
Erasmus als Exeget

Auf Grund seiner Schriften zu Matthäus

Von Privatdozent Lic. **Hermann Schlingensiepen**, Bonn

Während die Reformationsforschung der jüngsten Vergangenheit auf die Bibelauslegung Luthers und Calvins nach den verschiedensten Seiten neues Licht geworfen hat, liegt die exegetische Arbeit des Erasmus für uns noch weithin im Dunkeln. Zwar wird ihre geschichtliche Bedeutung im großen überall eingestanden. Aber damit ist noch kein genaueres Bild von ihrer Eigenart gegeben, geschweige denn ein Urteil über ihre konkreten Erträge. Je undeutlicher die Anschauung an diesem Punkte war, desto größeren Einfluß gewannen die Aussagen der wenigen Forscher, die gelegentlich in die angedeutete Richtung gingen. Wernles temperamentvoll vertretene Auffassung, daß die moderne Losung „Zurück zu Jesus“ im Gegensatz zum Paulinismus in Erasmus ihren Vater besitze, der eben deshalb mit seiner Theologie noch heute ein Anrecht auf unser Gehör habe¹, und die verwandte These Troeltschs von der Entdeckung der eigentümlichen Religion der Bergpredigt innerhalb des großen biblischen Stoffes² durch Erasmus sind von starker Wirkung gewesen. Das Bedenken ist allerdings nicht ausgeblieben, ob mit solchen Sätzen nicht einer falschen Auffassung des historischen Tatbestandes Vorschub geleistet werde³. Ihr Wert und ihre Grenze aber können nur in der Auseinandersetzung mit der Auslegungsarbeit des Erasmus selbst beurteilt werden.

1) P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. Tübingen 1904, S. 16f. Vgl. damit die Darstellung der späteren Vorträge über „Renaissance und Reformation“, Tübingen 1912, die ohne ausgesprochene Retraktionen eine merkliche Korrektur des früheren Bildes gibt.

2) E. Troeltsch, Prot. Christentum und Kirche in der Neuzeit, in Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart I. IV. I, S. 475f.

3) Ich denke hier vor allem an gelegentliche Bemerkungen in Holls Arbeiten.

I.

Erasmus wird bei seinem Bibelwerk¹ von dem starken Bewußtsein eines Neuanfangs getragen. Die Spuren der Eile, die seinen Worten vielfach aufgeprägt sind², dürfen nicht nur als Zeichen der Flüchtigkeit angesehen werden. Die Leser sollen nichts Vollkommenes erwarten. Der Anspruch oder auch nur der Wille, etwas Endgültiges zu schaffen, liegt dem Schreiber fern. Dagegen glaubt er Wege weisen zu können. In der Vorläufigkeit, in dem wagenden Charakter seiner Leistung sieht er selbst ihr eigentliches Merkmal³. Hier liegt auch der Hauptgrund für das starke Echo bei den Zeitgenossen⁴. Erasmus ist nicht der erste gewesen, der es unternahm, die neuen philologischen Methoden, mit denen der Humanismus sich die Schriftwerke der Alten erschloß, auch auf die biblischen Texte anzuwenden. Schon ein Menschenalter vor ihm hatte Laurentius Valla auf Grund der Vergleichung griechischer Originale mit der Kritik der Vulgata begonnen. Durch die zufällige Entdeckung seiner handschriftlichen Annotationen empfing Erasmus einen der Hauptanstöße für die eigene Arbeit. In der Vorrede, mit der er das Werk des Italieners im Jahre 1505 in Druck gab, formulierte er zum erstenmal in voller Schärfe die Grundsätze, die für ihn selbst in Zukunft galten⁵.

1) Die beste Gesamtausgabe des Erasmus besitzen wir in den *Opera omnia*, Leyden 1703 ff., 10 Bände.

Bei der Heranziehung der Annotationen habe ich die Kapitel- und Verszahlen angegeben. Sie finden sich im 6. Band der Gesamtausgabe. Am übersichtlichsten gedruckt sind sie in den auch textlich ausgezeichneten *Critici sacri*, Bd. 6, Amsterdam 1698. (Zitiert Ann.)

Für die Paraphrase des Matthäus stand mir eine Frobenische Erstausgabe von 1522 zur Verfügung. (Zitiert Par.)

Die früheste mir erreichbare Ausgabe der *Methodus* war die von 1519, ebenfalls Basel: *Ratio seu compendium verae Theologiae*, zitiert *Ratio*. Die kürzere Fassung besitzt an manchen Stellen den Vorzug kühnerer Formulierung, in den Grundzügen bleibt die Position unverändert.

