

Fassen wir jetzt unsere Thesen zusammen:

1. Das georgische Mönchtum in seiner anachoretischen Form kann nicht von den syrischen Vätern gegründet sein; sie hat schon in Georgien lange vor ihrer Ankunft existiert; die syrischen Väter sind vielmehr Stifter des cönobitischen Lebens — darin liegt ihre Größe und unvergängliche Bedeutung.

2. Sie waren syrische Asketen und kamen in der Mitte des 5. Jhds. [wie die Verfasser von ihren Viten es wahrscheinlich machen] nach Georgien zur Missionierung des Landes, und zwar in der Form, die im damaligen Mönchtum üblich war.

3. Wieviel sie an Zahl waren, läßt sich nicht bestimmen; wahrscheinlich wurden ihre Viten — auf Grund der Erlebnisse — von ihren Schülern schon sehr früh aufgeschrieben, sind aber leider in ihrer frühen Form verloren gegangen.

4. Die Viten, die wir jetzt besitzen, stammen sämtlich aus dem 12. Jhd. und sind meistens legendarische Schöpfungen der Mönche — auf Grund der verschiedenen Quellen — zu dem Zweck, ihren Klöstern und lokalen Heiligen ein allgemeines Ansehen zu verschaffen.

5. Im Laufe der Zeit wurden die Väter aus der Mitte des 5. Jhds. in die Mitte des 6. versetzt und ihre Viten dem Katholikos Arsen I. (855—882) zugeschrieben, weil er gerade als ein Hauptgegner der antichalcedonensisch gesinnten Armenier galt.

Der Einfluß Picos auf Erasmus

Von Dr. Ivan Pusino, Berlin

Folgende Untersuchung ist ein kurzer Auszug aus meiner in Vorbereitung befindlichen Studie über Erasmus und hat den Zweck, den Einfluß Gio. Picos della Mirandola auf das 1501 geschriebene, 1503 veröffentlichte „Enchiridion militis christiani“ des Erasmus zu besprechen. Was das „Enchiridion“ in der Entwicklung der religiösen Anschauungen seines Verfassers bedeutete, weiß jeder Erasmusforscher. Hier die Worte Mestwerdts¹: „Einmal laufen in dieser Schrift (d. h. im „Enchiridion“) die vorher nur mehr oder

1) P. Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus, 1917, S. 14—15.

weniger flüchtig angedeuteten, daher auch in ihrem Zusammenhange nur teilweise erkennbaren Gedankenlinien zum ersten Male zu einer — freilich nichts weniger als systematischen, aber doch in der Durchführung einer Reihe „programmatischer“ Thesen prinzipiell bedeutsamen — Gesamtanschauung des Christentums zusammen; erst von ihr aus rückwärts blickend wird man die Art und Bedeutsamkeit der „Grundlagen“ abschließend würdigen können. Zum anderen bildet das „Enchiridion“ den Abschluß der Epoche, die als die Zeit der „Lehrjahre“ des Erasmus bezeichnet werden kann.“

Die erste Anspielung auf den beginnenden Einfluß der Florentiner Humanisten sehe ich in dem Briefe, den Erasmus im November 1499 an J. Sixtin aus Oxford richtete. Die Florentiner Humanisten bezeichneten ihre Versammlungen, bei denen sie ihre philosophischen Diskussionen hielten, als „Academia“; meistens fanden diese Versammlungen bei Mahlzeiten statt. In dem erwähnten Briefe beschreibt Erasmus eine solche Versammlung bei Essen und Wein und die dabei entstandene theologische Controverse zwischen den Anwesenden. Erasmus nennt die Versammelten „die besten Leute, die eine Akademie zu bilden im Stande wären, nicht nur eine Tischgesellschaft“¹. In einem anderen Briefe aus der Zeit seiner ersten Englandreise vergleicht Erasmus seinen neuen englischen Freund, John Colet, mit Plato (Coletum meum cum audio, Platonem ipsum mihi videor audire)². Ein verhängnisvoller Vergleich, der auch auf das Florenz Ficinos und Picos hinweist! Solche Redensart und solcher Wortgebrauch seitens Erasmus' sind kein Zufall. Denn vor seiner Reise nach England findet man in seinen Schriften keinen Hinweis auf die Florentiner „Platoniker“. Das nun erwachende Interesse des Erasmus für die Florentiner Humanisten wird leicht durch den vermittelnden Einfluß seiner englischen Freunde, John Colet und Thomas Morus, erklärlich. Die Engländer kannten die Werke der Florentiner. Thomas Morus ist begeistert für Giovanni Pico della Mirandola, dessen Schriften er aus dem Lateinischen ins Englische übersetzt hat. Bemerkt sei, daß diese Übersetzung den Brief Picos an seinen Neffen vom 12.—15. Mai 1492 und Picos „Zwölf Regeln des wahren christlichen Lebens“

1) Allen, *Opus Epistolarum Erasmi*, I, p. 268.

2) Allen a. a. O., I, p. 273.

enthält. Freilich ist das Entstehungsjahr dieser Übersetzungen schwer zu bestimmen. Der englische Gelehrte Rigg, der die neue Ausgabe dieser Arbeit des Thomas Morus besorgte, ist für „about 1510“, ohne Angabe der Gründe dafür¹. Rigg wiederholt hier die Vermutung Seebohms, daß des Thomas Morus Ausgabe der Übersetzungen von dem Jahre 1510 „wahrscheinlich die erste sei“². Keinem Zweifel aber unterliegt die frühere Bekanntschaft des Morus mit Giovanni Pico. Thomas Morus besuchte nämlich die Oxforder Vorlesungen John Colets im Wintersemester 1496—97, wo Pico des öfteren zitiert wurde³. Nicht nur in seinen Vorlesungen gibt Colet seine Bekanntschaft mit Picos Schriften kund. Das „Heptaplus“ Picos war Beispiel und Muster für seine „Briefe an Radulphus“⁴.

Erasmus' englische gelehrte Freunde, vertraut mit den Schriften Picos, mußten auch Erasmus' Interesse für Pico gewinnen. Erasmus erwähnt Picos Namen allerdings erst etwas später. Diese Tatsache hat aber ihre Erklärung. Aus England im Januar 1500 abgereist, hatte Erasmus in den folgenden Monaten mit finanziellen Schwierigkeiten besonders hart zu kämpfen, die ihn in seiner Arbeit sehr hinderten und ihn oft bis zur Verzweiflung führten⁵. Nur mit größter Mühe setzte Erasmus seine Studien fort. Als erstes wichtiges Erzeugnis seiner literarischen Arbeit ergaben sich die „Adagiorum Collectanea“ (Sommer 1500). In der Widmung an Lord Montjoy findet sich der erste direkte Hinweis auf Pico seitens des Erasmus.

1) Rigg: „Gio. Pico della Mirandola: his life by Gian-Francesco Pico: three of his letters; his interpretation of psalm XVI; his twelve rules of a christian life; his twelve points of a perfect lover; and his deprecatory hymn to God. Transl. by Sir Thomas More“, 1890, p. XI.

2) „The Oxford Reformers“, Ausgabe 1867, S. 121, Anm. 3: „this is probably the original edition.“

3) Lupton, Life of John Colet, 1909, S. 67, Anm. 1.

4) „Johanni Coleti Opuscula quaedam theologica“, published by J. H. Lupton, 1876, S. XXIII, 3.

