dieses Thema einzuordnen ist. Erst von da werden die im Folgenden angesprochenen Fragen einer religiösen Volkskunde verständlich.

[1] M. HOFMANN, Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam, Tübingen 1972, S. 10 f.

[2] bes. von R. Pfeiffer, vgl. M. HOFFMANN, ebda S. 28 f., Anm. 71.

[3] Vgl. dazu das Literaturverzeichnis.

Schloß Tournehem bei St. Omer im Jahre 1501 das Enchiridion militis Christiani. 1503 erscheint es im Druck, zwischen 1509 und 1518 wird es bereits 9 mal aufgelegt, die Neuausgabe von 1518 mit einem Geleitbrief an Abt Paul Volz [1]. Theorie und Praxis greifen in diesem theologischen Frühwerk ineinander und bezeugen eindrucksvoll die Konstanz erasmischen Denkens neben seiner oft ambivalent schillernden schriftstellerischen Tätigkeit besonders in der späteren Auseinandersetzung zwischen der päpstlichen und lutherischen Partei. Reform, nicht Reformation, d. h. letztlich Bruch mit der spätmittelalterlichen Kirche, war bereits damals das noch unausgesprochene Ziel seiner schriftstellerischen Bemühungen, ja blieb ein Grundzug seines Wesens, der wohl nirgends stärker zu greifen ist als in seiner Stellungnahme zur volkstümlichen kirchlichen Frömmigkeitspraxis seiner Zeit. Gerade seine durchgehende Kritik an Fehlentwicklungen spätmittelalterlicher kirchlicher Liturgie- und Frömmigkeitsformen war in der gelehrten Erasmusforschung der Vergangenheit häufig Anlaß, sein Grundanliegen zu verzeichnen. Die theologische Grundfrage Luthers lautete: Wie finde ich einen gnädigen Gott? Bei Erasmus aber: Wie führe ich Menschen in Frieden und Eintracht mit der alten Kirche, in Übereinstimmung mit den Zentralpunkten der überlieferten Lehre zum reinen Christus-Glauben [2]?

Dieses Grundanliegen seines theologischen Bemühens läßt sich aus dem Gesamtzusammenhang des «Enchiridion militis christiani» deutlich am Sektor der Volksfrömmigkeit erweisen und durch weitere Quellenzeugnisse stützen [3]. Zuvor scheint es jedoch angebracht, der biographischen Situation des Verfassers bis zum Zeitpunkt der Abfassung des Handbüchleins nachzugehen und einige werkimmanente wissenschafts- und bildungsgeschichtliche Voraussetzungen aufzuzeigen. Sie verdeutlichen sein Urteil zu den volksfrommen Mißständen eines zu Ende gehenden Zeitalters und sein loyales Verhältnis zur Kirche, in der sich derartige volkstümliche Bräuche, Zeremonien, Gesetze und liturgisch-sakramentale Formen entwickelt haben.

[1] Vgl. A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit S. 59 f.

[2] Vgl. dazu R. Bainton, Erasmus S. 166 ff., hier S. 182 und G. Ritter, Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus. Mit einem Nachwort zum Neudruck, Darmstadt 1963² (Reihe «Libelli» Bd. 107), S. 50 ff. Erstdruck in: HZ 127 (1923) 393–453.

[3] Vgl. die verschiedenen Auflagen der Adagia, der Colloquia familiaria, des Encomion moriae. Es wird im Folgenden erstmals versucht, das Urteil des Erasmus von Rotterdam über die Volksfrömmigkeit in dem genannten Zusammenhang zu sehen.

1. *Das «Enchiridion militis christiani» und die biographische Situation des Erasmus von Rotterdam bis 1503*

Erasmus von Rotterdam (1466/69–1536) wurde in eine Welt des Übergangs hineingeboren, in die schillernde Kultur einer sich innerlich und äußerlich auflösenden Zeit, meisterlich portraitiert durch J. Huizinga in seinem Werk «Herbst des Mittelalters» [1]. Holland, die Heimat des großen Humanisten aus Rotterdam, gehörte erst seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts zum Machtbereich der Herzöge von Burgund und bildete mit seiner niederländischen Bevölkerung in Flandern, Brabant, Seeland und Holland den nördlichen Pfeiler des Herzogtums, den südlichen die Kerngebiete Burgund, Artois, Hennegau, Namur [2]. Sie sind dem französischen Sprachkreis zuzuordnen.

Erasmus war Holländer. Er, der in seiner Person später Nord und Süd als Repräsentant eines kosmopolitischen Humanismus [3] vereinen sollte, bekannte sich voll Stolz zu seinen Landsleuten: «Die Einwohner dieses Gebietes», sagt er, «wurden im Altertum als roh und bäurisch beschrieben. Heutzutage sind sie nicht so, es sei denn, man versteht unter bäurisch abgehärtet. Dieses Volk ist ohne Tücke, menschlich und wohlwollend, frei von Streitsucht und Wildheit. Sein einziges Laster ist die Neigung zur Schlemmerei, vielleicht, weil das Land so überreich ist an saftigen Weiden und Marschland voller Geflügel. Kein vergleichbares Gebiet ist so dicht besiedelt und so kultiviert. Die Häuser zeigen Reichtum und Eleganz, denn unsere Seefahrer laufen die Häfen der ganzen Welt an. Die Zahl derer, die sich in den Wissenschaften auszeichnen, ist nicht groß, vielleicht, weil das Leben zu leicht ist und vielleicht, weil

[1] J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden, 7. Auflage, Stuttgart 1953. In meinen folgenden Ausführungen hebe ich auf die «conditions humaines» des Erasmus ab, die bestimmend für die Abfassung und Gestaltung des Handbüchleins wurden.

[2] Vgl. J. Huizinga, Erasmus S. 7.

[3] Vgl. ebda besonders S. 40 ff.; M. Seidlmayer, Wandlungen des humanistischen Lebensgefühls und Lebensstils, in: ders., Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen, mit einem Gedenkwort von Hans Barion, Göttingen 1965, S. 107–124; Gr. Müller, Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlagen – Motive – Quellen, Wiesbaden 1969, bes. S. 473 ff., 496 ff.; R. Ritter, Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus. Mit einem Nachwort zum Neudruck, Darmstadt 1963² (Reihe «Libelli» Bd. 107), S. 1–61. Erstdruck in: HZ 127 (1923) 393–453.

dies Volk die Biederkeit höher achtet als die Gelehrsamkeit»[1]. Am Reichtum seines Geburtslandes hatte er in seinen Jugendjahren kaum Anteil. Als er im Alter von neun Jahren 1478 (oder 1479)[2] von seiner Mutter nach Deventer zur Schule gebracht wurde, eröffnete sie ihm den einzigen Weg, um zu Ehre und Ruhm aufzusteigen und den Makel seiner illegitimen Geburt zu verdecken. Hier in Deventer, und nach dem frühen Tod seiner Mutter, in der Bibliothek seines Vaters[3] zu Gouda, machte er erste Bekanntschaft mit den Werken der Humanisten und der klassischen Antike und geriet über den Kontakt mit seinen Lehrern A. Hegius und R. Agricola in den Bannkreis der «devotio moderna»[4], einer religiösen Bewegung, die sich im Verlauf des 15. Jahrhunderts in den Niederlanden, in Norddeutschland, in Frankreich und zum Teil auch in England ausgebreitet hatte.

a) Die «devotio moderna»

Die Neuheit der «devotio moderna» lag weniger im Dogmatischen als in einer Vertiefung des religiösen Lebens ihrer Mitglieder. Exponent dieser Richtung war Thomas von Kempen (1379/80–1471)[5]. Er betrachtete jede Neigung zum Studium mit Mißtrauen. In seiner «imitatio Christi»[6] überwog eine gemütswarme Frömmigkeit von antiintellektualistischem Charakter. Ihr Schwergewicht hatte sich auf die Lebensführung verlagert, auf die Nachfolge Christi und weniger auf eine passiv mystische Versenkung, wie sie Jan Ruysbroek[7] gelehrt hatte. Bei ihm reichten Gebet, Versenkung und das Lesen der Bibel bereits zu einer Gemeinschaft mit Gott aus.

[1] Adagia 4635; Auris Bataviae, LB Bd. 2, Sp. 1084; vgl. HUIZINGA, Erasmus S. 42 ff., R. BAINTON, Erasmus S. 15 f. (darnach die Übersetzung).

[2] Zur Chronologie vgl. R. BAINTON, Eramus S. 15 (mit Anmerkungen).

[3] der Priester war.

[4] Vgl. R. BAINTON, Erasmus S. 17 ff.; J. SUDBRACK, Existentielles Christentum, in: Geist und Leben 37 (1964), S. 38–63 (mit Lit.); P. BONARDI – T. LUPO, L'imitazione di Cristo e il suo autore, 2 Bde., Turin 1964; R. R. POST, The Modern Devotion, Leiden 1968. Zum Einfluß der devotio moderna auf Erasmus vgl. bes.: P. MEESTWERDT, Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und «devotio moderna», Leipzig 1917 (hg. v. H. VON SCHUBERT); O. SCHOTTENLOHER, Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsreform, Münster i. W. 1933.