Unentbehrlich ist die neue Ausgabe der Briefe durch P. S. Allen, Oxford 1906 ff.: *Opus epistolarum Erasmi*. Die einzelnen Stücke sind numeriert, die Zeilenzahl jedesmal durchgehend.

2) Die Paraphrase zu Matthäus entstand in ein paar Monaten, unter ganz ähnlichen Umständen übrigens, wie der kurze Kommentar des von Erasmus besonders geschätzten Hieronymus, nämlich unter dem Drängen eines hohen Gönners.

3) Vgl. das hübsche Bild vom Seefahrer am Eingang der *Ratio*, S. 7f.

4) Die Auflagen seiner Arbeiten folgten sich in ganz geringen Zeitabständen. Leo Jud übersetzte die Paraphrasen schon bald nach ihrem Erscheinen ins Deutsche. Auch in andere Sprachen sind sie früh übersetzt worden.

5) Aufgenommen von Allen unter Nr. 182.

Die Unerläßlichkeit des Griechischen für die Exegese des Neuen Testaments hat Erasmus schon früh Colet gegenüber verfochten. Inzwischen hatte er es sich selbst in zähem Studium angeeignet. Fortan kämpft er mit verschärfter Leidenschaft für das Recht der Sprachwissenschaft in der Theologie. Erasmus steht allerdings damit nicht mehr so allein wie seinerzeit Valla. Die berühmten „Rudimenta“ Reuchlins und Fabers „Quintuplex psalterium“, die mit der erwähnten Vorrede beinahe ins gleiche Jahr fallen, streben mit verschiedener Kraft ähnlichen Zielen zu. Der Drucker Aldus in Venedig hat schon vor der Jahrhundertwende die Herausgabe eines griechischen Neuen Testamentes erwogen. Ximenes und seine spanischen Mitarbeiter schufen in mehrjähriger, unabhängiger Arbeit ihre große Polyglotte. Gebend und nehmend trat Erasmus mit allen diesen Männern in wissenschaftlichen Austausch, der uns in exegetischen Einzelurteilen wiederholt sichtbar wird. Dennoch knüpft sich die entscheidende Tat an seinen Namen. Mochten andere ihm manches vorwegnehmen, oder auch wohl vorsichtiger und gewissenhafter arbeiten als er, so ließen sie sich doch auf der anderen Seite auch stärker durch die Widerstände der Zeitgenossen hemmen. Erasmus unternahm es, das, was ein größerer Kreis als das Gebot der Stunde empfand, mit überlegenem Geschick auch vor der Öffentlichkeit zu vertreten und so seiner Arbeit und der der Gleichgerichteten den breitesten Erfolg zu sichern. Dabei stellt er sich von vornherein in einen unversöhnlichen Gegensatz zur traditionellen Theologie.

Der Grundschade der scholastischen Exegese lag in ihrer Sinnhäufung, die das Interesse je länger, desto mehr bei den bloßen Einzelheiten festhielt. In ihr erschöpfte sich alle Kraft der Arbeiter, so daß der Blick für die größeren Zusammenhänge fast völlig verloren geht. An seine Stelle tritt das Spiel künstlicher, unter Aufbietung von viel Scharfsinn aufgestellter Textdispositionen, in denen der logische Formalismus seine Triumphe feiert, der bereits den Kommentaren des Thomas sein Gepräge gibt¹. In-

¹) Thomas numeriert, um ein Beispiel zu geben, nicht nur die einzelnen Wunder Jesu, wie es schon Hieronymus getan hatte, er teilt sie auch in genaue Gruppen und Untergruppen ein — Komm. zu Matth., Kap. 9, 1 ff. — Bei den einzelnen Handlungen gliedert sich die Betrachtung wiederum nach einzelnen Kategorien, wie *finis, modus, efficientia*. — Siehe Bd. 10 der Opera Thomae, Parma 1861, S. 88a und 89 b.

