

FRIEDHELM KRÜGER

Humanistische Evangelienauslegung

*Beiträge zur
historischen Theologie*
68

Mohr Siebeck

BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON JOHANNES WALLMANN

68

Humanistische Evangelienauslegung

Desiderius Erasmus von Rotterdam
als Ausleger der Evangelien
in seinen Paraphrasen

von

Friedhelm Krüger



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1986

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Theologischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Krüger, Friedhelm:

Humanistische Evangelienauslegung: Desiderius Erasmus von Rotterdam als
Ausleger d. Evangelien in seinen Paraphrasen / von Friedhelm Krüger. –
Tübingen: Mohr, 1986.

(Beiträge zur historischen Theologie; 68)

ISBN 3-16-144975-4 / eISBN 978-3-16-163008-8 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

ISSN 0340-6741

NE: GT

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1986.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfil-
mungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz und Druck von Gulde-Druck GmbH, Tübingen; Einband von Heinrich Koch,
Großbuchbinderei, Tübingen,

Printed in Germany

Für Mechthild
und Jan-Christof
für meine Mutter

*»Praecipuus theologorum scopus est
sapienter enarrare divinas litteras.«*

Erasmus,
Ratio seu Methodus (1519)

*»Scriptura divina lacte alit pusillos,
et tamen nemo eousque profecit,
ut illius profunditatem assequi possit.«*

Erasmus,
Apologia adversus debacchantiones Sutoria (1525)

Vorwort

Mit dieser Arbeit liegt das Ergebnis eines mehrjährigen Studiums vor, das mich neben meinen verschiedenen beruflichen Aufgabenbereichen immer wieder gefesselt hat. Neuland zu betreten, ist stets ein Wagnis. Den »anderen« Erasmus, hinter dem Humanisten und Literaten gerade den Theologen als Ausleger der Schrift aufzuspüren, hat mich gereizt, besonders da die Erasmusforschung an diesem Erasmus bisher vorübergegangen ist. Bevor nicht die restlichen Paraphrasen und die Auslegungen der Psalmen untersucht worden sind, ist jedes abschließende Urteil verfrüht.

Die vorliegende Untersuchung ist im Sommersemester 1980 von der theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Habilitationsschrift angenommen worden. Herrn Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller habe ich vor allen für seinen fachlichen Rat und seine Unterstützung aufrichtig zu danken. Einen nicht unerheblichen Teil der Förderung meiner Arbeit verdanke ich Herrn Prof. D. Dr. Walther von Loewenich und Herrn Prof. Dr. Cornelis Augustijn, dessen Urteil als Erasmuskenner mir Bestätigung und Ermunterung zugleich war, den eingeschlagenen Forschungsweg weiter zu verfolgen.

In den Jahren, in denen ich mich mit Erasmus beschäftigte, wurde mir von vielen Seiten Rat und Hilfe zuteil. Gern denke ich zurück an die intensiven Seminardiskussionen mit den Studenten und an die vielen, an Gewinn reichen Gespräche mit Sachkennern zum Thema, die mich weitergebracht haben. Danken möchte ich Herrn Prof. D. Dr. Robert Stupperich, in dem ich immer einen bereitwilligen, kenntnisreichen und stets aufgeschlossenen Gesprächspartner gefunden habe, wie auch Herrn Prof. Dr. Wilhelm Neuser für seine kritische Begleitung.

Ohne die freundliche Hilfsbereitschaft vieler Bibliotheken, besonders auch der Bibliothek der gemeente Rotterdam wäre die Fertigstellung dieses Bandes nicht möglich gewesen. Wertvolle finanzielle Unterstützung habe ich durch einen Druckkostenzuschuß von der Deutschen Forschungsgemeinschaft erfahren, der ich zu Dank verpflichtet bin. Ein

besonderes Wort des Dankes gilt Herrn Prof. Dr. Johannes Wallmann, daß er die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe der »Beiträge zur historischen Theologie« befürwortet hat.

Schließlich gilt mein Dank auch meiner Frau, die nicht nur die Korrekturen mitgelesen, sondern auch durch ihr Verständnis und die Gestaltung der häuslichen Atmosphäre dazu beigetragen hat, mir eine kontinuierliche wissenschaftliche Arbeit zu ermöglichen.

Bielefeld, am 30. Dezember 1985

Friedhelm Krüger

Inhalt

Vorwort	V
1. <i>Einleitung</i>	
1.1 Problemlage	1
1.2 Aufgabenstellung und Methode der vorliegenden Untersuchung	4
2. <i>Der Weg zur Schrift</i>	
2.1 Die Restauration der »alten und wahren« Theologie	12
2.2 Die Hinwendung zur Schrift	15
2.3 Von der Schrift zum Text	19
2.4 Das Novum Instrumentum	21
2.5 Die Paraphrasierung der Schrift	23
3. <i>Die Grundstruktur erasmischen Denkens</i>	
3.1 Das erasmische System	29
3.2 Der Gottesgedanke	32
3.3 Gott und Welt	35
3.4 Der Mensch zwischen Gott und Welt	40
3.5 Die erasmische Ontologie	43
4. <i>Die Theologie des Wortes</i>	
4.1 Die Funktion literarischer Überlieferung	47
4.2 Die Inverbation Christi	49
4.3 Die Doppelstruktur des Wortes	53
5. <i>Evangelium und Geschichte</i>	
5.1 Das erasmische Geschichtsverständnis	60
5.2 Orbis totius Christi fabulae	62
5.3 Die christozentrische Interpretation der evangelischen Geschichte	64