[5] Vgl. R. BAINTON, Erasmus S. 17 ff.; J. SUDBRACK, Existentielles Christentum, in: Geist und Leben 37 (1964), S. 38–63 (mit Lit.) und oben Anm. 4.

[6] Vgl. LThK² Bd. 7, Sp. 762–764. Dort mehr zur Verfasserfrage.

[7] Er hatte Einfluß auf Geert Groote, den Gründer der Bewegung.

Innerlichkeit war also das neue Zauberwort in der Gemeinschaft der Brüder aus Deventer. «Strebe danach, dein Herz von der Liebe zum Sichtbaren zurückzuziehen und übertrage sie auf das Unsichtbare» [1]. In der relativen Freiheit einer Gemeinschaft ohne feierliche Gelübde lebten die Brüder nach dem Tod ihres Gründer Geert Groote (1384) von ihrer Hände Arbeit: sie kopierten Bücher und unterhielten ihre Häuser später, nach der Ausbreitung des Buchdrucks, durch Lehrtätigkeit. Gerade bei ihren pädagogischen Bemühungen waren die besten ihrer Vertreter aufgeschlossen für die Werke der klassischen Antike, doch vorerst nur, soweit diese für die moralische Bildung verwertbar waren. Später, in der Zeit nach dem Tod des Gründers (1384), gesellte sich dazu stärker die Freude an der Beschäftigung mit den alten Sprachen. «Agricola erst hat den wahren Blick für die selbständige Wirksamkeit der Form, nicht nur für inhaltlich würdige Stoffe, gehabt» [2]. Sein Streben ging bereits nach wissenschaftlicher Erkenntnis und Erforschung der Welt, nach der «universitas omnium litterarum», zu der er bei seinem Aufenthalt in Rom angeregt worden war. Bei ihm [3] und bei Alexander Hegius wurde Erasmus in die Welt des Frühhumanismus eingeführt. Des letzteren Verhältnis zur Antike war noch von praktisch-nützlichen Motiven geprägt: Vom Bedürfnis nach moralischer Belehrung und grammatikalisch-sprachlicher Formung. Hegius war Leiter des Konvikts von Deventer, Agricola ihr theoretischer Kopf.

Beide Lehrer, dazu Johannes Synthen, hörte Erasmus erst in den letzten Jahren seines Aufenthaltes in Deventer (1482–84 wahrscheinlich). Durch sie wurde er mit der zweiten Richtung in der «Devotio moderna»-Bewegung bekannt, für die ein breites Wissen als Vorstufe zur Weisheit galt. Das literarische Erbe der Antike blieb dabei unerläßlich. Erasmus entschied sich später für den liberalen Flügel der Brüder vom gemeinsamen Leben, ohne im wesentlichen die Frömmigkeit des Thomas a Kempis zu verleugnen. Sein Weg zu einem Humanismus religiöser Prägung vollzog sich jedoch nicht ohne Konflikte.

Der rasche Tod der Eltern (um 1483) zwang seinen Bruder und ihn, ihre Schulzeit in Deventer abzubrechen. Waren die Unterrichtsmethoden in Deventer zum Großteil noch barbarisch und geistloser Lerndrill, im

[1] Imitatio Christi, I, 1, 43 f.

[2] A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit S. 31.

[3] Vgl. M. Seidlmayer, Rudolf Agricola in: NDB I (1953), S. 103–104 (mit Lit.); L. Spitz, The Religious Renaissance of the German Humanists, Cambridge/Mass. 1963.

Konvikt der Brüder vom gemeinsamen Leben zu Herzogenbusch, in die er mit seinem Bruder für zwei Jahre geschickt wurde, fehlte jede Spur humanistischer Studien und begeisternde Pädagogen [1]. Erasmus suchte daher mit Macht die Freiheit der humanistischen Studien und eine gute Bibliothek als Voraussetzung dazu, eine Möglichkeit, die sich ihm bei seiner kränklichen Natur und finanziellen Lage nur über den Eintritt in den Mönchsstand auftat. «Luther ging ins Kloster, um seine Seele durch gute Werke zu retten, Erasmus, um seinen Geist durch gute Bücher zu bilden» [2].

Bei den Augustiner-Kanonikern im Kloster Steyn bei Gouda verbrachte Erasmus 6 Jahre und legte gegen Ende 1487 dort seine Gelübde ab [3]. Freiheit für Gebet und Studium hatte er sich vom Klosterleben erhofft, so wie er es selbst beschreibt [4]: «Das Klosterleben gewährt Freiheit ... Wenn du also Mönch zu sein wünschst, so hast du Freiheit. Aber vor allem anderen bietet das Klosterleben die höchste Glückseligkeit. Für manche besteht sie im Anblick der himmlischen Dinge ... Und welche Glückseligkeit bietet das Kloster einem Mann der Wissenschaft? Hier kann er lesen, nachdenken und Bücher schreiben.» Doch Steyn war noch ein Kloster und keine Stätte klassischer Gelehrsamkeit. Das Fasten fiel seiner Gesundheit schwer, für die Mehrheit der Mitmönche waren seine Studien unwichtig, ihn selbst überfielen seelische Depressionen und die Angst vor dem Tod. Die Sehnsucht nach Freunden und Studiengefährten spiegelt sich in seiner Korrespondenz, in dem kleinen literarischen Zirkel jüngerer Klosterbrüder und in den eigenen gelehrten klassischen Studien, rhetorischen Übungen und lateinischen Gedichten. Da die wachsende Begeisterung für die humanistischen Studien im Kloster Steyn das Kloster zu einer Universität umzufunktionieren und die Zucht aufzulösen schien, griff der Prior ein und verbot dem jungen Mönch jede literarische Beschäftigung [5]. Die äußere Krise war da.

Erasmus wehrte sich auf seine Weise, als er daraufhin die Schrift «Antibarbari» konzipierte. Sie verteidigt die Verwendung heidnischer Literatur im Christentum und steht damit in der Tradition eines Groote,

[1] Vgl. G. Faludy, Erasmus S. 32; R. Bainton, Erasmus S. 21; A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit S. 33 f.

[2] R. Bainton, Erasmus S. 21.

[3] G. Faludy, Erasmus S. 34.

[4] Vgl. R. Bainton, Erasmus S. 23 (mit Übersetzung), LB Bd. 5, Sp. 1239–62.

[5] Vgl. dazu: R. Bainton, Erasmus S. 24 ff.; G. Faludy, Erasmus S. 34 ff.; J. Huizinga, Erasmus S. 17 f.

Hegius und Agricola auf dem Boden der Auseinandersetzungen der alten Kirche um die Übernahme heidnischen Bildungsgutes in den Bereich christlicher Literatur. Wenn auch Erasmus das wahre Klosterleben, trotz seiner zahlreichen Kritik an Mißständen in späteren Jahren, nicht ablehnte, ja sogar eine Schrift für das Mönchtum verfaßte [1], so widerstrebten seiner freiheitlichen Natur die augenblicklichen geistig beengten Verhältnisse im Kloster. Die Priesterweihe im Alter von 22 Jahren (25.4. 1492) durch den Bischof von Utrecht eröffnete ihm die Chance, sich in Güte von seinen Mitbrüdern zu trennen und in den Dienst des Bischofs von Cambrai als dessen Sekretär zu treten. Eine innere Wandlung [2], wichtig im Zusammenhang der Entstehung des Enchiridion militis christiani, stand ihm aber noch hervor.

Eigentlich hatte sich Erasmus in seiner neuen Tätigkeit als Sekretär eine Bildungsreise nach Italien in das Gelobte Land der Humanisten erhofft. Da seinem bischöflichen Herrn Heinrich von Bergen der Aufstieg in das Kardinalskollegium aus finanziellen Gründen verwehrt blieb, blieb auch dessen Sekretär das Rom der Renaissance vorerst verschlossen. Auf Vorschlag eines gelehrten Freundes aus Bergen op Zoom – der Freund Jakob Batt war dort Schulmeister und Sekretär des Stadtrates – eröffnete sich ihm mit Hilfe eines bischöflichen Stipendiums die Welt der Universität von Paris. Er inskribierte sich am Collège de Montaigu, einer Bleibe für arme Scholaren (1495), aber nur für kurze Zeit. Die asketisch-eifernde Leitung unter Jean Standonck von Mecheln, die schlimmen hygienischen Verhältnisse und die rigoristische Hausordnung widerstrebten seiner sensiblen Natur von Grund auf. Schon ein Jahr später (1496) wohnte er nach einem körperlichen Zusammenbruch [3] privat außerhalb des Kollegs [4].

[1] De contemptu mundi: LB Bd. 5, Sp. 1239–1262. Vgl. dazu: E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus, Exkurs II, Bd. 1 S. 203–205 (mit Literaturhinweisen) und Bd. 2, S. 26 ff. (Anmerkungen 3–10).