5) Nihil bene mihi animus ominatur. Video imprudentius esse consilium et a meis moribus vehementer abhorrens, verum maximum telum necessitas omnia cogit experire (Juli 1500. Allen, I, ep. 128, p. 298). Emoriar autem si quid unquam in vita sic repugnante animo scripsi ut has nugas, imo gnathonismos, quas ad Dominam, ad Praepositum, ad Abbatem scripsi (27. Januar 1501, Allen, I., ep. 146). Es handelt sich hier um Geldbitten, die Erasmus an verschiedene Personen durch seine Not zu schreiben gezwungen war.

Von den neueren Schriftstellern sprechend, nennt Erasmus drei: Giovanni Pico della Mirandola und dessen Zeitgenossen und Freunde — Hermolao Barbaro und Angelo Poliziano. Begeistert lobt Erasmus die „doctrina“ und „eloquentia“ Picos und das „göttliche Glück seines Genies“¹.

Bevor wir uns der Analyse des „Enchiridions“ zuwenden, bemerken wir, daß ein Vergleich zwischen diesem Schreiben des Erasmus und den Schriften Picos große Schwierigkeiten hat, besonders wegen der ganz verschiedenen Art beider Schriftsteller, ihre Werke zu schreiben. Erasmus strebte, von seiner Jugend an, die lateinische Sprache vollkommen zu beherrschen. Sein ausgesprochener Wunsch war, einen leichten und klaren Stil zu gewinnen, ein „Poet“ und „Orator“ zu werden. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht schon seine erste Arbeit „In Laurentii Vallae elegantiarum epitome“², dessen Zusammenstellung die Aufgabe hatte, den richtigen Gebrauch wichtigster lateinischer Wörter zu erleichtern. Die Briefe, die in Erasmus' Jugendjahre gehören, sind meistens nur aus literarischem Eifer entstanden. Wie Erasmus in seinem „Catalogus omnium lucubrationum“ aus dem Jahre 1523 selbst anerkennt, schrieb er in diesen Jugendjahren mit einem besonderen Ziel: „Die Freunde auffordernd, übte ich meine Feder in dem (literarischen) Streite mit ihnen“³. Im Jahre 1498 bekennt Erasmus folgenderweise seine Wünsche: „Nichts anderes wünsche ich mir . . . als die Muße zu lesen und zu schreiben“⁴. Entsprechend diesen seinen Wünschen und Zielen, gewann Erasmus bis zum Jahre 1501 eine beachtenswerte und eigenartige Art, fließend und beredt zu schreiben. Dagegen blieb Picos Art und Weise, lateinisch zu schreiben, immer etwas schwerfällig. Im Gegen-

1) Sed ut ad neotericos nostra festinet oratio, non verebor Hermolaum Barbarum, Picum Mirandulanum, Angelum Politianum in maximis autoribus ponere; qui suorum temporum vel doctrina vel eloquentia adeo non fuere contenti, ut mihi cum antiquitate certamen sumpsisse videantur, et haut scio an veterum permultos praecesserint, Picus quidem divina quadam ingenii felicitate (Allen, I, p. 293).

2) Erasmi Opera omnia, ed. Clericus, t. I, p. 1065.

3) Allen, I, p. 2: „Calamum exercui, provocatis sodalibus quibuscum decertarem.“

4) Allen, t. I, p. 202: „Nihil aliud cupio quam mihi dari ocium . . . aliquid aut legere aut scribere.“

satz zu Erasmus, der besonderes Interesse auf seinen Stil verwendete, legte Pico nur auf den Inhalt seiner Schriften Wert. Wie Pico selbst sagt, strebte er stets nur nach der Wahrheit allein¹. Interessant ist es, daß Erasmus Picos Art, literarisch zu schaffen, ebenso verstand. In Erasmus' Dialog „Ciceronianus“ aus dem Jahre 1528 äußert sich einer der Mitsprechenden über Pico folgendermaßen: „Ganz göttlicher Begabung, mit einem allumfassenden Geiste, hat er seinem Stil doch dadurch nicht wenig geschadet, daß er (nicht für ihn, sondern nur) für Sprachwissenschaft, Philosophie und Theologie Sorge trug“². Dieser große Unterschied in der Art zu schreiben, dieser ganz verschiedene Stil erschwert aber höchstens jeden Versuch, eine Nachahmung zu irgend einem Schreiben Picos bei Erasmus zu entdecken. Nicht die wörtlichen Übereinstimmungen, sondern der gleiche Ideenaufbau ist bei solchem Vergleich zu suchen. Findet man aber im „Enchiridion“ auch wörtliche Nachahmungen, so gewinnen sie eine desto größere Bedeutung.

Wenden wir uns jetzt zum „Enchiridion“. Woher nahm Erasmus diesen etwas merkwürdigen Namen „Enchiridion“, fragt man sich. Die Frage führt uns zu den Florentiner Humanisten. Unter den Briefen Picos, die in seinen „Opera“ gedruckt sind, gibt es einige wenige an Angelo Poliziano. In zwei von diesen Briefen spricht Pico von Polizianos Übersetzung des „Enchiridion“ Epiktets³. In einem Brief spricht Pico seine große Wertschätzung von Polizianos Übertragung aus („Epictetum tuum ... omnino velim“, Pici Opera, ed. 1601, p. 245). Der zweite Brief ist für uns bemerkenswerter. Pico gibt da eine Übersicht der Philosophie Epiktets, lobt seine stoische Entbehrung alles Äußer-

1) „Dabo hoc mihi et meipsum hac ex parte laudare me nunquam vel sperasse vel quaesivisse ... quam a me semper plurimum desideratae veritatis cognitionem“, Pici opera, 1557, p. 322.

2) Bulephorus: „Quid Jo. Picum Mirandulae comitem?“ Nosoponus: „Indolem plane divinam narras, ingenium ad omnia factum, sed huius quoque dictionem nonnihil vitiauit linguarum ac philosophiae atque etiam theologiae cura“ (D. Erasmi Roterodami Dialogus Ciceronianus, edidit Schönberger, 1919, S. 57).

3) Polizianos lateinische Übersetzung des „Enchiridion“ Epiktets erschien im Druck im Jahre 1497. Daß Erasmus Polizianos Werke kennt, beweist das Nennen seines Namens in den Briefen des Erasmus, die gerade aus dieser Zeit stammen (so z. B. Allen, I, p. 294, Juni 1500).

lichen und weist darauf hin, daß er, Pico, sein Leben nach Epiktets Vorschriften richte („Alia, quae externa sunt, negligamus . . . ad Epictetum tuum effinxerimus vitam nostram“, *ibid.*, p. 253). Nun findet sich auch im „Enchiridion“ des Erasmus eine direkte Anspielung auf Epiktet und gerade an seine Lehre des inneren Wertes der Tugend im Gegensatz zu den äußeren Dingen — in ähnlicher Weise also, wie diese Lehre in Picos zweitem Brief an Poliziano gegeben ist („iuxta Epicteti partitionem, praeter unam animi virtutem reliqua omnia extra hominem sint“¹).