5.4	Die Christusoffenbarung in der Geschichte	66
5.5	Die Transparenz der evangelischen Geschichte	72
6.	<i>Die erasmische Allegorese</i>	
6.1	Sensus litteralis und sensus spiritualis	80
6.2	Die Funktion der Allegorese	86
6.3	Die Grenzen der Allegorese	93
6.4	Die Disposition des Verstehenden	97
6.5	Schriftauslegung und Allegorese	100
6.6	Die allegorische Deutung der evangelischen Geschichte	103
6.7	Die Allegorese im Dienst der Ekklesiologie	109
6.8	Das Wort in Gesetz und Evangelium als Ziel der Allegorese	117
6.9	Die analogia spiritualis	123
7.	<i>Die tropologische Auslegung</i>	
7.1	Sensus historicus und sensus tropologicus	131
7.2	Die tropologische Evangelien-Auslegung	132
7.3	Der ekklesiologische Aspekt tropologischer Auslegung	134
7.4	Beati vivendi rationes	140
7.5	Lehre und Leben	144
7.6	Allegorese und Tropologese in ihrer ekklesiologischen Relevanz	148
8.	<i>Die erasmische Gleichnisauslegung</i>	
8.1	Das Gleichnis als Sonderfall	151
8.2	Der Sinn der Gleichnisrede	153
8.3	Die Allegorese der Gleichnisse Lk 10,25–37 u. Lk 15,18–32	160
8.4	Die allegorische Deutung der übrigen Gleichnisse	170
8.5	Die tropologische Deutung	171
8.6	Die Krisisgleichnisse	173
8.7	Der Verweischarakter der Gleichnisse	175
9.	<i>Die Auslegung von Matthäus 5–7</i>	
9.1	Das Compendium der »dogmata« Christi	177
9.2	Praecepta oder consilia	180
9.3	Predigt als Lehre	183
9.4	Die evangelische Tugend	185
9.5	Der neue Mensch	187
9.6	Die Erfüllbarkeit der Forderung	191

9.7 »Vernünftige« Auslegung	198
9.8 Erasmus als Ausleger der Bergpredigt	201
10. <i>Evangelium und Politik</i>	
10.1 Das Evangelium als Herausforderung der Herrscher zum Frieden	205
10.2 Das Bild des christlichen Fürsten	208
10.3 Das Gegenbild eines christlichen Fürsten	214
10.4 Der Christ in seinem Verhältnis zum Staat	218
10.5 Der Krieg	223
10.6 Die Ursache des Krieges	226
10.7 Christus, das Bild des Friedens	229
10.8 Zwischen Evangelium und Politik	234
11. <i>Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse</i>	239
Literaturverzeichnis	247
Bibelstellenregister	255

1. Einleitung

1.1 Problemlage

Vor nunmehr fast zwanzig Jahren hat Roland H. Bainton in einem Aufsatz das Schattendasein beklagt, das die Paraphrasen in der Erasmusforschung so lange geführt haben. „Die Paraphrasen des Erasmus haben nie die ihnen gebührende Beachtung erfahren“¹. Die seither vergangenen Jahre haben dieses Urteil nicht Lügen gestraft. Es ist seitdem eine Reihe von wichtigen, bedeutsamen und ertragreichen Monographien sowie Beiträgen zu Erasmus erschienen², doch nur einige wenige Aufsätze gehen auf die Paraphrasen ein, und wenn, dann hauptsächlich im Blick auf die Paraphrase zum Römerbrief oder unter dem Gesichtspunkt der Stellung des Erasmus zur Reformation und zur reformatorischen Rechtfertigungslehre³. Wiederum hat man die Paraphrasen zu den Evangelien links liegenlassen. Während die sicherlich sehr bedeutsamen Vorworte zu den Paraphrasen eine Untersuchung der in ihnen sich spiegelnden Re-

¹ „The Paraphrase of Erasmus have never received their due“ (BAINTON, *The Paraphrases*, S. 67).

² KOHLS, *Die Theologie des Erasmus*; ders., *Luther oder Erasmus*; PAYNE, *Erasmus. The Theology of the Sacraments*; TRACY, *Erasmus. The Growth of a Mind*; RABIL, *Erasmus and the New Testament*; HOFFMANN, *Erkenntnis und Verwirklichung*; WINKLER, *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament*; KERLEN, *Assertio*, um nur einige aus der Fülle zu nennen. Die nach Abschluß der Arbeit 1977 erschienenen Beiträge konnten nicht mehr berücksichtigt werden. Hier wären im Blick auf vorliegende Thematik besonders zu nennen: John B. PAYNE, *The Significance of Lutheranizing Changes in Erasmus' Interpretation of Paul's Letters to the Romans and Galatians in his Annotationes (1527) and Paraphrases (1532)*. *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle. Textes du Colloque International tenu à Genève en 1976, Genf 1978 (Etudes de Philologie et d'Histoire 34)*, S. 312–330. – Irmgard BEZZEL, *Erasmusdrucke des 16. Jh.* in bayerischen Bibliotheken, Stuttgart 1979. – Bruce Mansfield, *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c 1550–1750*, Toronto–Buffalo–London 1979. – Cornelis REEDIJK, *Tandem bona causa triumphat. Zur Geschichte des Gesamtwerkes des Erasmus von Rotterdam*, Basel–Stuttgart 1980 (Vortr. der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Univ. Basel 16). – Heinz HOLECZEK, *Erasmus deutsch*. Bd. 1: *Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1983.

³ PADBERG, *Glaubenstheologie und Glaubensverkündigung . . .*; KLEINHANS, *Luther und Erasmus*; PAYNE, *Luther and Lefèvre d'Étaples as Interpreters of Paul*.

formideen erfahren haben⁴, hat sich das Interesse bisher noch nicht den Paraphrasen zu den Evangelien selbst zugewandt, obwohl Erasmus in der Paraphrasierung der Evangelien eine besondere Aufgabe vor sich sah, von deren Übernahme ihn zunächst eine gewisse Scheu, wie er selbst bekennt, zurückgehalten hat⁵. Beachtet man die Zentralstellung, die Erasmus gerade der Bedeutung der Evangelien für seine Theologie einräumt, dann erstaunt die Nichtbeachtung dieser Evangelien-Paraphrasen durch die Forschung umso mehr.