haltlich waren es neben den Väterexzerpten vor allem die kirchlichen Lehrsätze und die dogmatischen Schulfragen, denen in der Auslegung Raum gegeben wurde. Dabei ist im einzelnen immer noch Bedeutsames geleistet worden. Aber die Folge war doch eine immer größere Entfernung von den Quellen. Allein damit ist jedoch die ganze Methode für Erasmus gerichtet¹. Die Quellen zum Fließen zu bringen, erscheint ihm als die vornehmste und im Grunde einzige Aufgabe aller Exegese. Als eine der ersten Forderungen ergibt sich damit für ihn die der simplicitas. Ihre tiefere Begründung empfängt sie von der Sache selbst. Erasmus hat ein feines Empfinden dafür, daß Objekt und Methode in der Wissenschaft einander entsprechen müssen. Er fühlt, daß das Evangelium im Grunde etwas Einfaches ist, schlichten Menschen zu allererst anvertraut, und zur Weitergabe wiederum vor allem an die Einfachen². In diesem Zusammenhang stellt sich wie von selbst die Frage nach der philosophischen Vorbildung des Theologen, und wir bekommen zu ihr Äußerungen von bemerkenswerter Schärfe. Erasmus will sie nicht in Bausch und Bogen ablehnen; einigen Wenigen mag sie sogar in besonderem Maße zuteil werden. Die Regel sollte sie jedoch nicht bilden. „Es kann nicht anders sein, als daß dem, der Gaumen und Zunge durch starken Absynthgenuß vergiftet, späterhin alles, was er ißt oder trinkt, nach Absynth schmeckt; und wer länger in der Sonne gestanden hat, dem erscheint danach alles, was er sieht, in der Farbe, die seine geblendeten Augen mit sich umhertragen.“³ Der Betrug der philosophischen Methode in der Theo-

¹) Op. V, 133 C: quorsum attinet in hisce neotericis coacervatoribus verius quam Interpretibus bonas horas haud bene collocare? Siehe zugleich die anschließende unerbittliche Charakteristik der Schulauslegung.

²) Wir werden uns hier daran erinnern dürfen, daß die simplex fides mit ihrem Gegensatz gegen die scholastische Spekulation ein Ideal der devotio moderna war, in deren Umgebung Erasmus groß wurde. Auch der, zuerst von Fr. Seebohm, The Oxford Reformers, 1868, näher nachgewiesene Einfluß Colets, der immer noch genauerer Aufhellung bedarf, ist hier zu nennen. Vgl. besonders die breit angelegte Untersuchung von Paul Mestwerdt über „Die Anfänge des Erasmus“, Leipzig 1917, die auch der Berührung des erwähnten Ideals mit dem gleichzeitigen florentinischen Neuplatonismus und seiner Schätzung der Eigenart der apostolischen Lehre nachgeht, mit der sich beachtenswerte exegetische Neuansätze verbanden. A. a. O., S. 56. — Neues Licht in diese Zusammenhänge brachte vor kurzem J. Pusino, Der Einfluß Picos auf Erasmus, in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1928, S. 75 ff. ³) Ratio, S. 38. Vgl. auch Par. A. 4 b f.

logie ist der, daß sie unversehens zum Selbstzweck wird und den Exegeten dazu verleitet, fremde Gesichtspunkte an seinen Stoff heranzutragen. Demgegenüber ist es durchaus möglich, die Schrift aus sich selbst heraus zu verstehen. So kühn diese Behauptung der damaligen Zeit erscheinen mochte, so gilt sie Erasmus doch als selbstverständlich. Die Kommentatoren der alten Kirche, vorab Origenes — aus der besonderen Hochschätzung dieses Häretikers wird kein Hehl gemacht —, sind in ihrem unmittelbaren Verkehr mit der Schrift ein überführendes Beispiel für seine These¹. Es ist bekannt, welche Liebe Erasmus an seine großen Väterausgaben wandte, mit denen er gleichfalls — einer Forderung der Zeit genugtuend — die Arbeit anderer überholt und zugleich gekrönt hat. Was im Mittelalter infolge der Katenenliteratur fast nur noch auf einer einzigen Fläche gesehen wurde, erhält jetzt seinen ursprünglichen Platz zurück. Aber nach dem Willen des Erasmus soll die gesamte wiederentdeckte Arbeit der Vergangenheit nur als ein Hilfsmittel angesehen werden zum Eindringen in die biblischen Texte², wie er auch mit seinen eigenen Paraphrasen am liebsten zu persönlichem Verstehen des Neuen Testaments anleiten möchte und stolz darauf ist, den illiterati zu dienen³. Auch ihm hat Zeit seines Lebens das Ideal einer allgemeinen Verbreitung der Schriftkenntnis vorgeschwebt, an dessen Verwirklichung die Reformatoren einen Teil ihrer besten Kraft gesetzt haben⁴. Allerdings versuchte er selbst keine Über-

1) Ratio, S. 182: Atqui inter haec roget aliquis, quid tu, num adeo facilem et expositam iudicas scripturam divinam, ut absque commentariis possit intellegi? Quidni possit aliquosque, prius cognitis dogmatibus ...? Alioqui quid aliud secuti sunt, qui principes in hanc commentarios ediderunt? Inter quos praecipuus est Origenes. ... Radikaler als Erasmus hat Faber um seines unmittelbaren religiösen Verkehrs mit der Bibel willen allen fremden Hilfsmitteln entsagen zu müssen geglaubt. Vgl. die Vorrede zu seinen Commentarii initiatorii in quattuor evangelia, Coloniae 1521. Seine Erläuterungen des Matthäus sind in Folgendem nach den kleinen Sektionen (S) zitiert, in die das Werk abgeteilt ist.