Auf eine weitere Berührung mit Pico führt uns der Vergleich des Briefes Picos an seinen Neffen vom 12.—15. Mai 1492 (den ich weiterhin als „Epistola“ bezeichne²), mit dem „Enchiridion“ des Erasmus. Jener Brief ist an Picos Neffen gerichtet zu der Zeit, als dieser im Dienste des Herzogs von Ferrara stand und sich an dessen Hof befand. Auch das „Enchiridion“ ist von Erasmus in der Form eines Briefes abgefaßt. Es fängt an mit einer Anrede an den Freund, der des höfischen Lebens müde ist, und der einen sicheren Führer sucht, um zur Tugend zu gelangen³. Sehr interessant ist die Frage nach dem Namen dieses Freundes. Nur in einer lateinischen Ausgabe aus dem Jahre 1515 von Th. Martens in Löwen und in den zwei ersten deutschen Übersetzungen aus dem Jahre 1521 ist der volle Name angegeben: Johann German⁴. In allen übrigen Ausgaben des „Enchiridion“, die zur Lebenszeit des Erasmus die große Zahl 55 erreichten, fehlt der Name; die Anrede ist nur: „amico cuidam aulico“. Diese Tatsache ist merkwürdig, da Erasmus' sämtliche Arbeiten, sogar die kleinsten und unbedeutendsten, jemandem gewidmet sind. Es war daher selbstverständlich, daß der gelehrte Herausgeber der Erasmusbriefe, Allen,

1) Enchiridion, Opera omnia ed. Clericus, t. V, p. 60. Diese Ausgabe des Enchiridion liegt auch allen folgenden Zitaten zugrunde.

2) Pici Opera omnia, ed. 1601, p. 231sq. Der Brief ist von Arth. Liebert in seiner „Ausgabe der Schriften Picos“, 1905, S. 117—124, trefflich ins Deutsche übersetzt.

3) Ais enim te jam pridem aulicae vitae pertaesum . . . (Enchiridion, p. 1—2).

4) „Enchiridion oder handbüchlin eins waren christlichen und strybtarlichen lebens de Latyn nach vertütscht durch Johannem Adelphum“, Zu Basel im jar 1521: Erasmus Rotterdam entbeut seim fründ Johanni German eim hoffman seinen gruss. Dieselbe Anrede liest man auch in einer anderen deutschen Übersetzung aus dem Jahre 1521, der des Leo Jud, des Pfarrherren zu Eynsiedlen.

den Versuch machte, den Adressaten des „Enchiridion“ zu entdecken. Seiner Vermutung nach, ist es kein anderer als ein gewisser Jean de Trazegnies (a. a. O. I, p. 373). Bei seiner Forschung nach diesem Namen, läßt Allen den von Erasmus selbst angegebenen Namen Johann German vollständig außer Acht, obwohl er auch Allen bekannt ist (I, p. 374). In meiner Nachforschung nach dem Adressaten des „Enchiridion“ begann ich also mit dem von Erasmus selbst angegebenen Namen. Mein Versuch aber festzustellen, wer der Johann German war, scheiterte. Es ist also berechtigt, anzunehmen, daß der Name „Johann German“ ein fiktiver ist. Diesen Namen anzugeben, mag für Erasmus unmöglich geworden sein; darum hielt er es für einen richtigen Ausweg, überhaupt keinen Namen, sondern nur die geheimnisvolle Anrede „amico cuidam aulico“ zu gebrauchen. Die Tatsache, daß Erasmus unter gewissen Umständen auch sonst anonym schrieb¹ oder sich an pseudonyme Adressaten wendete², ist bekannt und unterstützt meine obige Hypothese.

Der erste Vergleich zwischen der „Epistola“ und dem „Enchiridion“ führt uns also zu folgenden Schlüssen: Pico schrieb wirklich einen Brief an seinen Neffen, der damals ein Hofmann war. Bei Erasmus ist die Briefform eine bloße Nachahmung. Erasmus hat nicht nur die epistolare Form, sondern auch Einzelheiten beibehalten: 1. der anonyme Adressat ist auch ein Hofmann; 2. der einmal von Erasmus angegebene Name heißt — „Johann German“, Picos Neffe hieß auch „Johann Franciscus“.

Gehen wir jetzt zu dem Inhalt jenes Briefes Picos und dem des Enchiridion über. Der Hauptinhalt des Briefes ist kurz gefaßt folgender: Die Welt ist voll Sünde, und ständig versucht sie, den Christen mit ihren Verführungen zu verlocken (I, II). Darum ist das Leben jedes wahren Christen ein steter und schwerer Kampf mit dem sinnlichen Begehren, mit dem Teufel (III). Die wichtigste Waffe, die der Christ sich zu diesem Kampfe verschaffen muß, ist sein eigener Wille zum Siege (IV, V). Alle irdischen Ziele haben einen zweifelhaften Wert. Obwohl ihr Erreichen mit nicht kleiner Mühe verbunden ist; Beispiele dazu bietet das Leben eines Kauf-

1) So z. B. die beißende Satyre „Julius Exclusus“, darüber vgl. J. B. Pineau: *Érasme et la papauté*, 1924.

2) So z. B. der sogenannte Brief „an Lamberto Grunnio“; darüber: Allen, II, p. 291, und Nichols, *The Epistles of Erasmus*, II, p. 337.

manns oder eines Höflings (VI, VII). Also erfordern Reichtum, Erfolg im öffentlichen Leben und dergleichen mehr, um erreicht zu werden, nicht geringere Bemühungen, als die Güter des Himmels. Wie wahnsinnig ist es, bei gleichen Anstrengungen nach den vergänglichen und zweifelhaften Gütern zu streben und nicht nach den ewigen und wahren (VIII). Denn Frieden ist der Lohn des Gerechten, und Angst, Sorgen und ewiger Tod sind die Strafe des Gottlosen, wie es die nie irrende Wahrheit des göttlichen Wortes bezeugt (IX, X, XI). Doch blind sind die Menschen, und es gibt nur wenige wahre Christen; darum streben die meisten nach solchen unnötigen Sachen, wie nach Reichtum (XII, XIII, XIV). Man muß aber nicht das Wohlgefallen der Menschen suchen, sondern die Gunst Gottes erstreben (XV). Zwei Mittel hat der Christ in seinem Kampfe mit der Welt: Almosen und Gebet (XVI). Gebet bringt uns die unbedingt nötige Hilfe Gottes (XVII). Nicht die Länge des Gebetes macht es wirksam, sondern die innere Überzeugungskraft (XVII). Nützlich ist auch das stetige Lesen der heiligen Schrift (XIX). Todesfurcht und Gottesliebe sollen zwei Stachel des Gläubigen zum Kampfe nach ewiger Seligkeit sein. Denke daran an den immer nahen Tod (XX).

Alle diese zwanzig Thesen, in die man den Inhalt der „Epistola“ zergliedern kann, wiederholen sich im „Enchiridion“. Der folgende parallele Text gibt dafür den Beweis.

„Epistola“ Jo. Pici Mirandulae

I. Discendi tibi a me plurimas statim ad malum oblatas occasiones, quae te perturbent ...

II. Adversarii christiani: 1. fallax mundus, 2. malus daemon, 3. caro . . . adversus spiritum, 4. Circeis poculis in illecebrosa species brutorum deformat ...

III. Victoriae locus quis esse potest ubi pugna non est?

„Enchiridion“ Des. Erasmi Rot.

I. Sine fine tot ferratis vitiorum copiis oppugnemur, tot captemur artibus, tot appetamur insidiis (p. 1).

II. Tres improbissimi hostes: caro, diabolus, mundus (p. 23). 1. Mundus hic praestigiator . . . (p. 2); 2. nequissimi daemones . . . (p. 2); 3. pars carnalis, per quam versutissimus serpens ad mortiferas voluptates mentem nostram illectat (p. 2); 4. Circes pocula . . . verti prorsus ex hominibus in pecudes (p. 29).