Zudem konnte der biblische Charakter der Erasmischen Theologie nicht übersehen werden und wurde es auch nicht. Auer stellte Erasmus als einen „Bibeltheologen“ heraus⁶, und Kohls kennzeichnete seine Theologie als „Schrifttheologie“⁷. Es dürfte kein Zweifel bestehen, daß mit dieser Charakterisierung ein bedeutsamer Wesenszug Erasmischer Theologie getroffen worden ist. Erasmus selbst will Schrifttheologe sein. Im Dezember 1504 schreibt er an Colet, daß er mit vollen Segeln zur Schrift eile und ihn alles anekele, was ihn von dieser Arbeit abhalte⁸. Diesen Entschluß sollte er nicht mehr rückgängig machen. Für Erasmus wird die Schrift und besonders das Neue Testament etwas Absolutes⁹. Kohls findet zu seinem Urteil, obwohl der von ihm zugrundegelegte Schriftenkanon nur drei Frühschriften umfaßt, von denen keine der Schriftauslegung gewidmet ist. Erasmus wird ein Schrifttheologe genannt, weil er den Anspruch erhebt, ein solcher zu sein. Seine Schriftauffassung wird zu ermitteln gesucht. Wo Erasmus die Schrift zitiert, wird das häufig vermerkt, eine systematische Aufarbeitung des Phänomens findet aber nicht statt. Dafür wird die Schrifttheologie des Erasmus, die Kohls als Einheit und Zentrum der Ganzheit des Erasmischen Denkens und Wollens erkennt, von ihm inhaltlich bestimmt als eingespannt in ein universal christozentrisches System und heilsgeschichtlich strukturiert durch das „gänzlich biblisch-exegetisch fundierte Exitus-Reditus-Schema“¹⁰. Im Mittelpunkt der Erasmischen Theologie steht nach Kohls die *Theologia crucis*, in der der paränetische Imperativ zur Kreuzesnachfolge vom vorgegebenen Indikativ der in Christus persönlich geschenkten Heilsgüter begründet wird¹¹. Damit ist Erasmus im Grundsatz zum reformatorischen Theologen geweiht. Doch die Kritik an dieser Posi-

⁴ COPPENS, *Les idées réformistes d'Érasme dans les préfaces aux paraphrases du Nouveau Testament*; BAINTON, *The Paraphrases*.

⁵ Ep. 1255,29–33, Allen V, S. 5.

⁶ AUER, u. a. S. 49 u. 139 ff.

⁷ KOHLS, *Theologie*, S. 68, 142 f., 196 ff. u. ö.

⁸ Ep. 181,24–26, Allen I, S. 404.

⁹ STUPPERICH, *Die theologische Neuorientierung*, S. 151.

¹⁰ KOHLS, *Theologie*, S. 193.

¹¹ Ebd. S. 107.

tionsbestimmung Kohls ließ nicht lange auf sich warten. Und inzwischen hat Kohls zwischen die beiden Schrifttheologen Luther „und“ Erasmus wieder ein „oder“ gesetzt, um offenbar damit deutlich zu machen, daß die Charakterisierung einer Theologie als „Schrifttheologie“ den Ansatz eher verschleiern als transparent machen kann.

Payne und Hoffmann halten Kohls mit Recht entgegen, er habe mit seiner These von der fast ausschließlich „heils“-geschichtlich und „heils“-theologisch orientierten Theologie seine Quellen überinterpretiert, die Quellenbasis zu schmal gewählt und damit den theologischen Ansatz des Erasmus verzeichnet¹².

Unter dem Einfluß seiner generellen Fehlinterpretation steht dann auch das von Kohls vorgetragene Verständnis der Erasmischen Schriftauffassung. Zwar bestimmt Kohls mit Erasmus als das hermeneutische Prinzip die Scheidung von caro und spiritus der Schrift, doch setzt er ganz offensichtlich bei Erasmus ein biblisch-paulinisches Verständnis dieser Antithese voraus, das ihm dann sogar erlaubt, als die Mitte der Erasmischen Schriftinterpretation das paulinische Wort vom Kreuz festzumachen¹³. Doch hier sind nun Fragezeichen zu setzen. Interpretiert Erasmus die paulinische Anthropologie nicht im Lichte einer platonisch gefärbten Kosmologie, indem er „Fleisch“ und „Geist“ mit der visiblen und intelligiblen Welt in Beziehung setzt? Jeder Interpret der Theologie des Erasmus muß sich fragen, was es für seinen theologischen Ansatz heißt, daß Erasmus die paulinische Anthropologie mit der platonischen deckungsgleich sieht¹⁴. Die Klärung dieses Problems ist umso bedeutsamer, als es hier nicht nur um das Verständnis der Anthropologie geht, sondern um die Strukturierung der gesamten Theologie des Rotterdammers, denn die Schrift hat ebenso teil an dieser antithetischen Grundstruktur. Ihre inhaltliche Bestimmung entscheidet auch über das Verständnis der Erasmischen Hermeneutik. Seit Rudolf Pfeiffer es 1936 abgelehnt hatte, bei Erasmus von einer sogenannten „Hermeneutik“ zu sprechen¹⁵, hat die Diskussion um die Angemessenheit dieses Urteils nicht verstummen wollen. Auch Kohls hat die Ansicht Pfeiffers unterstützt, ein hermeneutisches System habe Erasmus nicht gegeben und auch nicht geben wollen¹⁶. Der Streit um diese Frage wird so lange ergebnis- und nutzlos fortgesetzt werden können, wie man sich nicht über den Begriff der Hermeneutik einig wird. Die Diskussion sollte aber nicht um Begriffe

¹² SCHOTTENLOHER, Besprechung „Kohls“, S. 250f.; PAYNE, Sacraments, S. 249, Anm. 1; ders. Toward the Hermeneutics, S. 17, Anm. 17; HOFFMANN, S. 7f. Anm. 16, ebd. S. 181, Anm. 122 u. ö.

¹³ KOHLS, Theologie, S. 139.

¹⁴ Enchiridion, Holb. 47,28–32.

¹⁵ PFEIFFER, Besprechung Holborn, S. 628.