[2] Krise ist ein zu scharfer Ausdruck; der Weg zur Innerlichkeit war ihm bekannt, doch existentiell noch nicht vollzogen.

[3] durch Malaria veranlaßt.

[4] Im gleichen Kolleg erfuhren später Johannes Calvin und Ignatius von Loyola ihre Ausbildung. Vgl. R. Bainton, Erasmus S. 39.

b) Der Neuplatonismus der Humanisten in Paris und in England; die biblische Theologie des John Colet

Die Weite und Aufgeschlossenheit theologischer Studien, wie sie Paris im Zeitalter der Früh- und Hochscholastik unter den großen Lehrern Albertus Magnus, Thomas von Aquin oder Bonaventura und Dun Skotus gezeigt hatte, war im Spätmittelalter im Streit der Schulen erstarrt. Erasmus, der Thomas von Aquin genau studiert hatte [1], fand wenig Gefallen an den oft formalen Problemen der Nominalisten (Occam), Thomisten und Skotisten. In seiner Ablehnung der fruchtlosen Spekulationen und geistlosen Gymnastik öffentlicher Disputationen ging er mit den Humanisten und der ihnen verbundenen Richtung der «devotio moderna» konform. Gerade sie hatte ihre Anhänger und Brüder zu einer vertieften Beschäftigung mit der Bibel und in ihrem Gefolge mit der Patristik angeregt [2] und darauf eine eigentümliche Frömmigkeit der Innerlichkeit und Innigkeit begründet. So fühlte sich Erasmus eher zum literarischen Humanismus eines Gaguin oder Fausto Andrelini in Paris hingezogen als zu den Übungen der theologischen Fakultät. Als «poeta laureatus» war Fausto 1489 von Rom nach Paris gekommen. Er hatte am Hof von Mantua zuvor Pico della Mirandola kennengelernt und Sitzungen der Platonischen Akademie zu Florenz besucht. Vor allem über ihn, den Hofdichter des französischen Königs Karl VIII., und über Robert Gaguin, General des Trinitarierordens und Haupt des Pariser Humanismus, wurde er, wenn auch verspätet, mit dem Florentiner Neuplatonismus bekannt [3]. Deren Gedankenwelt blieb nicht ohne Einfluß auf das Enchiridion.

Die Pariser Jahre (bis 1499), literarisch für Erasmus nicht gerade fruchtbar [4], trugen bereits den Keim der Umkehr [5] in sich. Existenzsorgen hatten ihn gezwungen, Schüler anzunehmen und zu unterrichten.

[1] Nachweis bei R. Bainton, Erasmus S. 43; E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus Bd. 1, S. 193 f.

[2] Augustinus, Hieronymus, Origenes.

[3] G. Faludy, Erasmus S. 68–75: Christoforo Landino (1424–98); Marsilio Ficino (1433–1499); Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494).

[4] Vgl. die Werke bei G. Faludy, a. a. O. S. 68.

[5] Verstärkte Berührung mit dem Neuplatonismus, wichtig für die Anthropologie seiner Frömmigkeitstheorie mit dem platonisch dichotomischen Schema: Leib – Geist (caro-spiritus).

Für sie verfaßte er Hilfsmittel [1] für den Unterricht und konzipierte [2] ein Bildungsideal mit den beiden Polen «humanitas» und «pietas», das durch das Studium der klassischen Literatur und der Heiligen Schrift den Menschen eingeprägt werden sollte. Deren Studium sei notwendig für alle Stände [3]. Doch bis jetzt kam gerade bei ihm das Studium der Heiligen Schriften zu kurz. Sein erster Englandaufenthalt brachte darin die entscheidende Wende.

Unter den Schülern des Erasmus in Paris [4] waren auch Engländer. Einer von ihnen, der junge Lord Wilhelm Mountjoy, hatte seinen Lehrer nach England eingeladen [5]. Diese Reise wurde für Erasmus zum Anlaß einer richtunggebenden Freundschaft. John Colet [6], sein neuer Freund war beinahe gleichaltrig mit ihm, Anhänger des Humanismus, doch kein Literat. Universal in Frankreich und Italien gebildet, mit den Werken Platons und Plotins vertraut, galt sein Hauptinteresse doch dem Studium der Theologie. Bedeutsam unter seinen Werken sind die Kommentare zum Römer- und 1. Korintherbrief. In ihnen treibt er eine Exegese, die eher auf Grundgedanken der einzelnen Kapitel und die zentralen Heilstatsachen abhebt als sklavisch Vers für Vers interpretiert. Früher paraphrasierten Lektoren der Theologie die Sentenzen des Lombardus, «Colet aber las vier Jahre über die Heilige Schrift» [7]. Seine historisch angelegte Exegese paßt sich der neuen humanistischen Richtung ebenso ein wie seine neuplatonischen Werke, unter denen der Kommentar zu Pseudo-Dionysius und «The order of a good Christen mannes life» großen Einfluß in England erhielten. Bei ihm klingt merkwürdigerweise der Zwiespalt zwischen Wissen und Gnade bereits an. Nicht das Lernen führe zum Verstehen, zur Vollkommenheit und schließlich zu Gott, auch nicht die Gelehrsamkeit. Die Vernunft sei, gelinde gesprochen, ein Hindernis für das Wirken der Gnade [8].

Was Erasmus an Colet so anzog und zur Änderung der Richtung seiner bisherigen Studien anstieß, waren nicht die für den Schulgründer von

[1] Vgl. J. Huizinga, Erasmus S. 28 f.

[2] Die ausgearbeiteten Werke wurden später veröffentlicht: Die Adagia (1500), de copia verborum, die Colloquia-Entwürfe, de conscribendis epistolis. Dazu vgl. R. Bainton, Erasmus, S. 50 ff.; Huizinga, a. a. O. 28 f.

[3] R. Padberg, Personaler Humanismus S. 95–128; R. Bainton, a. a. O. S. 46 ff.

[4] Huizinga, a. a. O. S. 28.

[5] Einladung auf den Landsitz in Hertfordshire.

[6] A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit S. 42 ff.

[7] A. Auer, a. a. O. S. 43; vgl. auch G. Faludy, Erasmus S. 81.

[8] G. Faludy, a. a. O. S. 81; A. Auer, a. a. O. S. 42 ff.

St. Paul so seltsam anmutenden antihumanistischen Äußerungen, sondern dessen «neue» biblische Theologie. Fortan galt sein Hauptinteresse dem Studium der griechischen Sprache und Literatur, der Übersetzung und Edition des Neuen Testamentes [1]. Und darin fand er im weiten Freundeskreis von England Anregung und Halt: bei Linacre, dem Arzt, Humanisten [2] und Gründer des «Royal College of Physicians», bei Thomes More, bei Grocyn. Sie alle trieben Griechisch und versenkten sich in die Lehren des Neuplatonismus, die sie über die Brücke der Akademie von Florenz kennengelernt hatten. In ihren gleichgerichteten Studien fanden seine Bemühungen Richtung und Anerkennung, seine geistige Herkunft Anklang und öffentliche Bestätigung. Durch die gelebte Frömmigkeit der «devotio moderna» [3], die Berührung mit dem Neuplatonismus in Paris und Oxford und durch ein vertieftes Schrift- und Kirchenväter-Studium waren gleichsam die inneren Voraussetzungen geschaffen, um die erstarrten kirchlichen Formen der Frömmigkeitspraxis im Rückgriff auf die Bibel neu zu orientieren. Der Anlaß zur Abfassung des Enchiridion war zwar rein zufällig [4], wird aber durch die Tatsache der raschen Niederschrift innerhalb weniger Wochen zum Kennzeichen eines bereits innerlich implizit vorhandenen theologischen «Systems», das nur entfaltet zu werden brauchte. Gerade die jüngste Forschung [5] weist eindringlich anhand der dem Handbüchlein zeitlich voranliegenden «epistula de contemptu mundi» und anhand der «Antibarbari» nach, daß von einer plötzlichen «Wende zur Theologie» [6] bei Erasmus nicht die Rede sein kann. Seine Theologie reicht in immanenter Konstanz von den Frühwerken bereits in die Spätwerke hinüber. Auch, oder gerade die Stellung zur Volksfrömmigkeit bestätigt das bisherige Ergebnis der Forschung.

Widerlegt die hier vorgestellte Skizze über den geistigen Werdegang des Erasmus die Vorstellung vom plötzlichen Bruch mit seiner humani-

[1] Vgl. G. Faludy, Erasmus S. 82 (mit Briefstelle); R. Bainton, Erasmus S. 65.

[2] R. Bainton, a. a. O. S. 60 f.

[3] R. Bainton, a. a. O. S. 63.

[4] Vgl. Catalogus lucubrationum. Dort heißt es: Res est casu nata (Epp. ed. Allen, Bd. 1, S. 19, 36).

[5] Vor allem E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus und M. Hoffmann, Erkenntnis und Verwirklichung (vgl. das Literaturverzeichnis).

