

Der Jesuit Alfonso Salmerón (1515–1585) als humanistischer Theologe

Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Erasmus von Rotterdam

VON IGNA KRAMP CJ

1. Erasmus von Rotterdam und die ersten Jesuiten

„Erasmus est anguilla – Erasmus ist ein Aal. Niemand kan yhn ergreifen denn Christus allein. Est vir duplex – er ist ein zwiespältiger Mann.“¹ So urteilte der gealterte Luther in einer seiner Tischreden über den großen Humanisten Erasmus von Rotterdam. Seine Worte lassen die Enttäuschung erahnen, die Luther empfand, weil er Erasmus trotz der gemeinsamen Anliegen der Kirchenreform nicht für die Reformation gewinnen konnte. Erasmus schrieb ihm, dass man sich davor hüten müsse, anmaßend oder parteilich zu reden, und dass eben diese Zurückhaltung dem Geiste Christi angemessen sei.² In einer Zeit der kämpferischen Auseinandersetzungen um Anliegen der Kirchenreform und später der konfessionellen Lagerbildung beabsichtigte Erasmus, neutral zu bleiben. Dies wurde ihm nicht nur von Seiten der Reformatoren, sondern auch von den katholischen Reformern, nicht zuletzt von den Jesuiten, übel genommen. Alfonso Salmerón, einer der ersten Gefährten des Ignatius von Loyola, urteilte ganz ähnlich wie Luther über das Verhalten des Erasmus: „propter lubricam fidem ambiguum est“ – wegen seines unbeständigen Glaubens beziehungsweise seiner unbeständigen Treue sei Erasmus zwiespältig und begehe das „crimen neutralitatis“, das Verbrechen der Neutralität.³ Weder die Reformatoren noch katholische Reformer wie die Jesuiten akzeptierten also Erasmus als ihresgleichen. Während auf reformatorischer Seite zunächst die Enttäuschung über die Neutralität des Erasmus und später auch doktrinale Differenzen über die Frage der Willensfreiheit zur Abgrenzung von Erasmus führten⁴, warf man ihm auf katholischer Seite vor, Luther als Wegbereiter gedient, bildlich ausgedrückt, die Eier gelegt zu

¹ WA.TR 1,55,32 f.

² Brief vom 30. Mai 1519 an Martin Luther: „Ubique cavendum ne quid arroganter aut factiose loquamur faciamus: sic arbitror gratum esse spiritui Christi“: *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami III*, ed. P. S. Allen, Oxford 1913, 606.

³ *Commentarii in Epistolas Beati Pauli*, Tom. 1, Pars I, Disp. XIX, 57. Band I des Kommentars zu den Paulusbriefen entspricht Band XIII des gesamten Kommentars. Hier und im Folgenden zitiert nach der digitalisierten Fassung der Druckausgabe Köln 1604 in: The Digital Library of the Catholic Reformation: <http://solomon.dlcr.alexanderstreet.com/cgi-bin/asp/philo/dlcr/getobject.pl?c.531:1.dlcr> (letzter Aufruf am 15.07.2015).

⁴ Siehe dazu Erasmus' Schrift „De libero arbitrio διατριβή sive collatio“ von 1524, Luthers Schrift „De servo arbitrio“ von 1525 sowie Erasmus' Schrift „Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri“ von 1526.

haben, die Luther dann ausgebrütet habe⁵. Die Differenzen zwischen den Jesuiten und Erasmus können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie zunächst in vielen Anliegen der Kirchenreform übereinstimmten und dass sie aus einem gemeinsamen bibelhumanistischen Erbe schöpften. Die Jesuiten waren Erasmus viel näher, als sie bisweilen zugeben wollten. Mehr noch: Ihre Abgrenzung von ihm war genau deshalb notwendig, weil es durchaus Ähnlichkeiten zwischen ihnen gab. In den vergangenen Jahrzehnten der Forschung ist dies durchaus wahrgenommen und bezüglich der Person des Ignatius von Loyola auch intensiv behandelt worden.⁶ Dabei wurde aber nur wenig berücksichtigt, dass die Gesellschaft Jesu nicht von Ignatius allein gegründet worden war, sondern aus einem Kreis von Gefährten hervorgegangen war, die alle jünger waren als Ignatius und die andere biographische Prägungen in die entstehende Gemeinschaft eingebracht hatten als er selbst.⁷ Dies ist gerade für die Beziehung der ersten Jesuiten zum Humanismus von wesentlicher Bedeutung, und es scheint von daher fraglich, in welchem Ausmaß die Person des Ignatius überhaupt geeignet ist, um Nähe beziehungsweise Distanz der ersten Jesuiten zu Erasmus und seiner Ausprägung des Humanismus zu ermitteln. Deshalb soll in diesem Artikel nur zu Beginn Ignatius in den Blick genommen werden, dann aber die Gruppe seiner Gefährten und unter ihnen insbesondere der jüngste, Alfonso Salmerón, weil er sich in besonderer Weise durch humanistische Bildung und biblische Studien auszeichnete.

1.1 Ignatius von Loyola und der Humanismus

Ignatius von Loyola studierte erst spät in seinem Leben. Als dreiunddreißigjähriger Mann musste er sich in Barcelona unter die Lateinschüler im Kindesalter setzen, um die Grundlagen der Gelehrtensprache zu erwerben, und seine Ausbildung stellte sich noch in Paris als nicht genügend fundiert heraus, so dass er an diesem dritten Studienort, mit inzwischen achtunddreißig Jahren, noch einmal sein Latein verbessern musste, um die scholastische Philosophie und Theologie studieren zu können.⁸ An Griechisch und Hebräisch

⁵ Alfonso Salmerón, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli*, Tom. 1, Pars I, Disp. XIX, 57: „[...] a multis viris doctis, & Catholicis praecursor Lutheri habitus est: ita ut hic possuisse ova, Lutherus exclusisse perhibeatur“.

⁶ Vgl. T. O'Reilly, Erasmus, Ignatius Loyola and Orthodoxy, in: JThS NS 30 (1979) 115–127; ders., Saint Ignatius Loyola and Spanish Erasmianism, in: AHSJ 43 (1974) 301–321; M. Rotsaert, Les premiers contacts de saint Ignace avec l'érasmisme espagnol, in: RHSp 49 (1973) 443–464; J. M. Granero, Loyola y Erasmo, in: Manresa 38 (1966) 155–164; R. G. Villoslada, Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas, Madrid 1965; ders., San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam, in: EE 16 (1942) 235–264, 399–426 und 17 (1943) 75–103; ders., Humanismo y contrarreforma o Erasmo y San Ignacio de Loyola, in: RF 121 (1940) 9–36.

⁷ G. Maron, *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*, Göttingen 2001, 106, 121, erwähnt diesen Umstand, bezieht sich aber vor allem auf Polanco und Nadal, also nicht auf die Gefährten der ersten Stunde.

⁸ Vgl. Maron, 99; zum intellektuellen Klima in Paris siehe P. Lécroivain, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528–1535)*, Paris 2006.

war angesichts dieser späten Bildung kaum zu denken, und Ignatius selbst scheint sich zum damaligen Zeitpunkt und auch später als Ordensgeneral für solche Studien nicht sonderlich interessiert zu haben.⁹ Als Polanco, der Sekretär des Ignatius, 1547 in dessen Auftrag einen langen Brief an Laínez schrieb, in dem er den Jesuiten humanistische Studien ans Herz legte, lässt eine Stelle, in der er sich direkt auf eine Aussage des Ignatius bezieht, tief blicken: Der Vater Ignatius sei sehr in dem Willen entschlossen, „dass die Mitglieder dieser Gesellschaft gute *Lateiner* seien“.¹⁰ Offenbar hatte Ignatius in kluger Wahrnehmung der Bedürfnisse der Zeit zwar Polanco aufgetragen, in diesem als „Humanismusbrief“ bekannt gewordenen Schreiben humanistische Studien in ihrer ganzen Bandbreite zu fördern; Ignatius selbst aber betonte im Gegensatz zu Polanco nur die Kenntnis des Lateinischen und erwähnte die biblischen Sprachen nicht.

Ignatius erwarb seine geistige Formung zunächst als Laie in der Lektüre der *Legenda aurea*, der *Vita Jesu Christi* des Kartäusers Ludolf von Sachsen und der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen in spanischer Sprache sowie durch seine intensiven Gebetserfahrungen, aus denen der Weg der „Geistlichen Übungen“ entstand. Erst in seinem Studium kamen profunde Kenntnisse in Philosophie und Theologie hinzu, die ihm halfen, seine Erfahrungen auch aus einer wissenschaftlichen Perspektive zu durchdringen.¹¹ Diese Kenntnisse dürften aber relativ wenig vom Humanismus beeinflusst gewesen sein, denn als Ignatius in Alcalá, einem blühenden Zentrum bibelhumanistischer Bildung, studierte, befand er sich noch in den Anfangsgründen¹²; und zur traditionellen Lehrweise von Paris, wo er seine Ausbildung fortsetzte, gehörten keine Studien der biblischen Sprachen¹³. Entsprechend werden seine

⁹ Maron, 122, weist zu Recht darauf hin, dass Ignatius der Sinn für die Quellenorientiertheit der Humanisten fehlte, wie sich etwa bei seiner Bemerkung in Satzung 359 zeige, man solle sich der (gereinigten) humanistischen Bücher in den Kollegien bedienen wie der „Beutestücke aus Ägypten“. Ignatius wurde als Ordensgeneral zwar zum Wegbereiter humanistischer Studien, aber er war selbst kein Humanist; vgl. auch die Satzungen der Gesellschaft Jesu (Text B), 359, in: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von P. Knauer, Würzburg 1998, 691.

¹⁰ M^Ign Ep. I, 521: „ver lo que siento sentir en esta parte al P. Mtro. Ignatio, el qual tanto está puesto en querer que sean buenos latinos los desta Compañía“; deutsch Briefe und Unterweisungen, übersetzt von P. Knauer, Würzburg 1993, 155.

¹¹ Siehe zu diesem Weg Maron, 84–118.

¹² M. Battlori stellt fest, Ignatius habe „an der berühmten humanistischen Reformuniversität von Alcalá“ studiert, „ohne vom Humanismus berührt zu werden“: *Ders.*, Zwischen Mittelalter und Renaissance. Ignatius im Strom seiner Zeit, in: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, herausgegeben von A. Falkner/P. Imhof, Würzburg 1990, 19–30, hier 24.

¹³ Maron, 120, beschreibt als eine bedeutende Veränderung der jesuitischen Studienordnung gegenüber der von Paris, dass die Lateinschüler zu Humanisten werden, die auch Griechisch, Hebräisch und Rhetorik studieren. In Paris lehrten vor allem die vom König eingesetzten Professoren die Alten Sprachen. Sie waren keine Theologen und gehörten auch nicht zur Universität, so dass ihre Vorlesungen nicht zum Curriculum derselben gehörten. Dass Ignatius sie dauerhaft gehört hätte, ist abwegig, weil er sogar anderen davon abriet. Das Kolleg Sainte Barbe, in dem Íñigo studierte, öffnete sich in dieser Zeit für humanistische Strömungen; da diese aber mit lutherischen Tendenzen zusammenhingen, dürfte Ignatius auch in diesem Kontext kaum für den Humanismus aufgeschlossen gewesen sein; er hatte wohl auch nicht aus diesem Grund das Kolleg gegenüber dem konservativeren Montaigu gewählt (gegen R. Rouquette,

Nähe und Distanz zu Erasmus im wissenschaftlichen Diskurs auch nicht im Blick auf dessen Bibelstudien diskutiert, sondern vor allem hinsichtlich der Lektüre des *Enchiridion militis christiani*, das Ignatius nach verschiedenen Quellen entweder in Barcelona oder Alcalá empfohlen worden sein soll¹⁴ und dessen Lektüre er, wiederum je nach Quelle, auf Grund von Zweifeln an der Orthodoxie des Verfassers von vornherein zurückgewiesen¹⁵ oder bald abgebrochen haben soll, weil sie seine Devotion im Keim erstickt habe¹⁶. Der Diskurs dreht sich hauptsächlich um die Frage, ob Ignatius dieses Buch gelesen hat oder nicht und wie er im Folgenden die Erasmuslektüre in der Gesellschaft Jesu gesteuert hat.¹⁷ Es wird nach möglichen Kontakten des Ignatius zu Anhängern des Erasmus, nach Parallelen zwischen dem *Enchiridion* und den *Exercitia Spiritualia* des Ignatius und nach dem Gebrauch von Schriften des Erasmus innerhalb der Gesellschaft Jesu, vor allem als Schulbücher in den Kollegien, gefragt. Die Bibelstudien des Erasmus spielen für eine mögliche Nähe des Ignatius zu seinem Gedankengut keine Rolle, weil dies ein Feld war, auf dem dieser sich praktisch nicht bewegte. Das gilt aber eben nur für ihn selbst und nicht für seine Gefährten und Mitbegründer des Jesuitenordens, weshalb die Nähe und Distanz der ersten Jesuiten zu Erasmus nicht nur über Ignatius, sondern auch über seine Gefährten bestimmt werden müssen.

