

Völkertafeln, der historisierenden Umdeutung alter Gebräuche und Feste, der israelitischen Vorstellung von Zeit (keine meßbare Einheit, sondern Inhalt, Situation), dem Hoffen auf das Ziel aller Geschichte (die Paradieserzählung zeigt, wie J sich die endgültige Zukunft des Menschen vorstellt) und der Bedeutung des Mythos im jahwistischen Werk. Für J geschieht die Offenbarung Gottes nicht im Sein von Welt und Mensch wie im Mythos, sondern in der Geschichte. Er nimmt zwar mythische Stoffe in sein Werk auf, entmythologisiert sie aber, weil Israel aufgrund seiner nomadischen Vergangenheit „zu seiner Welt kein mythologisches, sondern ein geschichtliches Verhältnis hat“ (S. 169).

Im Schlußwort (S. 170–172) bringt Verf. die theologische Anthropologie des Jahwisten auf den Generalnenner der „dialogischen Existenz des Menschen gegenüber Gott und seinesgleichen“ (S. 172). Ein Verzeichnis der wichtigen, allgemein zugänglichen Literatur und ein Register der behandelten Bibelstellen (mit Inhaltsangabe) schließen das Buch ab.

In leicht verständlicher Sprache macht Verf. seine Leser mit einer Fülle von Ergebnissen nicht nur der Bibelwissenschaft, sondern auch der vergleichenden Religionswissenschaft, der Religionsphänomenologie und der philosophischen Lehre vom Menschen bekannt. Auch mit wichtigen Methoden der atl. Wissenschaft (z. B. Vergleich der Quellschriften, Redaktionsgeschichte, Begriffsexegese, religionswissenschaftlicher Vergleich) macht er sie vertraut. Sein Buch dient daher in vorzüglicher Weise dem so notwendigen Schritt von der wissenschaftlichen Exegese zur biblischen Verkündigung. Man wünschte sich jedoch eine deutlichere Unterscheidung zwischen den von J übernommenen Traditionen, den von ihm selbst intendierten Aussagen, den impliziten Voraussetzungen seines Werkes und den Schlußfolgerungen, die Verf. macht. Die gelegentlichen Wertungen (nach welchen Kriterien?) der Quellschriften (z. B. S. 26: „J ist hier theologisch viel tiefer.“ Oder S. 40: „Der Jahwist ist hier einerseits viel realistischer als die späteren Quellen, zum anderen ist sein Glaube größer“) könnten fortfallen. Bedauerlich ist es, daß Verf. die theologische Anthropologie des Jahwisten nicht intensiver auf dem ökonomisch-sozialen und kulturell-religiösen Hintergrund ihrer Zeit darstellt (das auf S. 101, 160, 161, 167 Gesagte ist nur ein Ansatz). Der Bezug auf die konkrete geschichtliche Situation hätte die jahwistische Botschaft weniger lehrhaft, aber um so aktueller erscheinen lassen. Diese Kritik soll das Verdienst des Buches nicht schmälern. Verf. hat deutlich gemacht, daß Methoden und Ergebnisse der atl. Wissenschaft nicht nur den Fachmann angehen, sondern jedem etwas zu bieten haben, der aus dem biblischen Wort lebt und es zu verkündigen hat.

D. E. Skweres, SVD

Bainton, Roland H., *Erasmus, Reformer zwischen den Fronten*. 8° (301 S. mit 66 Abb.) Göttingen 1972, Vandenhoeck u. Ruprecht. 35.– DM.

Der berühmte Humanist der Niederlande hat viele Gesichter, und eines davon ist das des friedliebenden Vermittlers, des Reformers zwischen den Fronten. Der Verf., bereits aufgefallen durch sein Buch über Martin Luther, hat nun diese Seite an Erasmus zum Gegenstand seiner neuen Untersuchung gewählt. Sie erschien zuerst 1969 in New York unter dem Titel „Erasmus of Christendom“. Die deutsche Übersetzung besorgte *Elisabeth Langerbeck*, übrigens mit gutem Einfühlungsvermögen in die Verschiedenheit der beiden Sprachen.