[6] So A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit S. 53 ff., 62, 75 u. ö. O. Schottenloher vertritt eine Wende vom ästhet. Literaten zum Theologen: vgl. O. Schottenloher, Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsreform. Ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 61), Münster i. W. 1933.

stischen Vergangenheit um 1500 [1] und bestätigt die Vorstellung von einem bei Erasmus latent vorhandenen religiösen Humanismus [2], so zeigt das Enchiridion erstmals eine explizite Theologie, wenn auch nicht in scholastischer Systematik [3], so doch in heilsgeschichtlich biblisch orientierter Sicht, exemplarisch für ein Laienpublikum zusammengestellt. Anlaß, Struktur und Stellung des Enchiridion zur Volksfrömmigkeit machen eher eine Theologie der Erneuerung [4] von den Ursprüngen her deutlich als daß sie einen moralischen Aufriß der Lehre von der vollkommenen Frömmigkeit des Christen [5] geben.

2. *Volksfrömmigkeit im Urteil des Erasmus von Rotterdam*

a) Anlaß, Inhalt und Struktur des Enchiridion

Als Erasmus Ende des Jahres 1500 englischen Boden verließ und sich wieder nach Paris wandte, zwang ihn der Verlust der Ersparnisse durch den englischen Zoll in den nächsten Jahren stärker von der literarischen Tätigkeit und der Gunst seiner Mäzene zu leben [6]. Die Herausgabe der Adagia (1500) ermöglichten ihm ein Wanderleben und den Besuch bei Gönnern. Der Aufenthalt im Franziskanerkloster zu St. Omer und der Umgang mit dem frommen Guardian Jean Vitrier [7] war für die Abfassung des Enchiridion ähnlich bestimmend wie der Erziehungseinfluß der «devotio moderna», die Berührung mit dem Neuplatonismus in Paris und England und die Hinwendung zur biblischen Theologie im Kreis um John Colet. Daß das Handbüchlein überhaupt geschrieben wurde, ver-

[1] Vgl. E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus Bd. II, S. 84 f., Anmerkung 1 (Zitat von R. Pfeiffer, ebda S. 85).

[2] Dieser wurde in England theologisch geklärt und vertieft, vgl. R. Padberg, Personaler Humanismus. S. 73 ff. und 56 ff.

[3] E.-W. Kohls, a. a. O. Bd. I, S. 222 ff.

[4] Vgl. R. Padberg, Reformatio catholica. Die theologische Konzeption der erasmischen Erneuerung, in: Volk Gottes, Festgabe J. Höfer Freiburg/Br. 1967, S. 293–305.

[5] Gegen A. Auers Interpretation vgl. besonders: E.-W. Kohls, a. a. O. Bd. II, S. 84, Anm. 1; S. 86 Anm. 18 u. 19; S. 129, Anm. 766 (!); S. 94, Anm. 98 (!); S. 90, Anm. 47; M. Hoffmann, Erkenntnis, S. 38, Anm. 95.

[6] Erasmus besaß 3 Hauptgönner: Bischof Heinrich von Cambrai, Lord Mountjoy, Frau van Veere. Vgl. G. Faludy, Erasmus S. 87.

[7] Er übte eine zur Reform anregende Kritik am zeitgenössischen Mönchtum, vgl. R. Bainton, Erasmus S. 66; J. Huizinga, Erasmus S. 47 f.; G. Faludy, Erasmus S. 91.

dankt es dem Zufall [1], als Erasmus durch Vermittlung seines Freundes Battus im Juli 1501 auf Schloß Tournehem weilte [2]. Dort verkehrte auch ein mit der Schloßherrin Anna van Veere bekanntes Ehepaar Poppenreuter aus Nürnberg [3]. Der Mann, Geschützgießer und Waffenlieferant für den Kaiser und dessen Gegner, besaß in den Augen seiner Gattin all die unhäuslichen Gewohnheiten, die eine Frau nicht ohne Widerstand übergeht [4], und Erasmus sollte ihr bei der moralischen Bekehrung des Gatten helfen. In wenigen Tagen [5] stellte er einige Gedanken zusammen und baute das Konzept später bei den Franziskanern zu St. Omer weiter aus. Zwei Jahre danach überarbeitete er das Werk in Löwen und brachte es 1503 erstmals zum Druck. Von Antwerpen trat es den raschen Siegeszug in vielen Auflagen über ganz Europa an [6].

War auch der Titel des Werkes in seiner Doppeldeutigkeit von Handwaffe [7] und Handbüchlein bei einem am Waffenhandwerk verdienenden Adressaten nicht unangebracht, so paßte es doch weit tiefsinniger auf das bei Paulus gewonnene Schlüsselbild von der «militia spiritualis» (Eph. 6), einer, ja der biblischen Bezeichnung für eine mögliche Lebensform des Christen auf dem Weg zu seinem außerweltlichen Ziel. Nach den Worten des Erasmus soll das Werk in der Kunst des geistlichen Kriegsdienstes unterweisen, also als eine «ratio et ars quaedam novae militae» [8] fungieren. Daß der Topos vom «miles Christi» gerade im 16. Jahrhundert wieder zum gesellschaftlichen und geistlichen Ideal avancierte, bezeugen Lieder, Dramen und Erbauungsbücher [9] aus jener Zeit.

Das Enchiridion [10] ist ein vorwiegend exegetisch bestimmtes Werk. Besonders Paulus, aber auch die Schriften des Alten und Neuen Testa-

[1] A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit, S. 53 f. (mit Nachweis).

[2] J. Hadot, Erasme à Tournehem et à Courtebourne, in: Colloquia Erasmiana Turonensia, Bd. 1, Paris 1972, S. 87–96.

[3] G. Faludy, Erasmus S. 91 ff., R. Bainton, Erasmus S. 68. O. Schottenloher, Johann Poppenruyter und die Entstehung des Enchiridion militis christiani, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 45 (1954) 109–116.

[4] Freund von Zechgelagen, Liebe zur Damenwelt, keine Beziehung zur Theologie.

[5] H. Holborn, Enchiridion S. 135, 33 (künftig: Holborn Seite, Zeile).

[6] Vgl. H. Holborn, a. a. O. S. xi ff.; E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus, Bd. II, S. 84, Anm. 1.

[7] dolchartiges Handschwert.

[8] H. Holborn, S. 134, 17 f.

[9] Vgl. Das Exerzitienbuch des Ignatius; A. Auer, a. a. O. S. 55 f., Anm. 18; E. Schmidt, Der christliche Ritter, ein Ideal des 16. Jhdts., in: Deutsche Rundschau 64 (1890) 203 ff., E.-W. Kohls, a. a. O. Bd. I, S. 72 ff.

[10] Zum folgenden vgl. E.-W. Kohls, a. a. O. Bd. I, Exkurs V, S. 222–230.

mentes werden ausführlich nach der Loci-Methode [1] herangezogen. Ihr theologisches Bemühen ist methodisch von den Schriften der Kirchenväter und der frühscholastischen Zeit bestimmt. Bibeltheologische Grundaussagen sollen, ohne die Spitzfindigkeiten der Spätscholastik, in Parallele zu den Reformtheologen des 14. und 15. Jahrhunderts [2], in neuer Form, aber unter Anlehnung an Thomas von Aquin [3], einem breiten Laienpublikum dargelegt werden [4]. Zum einen kann man das Enchiridion von seinem konkreten Anlaß, eine Anleitung zum rechten Leben für Johann Poppenreuter zu geben, nicht trennen, zum anderen aber sollten in ihm theologische Grundaussagen für die Allgemeinheit in Anlehnung an die Summe des Aquinaten in biblischer Form neu vorgestellt werden. Nicht von ungefähr hat sich der Terminus Enchiridion für Unterweisungsbücher zu Beginn des 16. Jahrhunderts eingebürgert. Auch Luthers Kleiner Katechismus erhält später zu seiner lateinischen Übersetzung den griechischen Titel «Enchiridion» und weist damit auf eine literarische Form hin, in die auch das Werk des Erasmus einzuordnen ist [5].

Das Handbüchlein teilt sich in 3 Hauptteile auf und spricht als Zielgruppen die Priester, die Fürsten und das Volk (vulgus) an [6]. Der innere Zusammenhalt des Werkes ist im Bild der «militia spiritualis» gegeben [7]. Im ersten Teil (Holborn S. 22–55) wird der militia-Topos ausgestaltet: Erasmus trägt dort seine Grundauffassungen von Sakrament (Taufe), Gott, Christus, Gesetz, Gnade, Schriften und seine Kreuzestheologie vor. Diese theologischen Grundgedanken werden im zweiten Teil (Holborn, S. 55–120) durch 22 Canones als Regeln für den Glaubenskampf des

[1] Sie sind nach einem Grundgedanken geordnet, und leiten sich aus dem Bild der «militia spiritualis» ab.

[2] Vgl. Jean Gerson.

[3] Vgl. E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus Bd. II, S. 86, Anm. 14; Ch. Dolfen, Die Stellung des Erasmus zur scholastischen Methode, Diss. theol. (Münster i. W.), Osnabrück 1936; E.-W. Kohls, a. a. O. Bd. I, S. 195.