1.2 Die Gefährten des Ignatius und der Humanismus erasmianischer Prägung

Paul Joachimsen definiert den Renaissance-Humanismus als „eine hauptsächlich vom Literarischen und Philologischen ausgehende geistige Bewegung, die ihre Wurzeln in der begeisterten Hinwendung zur Antike und dem Wunsch nach ihrer Wiedergeburt hat“¹⁸. Innerhalb dieses Humanismus gab es eine Strömung, die in besonderer Weise „auf die christliche Antike, also auf die Bibel und die Kirchenväter sowie auf die Gestaltung der christlichen Religion in den ersten Jahrhunderten der Kirche“ zurückgriff und als „Bibelhumanismus“ bezeichnet wird.¹⁹ Bisweilen verband dieser sich „mit einer polemischen Abwendung von der scholastischen Art des Theologisierens, manchmal auch mit

Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du XVI^e siècle, in: *Études* 89 [1956] 18–40, hier 30), sondern um bei Johannes Peña Philosophie zu studieren (so A. Ravier, Iñigos Studienjahre in Paris [1528–1534]. Ausschau nach Gefährten, in: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu, 81–84, hier 82).

¹⁴ Pedro de Ribadeneira verortet die Begebenheit in seiner Ignatiusbiographie in Barcelona (MIgn Fontes Narrativi [FN] IV, 173); Luis Gonçalves da Câmara in seinen Notizen von Aussprüchen und Erzählungen des Ignatius dagegen erst in Alcalá (MIgn FN I, 669). Wie T. O'Reilly nachgewiesen hat, ist Alcalá der wahrscheinlichere Ort für einen Kontakt des Ignatius mit dem *Enchiridion* des Erasmus, und es lässt sich auch eine Abhängigkeit der Darstellung de Ribadeneiras von Gonçalves da Câmara nachweisen: O'Reilly, Erasmus, Ignatius Loyola and Orthodoxy, 117 f.; 120 f.

¹⁵ Vgl. *Câmara*, in: MIgn FN I, 669.

¹⁶ Vgl. *de Ribadeneira*, in: MIgn FN IV, 173.

¹⁷ Der Diskurs in den unter Anm. 6 genannten Publikationen.

¹⁸ C. Augustijn, *Humanismus*, Göttingen 2003, 47.

¹⁹ Ebd.

Kritik an der zeitgenössischen Kirche²⁰. Erasmus von Rotterdam kann ab dem Ende des 15. Jahrhunderts, insofern er begann, eine Synthese von Humanismus und Theologie anzustreben²¹, dieser Spielart des Humanismus zugeordnet werden. Er propagierte eine Theologie, die von der Bibel ausgehen und sich eng an die Kirchenväter anschließen sollte.²² Die wichtigsten Bildungsziele für den humanistisch gesinnten Theologen waren nach Erasmus folglich das Studium der Schrift und der Kirchenväter inklusive des dazu notwendigen Spracherwerbs.²³ Deshalb lässt sich die Untersuchung, ob die Gefährten des Ignatius als Theologen dem Ideal des Erasmus nahestanden oder nicht, auf zwei Punkte fokussieren: auf die Kenntnis der alten Sprachen und auf das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter. Daher wird im Folgenden nach diesen Kenntnissen in der Gruppe der Gefährten des Ignatius gefragt.

Zumindest zwei der ersten Gefährten beherrschten bereits Griechisch, bevor sie in Paris Ignatius trafen. Alfonso Salmerón hatte bereits mit dreizehn Jahren in Alcalá das vom humanistisch gesinnten Kardinal Cisneros gegründete Colegio Trilingue besucht und beherrschte daher seit früher Jugend Latein, Griechisch und Hebräisch²⁴ und – zumindest später – auch Syrisch²⁵. Petrus Faber war so gut mit dem Griechischen vertraut, dass sein Lehrer Peña mit ihm schwierige Stellen im Werk des Aristoteles besprach.²⁶ In den späteren Schriften Fabers findet sich aber keine Spur von dieser Kenntnis, so dass zweifelhaft ist, ob er sich nach seinem Studium noch mit griechischen Texten befasst hat.²⁷ Über welche Sprachkenntnisse Laínez verfügte, der an der stark humanistisch geprägten Universität von Alcalá Salmerón kennenlernte und Zeit seines Lebens eng mit ihm befreundet war, ist nicht belegt.²⁸ In Alcalá

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. *Augustijn*, 75.

²² Vgl. ebd.

²³ Erasmus legt sein Ideal des Theologen in zwei Schriften dar, der „Methodus“ von 1516 und der daraus weiterentwickelten „Ratio seu compendium verae theologiae“ von 1519. Zum darin dargelegten und hier nur kurz zusammengefassten Ideal siehe Abschnitt 2.1 dieses Artikels.

²⁴ Vgl. W. V. *Bangert*, Claude Jay and Alfonso Salmerón. *Two Early Jesuits*, Chicago 1985, 154.

²⁵ *Epistolae Salmeronis* [Ep. Salm.] II, 820: „Questo Padre fu dottissimo nelle lingue latina, greca, caldea e siriana.“ Die genauere Bestimmung der hier als „lingua caldea“ bezeichneten Sprache ist schwierig. Im modernen Italienisch bedeutet „caldeo“ „chaldäisch“, was darauf hindeutet, dass die Sprache der Chaldäer, also Aramäisch, gemeint ist. Die Aufzählung spricht aber dagegen: Sollte Hebräisch, das Salmerón sicher gut beherrschte, in ihr nicht erwähnt sein? Wahrscheinlicher ist daher, dass „lingua caldea“ hier für das Hebräische steht.

²⁶ Vgl. G. *Schurhammer*, Franz Xaver. *Sein Leben und seine Zeit*; Bd. 1, Freiburg i. Br. 1955, 105; MI FN I, 182: „por ser buen griego“.

²⁷ Zum fehlenden Griechisch in Fabers Schriften siehe *Schurhammer*, 152, Anm. 5.

²⁸ In der jüngsten Biographie über Laínez finden sich dazu keine Angaben: A. *Alburquerque*, Diego Laínez SJ. *Primer biógrafo de S. Ignacio*, Bilbao 2005, 13–20; ebenso wenig finden sich Hinweise im umfangreichen Werk Schurhammers über Franz Xaver, in dem die Pariser Gefährten sehr ausführlich und quellenkundig dargestellt werden: 192–194; 241–248. Auch de Ribadeneira berichtet in seiner Biographie des Laínez darüber nichts, weshalb die Frage wohl offenbleiben muss. Die intensive Beschäftigung des Laínez mit den Vätern und der Heiligen Schrift legt ein Interesse an den Sprachen nahe; das Schweigen der Quellen könnte allerdings bedeuten, dass diese Kenntnis, wenn sie vorhanden war, nicht so exzellent war, dass sie – wie bei Salmerón – besonders hervorgehoben wurde.

erwarb er den Magister Artium, studierte aber wohl nicht wie Salmerón am Colegio Trilingue. Jedenfalls boten ihm Kommilitonen an, die Festrede, die er anlässlich seiner Magisterfeier hielt, in eine elegante Form zu bringen, was er jedoch ablehnte.²⁹ Da Laínez zudem das drittbeste Examen ablegte, faktisch wohl sogar das beste, weil die ersten Plätze zumindest nach Meinung seines Freundes Salmerón nicht nach tatsächlicher Leistung, sondern nach gesellschaftlichen Rücksichten vergeben worden waren,³⁰ muss er das Latein der Scholastik außerordentlich gut beherrscht haben. Es ist daher anzunehmen, dass mit der „eleganten“ Form für die Magisterrede nach dem humanistischen Geschmack der Zeit eine an die antiken Klassiker angelehnte Form gemeint war, in die Laínez seine Rede nicht bringen lassen wollte.³¹ Das lässt darauf schließen, dass er gewandt im Latein der Scholastik, aber nicht des Humanismus war. Über Griechisch- oder Hebräischstudien des Laínez in Alcalá ist nichts bekannt. Sein langfristiges Interesse an der Heiligen Schrift³² und den Kirchenvätern macht es plausibel, dass die bibelhumanistische Prägung der Universität Alcalá nicht spurlos an ihm vorübergegangen ist, und auch die enge Freundschaft und Zusammenarbeit mit Salmerón sprechen für zumindest Grundkenntnisse in den Alten Sprachen;³³ Studien des Laínez in diesen Bereichen lassen sich aber nicht nachweisen. Da er aus einer Familie von Neuchristen, das heißt getauften Juden stammte, hatte Laínez möglicherweise

²⁹ So *Pedro de Ribadeneira*, Vida del P. Maestro Diego Lainez: „Suelen los nuevos maestros, para dar gracias del grado que han recibido, hacer una oración en latín; y queriendo algunos de sus compañeros ayudarle en la que él había de hacer, para que fuese más elegante, nunca lo pudieron acabar con él, siendo entonces mozo de dieciocho años; porque decía que nunca Dios permitiese que él quisiese mostrar saber lo que no sabía.“ Hier und im Folgenden zitiert nach: *Pedro de Ribadeneira*, Historias de la Contrarreforma, herausgegeben von E. Rey, Madrid 1945, 460.

³⁰ Vgl. Ep. Salm. II, 734.

³¹ Auch *Schurhammer*, 193, versteht unter der „eleganten“ eine „klassische“ Form. Es ist wahrscheinlich, dass Salmerón unter denjenigen war, die Laínez dieses Angebot machten, denn er beherrschte das klassische Latein ausgezeichnet und konnte die lateinischen Klassiker aus dem Gedächtnis zitieren: vgl. *Bangert*, 154.

³² *De Ribadeneira*, Vida del P. Maestro Diego Laínez, 572, berichtet: „Estaba tan asido al estudio de las letras sagradas, que no se podía desasir de él sino con muy grande causa.“

³³ Etwa berichtet Polanco, wie Salmerón eine geistliche Schriftlesung begann und Laínez sie fortsetzte und umgekehrt: „Conciones, quas anno praecedenti [1552] P. Salmeron, de sermone Domini in monte, cum magna frequentia et fructu inchoaverat, prosecutus est post ejus discessum P. Laynez, et in eo vicem reddidisse videtur; nam et anno praecedenti [1552] P. Salmeron interpretationem cantici Benedictus, quam ad Concilium iturus P. Laynez inchoatam reliquerat [1551], in cathedrali templo prosecutus erat, ut auditoribus id ipsum desiderantibus satisfaceret; et utriusque doctrina mirum in modum Florentino populo probata fuit, et de utroque multa circumferebantur et ad aures Ducum perveniebant, et quidem cum insigni laude, ita ut, etiam post adventum Patris Laynez, de P. Salmerone retinendo agerent“ (*Polanco*, Chronicon III, Nr. 101, S. 59, zitiert nach: *MIGNON* Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historia III. Madrid 1895). Zudem tauschten Salmerón und Laínez gewohnheitsmäßig Notizen aus (*de Ribadeneira*, Vida del P. Maestro Diego Laínez, 572) und arbeiteten etwa auf dem Konzil von Trient so eng zusammen, dass die Zuordnung ihrer Schriften nicht selten den Editoren bis heute Kopfzerbrechen bereitet, so etwa ein Traktat über die Residenzpflicht der Bischöfe, der von verschiedenen Gelehrten teils Laínez, teils Salmerón oder auch beiden zusammen zugeschrieben wird (vgl. *Bangert*, 282, Anm. 225). Zur engen Freundschaft und zu gemeinsamen Projekten von Laínez und Salmerón siehe auch *Ign. Epp.* I, 153.

auch auf Grund seines familiären Hintergrundes Zugang zum Hebräischen. Aber auch hierfür gibt es keine Belege.