¹⁶ KOHLS, Theologie, S. 141, Bd. II Anmerkungen, S. 131.

und ihre Anwendung, sondern um die Sache der Erasmischen Theologie und ihre Systematik geführt werden. Zwar macht es Erasmus seinen Interpreten nicht leicht, da er ihnen keine Schrift zur systematischen Theologie hinterlassen hat. Wenn man aber erkennt, daß die z. T. noch so disparat erscheinenden Gedanken und Aussagen eine im letzten sie verbindende Systematik zusammenhält und dieses System auch die Prinzipien des Schriftverständnisses und ihrer Auslegung bestimmt, dann stellt sich mit Notwendigkeit die Aufgabe, diese in den Schriften des Erasmus latente, fundamentaltheologische Methodologie zu erheben. Hoffmann hat das Problem durchaus scharf gesehen und ihm seinerseits tatkräftig und – wie ich meine mit Erfolg – nachzugehen versucht. Für die Erasmusforschung aber heißt das, daß sie jetzt an einen Punkt gelangt ist, an dem die Untersuchung von Einzelproblemen Erasmischer Theologie nicht mehr unter Absehung von grundsätzlichen Fragestellungen geschehen darf, so sehr sich die dann gewonnenen Detailergebnisse als Korrektive des entworfenen Ansatzes im einzelnen wiederum erweisen mögen.

1.2 Aufgabenstellung und Methode der vorliegenden Untersuchung

Die *Paraphrasen* zu den vier Evangelien sind nacheinander in der kurzen Zeit von etwa zwei Jahren zwischen Dezember 1521 und Dezember 1523 entstanden. Äußerlich gesehen waren es für Erasmus Jahre der Stetigkeit ruhigen, intensiven Arbeitens und einer *stabilitas loci* von gut acht Jahren in Basel (1521–1529). Mehr und mehr wurden diese Jahre jedoch überschattet von dem sich nun steigernden und ausbreitenden Religionskonflikt und dem Ausbruch neuer kriegerischer Auseinandersetzungen. Erasmus hatte der Welt sein Reformprogramm unterbreitet, nun trat es in das Stadium seiner Bewährung. Man kann heute in der Erasmusforschung von dem allgemeinen Konsens ausgehen, daß Erasmus nach seiner Rückkehr von seinem dritten Engländeraufenthalt (1509–1514) in die entscheidende Phase seiner Entwicklung eintritt. Ohne Zweifel steht die Herausgabe des griechischen Neuen Testaments mit den diese Ausgabe begleitenden Schriften im Zentrum seines Werkes. Diese sogenannten *Einleitungsschriften* sind für das Verständnis der *philosophia Christi* von ausschlaggebender Bedeutung. Unter ihnen nimmt die *Ratio* schon insofern eine Sonderstellung ein, als sie auf dem Wege der Erweiterung aus der *Methodus* hervorging, z. T. selbständig veröffentlicht wurde und in den Jahren von 1519 bis 1523 fünfmal revidiert worden ist. Sie war für Erasmus offenbar von besonderer Wichtigkeit. Ihrem Charakter nach ist die *Ratio* eine theologische Methodenlehre, sie formuliert das theologische Programm des Erasmus und versteht sich als Anweisung, welchen Weg der Theologe, besonders aber der Anfänger einzuschlagen hat, um

zur „wahren Theologie“ zu gelangen. Da die „wahre Theologie“ in der Schrift beschlossen liegt, stehen im Mittelpunkt der Ratio hermeneutische Lehrsätze und exegetische Regeln zur Interpretation der Heiligen Schrift, die z. T. an Beispielen und in Musterexegesen vorgeführt werden.

Es gehört wohl zu den großen Überraschungen, mit denen die Erasmusforschung aufwarten kann, daß man sich von diesen Anweisungen des Erasmus zur Schriftinterpretation nicht eben in seine eigene *Schriftauslegung* hat einführen lassen, um gewissermaßen „vor Ort“ seine mehr theoretisch gehaltenen Ausführungen in der Ratio an der in der Praxis geübten Auslegung in den Paraphrasen zu überprüfen und zu kontrollieren, ob und inwieweit Erasmus seinen eigenen Zielsetzungen gefolgt ist. Der Frage ist nachzugehen, ob Erasmus die von ihm entwickelten Grundsätze in der praktischen Auslegung selbst zur Anwendung gebracht hat, ob sich ihnen gegenüber der Evangelienstoff nicht vielleicht doch als zu sperrig, bzw. zu eigendynamisch erwies, um sich z. B. gewissen Generalisierungstendenzen unterzuordnen. Im Detail mögen Nuancierungen, bzw. Änderungen notwendig geworden sein. Schließlich war Erasmus sensitiv genug, um der Eigenart des einzelnen Evangeliums Rechnung zu tragen.

Während Erasmus nach den Äußerungen im *Enchiridion* und den Einleitungsschriften zum Neuen Testament als entschiedener Verfechter einer massiven *Allegorese* beurteilt wird, ist auch hier die Probe aufs Exempel noch nicht gemacht worden. Dabei dürfte es weniger interessant sein, die einzelnen allegorischen Motive auf ihre Herkunft zu untersuchen, zumal viele Allegorien Gemeingut der patristischen Auslegung sind, als vielmehr den Fragen nachzugehen, welche Bedeutung, bzw. Funktion die Allegorese für die Erasmische Interpretation hat, worin er das Recht der Möglichkeit zur Allegorese begründet sieht, in welchem Umfang und zu welchem Zweck er allegorisiert, welche Grenzen er zieht, wie das Verhältnis zum *sensus litteralis* und anderen Interpretationsmodi bestimmt wird. Diese und ähnliche Fragen sind umfassend nur von den Auslegungsschriften her zu beantworten. Von dieser Basis sind aber auch wiederum Rückschlüsse auf die gesamte Theologie möglich. SPITZ hat eine bisher in der Erasmusforschung kaum beherzigte Wahrheit ausgesprochen: „Ein Verständnis der biblischen Exegese des Erasmus liefert den besten Schlüssel zu seiner Theologie in ihrer Gesamtheit. Gerade wie man Augustins reife Theologie nicht einfach von seinen frühen neuplatonischen Schriften, noch die Calvins ausschließlich aus der *Institutio* ableiten kann, so kann man den ganzen Erasmus nicht erfassen aufgrund einiger weniger gemeinhin zitierter Traktate“¹⁷.