III. Memineris, nil aliud esse vitam mortalium, nisi perpetuam quandam militiam (p. 2).

Picus:

IV. Nemo vinci potest invitus; neque alliis nobis ut vincamus viribus opus est, quam ut vincere ipsi velimus.

V. in eius (christiani) arbitrio posita est victoria.

VI. Mercator ... post decennem navigatione, post mille incommoda ...

VII. De militia saeculi nihil est quod ad te scribam, cuius miserias ipsa satis te docuit et docet experientia. In principem gratia promerenda ... in honoribus ambiendis ... quantum sit anxietatis!

VIII. Non potest non extremae esse dementia, ibi nolle potius laborare, ubi a labore itur ad mercedem, quam ubi a labore itur ad supplicium?

IX. Felicitas animi pax est.

X. Nihil enim impiis est tutum, nihil pacatum, omnia metum, omnia curas intentant, omnia mortem.

XI. Verbum est Dei qui nec falli potest, nec fallere.

XII. O caeca hominum mentes, o pectora caeca!

XIII. Quid possumus aliud dicere quam multos esse nomine christianos, sed re paucissimos.

XIV. Nam si illa sunt vera, difficillimum esse divitem ingredi regnum coelorum, quid cumulandis quotidie divitiis inhiamus?

XV. ... Si homini placeres, Christi servus non esses.

Erasmus:

IV. Nemo hic non vicit, nisi qui vincere noluit (p. 6).

V. Nihil unquam vehementer imperavit sibi humanus animus, quod non effecerit (p. 16).

VI. Jam vel quid non facit, vel patitur mercator, per mare pauperiem fugiens? (p. 23.)

VII. Aulicam vitam quis nescit esse aerumnarum plenam? ... quanta sollicitudine ambienda principis gratia ... (p. 23).

VIII. Nonne extremae dementiae sit, malle pari labore parare mortem aeternam, quam vitam immortalem? (p. 24).

IX. Pax igitur summum illud est bonum ... (p. 9).

X. Incommoda peccati cogites: anxietas animi, inquietudo (p. 51). En tibi Paulus ... respondet: stipendium, inquit, peccati mors (p. 3).

XI. Veritas Dei neque fallit, neque fallitur (p. 8).

XII. o caeci caecorum duces! (p. 11, p. 44).

XIII. Hi sunt nomine duntaxat christiani ... (p. 11).

XIV. Tu credebas solis monachis interdictam esse proprietatem, indictam paupertatem? Errasti, utrumque ad omnes christianos pertinet (p. 47).

XV. Proba non quae mirentur homines, sed quae sit voluntas Dei (p. 44).

Picus:

XVI. Remedia adversus mundum
et satanam: eleemosyna atque oratio.

XVII. Quid enim possumus sine
auxilio Dei?

XVIII. Nec cura, quam longa
sit oratio tua, sed quam efficax,
quam sit ardens.

XIX. Nihil Deo gratius, nihil tibi
utilius facere potes, quod si non
cessaveris litteras sacras nocturna
versare manu, versare diurna.

XX. Te quoque, etiamsi diu vi-
xeris, brevi esse moriturum.

Erasmus:

XVI. Auge eleemosynas (p. 53);
Mansuete . . . subvenire egenti in
summa omnes opes tuas (p. 36).

Semper armatos esse vult Paulus
qui sine intermissione jubet orare.
Precatio pura in coelum subducit
adfectum, arcem videlicet, hostibus
inaccessam (p. 5).

XVII. Cave, ne quid inde tuis
meritis arroges, sed tantum gratiae
beneficentiaeque Dei feras accep-
tum (p. 52).

XVIII. Tu fortasse cum oras,
hoc modo spectas, quantum psalmo-
rum permurmuraris et multiloquium
orandi virtutem arbitraris, quod vi-
tium potissimum est . . . Audi quod
apud Mattheum nos doceat Christus:
orantes, inquiens, noli te multum
loqui, sicut Ethnici faciunt, putant
enim quod in multiloquio suo ex-
audiantur. Non strepitus ille labio-
rum, sed ardens animi votum . . . (p. 6).

XIX. Hic tibi semper habendus
in sinu, nocturna versandus manu,
versandus diurna (p. 66).

XX. At hoc cogita, quam aerum-
nosa, quam fugax sit vita praesens,
quam undique imminens insidiosa
mors, quam passim opprimit in-
opinantes (p. 56).

Aus dem oben angeführten Vergleich sieht man deutlich, daß sich der ganze Inhalt der „Epistola“ mit den Behauptungen des „Enchiridion“ deckt. Dabei sei bemerkt, daß das „Enchiridion“ mit öfteren Wiederholungen und Zurückgreifen auf das schon vorher Gesagte geschrieben ist. So könnte man zu verschiedenen der XX Thesen der „Epistola“ nicht nur die von mir angeführten Stellen, sondern noch andere mehr aus dem „Enchiridion“ gesellen. Es genügen, scheint mir, die Belege, die ich zusammenstellte, um zur Überzeugung zu gelangen, woher Erasmus den Inhalt für sein „Enchiridion“ entlehnte. Betrachten wir etwas näher die von mir

angeführten Übereinstimmungen, die sich teilen: 1. in Übereinstimmungen dem Inhalte nach und 2. in wörtliche Übereinstimmungen. Die auffallendste dieser Übereinstimmungen: Die drei von Pico angeführten Feinde, die den Gläubigen zu vernichten suchen, sind auch von Erasmus angenommen, dabei mit derselben Charakteristik (These II). Merkwürdig ist besonders derselbe Hinweis auf die „Schalen Circes“. Der Satz Picos, daß „Niemand besiegt sein kann wider seinen Willen“, wird von Erasmus buchstäblich wiederholt, nur nicht im Passivum, sondern im Activum (These IV). Beide Beispiele des Trübseligen und des sinnlosen Treibens der Menschen sind bei Pico und Erasmus dieselben: beide nehmen die Beispiele des Kaufmanns und des Höflings. Bei dem zweiten Beispiel wiederholt sich der Hinweis, daß der Adressat die Mühsalen des höfischen Lebens selbst kennt. Der Hinweis auf das Bemühen um des Fürsten Gunst hat sogar den gleichen Wortlaut (These VII). Besonders auffallend ist die Frage, die sich Erasmus in demselben Gedankengang und fast mit denselben Worten stellte: wegen der Dummheit, bei gleichen Bemühungen das Irdische dem Himmlischen vorzuziehen (These VIII). Die Schilderung der Seele des Gottgetreuen einerseits und des Gottlosen andererseits ist bei beiden die gleiche (These IX, X). Die Behauptung der Autorität des Wortes Gottes ist mit denselben Ausdrücken gegeben (These XI). Die Mittel, die Pico gegen die Welt zu verwenden rät, sind auch von Erasmus angenommen: Almosen und Gebet. Das letzte wird von Erasmus und von Pico gleich beurteilt, wobei Erasmus dem Pico auch im Wortlaut nahe kommt (These XVIII). Der Rat, die heilige Schrift häufig zu lesen, ist von beiden mit demselben Zitat aus Horaz (*de arte poetica*, v. 269) bekräftigt, wobei weder Pico, noch Erasmus sagen, daß es sich hier um ein Zitat aus Horaz handelt (These XIX).