Nicolás Bobadilla und Franz Xaver interessierten sich in Paris für das Studium der Alten Sprachen, wurden aber von Ignatius davon abgebracht. Nicolás Bobadilla, der zuvor in Alcalá und Valladolid studiert hatte, war eigens nach Paris gekommen, um bei den soeben vom französischen König eingesetzten humanistischen Professoren die Alten Sprachen zu hören, folgte dann aber dem Rat des Ignatius, lieber bei den Dominikanern und Franziskanern scholastische und positive Theologie zu hören.³⁴ Einen ähnlichen Rat scheint Ignatius auch Franz Xaver gegeben zu haben.³⁵ Seine Weisung verdankte sich nicht einer grundsätzlichen Ablehnung des Studiums der Alten Sprachen, sondern der Erkenntnis, dass nicht wenige Lehrer dieser Sprachen – unter anderem die königlichen Professoren – keine Theologen waren und mit häretischen Lehren sympathisierten.³⁶ Bobadilla brachte dieses Phänomen in seiner Autobiographie auf die prägnante Formel: „qui graecizabant, lutheranizabant“.³⁷ Dass es Ignatius um diese Problematik der Orthodoxie, nicht um die Alten Sprachen selbst ging, wird schon daran deutlich, dass Salmerón in Paris durchaus weiter Griechisch studierte, aber eben nicht bei den königlichen Professoren, sondern indem er sich von einem griechischkundigen Freund helfen ließ.³⁸ Dennoch dürfte Ignatius mit seinen Ratschlägen jene Gefährten, die noch keine Alten Sprachen beherrschten, als sie ihn kennenlernten, faktisch von deren Studium abgehalten haben.³⁹ Anders verhält es sich mit dem Studium der „positiven Theologie“, das Ignatius – zusammen mit dem der scholastischen Theologie – ausdrücklich empfahl. Gottfried Maron hat allerdings gezeigt, dass unter dem Sammelbegriff der „positiven Theologie“ nicht unbedingt immer das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter zu verstehen war, sondern auch Moraltheologie, Konzilsbeschlüsse und ganz allgemein Kirchenrecht.⁴⁰ Es ist daher schwer zu ergründen, was genau die Gefährten als „positive Theologie“ bei den Franziskanern und Dominikanern gehört haben: Allein das Studium der „positiven Theologie“ sagt noch nicht viel über ihre Kenntnis der Heiligen Schrift und der Kirchenväter aus. Salmerón, Laínez und Bobadilla studierten allerdings in Paris intensiv die Schrift und die Kirchenväter und fertigten sich umfangreiche Exzerpte

³⁴ Vgl. Nicolás Bobadilla, *Autobiographia*, 5: MIgn FN III, 325.

³⁵ Vgl. Schurhammer, 161.

³⁶ Vgl. ebd. 159, Anm. 3.

³⁷ Bobadilla, *Autobiographia*, 5: MIgn FN III, 324 f.

³⁸ Schurhammer, 242; Ep. Mixtae I, 36: „Un grande amigo del S^{or} M^{tro} Salmeron y de todas Vs. ms. vino en el mismo galeon. El nombre, aunque lo e oydo dezir, no lo tengo en memoria; el es buen griego, cuya doctrina en esta facultad fué por tiempo muy deseada del Señor M^{tro} Salmeron.“

³⁹ Bobadilla stellt in seiner Autobiographie fest, er habe seinen Herzenswunsch, ein Kenner des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen zu werden, auf Grund der Verbindung solcher Studien mit dem Luthertum aufgegeben: *Ders.*, *Autobiographia*, 5: MIgn FN III, 324 f.

⁴⁰ Vgl. Maron, 118.

an.⁴¹ Salmerón hatte ein ausgezeichnetes Gedächtnis und konnte sowohl die Heilige Schrift als auch Werke der klassischen Autoren auswendig zitieren.⁴² Dem Interesse der drei Gefährten Salmerón, Laínez und Bobadilla an der Heiligen Schrift entspricht auch ihre spätere pastorale Praxis: Sie erklärten immer wieder in geistlichen Schriftlesungen dem einfachen Volk die Bibel⁴³, und in unterschiedlicher Weise schrieben sie auch über die Heilige Schrift⁴⁴. Dabei dürfte es kein Zufall sein, dass es sich bei diesen Dreien gerade um jene Gefährten handelt, die an der humanistischen Hochburg Alcalá studiert und ihre humanistische Grundbildung bereits erhalten hatten, als sie in den Kreis der Gefährten um Ignatius eintraten. Sie haben ihre humanistischen Studien offenbar weiter vertieft. Von Simon Rodrigues, Franz Xaver und Peter Faber, die nur in Paris studiert haben und dort auch bald unter dem Einfluss Inígos standen, sind trotz der guten Griechischkenntnisse Fabers keine vergleichbaren Studien und Auslegungen der Heiligen Schrift überliefert. Der Kreis der ersten Jesuiten setzte sich also aus solchen Personen zusammen, die auf Grund ihrer Ausbildung in Alcalá humanistisch geprägt waren und diese Prägung auch im Umfeld des Ignatius bewahrten und kultivierten, sowie solchen, die eine derartige Prägung nicht oder nur begrenzt mitbrachten und – wohl angesichts der Skepsis des Ignatius gegenüber den in ihrer Orthodoxie zweifelhaften Lehrern der Alten Sprachen in Paris – dort auch nicht erwarben beziehungsweise (im Falle Fabers) zumindest nicht vertieften.

⁴¹ Vgl. *Schurhammer*, 242–248.

⁴² Ep. Salm. II, App. II, 37, 820 (*Bernadino Realino* an seinen Bruder): „Sapeva tutta la divina Scrittura a mente; ... Sapeva di umanità tanto.“

⁴³ Bobadilla hielt zum Beispiel 1552 in Neapel geistliche Lesungen über Jona, 1542 in Wien und 1550 und 1552 in Neapel über den Römerbrief; Salmerón 1549 in Belluno über den Epheserbrief; Laínez sprach 1549 in Neapel über den Römerbrief und 1551 über den Galaterbrief (vgl. *J. W. O'Malley*, *Die ersten Jesuiten*, Würzburg 1995, 127–134). Bei allen drei Gefährten sind dies nur Beispiele O'Malleys für die Beliebtheit der Paulusbriefe als Gegenstand geistlicher Schriftlesungen. Es wären noch zahlreiche weitere geistliche Schriftlesungen zu nennen, bei Salmerón beispielsweise 1550 in Verona zum Matthäusevangelium (Salm. Ep. App. V, 584; Pol. Chr. II, 69), 1551 in Neapel über den Galaterbrief (Pol. Chr. II, 167 f.), 1552 in Florenz über die Bergpredigt und das Benedictus (in Arbeitsteilung mit Laínez: Ep. Mixtae II, 729; Salm. Ep. I, 46, 114–116; Salm. Ep. I Praef. XIII; Pol. Chr. II, 514; III, 59; Salm. Ep. II App. III, 1, 826), 1560 in Neapel über den ersten Johannesbrief (Salm. Ep. II App. III, 1, 832).

⁴⁴ Salmerón verfasste einen sechzehnbandigen Kommentar zum gesamten Neuen Testament, der in mehreren Ausgaben im Druck vorliegt (Madrid 1598; Venedig 1601; Köln 1602 und 1612); Bobadilla nennt in seiner Autobiographie eine von ihm verfasste Schrift über die Paulusbriefe und die vier Evangelien sowie weitere fragmentarisch gebliebene Schriften über Bücher des Alten und Neuen Testaments, die er nicht mehr zu Ende führte, weil er die Exerzitien machte und die Gefährten ins Heilige Land aufbrechen wollten: *Bobadilla*, *Autobiographia*, 5: MIgn FN III, 325; Laínez verfasste eine kleine Schrift über die angemessene Hermeneutik zur Auslegung der Heiligen Schrift: *Jacobi Laínez Secundi Praepositi Generalis Societatis Iesu Disputationes Tridentinae* II, herausgegeben von *H. Grisar*, Regensburg 1886, 501–505.

2. Alfonso Salmerón – ein humanistischer Theologe nach dem Ideal des Erasmus?

Die umfassendste Bildung in den alten Sprachen treffen wir bei Alfonso Salmerón an; und sein Leben ist auch am stärksten von der mündlichen und schriftlichen Auslegung der Heiligen Schrift geprägt. Unter den ersten sieben Jesuiten kann er am ehesten als Humanist bezeichnet werden und dürfte deshalb unter ihnen auch die geeignetste Person für einen Vergleich mit Erasmus von Rotterdam sein, der im Folgenden angestellt werden soll.

2.1 Erasmus' humanistisches Ideal eines Theologen

Erasmus legt sein Ideal eines Theologen vor allem in zwei Schriften dar: 1516 stellte er seinem griechischen Neuen Testament unter anderem die *Methodus* voran, eine Kleinschrift, in der er dieses Ideal beschreibt; 1519 publizierte er mit der *Ratio seu compendium verae theologiae* eine wesentlich erweiterte Ausarbeitung der *Methodus*. Das hier nachgezeichnete Ideal beruht vor allem auf der *Methodus*.

Das Leben eines Theologen soll gemäß dem Ideal des Erasmus zuallererst der heiligen Lehre, mit der er sich beschäftigt, würdig sein: Sein Herz soll sich vom Schmutz des Lasters und vom Aufruhr der Begierden rein halten und frei und ruhig sein.⁴⁵ Dazu soll sich höchster Lerneifer gesellen⁴⁶, frevelhafte Neugier dagegen soll der Theologe nicht haben⁴⁷. Nicht die Fähigkeit zur scharfsinnigen Diskussion stellt für Erasmus einen wahren Fortschritt dar, sondern dass der Lernende sich von seiner theologischen Erkenntnis im Innersten wandeln lasse und in den Tugenden und der Frömmigkeit wachse.⁴⁸ Dies ist die erste Prämisse, von der aus Erasmus auf diejenigen Wissenschaften zu sprechen kommt, die dem Theologen in diesem Prozess helfen können. Hierbei nennt er zuallererst das Studium der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, weil in ihnen die Heiligen Schriften überliefert sind. Dabei fordert er nicht, dass der Theologe zu einer wunderbaren Beredsamkeit in jenen Sprachen gelange, sondern zu einer mittelmäßigen Sprachbeherrschung (*mediocritas*), die genüge, um sich ein Urteil zu bilden.⁴⁹ Sprachkenntnis ist

⁴⁵ *Methodus*; ed. *Welzig*, Bd. 3, 40: „Et ut in praecipiendo minimum est negotii, ita in praestando plurimum: nempe ut ad hanc philosophiam non Stoicam aut Aristotelicam, sed plane caelestem animum afferamus ea dignum, hoc est non tantum purum ab omnibus vitiorum inquinamentis, verum etiam ab omni cupiditatum tumultu tranquillum ac requietum, quo expressius in nobis velut in amne placido aut speculo nitissimo reluceat aeternae illius veritatis imago.“ Der Ausgabe von *W. Welzig* (Ausgewählte Schriften. Acht Bände lateinisch und deutsch, Darmstadt 21990) sind im Folgenden alle lateinischen Erasmus-Zitate entnommen.