¹⁷ SPITZ, S. 216.

Angesichts der Fülle des Materials muß die Darstellung einen Mittelweg einzuschlagen suchen, der einerseits, wenn nötig, zwar ins exegetische Detail führt, sich jedoch nicht darin verliert, zum anderen aber immer wieder die Einzeluntersuchungen in den größeren Zusammenhang des Erasmischen Systems hineinstellt, um das Einzelergebnis voll würdigen zu können, ohne es unter- oder überzubewerten. Somit haben die induktive und die deduktive Methode je an ihrem Ort ihre eigene Berechtigung, doch führen sie erst im aufeinander abgestimmten Zusammenspiel zu befriedigenden Ergebnissen. Obwohl sich mit Rücksicht auf die zu behandelnden Auslegungsschriften der Paraphrasen zunächst die induktive Methode als die angemessene anbietet und auf diesem Wege auch in die Untersuchung eingestiegen wurde, empfiehlt es sich, die Darstellung mit der deduktiven Verfahrensweise zu eröffnen, um gleichsam den Rahmen anzugeben, in den die Einzelbeobachtungen und -ausagen einzufügen sind. Es schien daher geboten, eine Orientierung über die allgemeinen Strukturen Erasmischen Denkens, über das sein Denken prägende *Seins-*, *Welt-* und *Menschenverständnis* als Prolegomena voranzustellen. In diesem Sinne der Erasmischen Vorstellung von einer Universalordnung, die alles Seiende durchwaltet, die Natur ebenso wie den Menschen und das Wort, ist der Begriff der *Ontologie* gebraucht. Hier war über die sonst angezogenen Schriften hinaus auf das Enchiridion zurückzugreifen, dem allein deswegen schon ein Mitspracherecht zusteht, weil Erasmus es 1518, mit einem Widmungsbrief an Paul Volz versehen, erneut herausgebracht und damit seine bleibende Aktualität unterstrichen hat.

Schriftauslegung setzt ein bestimmtes *Schriftverständnis* voraus, ob es nun latent bleibt oder thematisiert wird. Wenn das Wort als solches an der allgemeinen Ordnung der Dinge partizipiert, dann muß sich diese Grundbestimmung gerade auch für das Wort der Schrift entscheidend auswirken. Offenbarungsverständnis, Christologie und Anthropologie sind hier eng miteinander verschlungen. Je größer der Stellenwert ist, der dem Wort der Schrift beigemessen wird, desto höher wird die Bedeutung der Schriftauslegung eingestuft und mit umso entscheidenderem Nachdruck wird sie betrieben. Die christologischen Implikationen verlangen ein Eingehen auf die durch Christus qualifizierte Geschichte, in der das ewige Wort Wort und Mensch geworden ist. Ohne Ergebnisse der Untersuchung hier schon vorwegnehmen zu wollen, darf doch schon festgestellt werden, was sich auch dem flüchtigen Leser der Schriften des Erasmus einprägen muß, daß er dem Wort eine unvergleichlich große Prävalenz einräumt, eine Tatsache, die offenbar mit der Intellektualisierung seines Menschenbildes zusammenhängt. Für die Interpretation der evangelischen Geschichte heißt das, daß die Ereignisse zu den Reden, das Leben Christi zu seiner Lehre in Beziehung gesetzt werden müssen. Die

Formel des Erasmus „*Christus doctor et exemplar*“ zeigt hier nur die generelle Tendenz an, wie Erasmus versucht, die evangelische Geschichte in die *philosophia Christi* zu integrieren. Da aber für Erasmus alles Geschehen Symbolcharakter hat, ist es Aufgabe des Auslegers, die Vielgestaltigkeit der Transparenz der evangelischen Geschichte aufzuzeigen, Aufgabe der Darstellung muß es sein, Signifikatives herauszustellen und die Schwerpunkte der Interpretation zu markieren.

Erasmus ist mit dem Makel des *Moralismus* behaftet, der schwerwiegendsten Invektive gegen ihn als Theologen, abgesehen von dem Vorwurf der Gottlosigkeit. Das ist im Grunde *Luthers Kritik* an Erasmus, die vielfältig wiederholt worden ist, die auch SCHLINGENSIEPEN 1929 noch einmal aufgegriffen hat, wenn er meint, die Erasmische Auslegung führe über eine „eudämonistisch-moralistische Linie“ nicht hinaus¹⁸. So haben die Religionsgeschichtler bei Erasmus, „die einfache und undogmatische Moral der Bergpredigt“¹⁹ (ihres eigenen sittlich-moralischen Verständnisses) im Zentrum seines Nachdenkens sehen zu können geglaubt. Da sie allerdings den Versuch der Nachprüfung ihrer Hypothese an der Auslegung der *Bergpredigt* durch Erasmus unterlassen haben, soll er hier nachgeholt werden. Wenn schon das Phänomen einer „undogmatischen Moral“ an sich Probleme aufwirft, so erst recht die Behauptung, Erasmus habe eine solche vertreten. Auch hier ist wiederum die Frage nach der Einbettung aller Aussagen in ein vorgegebenes Koordinatensystem zu erörtern, und in diesem speziellen Fall das Verhältnis von Noetik und Ethik.

