

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



in die franziskanische Spiritualität des beginnenden 16. Jahrhunderts (vor allem in Flandern und dem Norden Frankreichs) und die damals blühende Observantenbewegung vermag sozusagen Neuland zu erschließen, und darüber hinaus läßt die erstmalige Edition der Predigten des *Jean Vitrier O.F.M.* die bereits bekannten Beziehungen zwischen diesem Franziskaner und *Erasmus von Rotterdam* deutlicher hervortreten und trägt zum Verständnis des Humanismus wertvolle Ergänzungen bei. Auch die sprachliche Seite der Texte (im altfranzösischen Dialekt der Picardie) wird nicht vernachlässigt, was besonders für den Romanisten wichtig sein dürfte.

Im Mittelpunkt steht die imponierende, aber etwas eigenartige Gestalt des Franziskaners Jean Vitrier, der als Guardian von St-Omer so nachhaltigen Eindruck auf Erasmus gemacht hat. Sein Name scheint nicht einheitlich überliefert zu sein: Vitrius, Vitrier, Varrier, Verrier, Voirrier (die Formen „Varrier“ oder „Variet“ und „Vorier“ sind die einzigen, die im Text einiger Homilien auftreten, die anderen stellen wohl Latinisierungen dar). Die Person ist nunmehr nach den Quellenbelegen, die G. beibringt (9–11), als identisch nachgewiesen mit der des Franziskaners, der im Jahre 1498 auf das Verlangen des Bischofs und des Magistrats von Tournai durch die Sorbonne wegen unkirchlicher Äußerungen gemäßregelt wurde. Geboren um 1456 zu St-Omer, trat er früh in den Orden der Observanten ein und war einige Jahre Guardian des Klosters von St-Omer, bis er 1502 oder 1503 dieses Amt mit dem eines Spirituals bei den Klarissen vertauschen mußte. Sein erstes Zusammentreffen mit dem jungen Erasmus fand im Jahre 1501 zu St-Omer statt.

Die Einleitung ist sehr umfangreich gehalten (1–82), sie nimmt aber auch schon vieles aus dem Text der Predigten vorweg. Besonders aufschlußreich ist das Kapitel „Élites et Masse à Saint-Omer au début du XVI<sup>e</sup> siècle“ (20–79), in dem die Untertitel lauten: Der rechtfertigende Glaube und die zwei Arten der Christen; Die Schrift als Fundort und Sakrament des Glaubens; „Hören im Geist und in der Wahrheit“; Gemeinschaft der Vollkommenen oder der Kleinen?; Die reine Philosophie Christi. Dann folgt die mit Anmerkungen gut versehene Edition der Predigten (85–216), wie sie in dem Manuskript 300 der Stadtbibliothek von St-Omer enthalten sind. Voran geht seine Handreichung für das Gebet („S'ensieult aulcune manière pour scavoir prier Dieu recueillié ès sermons de nostre Père Confesseur“) mit der Übersetzung einiger liturgischer Formeln (85–111). Angeschlossen sind 23 Homilien (111–216), meistens ohne Namen des Verfassers, die jedoch sowohl sprachlich als auch inhaltlich eine Einheit bilden. Ausgenommen ist nur die vorletzte Homilie, die 22., weil sie ausdrücklich einem „frère Jan Flamen“ im Titel zugewiesen wird und auch stark von den übrigen abweicht. Ganz am Schluß finden sich noch weitere Anmerkungen und die Register (217–247) mit ausgezeichneten Hilfsmitteln für die Erschließung des Textes; nur der Sprachführer, „Glossaire“, hätte für den Nichtfranzosen etwas vollständiger ausfallen sollen.

Der äußeren Form nach stellen die Homilien Vitriers eine Verkündigung und Deutung der Heiligen Schrift nach der Methode der Allegorie dar. Außerdem ist der Anschluß an die Liturgie des Kirchenjahres gewahrt, wobei die Bedeutung der Feste Ostern und Pfingsten namentlich hervorgehoben wird. Sehr überrascht muß der Leser sein durch die häufige Berufung auf Origenes, einmal sogar mit Nennung des Autors (121). Die Verbindungslinien sind von G. weiter ausgeführt in: *De Vitrier à Origène. Recherches sur la patristique érasmiennne* (Colloquium erasmiannum, Mons 1968). Die in den Homilien vorgetragene Spiritualität ist von eigener Art: Obschon sich eine franziskanische Grundhaltung kaum verkennen läßt, muß doch für Vitrier etwas anderes als kennzeichnend gelten, nächst der Allegorese eine derart betonte Verinnerlichung und „Eschatologisierung“ des geistlichen Lebens, daß die irdische Kirche mit ihren Sakramenten und noch mehr mit ihren äußeren Einrichtungen weit zurücktritt und überdies in ihren Amtsträgern eine manchmal herbe Kritik erfährt. Es ist also ungefähr die religiöse Auffassung, die zwangsläufig an die der „Spiritualen“ innerhalb des seraphinischen Ordens und an die Joachims von Fiore erinnert. Darf man nun in Vitrier einen Exponenten der Frömmigkeit erblicken, wie sie zu Beginn des 16. Jahrhunderts bei den flandrischen Franziskanern vorherrschend gewesen wäre? G. scheint das behaupten zu wollen und kann auch mehrere Parallelen zu Vitrier anführen, so z. B. aus ungedruckten Schriften



oder Predigten der Franziskaner *Jean Glapion* und *Jean Clerici*. In einem bestimmten Einzelfall lautet die Behauptung folgendermaßen: „Il est probable que Vitrier fut un témoin privilégié, peut-être même l'inspirateur principal, du courant missionnaire apocalyptique chez les observants de la France du Nord“ (43). Dem soll hier nicht widersprochen werden, wenn auch ein kontrollierendes Urteil erst dann möglich ist, wenn die betreffenden Texte in extenso herausgegeben sind.