Bei dem obenangeführten Vergleich gingen wir von der Betrachtung der „Epistola“ aus, deren Inhalt wir als Ausgangspunkt unserer Untersuchung nahmen. Wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit dem „Enchiridion“ zu, und untersuchen wir seinen Inhalt. Die ersten drei Kapitel des „Enchiridion“ scheinen ein abgeschlossenes Ganzes zu bilden. Im Kapitel I ist der Ausgangspunkt der folgenden Betrachtungen gegeben: Erasmus bezeichnet darin das Leben des „christlichen Streiters“ als einen unaufhörlichen Kampf; die

Kapitel II und III besprechen ausführlich die Waffen, die der christliche Streiter zu seinem Kampfe notwendig hat. Unabhängig von den drei ersten sind die Kapitel IV—VII, die eine Art psychologischer Äußerungen über Geist und Körper des Menschen, über den moralischen Wert der Vernunft und dergleichen enthalten. Das ausführlichste Kapitel VIII hat eine selbständige Bedeutung: es besteht aus 22 Kanones oder Regeln, denen der Christ zu folgen hat. Endlich besprechen die Kapitel IX—XVII die verschiedenen Laster der Menschen und die propädeutischen Mittel dagegen.

Betrachten wir den Ideengang der ersten drei Kapitel. Das erste Kapitel heißt: „Vigilandum esse in vita“ und enthält folgende Sätze: Die verführerische Welt hält die meisten Menschen mit ihren Verlockungen fest¹. Ohne Unterbrechung greifen die sündhaften Gelüste nach uns². Zur Rechten und Linken, von vorne und hinten umlagert uns die Welt, die ganz im Argen liegt³. Darum soll unser Leben nichts anderes als ein beständiger Kriegsdienst sein⁴. „Unzählige sind wider dich“, sagt Erasmus, „aber der für dich eintritt, ist allein stärker als sie alle. Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? . . . Habe du nur von ganzem Herzen den Wunsch, zu siegen. Der Ausgang unseres Kampfes ist garnicht zweifelhaft. . . . Hier wird nur besiegt, wer nicht siegen will⁵. Des Siegers Lohn ist die selige Unsterblichkeit⁶. Der Sünde Sold ist dagegen der Tod der Seele⁷. Vergleicht man den Inhalt dieses ersten Kapitels mit dem Anfang der „Epistola“, so sieht man, daß sich alle die

1) *Vulgus hominum, quorum animos mundus hic praestigiator blandissimis ludibriis tenet occupatos.*

2) *Sine fine tot ferratis vitiorum copiis oppugnemur, tot captemur artibus, tot appetamur insidiis.*

3) *Tum rursus a dextra laevaue, a fronte pariter atque a tergo mundus hic nos oppugnat qui . . . totus in vitiis est constitutus.*

4) *memineris oportet, nil aliud esse vitam mortalium, nisi perpetuam quamdam militiam.*

5) *Innumerabiles adversum te, sed qui pro te stat, unus plus potest omnibus. Si Deus pro nobis, quis contra nos? Tu modo victoriae votum toto pectore concipe . . . ne anceps est nostri Martis exitus . . . Nemo hic non vincit, nisi qui vincere noluit.*

6) *Quae vero victori praemia proposuit noster Agonothetes? felicem immortalitatem.*

7) *Tu vero tam foedam toleras, animae mortem mercedis loco reportaturus.*

angeführten Thesen mit den führenden Gedanken der „Epistola“ decken.

Etwas anders steht es mit dem Kapitel II des „Enchiridion“, das den Titel: „De armis militiae christianae“ trägt. In ausführlicher Weise beschreibt da Erasmus zwei der wichtigsten Waffen des christlichen Streiters: Gebet und Erkenntnis. Hier zeigt sich ein scheinbarer Widerspruch mit der „Epistola“, die an dieser Stelle: Almosen und Gebet anführt. Aber erstens empfehlen beide das „Gebet“; und beide erläutern es in derselben „geistigen“ Weise und sogar mit denselben Ausdrücken¹. Zweitens: Almosen empfiehlt (freilich an einer anderen Stelle des „Enchiridion“) auch Erasmus seinem Briefempfänger eifrig². Drittens: Die Erkenntnis, wie sie Erasmus für den Christen für notwendig hält, versteht er in auffallender Weise ebenso wie Pico (nicht nur in der „Epistola“, sondern auch in seiner bekannten Rede „De hominis dignitate“). Was die zweite Waffe des „christlichen Streiters“, die Erkenntnis betrifft, so drängt Erasmus zuerst darauf, daß der christliche Streiter die heilige Schrift gut kennen lernen und sie häufig lesen soll; diese Forderung äußert Erasmus in denselben Worten, wie Pico in der „Epistola“³.

Als unmittelbare Fortsetzung des zweiten Kapitels des „Enchiridion“ ist das dritte Kapitel anzusehen, das den Titel trägt: „Caput esse sapientiae, ut temet ipsum noris, deque duplici sapientia, falsa et vera“. Auch hier wiederholt Erasmus die Gedanken Picos. Als „die Hauptsache der Weisheit“ nennt Erasmus „Selbsterkenntnis“: „Die Alten haben geglaubt, sie sei eine Himmelsbotschaft, und großen Meistern hat sie wohlgefallen; sie meinten, alle Kraft der Weisheit stecke darin“. Darum verlangt Erasmus (p. 12) von seinem Adressaten: „tute tibi sis quam maxime cognitus“. Auch weiterhin wiederholt sich im „Enchiridion“ diese Forderung, so z. B. in folgender präziser Form (p. 25): „Prima illa regula: nosce te ipsum et tuo te modulo metire“. Bei Pico ist diese Forderung einer der Hauptgedanken in der „Oratio de hominis dignitate“. Hier zum Vergleich die entsprechenden Zitate aus „Oratio“ und „Enchiridion“; dabei sei bemerkt, daß Pico die Namen der

1) Siehe oben S. 84, Tafel, These XVIII.

2) These XVI.

3) These XIX.

„großen Meister“, die in der Selbsterkenntnis die volle Wahrheit sahen, angibt, wogegen Erasmus sie nur andeutet:

Oratio:

„*γνωθι σεαυτον* id est cognosce te ipsum . . . qui enim se cognoscit, in se omnia cognoscit, ut Zoroaster prius, deinde Plato in Alcibiade scripserunt“ (O. o., ed. 1504, fo. L XXXVI).

Enchiridion:

„Caput enim verae sapientiae esse puta, ut temet ipsum noris, quod verbum . . . magnis auctoribus usque adeo placuit, ut in eo omnem sapientiae vim summatim contineri iudicaverint (a. a. O., p. 12).

Auf dieser Grundlage entwickelt sich weiter der Gedankenaufbau des „Enchiridion“, wobei die Selbsterkenntnis zum Erkennen der Tugend und der Sünde führt. Die Tugend ist die Kenntnis des Guten und Tugendhaften. Umgekehrt wird die Sünde von falschen Meinungen hergeleitet. Mit Hinweis auf Sokrates sagt Erasmus: „Hunc enim pertinet illud a Socrate . . . virtutem nihil aliud esse, quam scientiam fugiendorum atque expediendorum“, und weiter: „Socrates evincit, ut peccata non aliunde proficiscantur, quam a falsis opinionibus“ (p. 39). Dieselben Gedanken finden sich auch in der „Oratio“, wo die Erkenntnis einen moralischen Wert bekommt und die Sünde mit Unwissenheit verbunden wird: „Nos per moralem scientiam affectuum impetus coercentes, per dialectica rationis caliginem discutientes, quasi ignorantiae et vitiorum eluentes sordes, animam purgemur“¹.

Dem hohen Werte entsprechend, welchen unsere beiden Autoren dem rationellen Moment im Gebiete des Religiösen zuschrieben, versteht Erasmus das Christentum vorwiegend als eine „Lehre Christi“², als „Christi Philosophie“. Solche Äußerungen des Erasmus gleichen der Meinung Picos, daß der Glaube nötig bei dem AT. war; nach dem Erscheinen Christi wird dagegen die Religion aus einer Sache des bloßen Glaubens zu einem sicheren Wissen³.