Die Aufgabe einer Paraphrase ist es, den Text ihrer Vorlage mit anderen, eben eigenen Worten nachzusprechen. Der Freiheit des Interpretieren sind damit im Vergleich zum Kommentar und anderen Auslegungsformen weit engere Grenzen gesetzt und somit auch einem möglichen Gegenwartsbezug. Erasmus hat im vollen Bewußtsein dieser Beschränkung die Paraphrase als Interpretationsform gewählt, um auf diese Weise möglichst nahe an der *philosophia Christi* bleiben zu können und dem theologischen Streit zu entgehen. Obwohl er sich jedoch eng an das einmal gewählte Genus gehalten hat, kann er seine Handschrift natürlich nicht leugnen. Die Evangelien-Paraphrasen sind eingespannt in den Rahmen Erasmischer Denkstrukturen und selbstverständlich nicht ohne aktuellen Gegenwartsbezug. Das hat Erasmus schon allein dadurch verdeutlicht, daß er die Paraphrasen zu den vier Evangelien den vier maßgeblichen Herrschern mit dem Wunsch dedizierte, der evangelische Geist möge sie so verbinden, wie das Evangelienbuch durch seine Widmung ihre Namen vereine. Für Erasmus ist die *philosophia Christi* erst dann

¹⁸ SCHLINGENSIEPEN, S. 44.

¹⁹ WERNLE, Renaissance und Reformation, S. 69.

richtig verstanden, wenn ihre Ausstrahlung in den *gesellschaftlichen und politischen Bereich* erkannt worden ist. Viele Darstellungen unterschlagen ganz zu Unrecht diesen wichtigen und für das Verständnis des Erasmus so bedeutsamen Aspekt. Wo man allerdings allein von den sogen. *Friedensschriften* ausgeht, gelangt man sehr schnell in die Aporie, den absoluten Pazifisten mit einem Erasmus versöhnen zu müssen, dessen anfängliche Naivität in politisch angeblich der wachsenden Einsicht in einen politischen Pragmatismus weichen mußte. An diesem Punkt können gerade die Paraphrasen u. E. das Verständnis des vom Evangelium dimensionierten „politischen“ Erasmus wesentlich vertiefen.

Die Paraphrasen sind Zeugnisse einer Zeit des Transitus im Leben des Erasmus. Er hatte den Zenit seiner Laufbahn bereits überschritten, als er sie niederschrieb. Sein Reformprogramm lag bereits vor, als Luthers Verständnis des Evangeliums die Welt zu erschüttern begann. Bevor sich Erasmus 1524 endgültig gegen Luther wandte, warb er ohne Unterlaß für seine Sache einer friedlichen Reform. Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß die Paraphrasierung der Schrift selbst schon ein wesentliches Moment dieses Bemühens darstellt. Unter diesem Aspekt ist besonders die Auslegung in den Paraphrasen zu den Evangelien zu untersuchen. Wie die schöne Studie von FLITNER für Erasmus nachgewiesen hat, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte²⁰. Der Parteien Gunst und Haß haben in der Vergangenheit häufig genug sein Bild verzerrt und ihn in eine Ecke zu drängen oder ihn in das eigene Lager zu ziehen gesucht. Wie oft sah sich Erasmus von jenen Worten Huttens herausgefordert:

„Bekenn, Erasme, ob du ein Papist,
Ein Römer – oder evangelisch bist!
Kein drittes! Gib in klarem Stile dich!
Du kneifst die Lippen – Bist du unser? Sprich . . .!“²¹

Die *neuere Erasmusforschung* hat dieses Stadium einer geistigen Nötigung hinter sich gelassen, aus den Fehlern der Vergangenheit gelernt und bemüht sich, so vorurteilsfrei wie möglich zu arbeiten. Setzt man in Erasmus eine Potenz geistiger Selbständigkeit voraus, dann lautet das erste Gebot, ihn aus sich selbst heraus zu verstehen und nicht heterogene Kategorien an ihn heranzutragen. Darum ist es auch so bedeutsam, das Zentrum, die innere Einheit seines Denkens und Handelns zu orten. Nur von ihr her ist Erasmus angemessen zu verstehen und auszulagen. Dies kann natürlich nur geschehen unter Berücksichtigung seiner geistigen Wurzeln und der geistigen Welt, der er sich konfrontiert sah. Und doch dürfen sich alle diese Faktoren nicht so in den Vordergrund drängen, daß

²⁰ FLITNER, Erasmus im Urteil seiner Nachwelt.

²¹ Conrad Ferdinand Meyer, Huttens letzte Tage, XXXIV Erasmus, in: Conrad Ferdinand Meyer, 1. Bd. hrsg. v. H. Schöffler, Stuttgart 1967, S. 288.

sie die geistige Individualität bis zur Unkenntlichkeit überlagern. Die Interrelation von geistiger Selbständigkeit und historischer Abhängigkeit ist wohlproportioniert zu halten, wenn Verzeichnungen verhindert werden sollen.

Ein Wort ist noch zu den Quellen zu sagen. Im Gegensatz z. B. zur Römerbrief-Paraphrase haben die Paraphrasen zu den Evangelien in den relativ wenigen Wiederauflagen bis zum Tode des Erasmus nur geringfügige Veränderungen erfahren. Im Ersterscheinungsjahr kamen meist kurz nacheinander mehrere Ausgaben in Folio und Oktav heraus. 1524 faßte dann eine Ausgabe alle vier Evangelien zusammen. Zehn Jahre später, in den Jahren 1534/35 brachte Froben in Basel noch einmal alle Evangelien-Paraphrasen einzeln heraus. Für ihren Erfolg spricht, daß sie gleich nach ihrem Erscheinen an verschiedenen Orten nachgedruckt und auch sofort in Teilen oder auch ganz übersetzt wurden²². Eine Untersuchung der Wirkungsgeschichte der Paraphrasen könnte sicher interessante Ergebnisse zutage fördern, zumal auch nach dem Bruch des Erasmus mit der Reformation in evangelischen Städten und Territorien Ausgaben und Übersetzungen, z. T. von namhaften Reformatoren besorgt, erschienen. Bekannt sind die Anerkennung und das Lob Bucers, der seinen Synoptiker-Kommentar offenbar nur erscheinen läßt, weil er den Eindruck hat, die Paraphrasen des Erasmus seien zu knapp ausgefallen²³. Die Varianten in den einzelnen, von Erasmus besorgten Ausgaben sind minimal und durchgängig ohne theologischen Belang. So hat Erasmus z. B. in der Ausgabe der Johannes-Paraphrase von 1524 gegenüber der Erstausgabe ganze drei Stellen verändert und gegenüber dieser Ausgabe 1534 weitere fünf Stellen, allerdings nicht im Sinn einer Korrektur, sondern einer Verdeutlichung. Schließlich fand keine seiner Schriften eine so ungeteilte Anerkennung wie das Paraphraseon, doch wohl auch, weil er in den Paraphrasen nur Sprachrohr der Evangelien sein wollte und kontroverse theologische Themen auszuklammern wußte. Wegen der durchgängigen Einheitlichkeit der Textgestalt kann in dieser Untersuchung nach der Leidener Ausgabe zitiert werden, die den großen Vorteil hat, allgemein zugänglich zu sein.