Eine eigentliche Biographie ist offenbar nicht beabsichtigt. Trotzdem gelangt der chronologische Ablauf zum Ausdruck, was schon die Titel der einzelnen Kapitel beweisen: I. Holland, mönchischer Hintergrund (11–34); II. Paris, Scholastik und Rhetorik (35–56); III. England, Neuplatonismus und Frömmigkeit, Niederlande, Enchiridion (57–77); IV. Italien, Lob der Torheit (78–98); V. Geißel der Fürsten und Prälaten (99–123); VI. Die Beredsamkeit Gottes, Basel, die Bibel (124–143); VII. Unter Feuer (144–162); VIII. Das schlimmste Jahrhundert (163–187); IX. Keine bleibende Stätte (188–212); X. Der Mann des geschriebenen Wortes (213–233); XI. Eine Stimme in der Wüste (234–267); Epilog (267–259). Es folgen noch: Liste der Abkürzungen, Anmerkungen, Literaturverzeichnis (in dem die deutschsprachige Literatur nicht gerade überwiegt), Verzeichnis der Abbildungen, Register. Vorausgeschickt ist eine Zeittafel, in der auch die meisten Werke des Erasmus, aber leider nicht sämtliche, eingeordnet sind. Der Text wird unterbrochen durch

wörtliche Wiedergabe einzelner Teilstücke, aber auch durch sorgfältig ausgewählte Abbildungen (viele von Hans Holbein d. J.). Das hauptsächliche Thema, das freilich nur in der deutschen Übersetzung angezeigt erscheint („Reformer zwischen den Fronten“), wird von Anfang an angetönt, um jedoch erst in der Mitte der Darstellung ganz zum Zug zu kommen (VII. Unter Feuer, 144–162; VIII. Das schlimmste Jahrhundert, 163–187).

Die Eigenart der Darstellung bei B. zeigt sich vor allem darin, daß er durchweg Luther und Erasmus in Parallele und Antithese zusammenstellt. Abschließend erklärt er: „Um zu Luther und Erasmus zurückzukehren: Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß der Unterschied in ihren Methoden des Reformierens nicht so groß war, wie gemeinhin angenommen wird. Luther war nicht so gewalttätig und Erasmus nicht so sanftmütig, wie man allgemein denkt. Luther konnte wohl in der Sprache maßlos sein. Er konnte sich vulgär ausdrücken. Aber er war nicht nachtragend, und wenn sein Gegner das geringste Anzeichen eines Einlenkens gab, blies er den Kampf ab. Luthers Maßlosigkeit war auf Worte beschränkt. Er billigte die Anwendung von Gewalt zur Verteidigung der Religion nicht . . . Auf der anderen Seite war Erasmus gar nicht so mild. Zwar betonte er sehr, daß Auseinandersetzungen in anständigen Formen gehalten werden sollten. Er war nicht derb, er schlug nicht drein und beschimpfte nicht, aber er war schneidend scharf . . . In mancher Hinsicht war Luthers Kampfweise weniger erbitternd . . . Wenn Erasmus einen versteckten Pfeil der Ironie ins Ziel brachte, krümmte sich das Opfer vielleicht lieber schweigend unter der Kränkung, als durch eine Entgegnung bloßzustellen, wie tief er getroffen und verwundet war. Welche Taktik menschenfreundlicher ist, ist schwer zu sagen . . . Das Urteil, daß er [Erasmus] tatsächlich mehr zur Verächtlichmachung des Mönchtums beitrug als Luther, mag zutreffen“ (264 f.). Man könnte noch hinzufügen, daß gerade einem Katholischen der direkte Angriff Luthers mehr imponiert als die versteckte, meist indirekte Kritik des Erasmus.