Ein noch allgemeineres Interesse verdienen die Verbindungslinien, die von Vitrier zu *Erasmus* führen. G. ist davon überzeugt, daß nicht nur das „Enchiridion militis christiani“ des Rotterdammers, sondern dazu dessen Predigtwerk „Ecclesiastes“ und die intensive Beschäftigung mit Origenes auf den Einfluß des Franziskaners von St-Omer zurückgehen. Vieles spricht in der Tat für diese These. Andererseits sind die von G. notierten Gemeinsamkeiten in den Predigten Vitriers meistens etwas vage und könnten u. U. auf eine von beiden benutzte Quelle hinweisen, was indes eine Einwirkung auf die fundamentalen Tendenzen nicht ausschließt. Jedenfalls ist eine solche Abhängigkeit des Erasmus greifbarer als die von der „Devotio moderna“ zu Deventer, die bislang immer wieder zur Erklärung der religiösen Momente bei Erasmus herhalten mußte. G. gibt sich vorsichtig in seiner Beweisführung, um andersgeartete Einflüsse nicht auszuschalten, und spart ebenso nicht mit den Belegen, wie sie nur ein reiches historisches Wissen bieten kann.

Nur in einer einzigen Frage, die zudem nicht gerade wesentlich ist, bleibt eine befriedigende Antwort aus: Unter welchen Umständen ist Erasmus an die ihm ungewohnte Ideenwelt Vitriers herangekommen? Sicherlich nicht durch die nunmehr edierten Predigten, da der Franziskaner sie als Nonnenspiritual („nostre père confesseur“) gehalten hat, also nach seiner Begegnung mit Erasmus. Vielleicht hätte dieser sie (oder ähnliche vorher gehaltene) auch gar nicht verstehen können, da er (der Niederländer!) sich nach seinem eigenen Zeugnis außerstande sah, die deutschsprachigen Schriften Luthers zu lesen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als auf die persönlichen Unterredungen zu St-Omer zurückzugreifen, und die Zeit dafür ist recht kurz bemessen. Denn Erasmus war nicht vor Mitte Juli 1501 von Paris nach St-Omer übergesiedelt, und der erste Brief mit Erwähnung des Guardians, dem er anfangs noch etwas Mißtrauen entgegenbrachte, stammt aus dem Monat August desselben Jahres. Den Herbst und den Winter verbrachte Erasmus auf Schloß Courteborne, freilich in der Umgebung von St-Omer, und aus der Stadt selbst schrieb er zwei Briefe, im März und am 2. Juli 1502, danach aber, spätestens von September an, war er schon wieder in Paris. Ein brieflicher Verkehr hat nicht stattgefunden, wenigstens ist ein solcher nicht erhalten. Wir müssen demnach annehmen, daß Erasmus innerhalb weniger Monate durch gelegentliche Gespräche mit Vitrier sich dessen Leitgedanken angeeignet hat. Jedoch die Tatsache selbst, daß Erasmus von dem Franziskaner abhängig ist, bleibt davon unberührt (Brief an Justus Jonas vom 13. Juli 1521: *P. S. Allen*, *Opus Epistolarum* IV, nr. 1211). J. Beumer, S. J.

Bäumer, Remigius, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte, 100). 8° (XVIII u. 274 S.) Münster i. W. 1971, Aschendorff. 48.– DM.

Schon vor 30 Jahren hat H. Jedin darauf hingewiesen, daß sich die Kirchen- u. Konzilshistoriker überraschenderweise wenig bemüht haben, „den versteckten, aber zähen und teilweise erbitterten Kampf zu verfolgen, der nach dem Scheitern des Basler Konzils um die konziliare Idee geführt worden ist“ (2). Statt dessen hat man sich zumeist mit sehr globalen Feststellungen begnügt, die zeigen, daß man die Vorgänge zu sehr aus dem Blickwinkel der im Vaticanum I umrissenen Primatstellung des Papstes sah. Die von B. angegangene Thematik erfüllt also zweifellos ein wirkliches Desiderat. B. hat sich seiner Aufgabe mit solcher Umsicht und Ausführlichkeit gewidmet, daß die freigelegten Erkenntnisse viel weiter reichen, als der Titel des Buches ahnen läßt. Es wurden nicht nur einige weiße Flecke auf der Landkarte des Konziliarismus beseitigt; vielmehr bietet sein Buch eine Fülle wichtiger Anregungen für eine künftige „Theologie der Konzilien“, die – wie seinerzeit Y. Congar (*Catholicisme* Bd. II, 1440) mit Recht feststellte – noch erst