²² Vgl. vander HAEGHEN, *Bibliotheca Erasmiana*, 1re Série, S. 147 ff. und die Introductionen zu den Ep. 1255, 1333, 1381 u. 1400, Allen V.

²³ Martin Bucer, *Synoptiker-Kommentar I*, Vorrede f. 4a; vgl. auch *Johannes-Kommentar f. 21 b*.

2. Der Weg zur Schrift

2.1 Die Restauration der „alten und wahren“ Theologie

Als Erasmus literarisch in Erscheinung tritt, ist er alles andere als ein „Schrifttheologe“, als er stirbt, kann er auf ein umfangreiches Oeuvre zurückblicken, das sich größtenteils mit der Schrift selbst, ihrem Verständnis und ihrer Auslegung befaßt. Derselbe Mann, der in seinem letzten großen Werk, dem *Ecclesiastes*, eine Anweisung zum Predigen zu geben versuchte, hatte seine erste größere Jugendschrift, die „De contemptu mundi epistola“ dem Gedanken einer Synthese von *Antike und Christentum* gewidmet, wie er überhaupt zunächst als ein an antiker Literatur und an Latinität Interessierter hervortritt. Man hat sich gefragt, wie es zu dieser Entwicklung gekommen ist, was bzw. wer sie veranlaßt hat, und hat dafür Gründe namhaft gemacht. Zweifellos markiert der erste England-Aufenthalt (1499–1500) eine entscheidende Station in der Entwicklung des Erasmus. Wenn darin auch alle Interpreten übereinstimmen, so ist man doch uneins über die Richtung der Wende, die der Weg des Humanisten von nun an genommen hat. Hat sich Erasmus in England von der Scholastik abgewandt¹, haben die englischen Freunde ihn für den *Neuplatonismus* aufgeschlossen², hat Colet Erasmus überhaupt erst zum Theologen gemacht³ oder hat er ihn besonders für die Schrift

¹ Den Einfluß Colets auf Erasmus in der Abwendung von der Scholastik hat besonders RENAUDET herausgestellt, so etwa in: *Etudes Erasmiennes*, XVI, S. 196 und: *Courants religieux et humanisme*, S. 21.

² PUSINO, *Der Einfluß Picos auf Erasmus* (ZKG 46, 1927, S. 75–96), hat die These vertreten, daß Erasmus durch die englischen Humanisten für den Neuplatonismus aufgeschlossen wurde, ähnlich auch BAINTON, *Erasmus*, S. 61 ff.; etwas abgeschwächt KOHLS, *Theologie*, Bd. II, S. 76 f., Anm. 171. Wenn Bainton sagt, der Neuplatonismus habe die geistige Frömmigkeit des Erasmus nicht erst geschaffen, sondern verstärkt und neu getönt (s. o. ebd. S. 63), so muß wohl hinzugefügt werden, daß diese „geistige Frömmigkeit“ auch vor dem Engländeraufenthalt vom Platonismus nicht unberührt gewesen ist. Nicht in der Verstärkung vorhandener Prägungen, sondern in einer veränderten Ausrichtung liegt das Neue. Zum Nachweis eines schon frühen platonischen Einflusses vgl. RABIL, S. 21, Anm. 60.

³ So z. B. AUER: „In England ist Erasmus zum Theologen geworden“ (S. 44); ebenso BAUER (S. 186). Gegen eine solche These dürfen allein schon die Herkunft des Erasmus aus der *Devotio Moderna* und u. a. sein schon 1496 geäußerter Wunsch, das theologische Doktorat anzustreben (Ep. 48,22–24, Allen I, S. 159 f.), sprechen. Auch RABIL (S. 17) sieht

Bibelstellenregister

<i>Genesis</i>			
3	88	15	214
35,18	105	17	105
<i>Exodus</i>		18	105
3,5	97	22	105
19,20	127	3,5	105
<i>Numeri</i>		11	104
21,8f.	53	12	28,69,225,226
<i>1. Regum</i>		14	142
19,8	127	16	75
<i>Psalmen</i>		4,1-11	215
2	87,132	8	215
2,6f.	230	12	143,214
4	132	18	104
18,16f.	126	23-25	124,145
34	89	5-7	180,184,191
45,4	230	5,1	181,182,184,185,187
69,2f.	126	2	182,185
15f.	126	3	146,199
<i>Jesaja</i>		4	179,200
8,4	88	5-7	183
9,5-7	230	8	186,189
11,4-6	230	9	231,232
54,1	114	10	186,231
<i>Jeremia</i>		12	184,186,190
31,15	105	13-16	190
<i>Sacharja</i>		13	180
9,9f.	230	17	184
<i>Matthäus</i>		18	191,192
1,1	74,133	22	192,193,194,231
2	75	24	231
2,1-12	88	25	199
11	104	29f.	59
		30	200
		32	192,196
		34	192
		36	195
		39	190,192
		40	192
		41	192,197,199
		48	186
		6,1-6	192
		1	186