2) Ebenda S. 183: Imo partem laboris adimat nobis veterum labor, adjuvemur illorum commentariis dummodo primum ex his deligamus optimos ..., deinde ut hos ipsos cum iudicio delectuque legamus.

3) Par. A 4: Et nos ita tractavimus, ut et ab illiteratis possit intellegi.

4) A. a. O. A 6b: Consideremus quos auditores habuerit ipse Christus. Nonne promiscuam multitudinem ...? An gravetur ab iis legi, a quibus voluit audiri? Me quidem autore leget agricola, leget faber, leget latomus, legent et meretrices et lenones, denique legent et turcae. ...

setzung der Bibel in die Volkssprache. Dazu wurzelte er mit seiner Bildung zu wenig in völkischem Mutterboden. Trotz seiner weitreichenden praktischen Ziele ist er über die engeren humanistischen Interessen nie wirklich hinausgekommen. So ist auch die Bibel für ihn vor allem eine literarische Entdeckung. Bei ihrer Erschließung gebührt deshalb der Rhetorik ein Vorzug vor der Dialektik¹. Von hier aus haben wir meines Erachtens die Geltendmachung der „Sache“ zu verstehen, die Erasmus den begrifflichen Spekulationen der Scholastik gegenüber betont². Dabei steht vor allem die Achtung vor dem Einmaligen, Individuellen auf, die allem historischen Gefühl zugrunde liegt, zugleich aber hängt hiermit die Bereitwilligkeit zusammen, Unbegriffenes oder Rätselhaftes stehen zu lassen, sich nicht mit Erklärungen vorzudrängen, die des sachlichen Rechtes entbehren. Es ist Kennzeichen für die neue Methode, daß während der Untersuchung nicht selten bei der Gegenüberstellung verschiedener Verständnismöglichkeiten Halt gemacht wird, oder daß wir ein *non liquet* als letztes Wort hören³. So hat auch die Form, die Erasmus seinen exegetischen Veröffentlichungen gibt, typische Bedeutung. Er beschränkt sich auf Annotationen und Paraphrasen. Was er am Text erprobt, ist einmal sein kritisches Vermögen, dann aber sein literarischer Sinn, die beiden hervorstechendsten Eigenschaften seines wissenschaftlichen Charakters.

Bei seiner Arbeit hat sich Erasmus gegen zwei Fronten gleichzeitig zu verteidigen. Auf der einen Seite erschwert die Verachtung der philologischen Kleinarbeit bei den Theologen es ihm, sich durchzusetzen. Er hört den Einwand, daß er sich mit „*minutiae*“ abgebe, die im Vergleich zu den dogmatischen Aufgaben nichts bedeuteten. In der Tat, es sind geringe Dinge, denen er seine Aufmerksamkeit schenkt, und doch baut sich für den Exegeten auf den elementaren Erkenntnissen alles weitere auf. Auch große Theologen sind gestolpert, die sich über diese Grundwahrheit

1) In diesem Sinne hat Erasmus seine Arbeit auch noch Faber gegenüber abgegrenzt. Vgl. Op. IX, 64 E ff. in einer Streitschrift gegen diesen.

2) Op. V, 79 CD.

3) Erasmus bekennt sich übrigens auch offen als methodischen Skeptiker. Hier ist wiederum die Selbstunterscheidung von Faber charakteristisch. Vgl. Op. III, 873 F.