[4] Vgl. seine Bezugnahme auf Thomas bei der Darstellung des Glaubens und der Sakramente später in den Katechismen von 1512 und 1533: Nachweis bei R. Padberg, Erasmus als Katechet, Freiburg 1956 (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge Bd. 9), S. 125–127.

[5] Vgl. bes. R. Padberg, Personaler Humanismus S. 22 ff. und E.-W. Kohls, a. a. O. Bd. I, S. 224 (mit Literaturnachweis).

[6] Vgl. Enchiridion, Brief an P. Volz, in: Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften, Bd. I, Darmstadt 1968, S. 20.

[7] Von E.-W. Kohls, a. a. O. Bd. I, S. 225 ff. einsichtig dargelegt. Vgl. dazu A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit 56 ff. und dagegen E.-W. Kohls, a. a. O. Bd. I, S. 226 f. (mit Nachweisen).

Christen stärker zu einer Ethik und Gotteslehre geformt. Erkenntnisgrundlage bleibt, wie im 1. Hauptteil von Erasmus dargestellt, selbstverständlich der Inhalt der Heiligen Schrift. Christus als «unicus scopus vitae» (Holborn S. 63–67), als einziger Zielpunkt christlichen Lebens, ist letztlich nur in der Form der Kreuzes-Nachfolge für den Christen Urbild seiner Frömmigkeit. Nach einem Zwischen-Abschnitt, in dem Erasmus Paradoxien des christlichen Glaubens vorstellt (Holborn S. 99–110) schließt das Werk mit praktisch-theologischen Ratschlägen für den christlichen Lebenskampf gegen Anfechtung und Sünde (Holborn S. 120–155) und erweist das Enchiridion als eine «ratio et ars quaedam novae militae» [1]. Hierin geht es mit dem «Lob der Torheit» aus späterer Zeit (1511) konform [2].

b) Mißstände volksfrommen Glaubens im Urteil des Erasmus

In einem Brief vom August 1535, also ein Jahr vor seinem Tod, schrieb Erasmus von Rotterdam an John Choler: Ut autem bonae literae servirent pietati, scripsi Enchiridion militis christiani [3], d. h. durch seine Schrift als Anleitung zum rechten Leben wollte er der wahren «pietas» zum Siege verhelfen und damit eine Lebensform propagieren, die im Schwulst und der Erregung spätmittelalterlicher Frömmigkeitspraxis sich auf das Wesentliche besinnt, auf die Liebe. Wahre Frömmigkeit besteht nach Erasmus «nicht im äußeren Kult, sondern in innerer Liebe (zu Gott und zum Nächsten) ...» [4]. Diese Liebe als Grundkraft der «pietas christiana» wurde dem Christen durch die Taufe keimhaft als Geschenk Gottes eingesenkt und wartet im Verbund mit der menschlichen Natur (humanitas) durch Bildung (eruditio) auf ihre Entfaltung im Leben [5]. Sie, die Liebe, gründet auf dem dreifaltigen Gott, hat Christus zum einzigen Ziel [6] und wird zum Impuls für die wahre Frömmigkeit, «von den sichtbaren Dingen, die teils nahezu unvollkommen und teils neutral sind, zu den unsichtbaren Dingen vorzuschreiten» [7]. Doch seine

[1] Holborn, S. 134, 17 f.

[2] Nec aliud agitur in Moria sub specie lusus quam actum est in Enchiridio (vgl. Epp. ed. Allen Bd. II, S. 93 = ep. 337).

[3] Epp. ed. Allen, Bd. XI, Nr. 3032, 467 f. (Zitat nach E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus Bd. I, S. 69).

[4] Leidener Ausgabe (LB), Bd. 5, Sp. 113 E. Vgl. R. Padberg, a. a. O. S. 112.

[5] Vgl. E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus Bd. I, S. 72 f., 119.

[6] Holborn, S. 63, 9–10.

[7] Holborn, S. 67, 23–25.

Zeit habe die wahre Frömmigkeit so sehr vernachlässigt, «daß die meisten Christen nicht fromm, sondern nur abergläubisch sind und außer dem zum bloßen Beiwerk gewordenen Namen Christi überhaupt nichts haben, was sie vom Aberglauben der Heiden scheidet» [1].

Dieses harte Urteil über die «pietas» seiner Zeit wird aus der christozentrischen Ausrichtung des Enchiridion erst verständlich. In seiner Theorie der Frömmigkeit bleibt Christus «unicus scopus totius vitae» [2], das alleinige Ziel des ganzen Lebens, und Urbild der Frömmigkeit (archetypus pietatis) [3] für jede Nachfolge bis hin zur totalen Entäußerung im Zeichen des Kreuzes. Von einer dergestalten Einfachheit des Glaubens und «Einfalt» christlichen Lebens war in Mitteleuropa am «Vorabend der Reformation» (W. Andreas) herzlich wenig zu spüren. Kirchliches Leben wie Volksfrömmigkeit waren in den Sog der Vermenschlichung bis zum Extrem geraten: ersteres durch eine Fülle von Sonderformen individueller und kollektiver Frömmigkeit, die in Gesetzen, Zeremonien, Ritualen ihre Regelung fanden, letztere durch ihre Verschmelzung mit einem Lebensgefühl von apokalyptischer Dimension.

Volksfrömmigkeit, eine «... einst von allen Bevölkerungsschichten getragene praktische Religiosität der Vergangenheit» (W. Brückner) [4], hat in der Geschichte des Abendlandes kaum einem Jahrhundert stärker seine Signaturen aufgeprägt als dem präreformatorischen. Eine merkwürdige Unruhe in allen Bereichen des politischen, sozialen, geistigen und religiösen Lebens läßt sich in Stadt und Land vor «der großen Wende» (W.-E. Peuckert) zur Reformation verzeichnen. Der Verfall der päpstlichen und kaiserlichen Autorität ging einher mit dem Erstarken des Nationalbewußtseins und der Fürstenmacht in den Einzelterritorien, unterstützt von einem Großbürgertum frühkapitalistischer Prägung. Das Rom der Renaissance, die Verweltlichung der Kurie, ihr Fiskalismus, Pfründen- und Taxenwesen, der weltliche Humanismus und der Nepotismus am päpstlichen Hof ließen jenen gefährlichen antirömischen

[1] Holborn, S. 67, 26–28; vgl. E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus Bd. I S. 119.

[2] Holborn, S. 63, 9–10.

[3] Holborn, S. 89, 5–9.

[4] W. Brückner, Volksfrömmigkeit, Gedanken zur Frage nach der Zukunft der Religion, in: Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag, hgg. von H. Gerndt und K. Schroubek, München 1973, S. 157; J. Dünninger, Volkswelt und geschichtliche Welt. Gesetz und Wege des deutschen Volkstums, Berlin 1937. Vgl. dort das Schlußkapitel «Volksreligion» S. 210–219.

Affekt aufkommen, der die Visionen eines apokolyptischen Zeitalters heraufbeschwor und, wie schon in Krisenzeiten früherer Jahrhunderte, die wahre Kirche Jesu Christi allein in den frommen Herzen gläubiger Menschen ansiedelte. Gegen diese tödliche Bedrohung ihrer Identität durch subjektive Verinnerlichung mußte sich die institutionelle Kirche energisch zur Wehr setzen, wollte sie sich nicht des Anspruches der Kontinuität vom Ursprung her begeben. Und sie tat es, nicht durch Rückgriff auf Argumente ihrer zerstrittenen Gelehrtenschulen an den Universitäten, sondern durch den geistlichen und politischen Machtanspruch ihrer Spitze. Wo Heilige fehlten, stützte die gegebene Struktur.

Doch anders das einfache Volk. Was kümmerte es die Gefahr religiöser Bewegungen [1], was der ferne Papst in Rom! Er war in dessen Augen oft nicht besser als seine bischöflichen Herrn mitsamt ihren Domkapiteln. Es lebte noch in einer Welt geschlossener Religiosität und praktischer Kirchenfrömmigkeit, immer auf der Suche nach seinem Heil und Herrn, aber unzufrieden mit den geistlichen Fürsten. Was Bauern, Bürger und Adelige an der Kirche anzog, war im Grunde nicht die abstrakte Lehre, sondern Predigt und Bildwerk, also die vermittelnde Form als eine Brücke ihrer Frömmigkeit gegenüber dem oft so unbegreiflich fernen Gott. In der künstlerischen Vielfalt individueller Gestaltung erregte die Menschlichkeit des Herrn (Jesus) das Herz des Volkes: Szenen der Heilsgeschichte auf Flügelaltären und Tafelbildern, die Figuren des Schmerzensmannes oder der leidenden Mutter Christi als Vesperbild oder Pietà, Darstellungen des Ölberges und Kalvarienberges [2] bewegten Gefühl und Sinn; in der bunten Welt der Heiligen-Legenden war die Phantasie des Volkes zuhause und fand dort Motive für ein frommes Leben der Nachfolge. Selbst die Messe, das Geheimnis des Glaubens, ward zum Bestandteil ihres persönlichen Lebens und in der Betonung der Zahl, zur Privat-Messe [3], zum gesicherten, greifbaren Anspruch des einzelnen Menschen auf den unbegreifbaren Gott [4].