6,2	193	33	145
3	191,193	13,3	91,154,157
6	192,193,199	4	157,159
7	192	8	155
9	188	12	156
12	232	18	157
13	187	34	156
16	129	41	145
17	192,193	14,13	215
19	190,198	19	118,137
19ff.	198	24	126
20	190	15,29	142
22	189,190	32–39	145
23	190	45	142
24	189	16,6	58
28	192	11 ff.	58
31	188,195	17,24–27	219
32	186,198	26	220,221
33	174,186	18,3	179
34	192	12–14	172
37	192	18	139,211
39	197	22 f.	173
7,1f.	199	23–25	172
6	184	19,12	59,129
11	188	16	129
12	200	22	129
28	182	24	58
8,1–4	145	20,1–16	170
1	146,181,182	25	215
2	124	26 ff.	179
4	93	21,4 ff.	106
14	105	13	110
23–27	105,126	18	145
24	105	22,2–14	170
25	105	18	219
27	105,126	20	220
34	141	21	220,221
39–41	181	24,1	104,120
9,15–17	119	43 f.	173
16 f.	119	25	159,173
18 ff.	125	1–13	173
30	140	14	173
34	146	31	159,173
10,9f.	194	26,1	105
16	231	14	74
34	128,219	26	74
37	218,220,221,222	32	134
11,4	147	36	134
29	231	44	134
12,19	231	50	142
29	214	51	128
30	232	52 ff.	128

26,67	142	48	126
27,51	104,120	7,7	33
28,19	37	24	142
		26	113
<i>Markus</i>		31-37	123
1,9	142	32	123
14	120,144,216	33	124
21-28	148	34	124
26	125	37	124
29-39	111	8,1-10	54,119
31	111	5	54
39	146	5 ff.	119
40-45	124	6	28
40	124,146	25	125
44	93	26	141
2,1-1,2	69,76,110,125	9,2	127
2	110	9	136
3	125	25	138
10	69	42	216
12	76,125,134	10,16	138
13-17	113,113	22	130
17	137	35-45	215
18	137	42	215
21	119	46	125
25	231	50	28
27	27	11,1-11	108
3,1-6	112	7	74
12	110	11	109,110
13	127,136	13	123
20	135	15	110
4,1	136	27	110,211
2	155,157	12,13-17	219
3	155,158	16	211, 219
11	158	18	69
13	155,156	41-44	113,114
14	155,157	13,1	142
26-29	170	3	113
29	171	14,3-9	112,125
33 ff.	155	3	126
34	157,159	14,20	142
35-41	105,112,126,150	24	127
35	127	32	127
40	112,126	43-52	128
5,1-20	141	43	28,123
21-43	125	45	142
40	125	47	128
43	140	48	128
6,14-29	65	52	127
29	122	70 f.	214
31	136	15,12	211,212
44	119,137,138	16	144
47	127	38	120

16,17	146	8	157
18	146	25	105,126
<i>Lukas</i>		39	141
1,1	134	40–56	125
5	120	56	140
8	135	59	138
9	138	9,10	137,138
18	114,121,147	17	118
20	121	35	123
22	120,121	36	140
63	121	10,25–37	160
64	121	37	111,161,162
2,8	137	38–42	114
14	230	38	162
22	142	42	125
41–52	144	11,3	236
47	112	4	232
52	118,236	5–8	172
3,10–14	225	12,4f.	179
14	226,234,236	13–21	130
19	214	16–21	174
20	120	30	174
4,1–13	215	31	174
5	215	34	179
13	135,136	51	129,231
14–30	50	14,15–24	170
14	120	15	164,172
17	58	3	164,172
20	50	4–7	172
32f.	124	7	163,172
38–41	105	11–32	160,163,165,169
40	135,137,146	13	166,167,169,170
41	111	14	169
44	147	16f.	167
5,3	110	17	168
6	113	20	166,168
12f.	124	21	168
13	135,138	24	164,167,168
14	93,140	25	111,122,166
15	146	29	167
16	136	30	166,168
17	110	32	164,168
28	148	16,1–9	174
36–38	119	1	175
39	119	3	175
6,20	133	8	175
20f.	130	9	175
7,11–17	73,114	16	121
15	115,116	17,6	69
25	214	14	93
8,4	154,156	18,1	59
		15–17	138

34	53,58	6	135,137
19,4	123	8	135,137,142
6	111	24	32,33
16	130	48	147
28-40	106	5,1-16	27
40	40,73,107,122	16	27
46	110	36	32
20,36	137	36f.	33
44	69	6,17	126
48	135	19	127
21,28	232	20	126
22,10	111	26	147
12	111	29	33
13	111	35	58
25f.	215	48	58
26	216	6,51-58	54,58
35-38	128	63	53,54
51	128	64	53,70
69	69	69	114
23,9	138	7,16	142
12	230	21	142
26	113	28	143
34	135,231	34	146
45	120	37	120
24	28	46	52
26	54	49	72
27	28,33,37,74,230,236	50	28
31	118	8,1	135
44	54	6	122,143,211
		8	143
<i>Johannes</i>		59	74,138,143
1	48,79	9	52
1	27,36	1	146
2	38,41,43,48,51	5	51
3	68	7	52
6	36	10,1	210
6f.	36	15	214
9	35,36	21	143
10	35	22	110,122
26	105	23	231
35	120	25	147
36	120	12,1-8	113
43f.	77	6	137
2,1-11	114,119	12f.	76
13	75	12-19	106
15	135,137	19	110
19	58	20	110
3	35	13,5	142
8	32,34	11	211
14f.	53	14,26	68
15	53,89	27	230
4	137	28	70

16,5	68	<i>1. Korinther</i>	
7	68,70	7,39	196
11	179	12,25–27	179
16	70		
18,20 ff.	143	<i>2. Korinther</i>	
22	143	3,6	54,55
19,3	142	3,17	32
14	231		
21	118	<i>Galater</i>	
3	135,138	4,24	53
11	113		
13	118,137	<i>Philipper</i>	
15	137	1,21	179
17	137		
<i>Acta</i>		<i>1. Timotheus</i>	71
2,44	179		
19,18	93	<i>1. Johannes</i>	
		4,11	179
<i>Römer</i>			
1	166		
12,5	179		