⁴⁶ *Methodus*, 40: „Adsit summus ardor discendi.“

⁴⁷ *Methodus*, 42 „Absit impia curiositas.“

⁴⁸ *Methodus*, 42: „Ita demum tibi videre profecisse, non si dispuetes acrius, sed si te senseris alterum fieri, minus elatum, minus iracundum, minus vitae cupidum, si cotidie vitii decedat aliquid, aliquid accrescat pietati.“

⁴⁹ *Methodus*, 42: „Iam quod ad eas attinet litteras, quarum adminiculo commodius ad haec

für ihn kein Selbstzweck, sondern Voraussetzung für das Studium der Schrift. Hierzu empfiehlt Erasmus außerdem ein profundes Studium der antiken Grammatik und Rhetorik.⁵⁰ Alle diese Studien sind ganz auf die Heilige Schrift hingeeordnet: Müsse man längere Zeit bei den profanen Wissenschaften verweilen, so solle man jene bevorzugen, die den Heiligen Schriften am nächsten verwandt sind.⁵¹ Seine Begründung für das Studium der Rhetorik ist zudem, dass auch in der Schrift selbst rhetorische Mittel verwendet würden.⁵² Hingegen warnt er davor, zu viel Lebenszeit mit weltlicher Philosophie zuzubringen, und führt gegen das Argument, dass man ohne diese Autoren kein Theologe sein könne, das Beispiel der Kirchenväter und der biblischen beziehungsweise urchristlichen Autoren ins Feld.⁵³ Zuerst solle man das Evangelium und dann die apostolischen Briefe studieren, um alles andere darauf zu beziehen.⁵⁴ Der ideale Theologe müsse auch umsichtig den ganzen Lebenskreis Christi studieren und darüber nachsinnen.⁵⁵ An dieser Stelle bringt Erasmus ein für ihn typisches Thema ins Spiel: Christus habe Zeremonien verachtet und allein den Glauben betont.⁵⁶ Dies vertieft er aber – anders als in anderen Schriften – hier nicht, sondern fährt in der Beschreibung seines Bildungsideals fort. Der Theologe solle die verschiedenen Schriftsinne unterscheiden können, um die Schrift und die Kommentare dazu gut zu verstehen.⁵⁷ Er solle die Schrift gut zitieren können, nicht aus Zusammenfassungen, Predigten oder Sammlungen, sondern aus eigener Lektüre der Quellen.⁵⁸ Kontext, Abfassungszeit, Situation und Autor müssen für eine angemessene Auslegung berücksichtigt werden⁵⁹, und man solle sich vor Vereinsseitigungen in der Interpretation hüten, etwa davor, die Kirche nur auf die Priester, und die Welt nur auf die christlichen Laien

pertingimus, prima cura debetur perdiscendis tribus linguis Latinae, Graecae, Hebraicae, quod constat omnem scripturam mysticam hisce proditam esse.“ [...] „Neque flagitamus, ut in his usque ad eloquentiae miraculum proveharis, satis est, si ad munditiam et elegantiam, hoc est mediocritatem aliquam progrediare, quod sufficiat ad iudicandum.“

⁵⁰ Methodus, 50: „Nec illud, opinor, inutile fuerit, si theologiae destinatus adolescens diligenter exerceatur in schematicis ac tropis grammaticorum rhetorumque...“

⁵¹ Methodus, 52: „Quod si diutius immorandum sit profanis litteris, equidem id fieri malim in his, quae propius affines sint arcanis libris.“

⁵² Vgl. Methodus, 52–54.

⁵³ Vgl. Methodus, 56.

⁵⁴ Methodus, 58: „Illud magis ad rem pertinuerit, ut tirunculo nostro Christi dogmata tradantur in summam redacta idque potissimum ex euangeliis, mox apostolorum litteris, ut ubique certos habeat scopos, ad quos cetera conferat...“

⁵⁵ Methodus, 60: „Deinde admonendus, ut diligenter observet totum illum Christi circulum et orbem ...“

⁵⁶ Methodus, 60: „Et ut caerimonias ubique contemnit, ita fidem unice semper exigit.“

⁵⁷ Methodus, 60: „Iam non satis est circumspicere, quomodo iuxta sensum historicum, tropologicum, allegoricum, anagogicum diversis in rebus varie reluceat aeterna veritas, verum etiam in singulis horum qui gradus sint, quae differentiae, quae tractandi ratio.“

⁵⁸ Methodus, 62: „Admonendus, ut apposite condiscat citare divinae scripturae testimonia, non e summulis aut contiunculis aut collectaneis nescio quibus iam sescenties aliunde alio commixtis ac refusis, sed ex ipsis fontibus ...“

⁵⁹ Methodus, 64: „Idque quo certius fiat, non sat habeat quattuor aut quinque decerpisse verba, circumspiciat, unde natum sit quod dicitur, a quo dicatur, cui dicatur, quo tempore, qua occasione, quibus verbis, quid praecesserit, quid consequatur.“

zu beschränken⁶⁰. Der Exeget solle auch berücksichtigen, dass die Sprache der griechischen Autoren des Neuen Testaments besondere Eigenheiten wie Hebraismen aufweise.⁶¹ Er solle eine Sammlung von Zitaten aus der Schrift nach Themen geordnet anlegen⁶², und auch Zitate aus den Kirchenvätern und heidnischen Autoren hinzufügen, die dazu von Nutzen sein könnten⁶³. Diese Methode führt Erasmus auf Hieronymus zurück⁶⁴; der Grundgedanke dabei ist, dass sich die Schriftstellen gegenseitig erklären – eine Methode, die auch Origenes und Augustinus angewandt hätten⁶⁵. Der Theologe solle beständig meditierend in den Heiligen Schriften verweilen.⁶⁶ Er solle die Heiligen Bücher wörtlich auswendig lernen, zuerst jene des Neuen, dann diejenigen des Alten Testaments, die eine besondere Nähe zum Neuen Testament aufweisen, wie das Buch Jesaja.⁶⁷ Kommentare der Väter könne man heranziehen, aber sie seien nicht so wichtig wie die Schrift selbst. Im Grunde hätten auch die Väter nichts anderes getan, als was der Exeget heute tue: Schriftstellen miteinander zu vergleichen und dadurch die Schrift zu verstehen.⁶⁸ Es müsse also möglich sein, durch solche Arbeit zu jener Wahrheit zu gelangen, die die Väter auch gefunden hätten.⁶⁹ Andererseits, so Erasmus, solle die Arbeit der Alten den

⁶⁰ Methodus, 64: „Iam est occultius quidem, sed hoc ipso nocentius depravandi genus, cum abutentes divinae scripturae vocabulis ecclesiam interpretamur sacerdotes, mundum laicos Christianos ...“

⁶¹ Methodus, 64: „Nam habet spiritus ille divinus suam quandam linguam et scriptores illi sacri, et cum Graece scribunt, multum referunt ex proprietate sermonis Hebraici. Atque hinc multis errandi ansa.“

⁶² Methodus, 64: „Id est huiusmodi, ut locos aliquot theologicos aut tibi pares ipse aut ab alio quopiam traditos accipias, ad quos omnia quae legeris veluti in nidulos quosdam digeras, quo promptius sit, ubi videbitur quod voles depromere ...“

⁶³ Methodus, 66: „Quod si cui visum erit, poterit ex antiquis interpretibus, postremo ex ethnicorum item libris huc conferre, quod usui futurum existimarit.“

⁶⁴ Methodus, 66: „Hac usum fuisse ratione divum Hieronymum ex illius scriptis mihi propemodum videor animadvertere.“

⁶⁵ Methodus, 66: „Quandoquidem haec non Origeni tantum sed et Augustino optima ratio est interpretandi divinas litteras, si locum obscurum ex aliorum locorum collatione reddamus illustrem et mysticam scripturam mystica item scriptura exponat.“

⁶⁶ Methodus, 66: „Atque hisce iam rebus instructus iugi meditatione versetur in divinis litteris [...]“

⁶⁷ Methodus, 68: „Nec fuerit inconsultum divinos libros ad verbum ediscere, praesertim novi testamenti [...] deinde eos, qui ex veteri instrumento maxime cum novo consentiunt, velut Isaiaem.“

⁶⁸ Methodus, 68, 70: „Quin tu tuum ipsius pectus bibliothecam facito Christi, ex eo velut ex penuario deprome seu nova seu vetera, utcunque postulabit res. Longe vividius penetrant in animos auditorum, quae de tuo pectore ceu viva prodeunt quam quae ex aliorum farragine subleguntur. Roget aliquis: ‚Quid, num adeo facilem iudicas divinam scripturam, ut sine commentariis possit intelligi?‘ Quidni possit cognitis dogmatis et hac, qua dixi, collatione locorum adhibita? Alioqui quid aliud secuti sunt, qui primi in hanc commentarios ediderunt [...]?“

⁶⁹ Methodus, 70: „Quid vetet alios eodem pervenire, quo pervenerunt illi, si eadem ingrediantur via?“ Dies ist aber wohl nicht so zu verstehen, dass man auf die Väter auch verzichten könnte. Denn für Erasmus wie den Humanismus überhaupt wird eine Disziplin nicht nach abstrakten Prinzipien gelernt, sondern durch die Lektüre seiner besten Vertreter erarbeitet: P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991, 195.

zeitgenössischen Exegeten einen Teil dieser Arbeit abnehmen.⁷⁰ Obwohl diese Gedanken den Eindruck machen, Erasmus gehe von einer klaren Verständlichkeit der Schrift (*perspicuitas scripturae*) aus, ist dies nur eingeschränkt der Fall. In *De libero arbitrio* setzt er sich deutlich von diesem Schriftverständnis Luthers ab.⁷¹

Erasmus rät dem Theologen, ausgewählte Kommentare der Väter zu Rate zu ziehen⁷², aber sie kritisch zu lesen, da auch diese Autoren fehlbare Menschen gewesen seien⁷³ und zudem unter ihrem Namen pseudepigraphische Schriften in Umlauf seien⁷⁴. Neuere Autoren zu lesen, die doch nur (schlechte) Kompilationen der Vätertexte böten, hält Erasmus für Zeitverschwendung: Man lerne dabei viel, was man besser wieder *verlernen* solle.⁷⁵ Die scholastische Schultradition sieht er sehr kritisch; schaut man jedoch genauer hin, so wendet er sich nicht dagegen, dass sie *überhaupt* gelehrt, sondern nur dagegen, dass sie *anstelle* der Heiligen Schrift gelehrt werde. Brächte ein Theologe ausreichend Begabung mit, um die Schrift und die scholastische Lehre zu studieren, so solle er ruhig beides tun.⁷⁶ Erasmus fürchtet nur die Vernachlässigung der Heiligen Schrift zu Gunsten heidnischer Philosophie und scholastischer Spitzfindigkeiten.⁷⁷ Die richtige Wahl ist für ihn zum großen Teil eine Zeitfrage: „Was man bei den Syllogismen Zeit gespart hat, das kommt dem Gebet zugute.“⁷⁸ Der Schlusssatz der *Methodus* gibt das Ziel des theo-

⁷⁰ Methodus, 70: „Non quod velim id fieri, immo partem laboris adimat nobis veterum labor.“

⁷¹ Erasmus betont in seiner Schrift „De libero arbitrio“ (Ia 9; ed. *Welzig*, Bd. 4, 14) gegenüber Luther, dass es in der Heiligen Schrift bestimmte unzugängliche Stellen gebe, in die Gott uns nicht tiefer eindringen lassen wolle, und bei denen wir desto mehr im Finstern tappten, als wir uns um ihre Erschließung bemühten, und sowohl die göttliche Weisheit als auch die Schwäche des menschlichen Geistes erkennen. Gewisse Dinge sollten wir nach seinem Willen so untersuchen, dass wir Gott selbst im mystischen Schweigen verehrten. Daher gebe es viele Stellen in der Heiligen Schrift, an denen zwar viele herumgedeutet hätten, niemand aber die Schwierigkeit gänzlich beseitigt habe. Erasmus traut dem Menschen durchaus zu, selbst die Schrift zu verstehen (Paraclesis, 14) und auszulegen (Methodus, 68, 70); er geht aber keineswegs davon aus, dass sie in allem klar sei oder sich immer selbst erkläre. Zudem kritisiert er ihre Auslegung nach einer bereits vorgefassten Meinung, bei der die Lektüre nur als Waffe dient (De libero arbitrio Ia 4; ed. *Welzig*, 6), und warnt auch davor, sie gegen den Konsens der gesamten kirchlichen Zeugnisse auszulegen (De libero arbitrio I b 1–2; ed. *Welzig* 20–24).