hinwegsetzten¹. Je höher der Inhalt der Schrift gilt, desto wichtiger ist der einzelne Buchstabe, in dem dieser Inhalt dargeboten wird. Das scheinbar nur geringe Wort teilt seine Unansehnlichkeit mit dem, der selbst den Namen des Wortes trug in seiner niedrigen und verachteten Gestalt². Mit dieser Erinnerung wendet Erasmus die Begründung seiner Arbeitsweise ins Religiöse. Auch die Verteidigung gegen den zweiten schweren Angriff, den er auszuhalten hat, führt er bis zu diesem Punkt. Es geht um das geheiligte Recht der Tradition. In der liturgischen Gewohnheit hat sie einen Damm aufgerichtet gegen alles Neue, dessen Antastung einer kirchlichen Revolution gleichgeachtet wird. Die Vulgata ist mit allen ihren Übersetzungsfehlern ein heiliges Buch. Schon der Rückgriff auf das griechische X für die Aussprache des Wortes Christus ruft bei den Pfaffen einen Sturm der Entrüstung hervor, erst recht ein Versuch, das „dimitte nobis“ im Herrengebiet durch ein „remitte“ zu ersetzen³. Aber was tiefer greift, auch die Definitionen und Distinktionen der Dogmatiker stellen sich vor den Text. So bedarf z. B. ihre kunstvolle Unterscheidung der Präpositionen in der Wendung des Bekenntnisses „conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine“ als Unterlage der Vulgata, die den Anlaß zu ihr gegeben hat—Matth. I, 16—. Angesichts des griechischen Originals mit dem beidmaligen $\epsilon\kappa$ würde sie gegenstandslos⁴. Mußte aber schon an solchen Punkten den Gegnern der Boden schrittweise abgerungen werden⁵, so mag man ermessen, welche ungeheuren Schwierigkeiten eine

1) Vgl. hier und zum Folgenden die Praefatio zu den Annotationen [I. Ausg.].

2) A. a. O.: Qui miratur, cur spiritus ille divinus suas opes his involucris tegere voluerit, idem miretur, cur aeterna sapientia pauperis, humilis et contempti dannaque hominis personam assumpserit.

3) Ann. I, 16 und Ann. 6, 12.

4) Ann. I, 16.

5) Mit welcher gehässiger Leidenschaft Kämpfe dieser Art ausgefochten werden konnten, zeigt der Streit des Erasmus mit dem Engländer Ed. Lee, dessen sachlich unbedeutender, aber hinterhältiger Angriff auf die Annotationen eine wahre Flut von Schmähschriften aus dem Kreise der Humanisten hervorrief. Eine Antwort des Erasmus selbst, nicht die einzige, findet sich Op. IX, 123ff. Die Fehde in ihrem ganzen Verlauf wird ausführlich geschildert von Bludau, Die beiden ersten Erasmusausgaben des N. T. und ihre Gegner, in Bibl. Studien, hrsg. von Bardenheuer VII, 5, S. 86ff. Neben Bludau unterrichtet neuerdings über das Bibelwerk des Erasmus (und seine Schicksale) am besten Preserved Smith, Erasmus, London 1923, S. 159ff. Über die Paraphrasen habe ich an keiner Stelle etwas Eingehenderes gefunden. — Die tieferen Bedenken der orthodoxen Partei gegen die Antastung der Vulgata durch die Grammatiker sind in einem interessanten

durchgreifende Lösung des Textes von der jahrhundertealten Verklammerung mit der kirchlichen Lehre bot, die mitsamt den hierarchischen und sakramentalen Institutionen seit erdenklichen Zeiten überall in die heiligen Schriften hineingedeutet war, von der trinitarischen und christologischen Spekulation der Griechen an bis hin zur Ohrenbeichte und zum Fegfeuer. Erasmus weiß, wie nah bei seiner Arbeit der Vorwurf der Häresie steht, den er fürchtet. Dennoch wagt er, indem er bald keck, bald vorsichtig, aber mit erstaunlicher Energie die Tradition in die zweite Linie rückt, auch über die Väter noch zurückzugehen. Mit Erfolg ruft er den Geschmack des unbefangenen Lesers auf. Er muß selbst die Kunststücke der Schulexegese als frostig und gewalttätig ablehnen¹. Er muß selbst urteilen, daß Worte, wie *ecclesia*, *mundus* und andere, wo sie in den heiligen Schriften vorkommen, noch nichts mit dem Gegensatz von Priester und Laien zu tun haben, der sie späterhin färbt, ebensowenig wie die Vorschriften Christi ursprünglich auf das Mönchtum eingestellt sind, oder seine kultischen Anordnungen auf die gegenwärtigen kirchlichen Zeremonien². Gegen das klare Zugeständnis der Differenz will Erasmus zugeben, daß die spätere Entwicklung im vorschauenden Blick der Apostel gelegen habe. Umgeht aber seine Kritik in dieser Weise die dogmatischen Entscheidungsfragen³, so ist sie

Briefe des Löwener Theologen M. von Dorp aus dem Jahre 1514 zusammengefaßt. Siehe Allen a. a. O., Nr. 304. Über die Schätzung der Vulgata durch den jungen Luther unterrichtet u. a. O. Scheel, Martin Luther, Bd. II, 1917, S. 223.