Auch weiter stimmen Erasmus und Pico überein, so z. B. in der Unterscheidung zwischen den echten „Philosophen“, die dem Erlernen der religiösen Wahrheit dienen, und den falschen, die zum Unglauben führen:

1) Opera omnia, ed. 1557, p. 317.

2) Christum vero esse, puta, nihil aliud quam . . . quidquid Ille docuit (Enchiridion, p. 25); sic Christiani Christi doctrinam veneramus (p. 41)

3) Siehe meinen Aufsatz in der ZKG., XLIV, S. 351.

Pico:

„Nebulones, qui se vocant philosophos cum nihil sunt minus, ridentes statim et gratiam et felicitatem super naturalem . . . quasi vana haec nomina et aniles fabulae sint“ (O. o. ed. 1557, p. 45).

Erasmus:

„Mundi amatores . . . philosophi suorum dogmatum sectatoribus falso pollicebantur“ (Enchir., p. 10).

Wenn also Erasmus in der Bewertung des rationellen Moments in der Religion vollkommen die Gedanken Picos wiedergibt, so stimmt er mit Pico noch in einem anderen wichtigen Punkte überein. Pico war in seiner Religion, letzten Endes, nicht ein Rationalist, sondern ein Mystiker. Bei aller Hochachtung gegenüber der Vernunft, pflegt Pico in seinen Schriften die mystische Seite des religiösen Empfindens hervorzuheben. Gemäß seiner allmählichen Seelenentwicklung stellt Pico im „Heptaplus“ die mystische Liebe höher als alles Wissen, höher als das rationelle Moment im Gebiete des Religiösen überhaupt („Scientia quandoque abducit a Deo. Amor autem ad Deum semper adducit“, ed. 1504, f. VIII v.). Erasmus, dem die mystischen Fähigkeiten gänzlich fehlen, und in dessen früheren Schriften das mystische Erlebnis nie zum hellen Licht kommt, folgt im „Enchiridion“ auch diesen Kerngedanken Picos sklavisch nach. Im schroffsten Widerspruch zu seinen Äußerungen in den Kapiteln II und III des „Enchiridion“, sagt Erasmus einige Seiten weiter (p. 25): „Satius est minus sapere et amare magis, quam magis sapere et non amare“. Das Beispiel, das Pico benutzt, um die mystische Entzückung mit dem Hinweise auf Platos „Phaidros“ zu schildern, gebraucht auch Erasmus, der zwar Plato nennt, jedoch nicht angibt, daß das von ihm angeführte Beispiel gerade aus dem „Phaidros“ genommen ist:

Oratio:

„Quis non Socraticis illis furoribus a Platone in Phaedro decantatis, sic afflari non velit, ut alarum pedumque remigio hinc, id est ex mundo, qui est positus in maligno propere aufugiens ad coelestem Hierusalem concitatissimo cursu feratur? Agemur, patres, agemur Socraticis furoribus, qui extra mentem ita nos ponant, ut mentem nostram et nos ponant in Deo“ (O. o. ed. 1557, p. 319).

Enchiridion:

„Tu igitur, mi frater, hanc regulam diligenter amplexus ne velis cum immundis animalibus humi reptare, sed semper alis illis nitens, quas Plato putat in animis amoris calore elicitas, denuo pullulascere, a corpore ad spiritum, a mundo visibile ad invisibilem . . . temet ipsum quasi gradibus quibusdam scalae Jacob erige“ (p. 38).

Noch eine merkwürdige Entlehnung aus der „Oratio“ findet sich im „Enchiridion“. Der mystische Glaube Picos kommt natürlich zu dem Gedanken an den Tod. Pico freut sich, die „meditatio mortis“ auch bei den von ihm so geschätzten Weisen des Altertums zu finden. In der „Oratio“ sagt Pico: „Mors . . . plenitudo vitae, cuius meditationem esse studium philosophiae dixerunt sapientes“ (ed. 1504, fo. LXXXXVI, v.). Erasmus äußert sich auch hier in voller Übereinstimmung mit Pico: „Socrates autem in Phaedone Platonis nihil aliud putat esse philosophiam, quam mortis meditationem“ („Enchiridion“, p. 14).

Soweit gehen die Nachahmungen aus der „Oratio“. Auch aus dem „Heptaplus“ Picos entlehnt Erasmus nicht nur vereinzelte (teilweise schon oben angeführte) Gedanken, sondern auch manche wichtigen allgemeinen Auffassungen. Erstens ist es die allegorische Methode, die Pico bei der Auslegung der heiligen Schrift im „Heptaplus“ verwendet. Eine heilige Allegorie, geheimnisvolle „mysteria“, ist die heilige Schrift auch für Erasmus — in diesem Sinne ist, z. B. der Kanon V des „Enchiridion“ (= Kap. 13) geschrieben. Die allegorische Auffassung des Weltalls des „Heptaplus“, wo der Mensch das Zentrum bildet und alle Sphären in sich vereinigt, wiederholt auch Erasmus.

Pico:

Homo coelestium et terrestrium vinculum et nodus est (Opera, ed. 1601, p. 27). Est autem . . . alius mundus, in quo et ea omnia inveniantur, quae sunt in reliquos — hic est homo (Opera, ed. 1557, p. 8).

Erasmus:

Duos igitur quosdam mundos imaginemur, alterum intelligibilem tantum, alterum visibilem. Tum hominem veluti tertium quendam mundum utrisque participem (Enchiridion, p. 27).

Noch in einem anderen wichtigen Punkte folgt Erasmus den Sätzen des „Heptaplus“. Die Hilfe Gottes, meint Pico, sei stets bereit, den guten Willen des Menschen zu unterstützen („Pulsat enim assidue animum tuum spiritus motor“ . . ., ed. 1557, p. 47). Ähnlich äußert sich auch, trotz der sonst so betonten eigenen Willenskraft des Menschen, Erasmus: „Auxiliatoris benignitas nulli defuit unquam“ (Enchir. p. 6).

Verweisen wir noch auf die kleine Schrift Picos „Duodecim regulae partim excitantes partim dirigentes homines in spiritali pugna“, der Erasmus vielleicht ebenso viel entnahm wie der

„Epistola“. Erasmus gibt im 8. Kapitel des „Enchiridion“ auch die „regulae quaedam generales veri christianismi“. Diese seine „Regulae“ bilden einen selbständigen Appendix zu dem Hauptinhalt des „Enchiridion“. Vier von den „12 regulae“ Picos wiederholt Erasmus in diesen Regeln z. T. in wörtlicher Nachahmung.

Pici Regulae (Ed. 1504, Fo. CXI v bis CXII):

Regula VI: Recordetur, cum unam vicisti tentationem, semper aliam esse expectandam, quia diabolus semper circuit quem devoret . . .

Regula VIII: Ut quum pugnas, pugnes quasi vincendo, deinde perpetuam pacem habiturus . . . sed quum vicisti, geras te, quasi mox pugnaturus, ut in pugna semper victoriae et in victoria semper sis memor pugnae.

Regula XI: Recordetur, quod licet in ipso conflictu tentationis arma videtur pugna: tamen longe dulcius est vincere tentationem, quam ire ad peccatum, ad quod te inclina et in hoc multi decipiuntur. Quia non comparant dulcedinem victoriae dulcedine peccati. Sed comparant pugnam voluptati.