⁷² Methodus, 70: „Adiuvemur illorum commentariis, dum modo primum ex his deligamus optimos ...“

⁷³ Methodus, 70: „... deinde ut hos ipsos cum delectu iudicioque legat. Homines erant, quaedam ignorabant, in nonnullis halucinati sunt.“

⁷⁴ Methodus, 70: „Praeterea vix quisquam est horum, cuius falso titulo non circumferantur permulta ...“

⁷⁵ Methodus, 70: „Quorsum enim attinet in hisce neotericis coacervatoribus verius quam interpretibus bonas horas haud bene collocare? In quibus primum quam multa sunt, quae tibi postea sint maiore negotio dediscenda.“

⁷⁶ Methodus, 74: „Quod si cui tanta sit ingenii vis, ut utrumque studiorum genus complecti possit, eat, eat, quo illum sua virtus vocat, eat pede fausto.“

⁷⁷ Methodus, 54: „Non quod damnem ea studia, quae nunc videmus in publicis scholis solemnia, modo vere tractentur neque sola tamen. Complectantur et illa pauci, quos aequus amavit Iuppiter, ut verbis utar Vergilianis, nos plebeium institutum theologum. Tametsi ut ingenue quod sentio dicam, mihi parum tutum videtur ad theologiam destinato in profanis studiis, praesertim alienioribus consensescere.“

⁷⁸ Methodus, 76: „Quod diminutum erit in syllogismis, id pensabit oratio.“

gischen Wissenserwerbs an: „Ein überaus großer Gelehrter ist derjenige, der lauter Christus lehrt.“⁷⁹

Konzilien, Traditionen der Kirche und Kirchenrecht legt Erasmus seinem Theologen in der *Methodus* stillschweigend *nicht* ans Herz. Sie scheinen ihm für die Ausbildung des Theologen zunächst nicht wichtig zu sein. Dies bedeutet aber nicht, dass er der Ansicht wäre, sie spielten für die Theologie überhaupt keine Rolle. Deutlich wird dies in seinen Schriften an Stellen, wo er jene Autoritäten verteidigt. In seiner Schrift über den freien Willen merkt er kritisch an, Luther lege gegen die Entscheidungen *aller* Kirchenlehrer, Universitäten, Konzilien und Päpste Berufung ein. Er nehme die Autorität keines Autors an, möge er auch noch so anerkannt sein.⁸⁰ Noch deutlicher wird Erasmus bei der Darstellung seiner eigenen Position: Er sei leicht geneigt zur Skepsis, wo immer es durch die unverletzliche Autorität der Heiligen Schrift und die Entscheidungen der Kirche erlaubt sei, denen er seine Überzeugung überall gerne unterwerfe, ob er nun verstehe, was sie vorschreibe, oder nicht.⁸¹ Gegen Luther betont Erasmus jene Quellen, die in der *Methodus* keine Rolle spielen. Auf das Feld der Argumentation ausschließlich mit der Schrift begibt er sich nach eigener Aussage allein deshalb, weil er weiß, dass Luther nur so überzeugt werden kann.⁸² Andererseits hofft er, durch dieses Vorgehen Luther in der Frage nach dem freien Willen zur Anerkennung der Autorität der Väter, der scholastischen Autoren, der Universitäten, Konzilien und Päpste zu bringen.⁸³ Diese Quellen spielen also für die Wahrheitsfindung

⁷⁹ *Methodus*, 76 „Abunde magnus doctor est, qui pure docet Christum.“

⁸⁰ „Certe Lutherum ipsum non arbitror indigne laturum, sicubi quis ab ipso dissentiat, cum ipse sibi permittat non solum ab omnium ecclesiae doctorum, verum etiam ab omnium gymnasiorum, conciliorum, pontificum decretis appellare...“ (*Erasmus*, De libero arbitrio Ia 2; ed. *Welzig*, 4). „Iam quando Lutherus non recipit auctoritatem ullius scriptoris quantumvis approbati...“ (ebd. Ib 1; ed. *Welzig*, 20). Zur theologischen Bedeutung der Konzilien für Erasmus siehe: *H.-J. Sieben*, Velut oraculum a deo profectum. Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil, in: *ThPh* 86 (2011) 38–72.

⁸¹ „Et adeo non delector assertionibus, ut facile in Scepticorum sententiam pedibus discessurus sim, ubicumque per divinarum scripturarum inviolabilem auctoritatem et ecclesiae decreta liceat, quibus meum sensum ubique libens submitto, sive assequor, quod praescribit, sive non assequor“ (*Erasmus*, De libero arbitrio Ia 4; ed. *Welzig*, 6). Die Formulierung steht in erstaunlicher Nähe zur 13. Regel zum Fühlen mit der Kirche im Exerzitienbuch, insofern Erasmus der Kirche auch dann noch das entscheidende Urteil überlässt, wenn er es nicht versteht, seinen Verstand also unter die kirchliche Lehrentscheidung und nicht über sie stellt: *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, in: *Knauer*, Gründungstexte, 266 f. Die Nähe ist deshalb besonders erstaunlich, weil Regel 13 von Ignatius *gegen* einen anderen Satz des Erasmus formuliert wurde; siehe dazu *Schurhammer*, 122. Hier zeigt sich, dass man aus einer einzigen Formulierung nur schwer die wahre Einstellung des Erasmus erschließen kann. Wie er sich jeweils darstellt, hängt nicht unwesentlich vom Adressaten und vom Charakter der Schrift ab.

⁸² *Erasmus*, De libero arbitrio Ib 1; ed. *Welzig*, 20: „Iam quando Lutherus non recipit auctoritatem ullius scriptoris quantumvis approbati, sed tantum audit scripturas canonicas, sanequam libens amplectar hoc laboris compendium.“

⁸³ *Ders.*, De libero arbitrio Ib 2; ed. *Welzig*, 22: „Et tamen illud interim lectorem admonitum velim, si scripturae divinae testimoniis ac solidis rationibus videbimur cum Luthero paria facere, ut tum denique sibi ponat ob oculos tam numerosam seriem eruditissimorum virorum, quos in hunc usque diem tot saeculorum consensus approbavit, quorum plerosque praeter admirabilem sacrarum literarum peritiam vitae quoque pietas commendat...“

bei Erasmus durchaus eine wichtige Rolle, besonders, wenn sich in ihnen ein Konsens abzeichnet.⁸⁴

2.2 *Alfonso Salmerón als Humanist*

Salmerón fordert wie Erasmus von einem Exegeten eine angemessene spirituelle und moralische Disposition. Zuallererst müsse er einen herausragenden Glauben haben, da er nichts verstehen würde, wenn er nicht glaubte.⁸⁵ Salmerón spezifiziert dies dahingehend, dass der Exeget den *rechten* Glauben haben müsse – Heiden, Juden und Häretiker nimmt er davon aus.⁸⁶ Desgleichen könne aber auch der Christ die Schrift nicht verstehen, wenn er fleischlich gesinnt sei, besonders dann nicht, wenn er dem Stolz und der Heuchelei anhängt.⁸⁷ Wo Demut sei, da sei die Weisheit, denn Christus habe sie den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber offenbart.⁸⁸ Der Exeget müsse gläubig, demütig, nüchtern und mäßig sein, um die göttlichen Geheimnisse erfassen zu können.⁸⁹ Hinzu kommen Liebe und Erbarmen gegenüber dem Nächsten: Denn leichter vermöge die Liebe dort einzutreten, wo der Verstand nicht hineinzugehen vermöge.⁹⁰ Der Exeget müsse sich in guten Werken üben, denn vieles in den Heiligen Schriften lasse sich überhaupt nur verstehen, wenn man es auch praktisch umsetze.⁹¹ Salmerón zitiert Athanasius: „Ohne ein reines Herz und die Nachahmung der Heiligen versteht niemand die heiligen Worte.“⁹² Und mit einem Zitat des Hieronymus warnt er vor eitler Weisheit der Philosophen und irdischen Reichtümern, die Glauben

⁸⁴ Die Argumentation mit der *auctoritas patrum* ist trotz dieser Kritik des Erasmus an Luther keineswegs ein katholisches Spezifikum, sondern wurde entsprechend der bibelhumanistischen Wertschätzung der Väter auch in den verschiedenen Strömungen der Reformation als wichtiges Kriterium für die Wahrheitsfindung angesehen. Siehe dazu: *Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century*, herausgegeben von L. Grane/A. Schindler/M. Wriedt, Mainz 1993; *Auctoritas Patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, herausgegeben von L. Grane/A. Schindler/M. Wriedt, Mainz 1998; *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, herausgegeben von I. Backus, 2 Bde., Leiden 1997.

⁸⁵ Alfonso Salmerón, *Commentarii in Evangelicam Historiam I*, Prol. I, 7 f.: „Debent enim in primis fide eminere, iuxta illud: *Nisi credideritis, non intelligetis*.“ Kursivierung hier und im Folgenden im digitalisierten Druck der *Commentarii*.

⁸⁶ Ebd.: „Proinde Iudaeus, vel Gentilis, vel Haereticus reiiciendus est ab hac lectione.“

⁸⁷ Ebd.: „... deinde Christianus omnis, qui carnem, & sanguinem sectatur, arcendus est, maximè verò superbus, & hypocrite ...“

⁸⁸ Ebd.: „*Nam ubi est humilitas, ibi & sapientia*: absconditque haec Christus sapientibus, & prudentibus, & revelat parvulis.“

⁸⁹ Ebd.: „Praeter fidem etiam, & humilitatem, requirit sobrietatem, & temperantiam, iuxta illud Isaiae: *Quem docebit scientiam? & quem intelligere faciet auditum? Ablactatos à lacte, avulsos ab uberibus*. Qui enim carnis fraenant cupiditates, ac moderantur, illi vocantur ablactati, aptique sunt discipuli ad Divina mysteria percipienda.“

⁹⁰ Ebd.: „Ad haec, opus est charitate erga Deum, pietateque adversus proximum: nam plerunque intrat amor, quò non potest ingredi intellectus.“

⁹¹ Ebd.: „Debet praeterea adesse auditori bonorum operum studium: nam multa sunt in Divinis libris, quae nisi in praxim deducantur, aut nihil, aut vix intelliguntur.“

⁹² Ebd.: „*Nam sine pura mente, & Sanctorum imitatione, nemo comprehenderit Sanctorum verba*.“ Ob es sich dabei um ein echtes Zitat aus dem Werk des Athanasius handelt, ist nicht

und Verständnis der Schrift beeinträchtigen können.⁹³ Ganz wie bei Erasmus ist bei Salmerón also die erste Prämisse für das Schriftstudium ein Leben, das der Heiligkeit der Schrift entspricht. Ohne ein solches Leben gibt es für Salmerón keine rechte Erkenntnis. Für das Schriftstudium bedürfte es außerdem der Beharrlichkeit, weil sich mit jeder Erkenntnis neue Fragen und Zweifel auf tun, da Gott unendlich groß und die Schrift unerschöpflich sei.⁹⁴ Neugier, die in der Wissenschaft eitle Ehre und schöne Worte, nicht aber die Wahrheit suche, lasse den Menschen dagegen in der Weisheit der Welt einhergehen wie ein Rind, hindere ihn auf dem Weg zum Heil und mache ihn zum Sklaven.⁹⁵

Die Meditation über das Leben Jesu Christi von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt stellt den Hauptbestand der Geistlichen Übungen des Heiligen Ignatius dar.⁹⁶ Salmerón absolvierte sie 1534 unter dessen persönlicher Leitung.⁹⁷ Später bemerkte Ignatius, nach Faber könne Salmerón am besten die Exerzitien begleiten,⁹⁸ was auf eine große Vertrautheit seinerseits mit den Übungen und ihrer Methode der Schriftmeditation schließen lässt. Als Salmerón gegen Ende seines Lebens seinen Kommentar zu den Evangelien in zwölf Bänden schrieb – die *Commentarii in Evangelicam Historiam* –,⁹⁹ folgte er bei der Einteilung dieser Bände nicht dem Fließtext der einzelnen Evangelien, sondern den Ereignissen im Leben Jesu. Dies zeigt, wie intensiv sich Salmerón mit dem Leben Jesu beschäftigt hat, und dass er dies eben nicht

sicher; da bis heute keine kritische Edition der „*Commentarii*“ vorliegt, steht die Überprüfung des Zitates noch aus.