[1] z. B. der Hussitismus.

[2] Vgl. E. Roth, Der volkreiche Kalvarienberg in Literatur und Bildkunst des Spätmittelalters, Berlin 1967 [2].

[3] Enchiridion (Ausgew. Schriften I), S. 198.

[4] Anregung zu den vorgestellten Überlegungen bei J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, Freiburg 1962[6], S. 69 ff.; W. Andreas, Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende, Stuttgart [6]1959. L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg 1936. J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden, 7. Aufl., Stuttgart 1953.

Vor diesem Hintergrund präreformatorischer Frömmigkeit, an der alle Schichten des Volkes ihren Anteil haben, wird das manchmal sarkastische Urteil des Erasmus zum Frömmigkeitsleben seiner Zeit verständlich. Er lehnte ein Denken und Handeln ab, das in der Übersteigerung des Gefühls Gott gleichsam durch die Zahl heiliger Handlungen und Gebete in Anspruch zu nehmen glaubte, sei es durch Zeremonien, Sakramentalien, Wallfahrten, Fasten und Andachten. Mechanisierung, Ritualisierung [1] und Akkumulierung im Bereich der Heiligen- und Reliquienverehrung, im Ablaß- und Meß-Stipendienwesen führten in die Veräußerlichung der kirchlichen Frömmigkeitspraxis und widersprachen seiner verinnerlichten christozentrisch ausgerichteten Vorstellung von «pietas». Dabei blieb sein Urteil merkwürdig differenziert. Im Angriff auf die bloße Werkfrömmigkeit vieler Zeitgenossen lehnte er doch nie eine Verleiblichung der Frömmigkeit in sichtbaren Formen ab [2], war sich aber der Gefahr der Überbetonung einer Seite stets bewußt. Er suchte den Ausgleich (concordia) zwischen Fleisch (caro) und Geist (spiritus), zwischen äußerer Form und innerer Gnade, zwischen Handlung und Gesinnung in einer verinnerlichten Religiosität [3].

Auswüchse in den spätmittelalterlichen Formen der Volksfrömmigkeit hatten sich nicht ohne Verschulden der präreformatorischen Kirche entwickelt. Durch eine überstarke Reglementierung und Rubrizierung im liturgischen und volksfrommen Bereich wurde einer Veräußerlichung der Religiosität Vorschub geleistet. Bischöfliche Bestimmungen über Festtage, Speisegebote, Reservationen, Stundengebet tragen nach Erasmus nicht im eigentlichen Sinn zur wahren Frömmigkeit bei [4]. Festlegungen durch Orden oder Theologen, so klagt er, stünden höher im Kurs als die Vorschriften des wahren Evangeliums [5]. Nicht die Zeremonien, die in frommer Absicht eingeführt wurden, seien abzulehnen,

[1] Holborn, S. 82 f., 32 ff.

[2] Anders J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, Freiburg 1962⁵, S. 104: «Sie (= Luther und die für Katholiken verständnislose zweite Generation der Reformatoren, d. Verf.) haben die Welt mit beispiellosem Erfolg daran gewöhnt, in der reichen kirchlichen Volksfrömmigkeit zuerst oder gar ausschließlich das Tun des Werkes, die massive menschliche Selbstsicherung, die Veräußerlichung zu sehen. Auch Erasmus gehört zu den Urhebern des Verdiktes durch seine uneingeschränkte Verallgemeinerung im Angriff gegen die geltende kirchliche Frömmigkeit».

[3] vgl. dazu: A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit S. 162 f.

[4] Ad Jac. Stun.: LB Bd. 9, Sp. 369 B (vgl. Auer, a. a. O. S. 243 Anm. 222).

[5] Ratio 240; Paraphr. in Mt. 15: LB Bd. 7, Sp. 87 B. Lingua: LB Bd. 4, Sp. 717 A. De esu: LB Bd. 9, Sp. 1205 C.

sondern ihr ständiges Anwachsen [1] (inundatio) und die damit verbundene Überwucherung [2] der wahren Lehre Christi durch Gesetze, ein Rückfall in den Legalismus des Judentums [3]. Für ihn hat die Liebe den Primat gegenüber der Beachtung von Zeremonien [4].

Selbstverständlich richtet sich die Kritik des Erasmus auf Grund seiner christozentrisch ausgerichteten Frömmigkeitslehre besonders gegen die Praxis der Heiligenverehrung seiner Zeit. In der 4. Regel des Enchiridion [5] schreibt er von Menschen, die «besondere Heilige mit bestimmten Zeremonien und Werken verehren» [6] und sich davon eine bestimmte Hilfe für eine Lebenssituation erwarten: Christopherus schütze sie vor einem jähen Tod, Rochus vertreibe die Pest, Barbara oder Georg die Feinde, Apolonia das Zahnweh, Almosen geben verhindere vorschnellen Verlust und eine dem Hieron geopferte Kerze bringe verlorenes Gut wieder zurück. «Auf diese Weise suchen wir für alles, was wir begehren oder fürchten, bestimmte Heilige ... Diese Frömmigkeit aber ist ganz und gar unchristlich, solange sie sich nicht von der Rücksicht auf eigenen Vor- oder Nachteil freimacht und ganz auf Christus selbst ausrichtet – sonst unterscheidet sich die gesamte Heiligenverehrung in nichts vom Aberglauben (der Antike) ...» [7]. In der Schilderung der Mißstände – J. Huizinga spricht im genannten Zusammenhang von einer «geistlichen Krankenversicherung» [8] – ging für Erasmus keineswegs der Sinn der Heiligenverehrung verloren [9]. Wenn sie vom Ballast der Überwucherung durch andere Motive frei sei, wird in den Heiligen Christus verehrt [10]! Ihre Nachfolge sei dann ein Ansporn auf dem Weg zu Ihm [11].

[1] Ad Jac. Stun.: LB Bd. 9, Sp. 390 E.

[2] Hier sind Horen und Lektionen, Festtage und Zeremonien bei der Bischofsweihe angesprochen, vgl. Ad Jac. Stun.: LB Bd. 9, Sp. 368 EF; A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit S. 243, Anm. 229.

[3] Ratio 249; Adv. Theol. Par.: LB Bd. 9, Sp. 827 F-828 A, vgl. A. Auer, a. a. O. S. 243, Anm. 235; S. 172 f.; Holborn, S. 76 ff., 37 ff.

[4] Sed (Deus) despicit victimas seiunctas a misericordia, et approbat cultus a lege praescriptos negligi, si proximi egestas postulat opem praesentem. – De pur. eccl.: LB Bd. 5, Sp. 309 AB. Weitere Belege bei A. Auer, a. a. O., S. 247, Anm. 362. – Holborn, S. 82–87, bes. S. 82, 5–8.

[5] Kernabschnitt seiner christozentrischen Frömmigkeitstheorie.

[6] Holborn, S. 66, 4.

[7] Holborn, S. 66, 18–25; E.-W. Kohls, Theologie des Erasmus Bd. I, S. 101 (Übersetzung).

[8] J. Huizinga, Herbst des Mittelalters S. 182; vgl. bes. S. 175 f.

[9] Holborn, S. 66 f., 36 ff.

[10] A. Auer, a. a. O. S. 174: Qui colit divos, colit Christum in divis: qui laudat sanctos, laudat Christum in sanctis... (Lit. Virg.: LB Bd. 5, Sp. 1334 EF).

[11] Holborn, S. 67, 5–20; A. Auer, a. a. O. S. 174; Holborn, S. 74 f., 20 ff.

Im Kampf gegen die Nutznießer volksfrommer Übungen [1] bleibt er doch realistisch genug, um zu wissen, daß der Aberglaube auf Erden nicht ganz auszurotten sei. Ihn allein verurteilt er immer wieder, doch nie die Formen kultischer Verehrung durch Bild, Reliquie und Wallfahrt. Mit deren Hilfe vermag der Mensch die «perfecta pietas» zu erreichen, indem er versucht «von den sichtbaren Dingen, die beinahe immer unvollkommen oder neutral sind, entsprechend der höheren Einteilung des Menschen, zu den unsichtbaren fortzuschreiten» [2]. Durch dieses 2. Grundgesetz christlicher Frömmigkeit, das in Regel 5 des Enchiridion zusammengefaßt ist, unterstützt Erasmus seine christozentrisch ausgerichtete Frömmigkeitstheorie in entscheidender Weise: Sie zeigt dem «miles Christi» den Weg seiner geistlichen Vervollkommnung in einer Lebensregel, die auf der biblischen antinomischen Geist (spiritus) – Fleisch (caro)-Vorstellung gründet [3]. In neuplatonischer Tradition wird sie für Erasmus zu einer Lebensweise, die sich allmählich von den Dingen [4] löst, «die in Wahrheit nicht sind» und anstrebt, «was ewig, unveränderlich und echt ist» [5]. Mit den Worten des Paulus bleibt die Suche nach der geistigen Welt droben (Kol. 3,2) identisch mit dem Anspruch Christi an seine Jünger, ihm bis zum Kreuze nachzufolgen [6].