1) Par. A 3b: *Sunt quaedam ita dicta, ut ad haec quoque tempora pertineant, in quibus plurima sunt ab apostolicis institutis dissidentia. Haec ut spiritu prophético praescierint evangelistae, certe sub illorum persona non possunt narrari nisi frigide et coacte.*

2) Ratio, S. 172.

3) Die persönliche theologische Meinung des Erasmus ist von jeher als außerordentlich schwer faßbar erkannt worden. Wir haben über sie die verschiedensten Äußerungen von ihm. Unter dem Eindruck der Reformation und angesichts ihrer Nötigung zur Stellungnahme hat sie unstreitig eine Rückbildung zum Katholizismus hin erfahren. Einzelbelege s. bei Fr. Lezius, Zur Charakteristik des religiösen Standpunktes des Erasmus. Gütersloh 1895, S. 86 ff. Doch darf diese Rückbildung meines Erachtens nicht lediglich auf eine kampfesscheue Verleugnung des eigenen Standpunktes zurückgeführt werden. Die Positionen des Erasmus waren selbst viel zu unsicher, um eine wirkliche und endgültige Befreiung vom Mittelalter tragen zu können. Seine Deutung der Evangelien kann, wie wir sehen werden, dieses Urteil nur bestätigen. Es geht deshalb nicht an, mit Troeltsch den erasmischen „Gleichmut historisch-relativistischer Betrachtungen“ dem „unwissenschaftlichen Geiste“ der „kirchlichen Revolution“ als überlegen gegenüberzustellen. A. a. O., S. 477.

deshalb doch nicht einfach unreligiös¹. Wie sie in ihrem Ansatz von einem ganz bestimmten Frömmigkeitsideal getragen war, dem der *simplicitas fidei*, so gilt Erasmus überhaupt alles Schriftstudium als fruchtbar nur dann, wo es vom Geiste der *pietas* durchdrungen wird. Nicht Lernbegier allein ist die notwendige Voraussetzung zu ihm, sondern auch ein reines Herz, der stete Wille, ein anderer, besserer Mensch zu werden, das Verlangen, sich zu wandeln in das Gehörte². Dieser religiösen Haltung entspricht es, wenn auch Erasmus, wie die Jahrhunderte vor ihm, die Bibel als inspiriert ansieht. Allerdings eignet ihm eine Inspirationsauffassung besonderer Art. Sie äußert sich vielleicht schon darin, daß von den heiligen Schriften mehr die Rede ist, als von der Heiligen Schrift. Mag sich hier zunächst das spezifisch-humanistische Interesse am einzelnen literarischen Erzeugnis kundgeben, so steht doch letztlich eine verschiedene Schätzung der einzelnen biblischen Bücher dahinter. Schon im „*Enchiridion*“ hat er das Alte Testament gegenüber dem Neuen abgewertet. In der Vorrede zur Matthäus-Paraphrase geht er noch weiter. Selbst wenn er sich mit den Briefen der Apostel abgebe, sagt er, habe er immer noch das Gefühl, es mit Menschen, obschon mit heiligen Menschen, zu tun zu haben. Wendet er sich dagegen den Evangelien zu, so tritt ihm die übergroße Majestät Christi entgegen³. Die

Zeichnet Erasmus im Verhältnis zu den Reformatoren nach manchen Seiten in der Tat eine größere Beweglichkeit des Denkens aus, wie sie mit der Vorherrschaft intellektueller und ästhetischer Interessen verbunden zu sein pflegt, so steht dem gegenüber ein peinliches Schwanken und Ausweichen in der Wahrheitsfrage, das ihn über Halbheiten und Widersprüche nicht hinauskommen läßt.

1) In der Vorrede zur Matthäus-Paraphrase ist von der „*religio*“ und „*reuerentia*“ die Rede, die den heiligen Schriften gebühre. Vgl. w. unten, S. 25, Anm. 1. Von hier aus ist das Urteil J. Huizingas (Erasmus, deutsch von Werner Kaegi, Basel 1928, S. 119) zu korrigieren, daß bei Erasmus „die Haltung der historisch-philologischen Kritik an die Stelle der knienden Verehrung“ trete. Irgendwie hat auch Erasmus beides zu verbinden gestrebt und verbunden.

2) *Ratio*, S. 10: *Non dignatur hoc incomparabile margaritum vel amari vulgariter vel cum aliis diligi. Sicut enim requirit animum et nihil aliud sitientem . . . S. 11: Tuo iudicio diffusus illi te fingendum formandumque permittas. . . S. 12: Hic primus et unicus tibi sit scopus, hoc votum, hoc unum age, ut materis, ut rapiaris, ut afferis, ut transformeris in ea quae discis. . .* Die letzte Formel mag wiederum in der „*devotio moderna*“ mit ihrer mystisch-praktischen Kontemplation der Bibel ihren geschichtlichen Boden haben. Doch ist der Verkehr des Erasmus selbst mit der Schrift nicht mystischer Art wie bei Faber.