Der aufmerksame Leser wird immer wieder Anregungen finden und im allgemeinen auch seine Zustimmung geben. Nur vereinzelt stößt er auf solche Ausführungen, die er mehr präzisiert wünschen möchte und die er in der vorliegenden Fassung nicht ganz teilen kann.

Der Verf. betont des öfteren, welchen Einfluß die „Devotio moderna“ auf die geistige Entwicklung des jungen Erasmus ausgeübt hat. Jedoch behauptet er auch, wohl nicht unzutreffend: „Als Erasmus nach Deventer kam, hatte die Wirkung der neuen Strömungen die Schule noch nicht ergriffen. Die Unterrichtsmethoden waren mittelalterlich . . . Die Schultage in Deventer fanden ein Ende, als beide Eltern im Abstand von nur einem Jahr an der Pest starben . . . Nach Winkels [des Vormundes] Plan wurden sie [Erasmus und Peter] in ein Konvikt der Brüder des gemeinsamen Lebens nach Herzogenbusch geschickt. Dort waren sie zwei Jahre. Erasmus betrachtete diese Jahre als die unfruchtbarsten seiner ganzen Ausbildungszeit. Die Brüder, die diese Schule leiteten, standen gewiß nicht in der von Groote ausgehenden Tradition, ganz zu schweigen von Agricola und Hegius“ (19 ff.). Falls dem wirklich so ist, dann bleibt die Frage unbeantwortet, ja unberücksichtigt, woher denn Erasmus alles das in sich aufgenommen hat, was später zweifellos an den guten Geist der Devotio moderna und an die Frömmigkeit eines Thomas von Kempen erinnert. Vielleicht doch erst von John Colet und Jean Vitrier?

Ein zweites Bedenken bezieht sich auf den Neuplatonismus, den Erasmus bei seiner ersten Englandreise sich zu eigen gemacht haben soll. Der Verf. sucht das folgendermaßen zu begründen: „Die englischen Freunde wirkten auch durch ihre philosophischen Interessen auf Erasmus ein. Sie waren begeistert für die Wiederbelebung des Neuplatonismus. Der große Vermittler dieser Tradition im Mittelalter war Dionysius Areopagita. Colet verfaßte einen Traktat über seine Schriften . . . Stärker als die mittelalterliche Überlieferung wirkte die Neubelebung des ursprünglichen Neuplatonismus durch die Akademie von Florenz mit Marsilio Ficino und Pico an der Spitze auf den englischen Kreis ein. Colet hatte mit Ficino korrespondiert. More übersetzte eine Lebensbeschreibung des Pico und Picos Brief an seinen Neffen“ (61). Soweit soll kein Widerspruch erhoben werden. Aber B. fährt im Zusammenhang damit fort: „Erasmus fand sich nur mit ausgewählten Elementen dieser [neuplatonischen] Tradition in Einklang. Auch er erkannte die frommen Heiden gerne an, aber aufgrund ihres moralischen Idealismus . . . Was er

aber aus dieser ganzen Tradition für sich ableitete, war eine Bekräftigung seiner eigenen Religion der Innerlichkeit... Körperliche Handlungen und Gepflogenheiten sind eitel, wenn sie nicht mit frommer Gesinnung verbunden sind. Eine solche Ansicht konnte leicht zur Verachtung aller Riten der Kirche, ja sogar ihres ganzen institutionellen Aufbaus führen. So weit wollte Erasmus nicht gehen, aber viele, die ihm nachfolgten, gingen über ihn hinaus. Der Neuplatonismus hat die geistige Frömmigkeit des Erasmus nicht erst geschaffen. Erasmus hatte sie schon aus anderen Strängen der christlichen Überlieferung aufgenommen, aber sie wurde jetzt verstärkt und bekam eine neue Tönung. Die *devotio moderna* hatte ja immer mehr auf die innere Lebendigkeit gesehen als auf die äußeren Formen... Das Neue Testament selbst lehrt eine geistige Religion, und viele Stellen können im neuplatonischen Sinne ausgelegt werden. Paulus spricht häufig vom Gegensatz zwischen dem Geist und dem Fleisch... Bei manchen Texten des Paulus scheint eine platonische Interpretation möglich... Mit solchen Stellen als Grundlage hätte Erasmus seine gesamte Position darlegen können, aber zuzeiten deutete er Plato in das Neue Testament hinein“ (63 ff.). Das scheint uns, sowohl für Erasmus als auch für Paulus, übertrieben formuliert. Überdies fehlen für den Humanisten die eindeutigen Belegstellen. Besser sollte man sich damit begnügen, die religiöse Haltung des Erasmus als eine im Grunde biblische zu bezeichnen; der Affekt gegen die aristotelische Scholastik war außerdem bei ihm schon seit seinem Studium in Paris stark ausgeprägt.