Frömmigkeit mit dem Ziel religiöser Innerlichkeit erreichte bei Erasmus jedoch nie die Konsequenz weltverneinender Spiritualisierung. Sein positives Urteil zur Bilderverehrung, Kreuzes-Darstellung [7] und zum Wallfahrtswesen [8] findet nur dort eine Einschränkung, wo die Frömmigkeitspraxis den Sinn der frommen Handlung zu verdecken scheint und den Gläubigen auf seiner Suche nach dem «was droben ist» nicht unterstützt. Daher bleibt eine bloße Wallfahrt nach Rom [9] oder Jerusalem [10] ohne geistlichen Gewinn, wenn sich im Leben der Pilger dabei nichts

[1] Holborn, S. 66, 33 ff.; 67, 1 ff.
[2] Holborn, S. 67, 21–25.
[3] Holborn, S. 78, 14 ff.; S. 79, 1 ff.
[4] Holborn, S. 68, 26 ff.
[5] Holborn, S. 69, 3–7.
[6] Anders A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit S. 80 ff. Die Frömmigkeitslehre des Erasmus ruht auf bibeltheologischer Grundlage (Kreuzestheologie) und nicht auf einer Anthropologie. Die anthropologischen Aussagen sind theologisch bestimmt und nicht umgekehrt! Vgl. E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus Bd. II, bes. S. 94, Anm. 97; S. 84, Anm. 1.
[7] Holborn, S. 75, 29–36.
[8] Vgl. A. Auer, a. a. O. S. 174 f. (mit Nachweisen).
[9] Holborn, S. 74, 25–26.
[10] Vgl. A. Auer, a. a. O. S. 248 (Anm. 376), mit Nachweis.

ändert. Ohne Bezug auf Christus wird selbst das liturgische Fasten zu einer leeren äußeren Übung, zu einer bloßen Hungerkur [1] und damit unnütz für den Weg nach innen [2]. Mag auch die Übung im Bereich christlicher Frömmigkeit heilsam sein, doch nur, wenn dabei das Ziel nicht vergessen wird [3]. Trotz der aufgeführten Mängel lehnte Erasmus die äußeren Formen einfältiger Volksfrömmigkeit (ficta pietas) nicht ab, da sie «bisweilen Anzeichen wie Stützen der Frömmigkeit sind» [4], doch umso schärfer tadelte er Priester und Gelehrte, die sich oft im bloßen Formalismus äußerer Frömmigkeitshandlungen erschöpfen [5]. Der Ruf nach Reform in Übereinstimmung mit der Lehre der alten Kirche (consensus) wird zur Lebensaufgabe des großen Humanisten [6].

3. Volksfrömmigkeit und Reform der Kirche

Das Urteil des Erasmus im Enchiridion über Volksfrömmigkeit, das erst aus seiner an der Heiligen Schrift abgeleiteten Theologie verständlich wird und auf seiner christozentrischen Frömmigkeitstheorie gründet, gehört selbstverständlich in ein Zeitalter, in dem der Ruf nach Reform des Alten schließlich zur Reformation führte. Die volksfrommen Mißstände in der alten Kirche forderten zur Abschaffung der veräußerlichten Formen der Frömmigkeit geradezu auf, um an ihre Stelle einen verinnerlichten Glauben und eine Kirche des Geistes zu setzen. Schüler [7] und Gesprächspartner des Erasmus aus seiner Baseler Zeit (1521–1529; 1535/36) führten aus, was er weder im Enchiridion noch in der folgenden Publizistik erstrebte: eine geistige Religion [8]. Von der Ablehnung veräußer-

[1] De esu: LB Bd. 9, Sp. 1214 B; 1197 CD; HOLBORN, S. 65, 28 ff.
[2] HOLBORN, S. 85, 13–19; S. 86, 15–19.
[3] ebda S. 83, 20–28.
[4] ebda S. 76, 31–32.
[5] ebda S. 77, 11–33.
[6] Zum Kirchenverständnis vgl.: R. BAINTON, Erasmus S. 183 ff. und 172 ff. Es widerstrebt Erasmus, die Tradition der Lehre zu verlassen (vgl. sein theologisches Prinzip des «consensus omnium fidelium). Dazu kam die neuplatonische Vorstellung, daß ein Fortschreiten von der Einheit zur Vielheit einen Abstieg bedeute. Und schließlich verband ihn mit der Kirche ein Gefühl der Zugehörigkeit und Geborgenheit in ihr. Als universale Institution entsprach sie seinem Kosmopolitentum. Vgl. auch: R. STUPPERICH, Die Reformation in Deutschland, München 1972, S. 54–56.
[7] BAINTON, a. a. O. S. 203 ff.: Karlstadt, Ökolampad, Thomas Müntzer, Wilhelm Farel u. a.
[8] Vgl. K.-H. OELRICH, Der späte Erasmus und die Reformation, Münster 1961;

lichter Frömmigkeitsformen im Bereich der Reliquien und Wallfahrten, der Ablässe und Fastenvorschriften, der Heiligenverehrung, Meßliturgie und Mönchsdisziplin zu einem neuen Sakraments-, Amts- und Kirchenverständnis blieb nur noch ein kleiner Schritt. Geriet auch Erasmus in den Augen seiner reformatorischen Freunde immer mehr ins Zwielicht der Unentschlossenheit, er ließ sich von keiner Partei vereinnahmen. Als «Reformer zwischen den Fronten» (R. Bainton) beharrte er auf seiner Position einer Reform in Kontinuität und grenzte sie in freundschaftlicher und harter Auseinandersetzung mit Luther und den anderen großen Reformatoren, aber auch in Streitschriften mit der römischen Kurie und päpstlichen Theologen ab.

Bei aller und z. T. schärfster Kritik an der kirchlichen Frömmigkeitspraxis und am Stand der Mönche in den Schriften nach 1503 strebte er nach keiner Revolution [1]. Sie wäre seinem humanistischen Reformwillen auch wesensfremd gewesen! Er wollte seine Umwelt, sein Leserpublikum bilden, belehren, ändern, so wie er es bereits bei der 1. Ausgabe des Enchiridion (1503) in einem Begleitbrief an John Colet [2] formuliert hat: «Ich habe das Enchiridion nicht geschrieben, um meinen Geist oder meine Beredsamkeit zur Schau zu stellen, sondern allein darum, daß ich jene Leute von ihrem Irrtum heile, die gemeiniglich dafür halten, daß die Religion in mehr als jüdischen Zeremonien und Observanzen äußerlicher Art bestehe, und die jene Dinge vernachlässigen, die der Frömmigkeit dienen».

An verschiedenen Stellen seiner Werke hat Erasmus Kritik an den kirchlichen Mißständen seiner Zeit geübt und nach einer Reform der praktischen Frömmigkeit gerufen. Hatte diese im Enchiridion ihre Konzeption erhalten, das Enkomion moriae (1511) sah sie mit ironischer Distanz im Spiegel menschlicher Begrenztheiten. So weitet sich die Kritik am Frommen zur Kritik am Menschen überhaupt und verliert dabei, trotz schärferer Formulierung, jede Verzerrung in eine Richtung. Alle Menschen sind hier in seinem Visier – «eine mild, bald skeptisch lächelnde Parodie der Stände» [3], die ein Hauch von ironischer contemp-

G. Gebhardt, Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur römischen Kirche, Marburg 1966, S. 114–130. E.-W. Kohls, Erasme et la Réforme, in: Colloquia Erasmiana Turonensia Bd. II, Paris 1972, S. 837–847.

[1] Vgl. die Sozialreformer z. B. Th. Müntzer, Ökolampad, W. Farel, J. Calvin, Wiedertäufer; Hutten, Bauernkriegs-Anführer.

[2] Epp. ed. Allen Bd. 1, S. 181, 46: Zitat nach J. Huizinga, Erasmus S. 51.

[3] A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit S. 61; vgl. auch: R. Bainton, Eras-

tus-mundi-Haltung durchzieht. Ein Lächeln, dem die Weisheit der Welt zur Torheit und die Torheit zur Weisheit wurde, ist aus der Distanz zu sich selbst gegen jede Verachtung des Menschlichen gefeit.