3) *Par. A 2b*. Erasmus erzählt von dem Einwand, den er dem Kardinal Schinner gegenüber machte, als dieser ihn zur Abfassung der Matthäus-Paraphrase antrieb:

Verehrung, die den Berichten über ihn gebührt, ist deshalb eine höhere¹. Damit hängt aber noch ein Weiteres zusammen. Nicht auf das Wort kommt es an bei der Schrift, sondern auf den Sinn. Die Art, wie im Neuen Testament das Alte zitiert wird, führt Erasmus auf die Notwendigkeit dieser Unterscheidung. Eine wörtliche Anführung der prophetischen Weissagung in den Evangelien findet sich nirgends. Es sind auch nicht nur geringfügige Unterschiede, die hier zutage treten, vielmehr zeigen sich bei näherem Zusehen offenbare Widersprüche, die den Ausleger zur Stellungnahme nötigen². Die übliche Auskunft, daß es sich in diesen Fällen um Fehler der Abschreiber handeln müsse, will Erasmus nicht einfach abweisen. Gewissenhaft verzeichnet er die dahingehenden Vermutungen seiner Vorgänger. Aber dies Verfahren befriedigt ihn augenscheinlich nicht. Es erscheint ihm klein und unwürdig, die Autorität der Schrift an ihre Fehlerlosigkeit zu binden³. Vielmehr kommt es auf die großen Grundlinien an. Erasmus erinnert an Augustin, der sich gleichfalls nicht scheute, mit Irrtümern und Gedächtnisfehlern der biblischen Verfasser zu rechnen⁴. Die überzeugende Wirkung der heiligen Schriften erscheint ihm bei seiner Annahme eher verstärkt. Gäbe es bei den Erzählern der evangelischen Geschichte keine Widersprüche, so

Ego protinus excusare multa, plus satis audax fuisse facinus, quod it tentassem in apostolicas literas; viros quidem divinos apostolos, sed tamen hominis fuisse. Ceterum Christi majestatem esse maiorem quam ut in huius verbis idem audere fas sit. Hier mag man das relative Recht der Wernleschen und Troeltschischen These sehen.

1) Par. A 2: Haud quaquam ignarus, Carole Caesar invictissime, heißt es in der Vorrede zur Paraphrase, quanta religio quantaque reverentia debeatur cum omnibus sacris literis, quas nobis sancti patres divini numinis afflatu prodiderunt, tum praecipue iis, quae nobis bona fide referunt, quae pater ille coelestis ad totius orbis salutem per filium suum Jesum vel gessit vel prolocutus est.

2) Ann. 2, 6. Vgl. auch Ann. 3, 3.

3) Ann. 2, 6: Neque enim continuo forte vacillet totius scripturae sacrae auctoritas, sicubi variant vel in verbis vel in sensu, modo summa constet earum rerum de quibus agitur et unde cardo pendet nostrae salutis. ... Faber zeigt sich an diesem Punkt noch ganz konservativ. So zieht er sich — s. S. 10a — angesichts der unleugbaren Differenz des genannten Micha-Zitates vom prophetischen Text auf den hebräischen Matthäus zurück. In der Art, wie er es tut, dürfen wir vielleicht eine versteckte Polemik gegen Erasmus sehen. Vgl. 10b: o utinam supereset Matthaeus hebraeus, ut omnis caligo amoveretur, tam ab iis qui spiritu humano quam ab iis qui spiritu dei evangelia ingrediuntur, quicumque hi sint, quod neque volentis neque currentis est, sed dei miserentis.

4) Ann. 27, 8.

müßten ihre Werke gekünstelt erscheinen¹. Daß die heiligen Männer irren konnten, darf uns nicht befremden, nicht mehr, als daß sie auch nach dem Empfang des Heiligen Geistes noch gefehlt haben, wie Petrus, als er sich von Paulus in Antiochia tadeln lassen mußte. Einzig Christus hat nicht geirrt. Ihm allein gebührt der Name der Wahrheit. Wie seine Leitung über die Fehlritte der Jünger erhaben blieb, so tat sie es auch über die Mängel ihrer Berichte². Es ist ein geschlossener, einheitlicher Gedankengang, der in diesen Äußerungen zutage tritt, wenn er in der Anwendung und in seiner Wirkung auf die Zeitgenossen auch nicht zur vollen Entfaltung seiner Bedeutung kam³. Haben wir so die erasmische Methode in ihren Grundzügen charakterisiert, so muß ihre Wertung sich nach einer Richtung hin von vornherein noch eine Einschränkung gefallen lassen. Wir sahen, daß Erasmus gegenüber der begrifflichen Spekulation der Scholastik die „Sache“ geltend machen will. Desto auffallender ist es, wie stark seine ganze Arbeit im Literarischen stecken bleibt. Das Bedürfnis nach wirklicher Anschauung ist merkwürdig gering⁴.