⁹³ Ebd.: „Et Hieronymus in cap. 3. Ioniae rectè admonet: Sicut Rex Ninive praedicationem ultimus audivit, ita Reges huius mundi, id est Philosophos praedicationem Christi ultimos audire, & deposito fulgore eloquentiae, & ornamentis ac decore verborum, simplicitati & rusticitati tradere, & destruere quod ante praedicarant. Et infra: Difficilè homines potentes, & nobiles, & divites; & multò his difficilìus eloquentes, credunt Deo: obcaecatur enim mens eorum divitiis, & opibus, atque luxuria, & circumdati vitiis, non possunt videre virtutes: simplicit autemque Scripturae sanctae non ex maiestate sensuum, sed verborum iudicant utilitate.“

⁹⁴ *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam* I, Prol. II, 15: „Cum enim intellectus, apprehensa Dei perfectione, et magnitudine, putaverit se omnia quae Dei sunt, apprehendisse, et ad quietem aliquam pervenisse, tunc iterum laborandum est, et danda illi opera, perinde ac si nihil novisset: quod quidem ipsa experientia plus satis docet. Quo enim quis maiores in Scripturis fecerit progressus, ac doctior evaserit, eo maioribus quaestionum difficultatibus, et densioribus dubitationum angustiis implicabitur, ut quietem intellectus invenire non valeat, quod oritur ex incomprehensa Dei maiestate, et ex sensuum Scripturae infinitate.“

⁹⁵ *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam* VII, Tract. XXIII, 136: „Curiositas etiam per quinque sensus internos & externos, tardos, & crassos, quasi boves, scientiam mundi mendicans, & à caelo impediens rectè in eimento quinque iuga bouum designatur. Huius curiositatis servi sunt, qui quaerunt tantum verba pulchra, etsi non vera, vel qui falsa, & lasciva; vel qui tantùm subtilia, & supra se posita sectantur, vel qui rursus bona quidem quaerunt sed in hunc finem tantùm ut sciant, vel ut lucrentur, vel ut gloriantur vanè in scientia parta, vel denique ut vitam alienam scrutentur.“

⁹⁶ Siehe unter anderem *Ignatius von Loyola*, *Geistliche Übungen*, 261–312, in: *Knauer*, *Gründungstexte*, 214–243.

⁹⁷ Vgl. *Bangert*, 156.

⁹⁸ „Hablando [Ignacio] de los ejercicios decía que de los que conocía en la Compañía, el primer lugar en darlos tuvo el P. Fabro, el segundo Salmerón“ (*MIGN FN I*, 658).

⁹⁹ Siehe weiter oben Anm. 44. Salmeróns Kommentar umfasst zwölf Bände zu den Evangelien und vier zur Apostelgeschichte, den neutestamentlichen Briefen und der Apokalypse.

aus der Perspektive der vier einzelnen kanonischen Evangelien tat, sondern sich am Lebensweg Jesu orientierte und dabei aus allen Evangelien schöpfte, womit zugleich die Perspektive der Exerzitien dargestellt wird. So dürfte er das Ideal des Erasmus, ein Theologe solle den Lebenskreis Christi intensiv studieren und darüber nachsinnen, in herausragender Weise erfüllt haben.

Hinsichtlich der Vorstellung, Christus habe äußere Zeremonien abgelehnt und dagegen ausschließlich den Glauben betont, hätte Erasmus bei Salmerón dagegen keine Zustimmung gefunden. Salmerón betont zwar in seinem Kommentar zum Römerbrief die Bedeutung des Glaubens, aber nicht im Gegensatz zu Werken und Zeremonien, sondern gerade im Zusammenhang mit ihnen. Es gibt nach seiner Ansicht keine Erlösung und keine Versöhnung ohne den Glauben.¹⁰⁰ Zum Glauben gehören aber auch die guten Vorsätze im Herzen des sündigen Menschen, und diese schließen unter anderem ein, die zum Heil notwendigen Sakramente zu empfangen. Nur in diesem Sinne lässt sich davon sprechen, dass wir allein durch den Glauben gerechtfertigt werden. Innere Disposition im Glauben und äußerer Vollzug – zum Beispiel in der Feier der Sakramente – sind für Salmerón untrennbar miteinander verbunden.¹⁰¹ Doch nicht nur den Sakramenten, sondern auch scheinbar kleinen frommen Gesten wie dem Anzünden von Kerzen in den Kirchen, für die Erasmus nur Spott übrig hat, bringt Salmerón große Wertschätzung entgegen. Erasmus schreibt etwa im *Lob der Torheit*: „Wie viele sieht man der jungfräulichen Mutter Gottes ein Kerzchen aufstecken, und zwar am hellen Tage, wo das gar keinen Zweck hat!“¹⁰² Dagegen beschreibt Salmerón zum Beispiel sehr wertschätzend den Brauch, an Lichtmess Kerzen zu tragen.¹⁰³

¹⁰⁰ Alfonso Salmerón, *Commentarii in Epistolas beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XXVII, 374: „Addit, *Per fidem*. Quia vana esset redemptio, et propitiatio, nisi nobis per fidem eam ratam habentibus applicaretur.“

¹⁰¹ Alfonso Salmerón, *Commentarii in Epistolas beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XXVI, 369: „Et ita accipienda est fides cum aliis omnibus bonis motibus, quos in pectore peccatoris gignere solet: sive erga Deum, et mediatorem, erga quem fide, et fiducia erigimur; sive contra peccatum poenitentia, et detestatione, sive in futurum, concipiendo spem novae vitae, et votum parendi mandatis Dei, praesertim vero suscipiendi Sacramenta ad salutem necessaria. Haec autem omnia cum a fide profisciantur, et excitentur, recte fides appellari possunt. Et in hoc sensu admitti posset illa locutio, quod per solam fidem iustificamur, id est, ad iustitiam accipiendam, quae gratia, sive charitas est, idonee, et efficaciter disponimur: non quidem, ut iusti esse possimus per fidem, quae viva non est; sed quod per has veluti dispositiones ad ipsam iustitiam, sive charitatem perveniamus.“

¹⁰² „Quanta turba eorum, Deiparae Virgini cereolum affigunt, idque meridie, cum nihil est opus?“: Μωρίας Εγκόμιον sive laus stultitiae 47 (ed. Welzig, Bd. 2, 110; übersetzt von A. Hartmann und W. Schmidt-Dengler).

¹⁰³ Alfonso Salmerón, *Commentarii in Evangelicam Historiam* Tom. III, Tract. XLI, 381: „Et sicut non fuit bonum hominem esse solum, ita apparere vacuum, et solitarium sine dilecto socio, haud convenit. Debent deinde gestare candelas igna sacerdotali benedictione sacro accensas: quoniam opera nostra in fervore agenda sunt, et in desiderio spiritus, ut sint lucernae ardentis in manibus nostris, ne evomat nos de ore suo ut tepidos. Ignis vero, quem Pater sanctificavit, et misit in hunc mundum: et cui benedicuntur in Ecclesiis, Christus est, qui dixit: Ignem veni mittere in terram: Et quid volo, nisi ut accendatur? Hodie vero de Christo Simeon ille venerabilis cecinit: Lumen ad revelationem Gentium. Porro mater Messiae, virgo est prudens lampadem gestans accensa fidei de Christo, qui ignis, et lumen est. Hoc ergo igne accendendae

Salmerón ist mit der Heiligen Schrift zweifellos vertraut und kennt sie aus eigener Lektüre, die ihm seine bereits früh im Leben erworbene Kenntnis der Alten Sprachen ermöglichte. Ganz im Sinne des Erasmus verwendet er häufig den griechischen und hebräischen, gelegentlich sogar den syrischen Urtext. Hebraismen im griechischen Schrifttext nimmt er aufmerksam wahr und lässt sich nicht zu den von Erasmus gefürchteten Fehlurteilen hinreißen. Dabei scheut er sich auch nicht, Auslegungen der Väter auf Grund seiner sprachlichen Erkenntnisse höflich, aber bestimmt zu korrigieren.¹⁰⁴ Überhaupt zitiert Salmerón zwar sehr umfassend die Väter, nicht jedoch ohne kritische Abwägung. Sie sind für ihn keineswegs unanfechtbare Autoritäten; andererseits erachtet er wie Erasmus ihren Konsens als Indiz für die Wahrheit einer Auslegung. Pagane antike und mittelalterliche Autoren zitiert er gelegentlich, aber nicht so häufig wie die Kirchenväter. Selbst jüdische Autoren scheint er gelegentlich zu rezipieren.¹⁰⁵ Konzilsentscheidungen spielen für ihn eine wichtige und normgebende Rolle, besonders die Entscheidungen des gerade zurückliegenden Konzils von Trient, an dem er selbst teilgenommen hatte.¹⁰⁶ Seine und des Laínez' Reden auf dem Konzil zeichneten sich vor allem durch ihre vielen Väterzitate aus.¹⁰⁷

Salmeróns Reden und Schriftauslegungen zeigen, dass er problemlos Zugriff auf Schrift- und Väterzitate nehmen konnte – sei es in seinem leistungsfähigen Gedächtnis oder mit Hilfe von Aufzeichnungen –, und dass er nicht nur einzelne Sätze auswendig wusste, sondern den jeweiligen Zusammenhang erinnerte, in denen er sie gelesen hatte. Wahrscheinlicher als ein Rückgriff auf Aufzeichnungen ist, dass er viele Zitate im Gedächtnis bewahrte, denn er konnte stets bei auftauchenden Fragen eine ganze Reihe von Väterzitaten für seine Ansicht anführen.¹⁰⁸ So oder so erfüllte er herausragend das Ideal des Erasmus, die eigene Brust zur Bibliothek Christi zu machen¹⁰⁹, indem man große Teile der Schrift auswendig kennt, so dass man nach Bedarf Altes und Neues daraus hervorholen kann (vgl. Mt 13,52).

sunt candelae nostrae, non igne alieno, idest, concupiscentia mundi: quo igne thurificantes filii Aaron, perierunt.“

¹⁰⁴ Zum Beispiel: *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli Tom. I, Lib. II, Disp. XXIII, 362*: „Illud dumtaxat adverte, quod dicitur, Usque ad unam, Augustinum magis pie, et Catholice exposuisse, excludendo Christum, quam solide. Est enim Hebraismus, pro eo quod est, ne unus quidem, Graece ἕως ἑνός.“

¹⁰⁵ Einen Rabbi, beispielsweise: *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam Tom. I, Prol. XLIII, 525; ders.*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli Tom I, Lib. II, Disp. XXIII, 361*.

¹⁰⁶ Salmerón integrierte in seinen Kommentar sowohl eigene Aufzeichnungen zu den Themen des Konzils als auch solche seiner Gefährten, vor allem des Laínez: *H.-J. Sieben*, Ein Traktat des Jesuiten Salmeron über in Trient strittige Fragen zur Autorität des Konzils, in: *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, herausgegeben von *W. Brandmüller/H. Immenkötter/E. Iserlob*, Paderborn 1988, 279–312, hier 286, 302, 311.

¹⁰⁷ Vgl. *Schurhammer*, 244, Anm. 1.

¹⁰⁸ Vgl. *Schurhammer*, 244.

¹⁰⁹ Siehe Anm. 68.

Wiewohl die Schrift für Salmerón die grundlegendste Autorität darstellt, ist dies doch nicht im Sinne des lutherischen *sola scriptura*-Prinzips zu verstehen, sondern ähnelt eher der Position des Erasmus, der zwar immer zuerst nach den Quellen fragt, nicht aber die Schrift zur einzigen Wahrheitsinstanz erhebt.¹¹⁰ Auch eine Klarheit der Schrift im Sinne der Reformatoren aus sich selbst heraus weist Salmerón zurück, indem er auf die widersprüchlichen Interpretationen von Abendmahl und Rechtfertigung unter den verschiedenen Reformatoren verweist.¹¹¹ Zudem macht er darauf aufmerksam, dass bereits die Schrift selbst ihre Unklarheit belege, bezeichnet doch der Autor des zweiten Petrusbriefs Stellen in den Paulusbriefen als dunkel.¹¹²

Gelegentlich wägt Salmerón die verschiedenen Lesarten griechischer und lateinischer Handschriften textkritisch gegeneinander ab.¹¹³ Er geht in seinen Kommentaren immer wieder auf Einleitungsfragen ein und diskutiert sogar Fragen der Pseudepigraphie.¹¹⁴ Die verschiedenen Schriftsinne sind ihm vertraut¹¹⁵, und er bringt ihnen Wertschätzung entgegen. Selbst von der Kabbala weiß er, sieht sie aber sehr kritisch:

¹¹⁰ Siehe weiter oben Anm. 71.