Im gesamten Bereich der Öffentlichkeit, im politischen, sozialen und institutionellen, ertönte im Zeitalter der Reformation der Ruf nach Veränderungen. Auch Erasmus beschränkte seine Reformvorschläge nicht allein auf die Kirche [1], doch bleiben sie sein Herzensanliegen. Die heftige Kritik in den verschiedenen Auflagen der «Adagia» und der «Colloquia» [2] gerade an den Mißständen volksfrommen Glaubens und seine frühere Verteidigung Luthers [3] schienen dem Außenstehenden eine Trennung mit der alten Kirche anzudeuten. Aber er war kein Mann der Gewalt oder ein Reformator [4]. In der Auseinandersetzung mit Hutten schildert er 1523 in einem Brief [5] an einen gewissen Laurinus in Brügge seine wahre Situation: «Ich hasse die Zwietracht nicht nur wegen der Lehren Christi ... Ich weiß nicht, ob man die eine oder andere der beiden Parteien unterdrücken kann, ohne daß allgemeines Verderben sehr zu befürchten wäre. Niemand kann bestreiten, daß Luther viele Reformen fordert, die nicht aufgeschoben werden dürfen. Könnte ich doch in meinen alten Tagen die Früchte meiner Bemühungen genießen! Aber jede Seite bedrängt mich und jede Seite klagt mich an. Mein Schweigen Luther gegenüber wird als Zustimmung ausgelegt, während die Lutheraner mir vorwerfen, ich hätte das Evangelium aus Ängstlichkeit im Stich gelassen ... Ich kann nicht anders als ich bin ... Ich muß nun einmal Frieden und Eintracht lieben. Ich sehe, wieviel Dunkelheit in allen

mus S. 91 ff.; B. Könneker, Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus. Brant, Murner, Erasmus, Wiesbaden 1966.

[1] Vgl. R. Bainton, Erasmus S. 111 ff.: Panegyricus (1504), Institutio principis christiani (1516), Querela pacis (1517).

[2] E. Gutmann, Die Colloquia Familiaria des Erasmus von Rotterdam, Basel-Stuttgart 1967.

[3] Vgl. R. Bainton, Erasmus S. 167 ff. (mit Quellen-Belegen).

[4] Neben den theologischen Unterschieden (vgl. E.-W. Kohls, Luther oder Erasmus, Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus, Bd. 1, Basel 1972) trennte sie vor allem ihr antithetischer geistig-menschlicher Grundansatz. Erasmus sieht den Frieden, Luther die Wahrheit der Christenheit in Gefahr: «Du mit deiner Theologie der Friedensliebe, dir liegt nichts an der Wahrheit». (Vgl. Luthers Werke in Auswahl, hgg. v. O. Clemen, Bd. 3, Bonn 1913, S. 111). Die Stellung des Erasmus dazu: «Aber was wird aus der Wahrheit, wenn die Menschen in einen Religionskrieg gestürzt werden? Concordia, concordia, concordia!» (vgl. Epp., ed. Allen, Bd. 4, 1000, S. 28, Zeile 45–46; Bd. 5, 1342, S. 227).

[5] Epp. ed. Allen, Bd. 5, 1342, S. 218 ff. (Basel 1. Febr. 1523); R. Bainton, a. a. O. S. 166 f.

menschlichen Dingen ist. Ich sehe, wieviel leichter es ist, Unruhe zu erregen, als zu beschwichtigen. Die den Tumult anhoben, behaupten, vom Heiligen Geist getrieben zu sein. Dieser Geist hat mich nie getrieben ...»

Der Konfessionsstreit war Erasmus im Herzen zuwider, seine Beziehung zu Luther kündigte er auf, doch die Mißstände in der kirchlichen Frömmigkeitspraxis geißelte er schärfer denn je. Voreilige Leser konnten seinen in satirischer Form zwischen 1522–1524 niedergeschriebenen Colloquien das Ideal einer Religion der Innerlichkeit entnehmen, da sie sich über Pilgerfahrten, Heiligenverehrung («der Schiffbruch»), Mönchsgelübde, Mönchsgewänder («Von übereilten Gelübden») und Ablässe moquierten. Weitere satirische Colloquien erschienen 1526 nach dem Bruch mit Luther und 1529 nach dem Verlassen von Basel. Spricht die «Pilgerfahrt» von Albernheiten im Heiligenkult, von Kuriositäten im Bereich der Reliquien-Sammlungen, so handelt «Das Fischessen» vom Sinn der Fastengebote und Unsinn bestimmter Zeremonialgesetze der kirchlichen Praxis, andere von Begräbnissitten u. ä. m. [1] Doch die Kultpraxis hat sich durch sie nicht verändert. Das besorgten die Reformatoren der zweiten Generation.

Erasmus war ein Mann der Feder und nicht der Tat. Für Luther blieb er 'doppelgesichtig, «König von Amphibien» [2] und «Feind Gottes und Christi» [3] (nach 1525), für die Päpstlichen Lutheraner, für die Reformatoren ein Zauderer und Skeptiker. Sie führten aus, wovon er sprach. Doch wollte er den Bruch mit der Vergangenheit? Sein Urteil über die Volksfrömmigkeit steht im Zusammenhang mit dem Ruf nach Reform. Reform (Erneuerung) aber schien für ihn nur durchführbar im Rückgriff auf das Evangelium und im «consensus» mit der Tradition der Lehre [4]. Rückkehr zur Reinheit des Christusglaubens und der Kreuzes-Nachfolge, die er im Enchiridion als Voraussetzung einer neuen und ursprünglicheren Frömmigkeitspraxis der Kirche aufgezeigt hatte, war für ihn aber nur in innerkatholischer Auseinandersetzung ohne äußere Gewalt (concordia) vorstellbar. Im Kampf der verschiedenen konfessionellen Lager seiner Zeit gingen seine Reform-Ansätze für Jahrhunderte verloren und mit ihm ein Gutteil der Freiheit [5], aus der er lebte.

[1] R. Bainton, Erasmus S. 171 ff., 200 ff.

[2] ebda S. 203.

[3] M. Hoffmann, Erkenntnis S. 13.

[4] Sein letztes Werk (Januar 1536): De puritate ecclesiae. Vgl. J. Huizinga, Erasmus S. 164.

[5] Vgl. LB Bd. 10, S. 1637–38 (Apologie gegen Huttens Expostulatio von 1523;

Im Werk des Erasmus treffen zwei Elemente von Anfang an zusammen: der Ruf nach Erneuerung [1] auf der Grundlage einer vertieften biblischen Theologie und mit Hilfe der Philosophie Christi paart sich mit der Freude am geschliffenen Wort. Am Urteil über die Volksfrömmigkeit hat sich im Enchiridion militis christiani eine Mitte [2] seines Lebens und Denkens herauskristallisiert, die auch der Fülle seiner humanistischen Schriften und gelehrten Editionen der Kirchenväter, des Neuen Testamentes samt ihren Übersetzungen Richtung und Sinn gab: eine auf Christi hin zu erneuernde Kirche unter Wahrung und Einbeziehung der Wesensbestandteile ihrer Vergangenheit [3].

Titel: Spongia adversus aspergines Hutteni): «Ich verhehle nicht, daß ich den Frieden suche, wenn immer es möglich ist. Ich bin dafür, beide Seiten anzuhören. *Ich liebe die Freiheit. Einer* Partei dienen will und kann ich nicht. Ich habe gesagt, daß man nicht die gesamte Lehre Luthers unterdrücken kann, ohne dabei einen guten Teil des Evangeliums zu unterdrücken. Wenn ich anfangs Luther billigte, sehe ich nicht ein, warum ich alles, was er seither geschrieben hat, gutheißen soll. Ich habe Luther niemals einen Häretiker genannt. Ich habe über Zwiespalt und Aufruhr geklagt. Zugleich habe ich immer die Tyrannei und Laster der Kirche mißbilligt ... Ich habe die Ablässe nicht völlig verurteilt. Wann hätte ich je das kanonische Recht und die Papstdekrete verurteilt? ...». Vgl. R. BAINTON, Erasmus S. 168 (Übersetzung).

[1] Hier individuell wie kollektiv verstanden.

[2] Bereits R. Pfeiffer hat auf den inneren theologischen Zusammenhang im Gesamtwerk des Erasmus hingewiesen: vgl. R. PFEIFFER, Die Einheit im geistigen Werk des Erasmus, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 15 (1937), S. 473–487; DERS., Erasmus und die Einheit der klassischen und christlichen Renaissance, in H Jb 74 (1955), S. 155–188. M. HOFFMANN, Erkenntnis S. 221 ff.

[3] Die Vorwürfe von J. Lortz (Adogmatismus, Relativismus, Moralismus) stimmen bei einzelnen Schriften, werden aber durch die grundlegenden theologischen Werke widerlegt, so durch das «Enchiridion» wie die «Ratio vere Theologiae». Vgl. J. LORTZ, Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, Freiburg/Br. 1962[5] bes. S. 128 ff.; DERS., Erasmus – kirchengeschichtlich, in: Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für F. Tillmann zu seinem 75. Geburtstag, hgg. von Th. Steinbüchel und Th. Müncker, Düsseldorf 1950, S. 271–326, bes. S. 306 ff., so 305, 307, 310. M. HOFFMANN, Erkenntnis S. 20, Anm. 47 weist auf die neuerdings auf katholischer Seite bereits erfolgte Korrektur am herkömmlichen Erasmus-Bild hin.