Noch schwieriger wird es sein, die Analyse zu billigen, die der Verf. von dem Entwicklungsgang der Reformgedanken des Erasmus gibt. Meines Erachtens vernachlässigt er allzusehr die Zäsur ungefähr um das Jahr 1525, da die Abkehr von Luther mit einer Hinwendung zur Kirche und selbst deren Autorität verbunden war, wovon insbesondere die *Apologia brevis* gegen Alberto Pio von Carpi (1531) ein beredtes Zeugnis ablegt. Auch der Brief, den Erasmus am 11. November an Martin Butzer, den Reformator von Straßburg, schrieb, vereinigt deutlich die Kritik an den Evangelischen mit einer offensichtlich ungeheuchelten Hinneigung zur katholischen Kirche (weitere Belege in meinem Aufsatz „Erasmus von Rotterdam als Wahrheitssucher“, in: *Testimonium Veritati*, Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, Frankfurt 1971, 289–304). Schließlich verlangt auch das noch beachtet zu werden, daß erst aus dem letzten Lebensabschnitt des Erasmus eindeutige Zeugnisse für eine innige (B. sagt: „warme“) Frömmigkeit vorliegen (z. B. die „*Precatio ad Dominum Iesum pro pace Ecclesiae*, 1532). Indes wissen wir recht wenig über das religiöse Leben des Humanisten. Betete er regelmäßig die kirchlichen Tagzeiten? Las er öfters die Messe? Ging er selbst zur Beichte? Ließ er auf dem Sterbebett einen Priester zu sich kommen? Diese Fragen lassen sich aus den Schriften und Briefen des Erasmus kaum sicher beantworten. B. folgert etwas voreilig aus einer Stelle in seiner Schrift „Über die Beichte“, daß „Erasmus ziemlich viele Beichten gehört hatte“ (230), was schon deshalb kaum glaubwürdig ist, weil seine Kenntnisse in den lebenden Fremdsprachen auf etwas Französisch beschränkt waren (zur Unterredung mit einem Deutschen brauchte er, der Niederländer [!], einen Dolmetscher). Jedoch kann der Verf. in dem einen Punkt mit allgemeiner Zustimmung rechnen: Erasmus sah von seinen ersten literarischen Arbeiten an, soweit sie religiösen Inhalt hatten, bis zu seinem Lebensende eines seiner vornehmlichsten Anliegen in der Erneuerung der Kirche; dabei mußte aber hinzugefügt werden, daß die vorerst von ihm eingesetzten Mittel der Satire („Lob der Torheit“) und des in der Schwebe bleibenden Dialogs („Vertraute Gespräche“) nicht heilsam und wirksam sein konnten, sondern sogar noch neuen Schaden anrichteten.

J. Beumer, S. J.

Godin, André, *Spiritualité Franciscaine en Flandre au XVI<sup>e</sup> siècle, L'Homénaire de Jean Vitrier, Texte, Etude thématique et sémantique*. Préface par Alphonse Dupront (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 116). Gr. 8° (XV u. 247 S.) Genève 1971, Librairie Droz. 40.– sfr.

Eine äußerst interessante und ungemein wertvolle Studie ist es, die hier aus der wissenschaftlichen Forschung der Öffentlichkeit vorgelegt wird. Schon der Einblick