Regula XII: Propterea, quod tentaris, ne credas te a Deo derelictum . . . Memor sis, quod postquam Paulus vidit divinam essentiam, patiebatur tentationem carnis . . . Paulus, qui erat vas electionis, et raptus usque ad tertium coelum, tamen erat in periculo ne de suis virtutibus superbiret, sicut ipse dicit de se: ne magnitudo revelationum extolleret me, datus est mihi stimulus carnis meae, qui me colaphizet . . .

Unseren Vergleich der Schriften Picos mit dem „Enchiridion“ schließen wir mit dem Hinweis auf Picos „12 Waffen, welche

Erasmi Regulae (p. 52 sq.):

Canon IX: . . . tu semper animum vigilantem ac circumspexitum ad futurum hostis adsultum habeas: numquam enim ille non circuit, quaerens quem devoret . . .

Canon XIII: Semper autem hoc animo atque hac spe dimices, quasi ea pugna sit tibi postrema futura, si victor discesseris. Ergo in conflictu aude perpetuam sperare pacem. At rursus ubi viceris, sic te geras, quasi mox in proelium rediturus.

Canon XV: Noli molestiam pugnae conferre cum voluptate peccati. Sed praesentem amaritudinem pugnae compone cum futura amaritudine peccati, quae victum consequitur: tum praesentem dulcedinem culpa, quae te illectat, cum futura dulcedine victoriae, quae consequitur strenue pugnantis: et mox videbis, quam iniqua sit collatio.

Canon VIII: Sic crebrius ac gravius ingruet in te tentationum procella, ne protinus tibi incipias displicere, quasi ob id Deo te vel curae, vel cordi non sis . . . In mentem tibi veniat Paulus Apostolus qui ad tertii coeli mysteria promeruit admitti, tamen ab angelo satanae colaphizatus . . .

der Mensch, wenn sich die Lust der Sünde an ihn schleicht, immer in Bereitschaft halten soll“ (O. o., ed. 1601, p. 220). Diese Schrift Picos ist ein Anhang zu den „Regulae“ und wiederholt Picos Äußerungen in der „Epistola“, sie stimmt also auch mit den Ausführungen des „Enchiridion“ überein. Die elfte der von Pico gebotenen Waffen heißt: „Crux Christi“. Im Kanon XVII des „Enchiridions“ (= Kap. 26) lesen wir: „Ad unicum multoque omnium efficacissimum remedium adversus omne vel adversitatis vel tentationis genus est: crux Christi“. Es sei hier hinzugefügt, daß viele Stellen des „Enchiridion“ von Christus und seiner Bedeutung sprechen. Ist dieses Hervorheben Christi seitens des Erasmus nicht vielleicht auch einem allgemeineren Einfluß Picos zuzuschreiben? Denn Pico war ein überzeugter Christ; besonders sind Picos letzte Schriften voller Liebe zu Christus. Bei Erasmus dagegen ist das „Enchiridion“ seine „christlichste“ Schrift, wohl christlicher als alle seine übrigen Schriften. Ist aber der Einfluß Picos auf das „Enchiridion“ bewiesen, so dürfte auch das christliche Moment im „Enchiridion“ dem Einfluß Picos zuzuschreiben sein.

Die zahlreichen Übereinstimmungen mit den Schriften Picos, die ich im „Enchiridion“ feststellte, erweisen die große Bedeutung Picos für Erasmus. Das „Enchiridion“ verdankt seine epistolare Form, seinen Hauptinhalt und die meisten seiner führenden Gedanken den Schriften Picos. Merkwürdig ist dabei, daß Erasmus im „Enchiridion“ nicht eine Schrift, sondern verschiedene Werke Picos benutzte. Hier aber lag eine große Gefahr, der Erasmus auch erlegen ist. Wie ich in meinem Aufsatz im Band XLIV der ZKG gezeigt habe, war Pico durchaus kein Systematiker; er gab in seinen verschiedenen Werken oft auch verschiedene Lösungen. Das merkte Erasmus um so weniger, da auch er kein systematisierender Geist war. Blind und unkritisch wiederholt Erasmus zuweilen im „Enchiridion“ Picos Äußerungen und gerät dabei in Widersprüche, die nur auf diese Weise zu erklären sind. Ist es die Vernunft, die zur Gotteserkenntnis führt, oder die Liebe? Ist es die eigene Willenskraft oder doch die Hilfe Gottes, die den Menschen rettet? Diese und andere Fragen sind es, die Pico in seinen verschiedenen Schriften verschieden beantwortet, und diese Antworten Picos hat Erasmus im „Enchiridion“ alle insgesamt aufgenommen, so daß auf einer Seite des „Enchiridion“ eine Entscheidung vor-

getragen ist, auf der anderen eine neue, die erste ausschließende. Literarische Vorzüge des „Enchiridion“ ließen die Zeitgenossen des Erasmus diesen logischen Mangel nicht bemerken; dieselben Vorzüge verhinderten die Gelehrten, die auffallende Tatsache des Einflusses Picos auf das „Enchiridion“ zu sehen.

Es gibt Philosophen, die keine eigentlichen „Systeme“ schufen; es gibt auch religiöse Schöpfer, die doch keine „Dogmatiker“ waren. Zu solchen Denkern gehört Erasmus. Um seine Ideen zu erläutern, ist nur ein Weg möglich; man muß versuchen, endlich seine Seelengeschichte richtig zu verstehen und die Einflüsse, unter denen seine Anschauungen entstanden sind. Das Ergebnis unserer Untersuchung über den Einfluß Picos auf Erasmus gewinnt so eine besondere Bedeutung. Um dieselbe voll zu erfassen, betrachten wir zunächst noch die Urteile der Fachgelehrten über die Einflüsse, unter denen sich die religiösen Auffassungen des Erasmus bildeten.

Es ist eine alte Tradition, die Bedeutung des Engländers John Colet für Erasmus zu betonen¹. Besonders Seeböhm hat Colet in den Mittelpunkt der „Oxford Reformatoren“ gestellt und ihm Erasmus und Thomas More untergeordnet. A. Renaudet nennt in seiner bekannten Untersuchung über „Préreform et humanisme à Paris“ (1916) neben den für Erasmus wichtigen Namen Colets noch einen anderen, den des Franziskaner Jean Vitrier. Der Beiden Einfluß sei für Erasmus ausschlaggebend: „Auf solche Weise entdeckte Erasmus seine geistige und sittliche Lehre, das Ziel seiner wissenschaftlichen und religiösen Tätigkeit . . . Im Enchiridion bestimmte er die neue Theologie“². Die Bedeutung Colets für Erasmus erkennt auch P. Mestwerdt an: „Die englische Reise bringt den persönlich entscheidenden Antrieb von Seiten Colets, der in ihm (d. h. in Erasmus) neue Gedanken für die Lösung der religiösen Zeitprobleme anregt, vor allem aber in ihm die Erkenntnis der Wichtigkeit dieser Aufgabe und damit den Willen zur Reform wachruft. Das Enchiridion darf im wesentlichen als der

1) Wie bekannt, anerkennt Erasmus selbst die große Bedeutung John Colets für sich. So z. B. in dem bekannten Briefe an Justus Jonas vom 13. Juni 1519 (englische Übersetzung von J. H. Lupton, „The lives of Jean Vitrier and John Colet, written in latin by Erasmus in a letter to J. Jonas“, 1883; deutsch bei A. Müller: „Leben des Erasmus“, 1828, S. 125ff.).

2) Renaudet, a. a. O., p. 700.

unmittelbare Niederschlag dieser Eindrücke angesehen werden“ (a. a. O., S. 15). J. W. Pineau versteht Colets Einwirkung „mehr als eine moralische denn als intellektuelle“¹.