¹¹¹ *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam* Tom. I, Prolog. II, 16: „Si plana sunt Prophetica, et Evangelica atque Apostolica volumina, cur unum et idem verbum neque illud quidem obscurum ut est illud: Hoc est corpus meum, aliter Lutherus, aliter Zwinglius, et aliter Calvinus interpretantur? Cur sexdecim, atque illas quidem diversas opiniones de fidei iustificatione confingunt.“

¹¹² Vgl. *Alfonso Salmerón*, *Lib I, Disp II: De difficultate et obscuritate Paulinae doctrinae*; 2 Pt 3,16.

¹¹³ Zum Beispiel: *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XXV, 364: „Primo igitur proponit negativam propositionem, quam etsi Chrysostomus suppresserit in codice suo, non est propterea redundans, aut superflua iudicanda, quia Graci codices, et Origenes, et omnes Latini illam ultra ullum dubium habent“; *ders.*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XXVI, 371: „Deinde nomen gloriae fere universi codices Graeci, et Latini habent, et ita legunt Origenes, Ambrosius, Cyrillus, et reliqui. Quidam tamen ex Patribus interdum legerunt, gratia, ut Chromatius in Dissertatione in cap. 5. et 6. Matthaevi, et Hieronymus lib. 6. in Esaiam prope finem, apud quos non est error textus illorum, quod positum sit gratia, pro gloria: quia alioqui citatio illorum non esset ad propositum: sicut et Augustinus lib. 1. De peccato merit. et remiss. cap. 27. ante dimidium. Verum isti Patres magis produserunt sensum Apostoli, quam verba. Unde plerique gloriam interpretantur pro gratia: quae per metonymiam dicitur gloria, quia facit ut a nobis Deus glorificentur. Hinc Sedulius: Gloria Dei, inquit, id est gratia. Et Glossa ordin. Gloria, inquit, id est indulgentia, et venia peccatorum: per quam Deus exaltatur, ut tradunt Ambrosius, et Augustinus. Deinde secundum Cyrillum lib. De recta fide, per gloriam intelligitur Christus, qui est gloria Patris, et medicus noster, de quo subdit: Iustificati gratis per gratiam ipsius. Tertio, potest accipi pro gloria Dei iustitia, quae a solo Deo est, de qua: Gloriam quae a solo Deo est, non quaeritis? et contra de iustitia humana dicitur quod habet gloriam Abraham, sed non apud Deum: et hic est sensus Theophylacti, et Chrysostomi: ut gloria Dei sit illa, quam pro vita iuste acta Deus reponit. Denique ut uno verbo totam rem absolvamus, omnes hi sensus, eodem videntur recidere, id est in gratiam Christi, quae gloria quaedam inchoata est, sicut gloria, gratia consummata.“

¹¹⁴ Zum Beispiel: *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam*, Tom. XII, Tract. III, 8: „De solida huius libri auctoritate, ac de nothis & pseudepigraphis voluminibus, quae Actus Apostolorum falso inscribuntur.“

¹¹⁵ Beispielsweise legt er in seinem Kommentar zu Röm 1,18 das Gleichnis von den Talenten allegorisch aus. Fünf Talente für die Christen: fünf äußere Sinne und Seitenwunden. Zwei Talente für die Juden: Gesetz der Natur und das äußere Gesetz des Mose. Ein Talent für die

Keine andere Weise der Auslegung des Alten Testaments billige ich als jene, die Christus im Evangelium und der Apostel in seinen Briefen zu erkennen gibt; denn besonders die Kabbala sündigt offensichtlich viel im Verkehren der Buchstaben und Silben, und in der Annahme ganzer Wörter für Buchstaben, welche mit demselben Anfang beginnen. Oder sie wandelt Buchstaben in Zahlen und setzt entsprechend den größeren oder kleineren Zahlen die einen Lesarten anstelle der anderen: Das ist eine völlig lächerliche Sache und von einem Gelehrten keinesfalls zu akzeptieren.¹¹⁶

Salmerón bevorzugt insgesamt den Literalsinn, und zwar auch bei der Auslegung des Alten Testaments. Erasmus' gelegentlich durchscheinende Geringschätzung des Literalsinns besonders bei moralisch bedenklichen Stellen des Alten Testaments¹¹⁷ teilt er nicht. Er sieht Altes und Neues Testament in großer Einheit. Diese Einheit gehe bereits aus der Exegese Christi und der Apostel hervor. Christus und die Apostel hätten etwa Schriftbeweise überhaupt nicht nötig gehabt, aber die Apostel hätten dennoch Schriftbeweise angewendet und seien darin dem Vorbild Christi gefolgt. Christus selbst aber habe mit seiner Schriftauslegung die Einheit zwischen den beiden Testaments zeigen wollen.¹¹⁸

Durchaus vergleichbar mit Erasmus ist Salmeróns Überzeugung von der Berufung aller Christen zur Heiligkeit, nicht nur der Priester und Ordensleute. Etwa versteht er das ἐλάβομεν in den Worten des Paulus in Röm 1,5 „... von ihm haben wir Gnade und Apostelamt empfangen ...“ (δὲ οὐ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν) so, dass hier alle Christen gemeint sind.¹¹⁹ In seinem Kommentar zum Brief an die Römer findet er auf Grund dieser Überzeugung

Heiden: natürliche Erkenntnis Gottes (*Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XII, 320).

¹¹⁶ *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XX, 353: „Nec ego aliam rationem interpretandi veteres Scripturas probo, quam eam, quam Christus in Evangelio, et Apostolus in suis epistolis nobis aperuerunt: praesertim cum Cabala multa aperte peccet in invertendis literis, et syllabis, et in accipiendis integris dictionibus pro literis, quae ab eodem elemento incipiunt, vel ex literis numeros conficit, et iuxta numerum maiorem, vel minorem alteras lectiones pro alteris ponit: quod est mere ridiculum, et a docto viro minime acceptandum ...“

¹¹⁷ „Proinde ubique contempta carne scripturae, maxime veteris testamenti, spiritus mysticum rimari conveniet“ (*Enchiridion militis christiani*; ed. *Welzig*, Bd. 1, 192). – Erasmus tritt zwar an anderer Stelle durchaus maßvoller für die Allegorese ein: *Walter*, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik*, 248. Sein Verständnis der Allegorese beruht aber auf einem aus der Lektüre des Origenes gewonnenen platonisierenden Wirklichkeitsverständnis, auf Grund dessen er Buchstabe und Geist in Spannung zueinander sieht: *Walter*, 210.

¹¹⁸ *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XXIII, 361: „Etsi enim Apostolis non esset opus Scripturis sua dicta comprobare, sicut nec Deo, cuius sunt organa: utuntur tamen illis exemplo Christi, qui id fecit, et ad elucidandam utriusque legis consonantiam apud populum illum, qui praeter legem suam nihil recipiebat.“

¹¹⁹ *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. VII, 295: „Et accepimus, ait, in plurali: quo verbo omnes Christianos comprehendit; ne se singularem in eo reddat, quod erat omnibus commune. Nam gratiam omnes Christiani acceperant; et Apostolatam simul cum aliis Apostolis acceperat, imo cum omnibus Christi professoribus: quia omnes dicuntur recipere gratias gratis datas in populi Christiani commoditatem, et utilitatem collatas: ut claves, Sacerdotium, Episcopatum, apostolatam, et reliqua Spiritus sancti charismata: quia unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem, ut ipse alio loco testatur. Ob hanc causam (!) dicitur: *Fecisti nos Deo nostro regnum et Sacerdotes*.“

sogar deutliche, ja fast scharfe Worte. Er bezieht die Worte des Paulus „Ist denn Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden?“ (Röm 3,29) auf seine Zeitgenossen und schreibt:

In jener Zurückweisung des Paulus begreifen wir, dass er stillschweigend alle widerlegt, die, von einem gewissen Eifer ihrer Frömmigkeit geführt, meinen, Ort des Heiles sei nirgendwo sonst, als für sie in ihrer Frömmigkeit: wie dies Priester gegenüber den Laien, Ordensleute gegenüber denen, die keine Ordensleute sind, Einsiedler gegenüber den in Gemeinschaft lebenden Mönchen und Aktive gegenüber den Kontemplativen einzuschätzen pflegen. Jenen muss gesagt werden: Ist er nur Gott der Einsiedler? Nicht auch jener, die in Gemeinschaft leben? Nur der Kontemplativen? Oder nicht auch jener, die aktiv leben? Hüte dich, Diener Gottes, hüte dich, wenn du jene nicht nachahmen willst, die du [andere] verurteilen siehst. [...] Einer ist Gott, der alles geschaffen hat und zum Ziel des ewigen Heils lenkt, zu dem wir geschaffen sind – seien es die Juden, seien es die Heiden.¹²⁰

Salmerón versteht auch kirchliche Würden als Dienstverpflichtung, nicht als Privileg. Die Amtsträger der Kirche sind dazu da, dem Volk Gottes zu dienen, nicht umgekehrt.¹²¹

Schließlich teilt Salmerón zwar nicht die scharfe Polemik des Erasmus gegen die Scholastik, entspricht aber dennoch dessen Ideal, nach dem ja deren Studium so lange legitim ist, wie das Schriftstudium im Mittelpunkt steht. Salmeróns systematische Auslegungen verraten methodisch seine scholastische Bildung, inhaltlich ist davon aber kaum etwas zu spüren. Seine Exegese ist ganz von der Lektüre der Heiligen Schrift und dem Studium der Kirchenväter geprägt.¹²² Auch war er sicherlich ein Mann des Gebetes,¹²³ wie dies Erasmus am Ende seiner Methodenlehre noch einmal für den idealen Theologen fordert.

¹²⁰ *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli Tom. I, Lib. II, Disp. XXVIII*, 378: „Et in hac Pauli reprehensione intelligamus eos omnes tacite redargui, qui zelo quodam suae Religionis ducti, putant locum salutis non tam esse aliis, quam sibi in sua Religione: ut Sacerdotes de laicis, Religiosi de non Religiosis, et solitarii de Coenobitis, et Activi de Contemplativis existimare solent. Quibus dicendum est: An solitariorum Deus tantum? nonne et eorum, qui in communi vivunt? An Contemplativorum? nonne et eorum, qui in actione sunt? Cave etiam, serve Dei, cave ne quoscunque imitari non vis, damnare videaris.“ [...] „Unus est Deus condens, et gubernans universos, sive Iudaeos, sive Gentes, ad aeternae salutis finem, ad quem conditi sumus.“

¹²¹ Dies ist für Salmerón die Begründung, warum Paulus im Philipperbrief das Volk vor den Episkopen und Diakonen nennt: „Rogabis, cur ergo prius meminit plebis? Respondeo, id Paulum fecisse, ut indicaret, Episcopos esse propter Ecclesiam, non Ecclesiam propter Episcopos, vel ministros. Deinde decebat populos prius salutari, et illis blandiri, propter quos sunt etiam illi ministri“ *Alfonso Salmerón* (*Commentarii in Epistolas Beati Pauli Tom. I, Lib. II, Disp. X*, 305).

¹²² *O'Malley*, 133, bemerkt zur einzigen von Salmerón erhaltenen Reihe Geistlicher Schriftlesungen über Ps 118 (119): „Während sie sich in ihrer nichttechnischen Sprache von den scholastischen Schriftkommentaren unterscheidet, verrät sie dennoch an verschiedenen Stellen Salmeróns scholastische Erziehung und Denkart.“ Gleiches gilt meiner Ansicht nach auch für seinen Kommentar zum Neuen Testament.

¹²³ Anders wäre sein herausragendes Talent zum Begleiten von Exerzitien kaum denkbar (s. o.).

3. Erasmus, Salmerón und der Humanismus der ersten Jesuiten

Der Vergleich zwischen dem Ideal eines humanistischen Theologen bei Erasmus und dem Leben Salmeróns hat ergeben, dass Salmerón das Ideal des Erasmus nahezu vollkommen verwirklicht. Eine deutliche Differenz ist hauptsächlich in zwei Punkten festzustellen: erstens in der Sichtweise äußerer Glaubensvollzüge und zweitens in der Beurteilung der scholastischen Theologie.¹²⁴ Woher stammte diese eigene humanistische Prägung Salmeróns und der ersten Jesuiten, und welche Auswirkungen hatte sie? Dies soll im Folgenden abschließend betrachtet werden.