Als der andere große Einfluß, unter dem Erasmus stand, ist anerkannt der der „devotio moderna“, der volkstümlichen Frömmigkeit der Niederlande, der Tätigkeit der Brüder des gemeinsamen Lebens. Für P. Mestwerdt bildete die „devotio moderna“ den Ausgangspunkt für Erasmus' geistige Entwicklung; entscheidend scheint ihm der Einfluß der „devotio moderna“ in den späteren Jahren für Erasmus' Schaffen zu sein. In der englischen Erasmusliteratur ist H. Whitney für die ausschließliche Bedeutung der „devotio moderna“: „Von Anfang bis zu Ende war Erasmus Erzeugnis und Schüler der Brüder des gemeinsamen Lebens“. Erwähnt sei, daß H. Whitney jeden Einfluß Colets auf die Theologie des Erasmus entschieden ablehnt, ohne es jedoch zu beweisen².

Die Bedeutung des italienischen Humanismus für Erasmus besprechen die Arbeiten P. Nolhac's, H. Hermelinks und P. Wernles. Die kleine akkurate Monographie Nolhac's ist der Zeit des Aufenthalts des Erasmus in Italien gewidmet (1506/9). Nolhac kann dabei keine entscheidende Bedeutung dieser Zeitperiode für Erasmus feststellen; denn Erasmus ging auf seine italienische Reise, nachdem er das „Enchiridion“ geschrieben hatte, nachdem er die griechische Sprache erlernt und seine religiösen sowie auch wissenschaftlichen Sympathien und Kenntnisse schon längst erlangt hatte³. Dagegen tritt Hermelink für den Einfluß der späteren Scholastik (präziser: der „via antiqua“) und des italienischen Humanismus ein. Die originelle Auffassung H. Hermelinks von der Entstehung der „religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus“ scheidet aber gerade in Bezug auf Erasmus. Wie ich in einem meiner Artikel über Erasmus im Jahre 1913⁴ nachwies, war Erasmus nie „Schüler der ‚via antiqua‘ in Köln“. Ebenso unrichtig ist, daß

1) Pineau, Érasme, 1924, p. 90, note 74.

2) Whitney, Erasmus (The Engl. Hist. Review, January 1920): From first to the last he was the product and pupil of the Common Lot (p. 25); Like true friends they (d. h. Erasmus und Colet) thought the same and wished the same, but Erasmus in his ideal of theology owed little or no original inspiration to the great Englishman (p. 8).

3) P. de Nolhac, Érasme en Italie, 1888, p. 9.

4) Žurnal Minist. narodn. prosv., 1913, Nr. 11, St. Petersburg.

Erasmus „in Italien bei M. Ficino lernte“¹. Dieselben Gegenbeweise, die ich anwendete, gebraucht auch Mestwerdt in seinem Buche (S. 319—320) bei seiner Widerlegung der Behauptungen Hermelinks. Leider ist auch Wernles großartige historische Perspektive in seiner Studie über „Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh.“ (1904) in ihren einzelnen Thesen irrtümlich oder wenigstens unbewiesen. Unrichtig ist Wernles Erklärung der Entstehung der Platonischen Akademie zu Florenz, die nicht eine Schöpfung Cosimo Medicis war und die Männer verschiedenartigster Gesinnung umfaßte. Irrtümlich ist, daß Ficino, nachdem er zunächst zu der heidnischen Renaissancekultur neigte, dann erst ein Soldat Christi geworden ist. Über die religiösen Anschauungen Ficino's und speziell über den Inhalt seiner Pauluscommentare habe ich mich schon früher in dieser Zeitschrift geäußert². Es sei hier wiederholt, daß Ficino bis zu seinem Ende die „allgemeine natürliche Religion“ predigte, und daß er das Christentum nur als eine Abart dieser Religion anerkannte. Mißverstanden ist von Wernle aber auch Gio. Pico della Mirandola mit seinem neu orientierten „optimistischen“ Christentum³. Der Ausgangspunkt der christlichen Renaissance, den P. Wernle angibt, ist unrichtig, und so bleibt seine große Entwicklungslinie Ficino — Colet — Erasmus (S. 11) unbewiesen und in der Luft schwebend. Von den neueren englischen Erasmusforschern (Allen, 1914; Binns, 1923; Huizinga, 1924; Smith, 1923) spricht nur der Letztgenannte von der Bedeutung der Platonischen Akademie, Picos insbesondere, für Erasmus. Den Anlaß zu seiner flüchtigen Erwähnung gibt ihm der Hinweis, den Erasmus in dem Dialoge „Ciceronianus“ machte (Smith, „Erasmus“, 1923, p. 54, note 2). Doch meint Smith: „Das Leben war es, das durch das Beispiel Jesu und durch die Bergpredigt lehrte. Hier und nicht bei Plato oder bei Pico hat der Humanist (d. h. Erasmus) seine wahre Inspiration gefunden“ (p. 54).

Das oben Ausgeführte läßt nun die richtigen Schlüsse aus dem von uns bewiesenen Einflusse Picos auf das „Enchiridion“ ziehen.

1) Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 1907, S. 22.

2) ZKG., XLIV. Bd., S. 516 ff.

3) Vgl. meinen Aufsatz a. a. O., S. 525 ff.

Erstens muß die ganze Seelengeschichte des Erasmus neu aufgebaut werden. Colet war es zwar, der dem Erasmus das große Ziel der Wiederherstellung der wahren urchristlichen Kirche vor Augen stellte¹. Doch nur die Bekanntschaft mit Picos Schriften zeigte dem Erasmus den Weg, die religiösen Fragen in einer neuen Weise zu fassen und zu lösen, in einer anderen Art, als es die von ihm verachteten scholastischen „Theologastri“ taten².

Zweitens, müssen auch seine gesamten religiösen Auffassungen neu verstanden werden. Im schroffsten Gegensatz zu meinem Standpunkt vertritt zwar Pineau die Meinung, Erasmus sei ein „homo pro se“³. Solche Auffassung des Erasmus erweist sich aber als vollkommen unhaltbar. Nicht vereinzelt steht Erasmus in der Geschichte seiner Zeit. Gerade umgekehrt: Ein großer Stilist, ist Erasmus nur in seiner Sprache selbstständig. Seine Ideen dagegen nimmt er von den anderen. Wie die meisten seiner Zeitgenossen entlehnte Erasmus manches Wichtige von der Antike. Anderes nahm er aus der patristischen Literatur. Noch mehr als der Vergangenheit aber verdankt Erasmus seiner eigenen Zeit. Für alles, was gerade seine Zeitgenossen interessierte, hatte er inniges Verständnis. Colets große reformatorischen Aufgaben, Picos neue, freie optimistische und sittlich strenge „christianitas“ — das wurden auch Erasmus' Bekenntnisse. So werden wir seine religiösen Auffassungen nicht nur als seine eigenen verstehen und würdigen dürfen, sondern auch als den Widerklang einer großen Ideenbewegung, die in verschiedenen Ländern Europas die neue religiöse Weltanschauung, die der Renaissancezeit, hervorrief.

1) Allen, I, p. 247: „... veteram illam ac veram theologiam istorum spinis obsitam implexamque in pristinum nitorem ac dignitatem restituere.“

2) Allen, I, p. 192: „nostrae tempestatis theologastri, quorum cerebellis nihil puditius, lingua nihil barbarius, ingenio nihil stupidius, doctrina nihil spinosius.“

3) Pineau a. a. O., p. VII und passim.