3.1 Äußere Glaubensvollzüge

Erasmus lehnt äußere Glaubensvollzüge nicht grundsätzlich ab. Aber er sieht sie doch in Anlehnung an die paulinische Terminologie (Röm 14,1–2; 1 Kor 8,9–11) nur für „die Schwachen“ als notwendig an, während „die Starken“ sie nur beibehalten sollen, um „die Schwachen“ nicht zu verwirren. Der wahre Gottesdienst ist für ihn ein geistiger:

Die körperlichen Werke werden nicht verdammt, aber die unsichtbaren werden vorgezogen. Der sichtbare Kult wird nicht verworfen, aber Gott wird nur durch die unsichtbare Frömmigkeit besänftigt. Gott ist ein Geist und durch geistige Opfer wird er erweicht.¹²⁵

Äußere Glaubensvollzüge haben für Erasmus eine untergeordnete Bedeutung, und man kann sich fragen, ob er ihnen überhaupt einen eigenen Wert zugesteht oder ob ihre Beibehaltung letztlich nicht doch nur ein Zugeständnis an das fromme und ungebildete Volk darstellt, eben „die Schwachen“, die zu einem rein geistigen Vollzug des Gottesdienstes nicht in der Lage sind. Vor allem aber fürchtet Erasmus, sinnliche Formen der Verehrung könnten von der Lektüre und vom Studium der Heiligen Schrift ablenken:

Wenn einer die Spur zeigt, die der Fuß Christi zurückgelassen hat, wie fallen da wir Christen auf die Knie und wie beten wir da an! Jedoch warum verehren wir nicht in diesen Schriften sein lebendiges und atmendes Bild?¹²⁶

¹²⁴ Die beiden Aspekte ergeben sich aus dem hier durchgeführten Textvergleich. Es ist sehr gut möglich, dass sich in ihnen eine größere Differenz der beiden Autoren bezüglich ihrer Haltung gegenüber der äußeren Verfasstheit der Kirche und damit ihrer konkreten Kirchlichkeit andeutet. Dies könnte aber nur in einer ausführlicheren Studie der Werke Salmeróns und des Erasmus zu dieser Fragestellung aufgewiesen werden, die über den Rahmen dieses Beitrags hinausgeht.

¹²⁵ *Erasmus*, *Enchiridion militis christiani*, 230: „Quid igitur faciet Christianus? Negliget ecclesiae mandata? contemnet honestas maiorum traditiones? damnabit pias consuetudines? Immo si infirmus est, servabit ut necessarias, sin firmus et perfectus, tanto magis observabit, ne sua scientia fratrum offendat infirmum et occidat eum, pro quo mortuus est Christus. Haec oportet non omittere, sed illa necesse est facere. Non damnantur opera corporalia, sed praeferuntur invisibilia. Non damnatur cultus visibilis, sed non placatur deus nisi pietate invisibili. Spiritus est deus, et spiritalibus victimis flectitur.“

¹²⁶ *Ders.*, *Paraclesis*, 36: „Si quis ostendat Christi pedibus impressum vestigium, quam procumbimus Christiani, quam adoramus. At cur non potius vivam illum et spirantem imaginem in hisce veneramus libris?“

Diese Kritik war angesichts spätmittelalterlicher Frömmigkeit nicht unberechtigt. Ignatius von Loyola etwa entspricht in seiner frühen Phase dieser Einschätzung des Erasmus, denn er war hingerissen von jenem Fußabdruck¹²⁷, kannte die Heilige Schrift als „lebendiges und atmendes Bild“ Christi hingegen damals tatsächlich (noch) nicht, denn er konnte kein Latein, und spanische Bibelübersetzungen gab es – im Gegensatz zu deutschen – nicht¹²⁸. Er kannte und meditierte das Leben Jesu aus der *Vita Jesu Christi* des Kartäusers Ludolf, nicht jedoch aus der Schrift. Für den Humanisten Erasmus musste dies ein schwer defizitärer Glaubensweg sein, fehlte Ignatius doch zunächst der grundlegende Zugang zur Quelle der Heiligen Schrift. Tatsächlich hat Ignatius die Schrift aber gar nicht so sehr gefehlt, wie das negative Urteil des Erasmus über einen solchen „schriftarmen“ Zugang erwarten ließe, denn er hatte in der Meditation des Lebens Jesu so tiefe Erfahrungen gemacht, dass er entschlossen war, für sie zu sterben, „selbst wenn es keine Schrift gäbe, die uns in diesen Dingen des Glaubens unterwiese“.¹²⁹ So ist nicht verwunderlich, dass Ignatius jene Frömmigkeitsformen, die er als Laie praktizierte – vor allem die Meditation des Lebens Jesu und die Pilgerfahrt ins Heilige Land – auch nach seinem Theologiestudium dauerhaft wertschätzte. Diese Wertschätzung hat er über die Exerzitien und die – zumindest geplante – Pilgerfahrt ins Heilige Land auch seinen ersten Gefährten, unter ihnen Salmerón, vermittelt. So ist es nicht verwunderlich, wenn Salmerón seine humanistische Liebe zur Heiligen Schrift mit den traditionellen Formen der Frömmigkeit verbindet und das eine keinesfalls gegen das andere ausspielt. So erwähnt er in seinem Kommentar zum Neuen Testament auch jenen Fußabdruck auf dem Ölberg, der Ignatius so wichtig war – ein Bekenntnis gleichermaßen zu derartigen Frömmigkeitsformen wie auch zur Bedeutung des Heiligen Landes:

Es gibt nämlich in Jerusalem außer den bereits genannten Bergen gegen Osten den Berg der Olivenbäume, von dem aus der Herr [in den Himmel] aufuhr und [als] Zeichen die Abdrücke seiner Füße hinterließ.¹³⁰

3.2 Scholastische Theologie

Erasmus kritisiert in typisch bibelhumanistischer Manier die bisherige, scholastische Lehrweise.¹³¹ Vor allem fürchtet er, man könne im Studium der scholastischen Theologie jene Zeit verlieren, die man besser für das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter verwenden solle. Bei Salmerón findet sich eine wesentlich größere Wertschätzung der scholastischen Theologie. Er

¹²⁷ Vgl. *Ignatius von Loyola*, Pilgerbericht, 47, in: *Knauer*, Gründungstexte, 44.

¹²⁸ Vgl. *Maron*, 20–22; 28.

¹²⁹ *Ignatius von Loyola*, Pilgerbericht, 29, in: *Knauer*, Gründungstexte, 33.

¹³⁰ *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam*, Tom. I, Prol. XLI, 508: „Habet enim Hierosolyma praeter iam dictos montes; contra Orientem montem Olivarum, ex quo Dominus ascendit, & symbolum pedum suorum impressum reliquit.“

¹³¹ Vgl. *Augustijn*, 47.

war sich wohl bewusst, dass sie für den christlichen Glauben nicht unbedingt notwendig ist. Für den Glauben und das ewige Heil genüge Christus allein, da brauche es keinen Plato oder Aristoteles.¹³² Dennoch könne die Philosophie zur rechten Disposition helfen, so wie es bei Augustinus durch Plato und bei Justin dem Märtyrer durch Cicero geschehen sei.¹³³ Zudem verbänden sich in der scholastischen Theologie Göttliches und Menschliches: Göttliches, weil sie aus der Heiligen Schrift schöpfe; Menschliches, weil die menschliche Vernunft aus der Heiligen Schrift Schlüsse ziehe.¹³⁴ Salmerón führt die diskursive Methode der scholastischen Wissenschaft auf Christus zurück, weil dieser als Zwölfjähriger mit den Lehrern im Tempel und später mit Schriftgelehrten und Pharisäern diskutierte. Diese Linie setze sich für ihn über Paulus, Stephanus, die Väter und scholastischen Autoren fort.¹³⁵ Salmerón sieht hier eine Kontinuität, wo Erasmus eine Verdunkelung der ursprünglichen Reinheit der Schrift befürchtet. Darin folgt Salmerón einerseits seinem geistlichen Lehrmeister Ignatius, der im Exerzitienbuch empfiehlt, man solle sowohl die positive wie die scholastische Lehrweise loben.¹³⁶ Andererseits geht er aber auch hier wieder einen ganz eigenen, vom humanistischen Schriftstudium geprägten Weg der Begründung: Er sieht sowohl in der positiven wie auch in der scholastischen Theologie nur einen einzigen Traditionsstrang, den er letztlich auf Christus und die Heilige Schrift zurückführt. Von daher liegt es ihm fern, das Studium der Schrift und der Kirchenväter gegen die scholastische Lehrweise auszuspielen.

4. Fazit: Jesuitischer Humanismus

Die beiden „Besonderheiten“ im Humanismus Salmeróns gegenüber dem des Erasmus – die Wertschätzung äußerer Frömmigkeitsformen und der scholastischen Lehrweise – stammen aus der Spiritualität des Ignatius, in dessen Gefährtenkreis er eintrat und von dessen geistlicher Erfahrung er sich prägen ließ. Salmerón übernahm aber die Überzeugungen des Ignatius nicht einfach unreflektiert, sondern brachte sie mit seiner humanistischen Bildung zu einer Synthese. Damit zeichnet sich eine frühe Verbindung ab, die in den folgenden Generationen über die *Ratio Studiorum* und die zahlreichen Jesuitenkollegien

¹³² Vgl. Bangert, 157.

¹³³ Vgl. ebd. Auch dem Augustinus verhalf bereits vor der Lektüre der Platoniker diejenige von Ciceros Hortensius zur rechten Disposition. Charakteristisch für die Einstellung Salmeróns an dieser Stelle ist die Formulierung in Konst. 359 der Gesellschaft Jesu: Des nicht Unehrbaren aus den heidnischen und humanistischen Büchern könne sich die Gesellschaft bedienen wie der „Beutestücke aus Ägypten“ (*spolia Agyptiorum*). Diesen ursprünglich auf Philo und Origenes zurückgehenden, aber auch von Augustinus verwendeten (*De doctrina christiana* II, 40 f.) Terminus gebraucht allerdings auch Erasmus: vgl. Walter, 22.

¹³⁴ Vgl. Bangert, 157.

¹³⁵ Vgl. ebd.

¹³⁶ Vgl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 363, in: Knauer, Gründungstexte, 264 f. Da Ignatius hier Beispiele für positive Lehrer nennt (Hieronymus, Augustinus, Gregor), ist an dieser Stelle eindeutig, dass mit „positiver Lehre“ die der Kirchenväter gemeint ist.

europäische Geschichte schreiben sollte. Im Gegensatz zum Humanismus des Erasmus, der hauptsächlich Gelehrte erreichte, sprachen die Jesuiten mit ihrer Ausprägung des Humanismus weite Kreise an, vor allem die Schüler ihrer Kollegien, aber auch die zahlreichen Hörer ihrer Predigten und geistlichen Schriftlesungen.¹³⁷ Im Gegensatz zum Humanismus der Reformatoren konnte der weder mit antischolastischen noch antikirchlichen Affekten verbundene Humanismus der Jesuiten, der sich deshalb harmonisch in die Gestalt und Tradition der Kirche einfügte, zur Grundlage für eine profunde Bildungstradition innerhalb der katholischen Reform werden. Dieser spezifisch jesuitische Humanismus entwickelte sich nicht erst mit einer späteren Generation von Jesuiten, wie Juan Alonso de Polanco und Jerónimo Nadal, und auch nicht erst mit dem berühmten „Humanismusbrief“¹³⁸, sondern war bereits in den verschiedenen biographischen Prägungen innerhalb der Gruppe der ersten sieben Jesuiten grundgelegt.

Summary

Despite early endeavors of dissociation with Erasmus of Rotterdam, the Jesuits shared many issues of church reform with the great humanist and drew on a common heritage of biblical humanism. Although this has already been recognized in current research, the focus has primarily been on Ignatius of Loyola, even though the Society of Jesus was founded by a circle of companions who were younger than Ignatius and brought different biographical influences to the young foundation. The present article aims to present the first Jesuits' closeness and distance respectively to humanism with a special view to Alfonso Salmerón (1515–1585), one of Ignatius's companions who had an outstanding humanistic education.

¹³⁷ Am Kolleg in Neapel etwa sollte eine Tafel angebracht werden: „Schule für Latein, Griechisch und Hebräisch, kostenlos“: MIgn Ep. IV, 99–106. Deutsche Übersetzung: *Knauer*, Briefe und Unterweisungen, 393.

¹³⁸ MIgn Ep. I, 519–526.