1) Ann. 2, 6: ut enim spiritus ille divinus mentium apostolicarum moderator passus est suos ignorare quaedam et labi errareque alicubi iudicio sive affectu, non solum nullo incommodo evangelii, sed hunc etiam ipsum errorem vertit in adiumentum nostrae fidei, ita fieri potuit, ut sic temperarit organum apostolicae memoriae, ut etiam si quid humano more fugisset, id non solum non deroget fidei divinae scripturae, verum etiam fidem arroget apud eos qui alioqui de composito scriptum calumniari poterant. . . .

2) Prima quidem autoritas debetur apostolis et evangelistis, sed fieri potuit, ut Christus occulto nobis consilio quiddam humanum in his quoque residere voluerit, perspicuus hoc ipsum ad humani generis restitutionem conducere. Poterat suos semel omni ignorantia, omni liberare errore; at, iuxta Augustinum, et post acceptum spiritum sanctum deliquit Petrus, et ita deliquit ut a Paulo meruit acriter obiurgari. . . . U. w. o. Spiritus ille coelestis totum . . . salutis nostrae mysterium arcanis consiliis et abstrusis humano ingenio rationibus moderatus est. Neque nostrae facultatis est neque christiana modestiae modis suum negotium temperarit praescribere. Solus Christus dictus est veritas, unus ille caruit omni errore. — Ebenda.

3) Das reformatorische Schriftprinzip in ihm vorgebildet sehen zu wollen, wäre falsch. Dazu ist die Haltung des Erasmus auf der einen Seite zu kritisch, auf der anderen zu unsicher. Es ist wiederum nicht bloßer Opportunismus, wenn später im Kampf mit Luther bei dem Führer der humanistischen Kritik die Neigung hervortritt, die letzte Entscheidung in den Auslegungsstreitigkeiten der offiziellen Kirche zurückzugeben.

4) Es muß als bezeichnend gelten, daß Erasmus in Italien kein Verständnis zeigte für die Bauwerke und Bilder der „heidnischen“ Antike, deren Bücher zu studieren er sich doch aufs höchste angelegen sein ließ. Vgl. seine Bemerkung Ann. 3, 4. Darüber hinaus fehlte ihm, was noch stärker ins Gewicht fällt, auch ein lebendiges Verhältnis zur Natur. Auch Allen, der Kenner der Erasmusbriefe,

Historische Probleme im eigentlichen Sinne werden kaum gesehen. Während in den Worten Jesu für Erasmus allerlei rätselhaft ist, erscheint ihm die Geschichtserzählung klar und durchsichtig, so daß ihrer Wiedergabe keine Schwierigkeiten im Wege stehen¹. Und obschon die Harmonistik um jeden Preis, wie sie vor und nach Erasmus in der Evangeliendeutung reichlich geübt worden ist, bei ihm eine grundsätzliche Ablehnung erfährt, treibt er sie doch praktisch selbst mit der größten Unbefangenheit, wo immer es der Abrundung seines Bildes dient. Hier macht sich der Mangel einer von der Rhetorik beherrschten Methode geltend, und zwar, wie wir sehen werden, nicht nur in der Behandlung der historischen Daten, sondern auch in der Auffassung der biblischen Gedanken. Wird nämlich auf der einen Seite mit dem neuerwachten Verständnis für rednerische und dichterische Figuren eine Unzahl künstlicher Probleme der bisherigen Exegese aus dem Wege geräumt, so dienen auf der anderen Seite Auskünfte, wie die hyperbolischer Sprechweise, zur Abschleifung des ursprünglichen Wortsinnes und zur Umgehung der mit ihm gegebenen Probleme². Wir dürfen uns nicht wundern, wenn die Wiederholung der Meinung Jesu so eine gebrochene und unvollständige bleibt.

II.

Eine eingehende Würdigung der philologischen Einzelergebnisse in den Annotationen läßt sich auf kleinem Raum nicht geben. Wie bei Valla, vielfach auch in direkter Anlehnung an ihn, erwachsen sie in der Hauptsache aus der Vulgatakritik³. Mit Hilfe

spricht im Blick auf diese von einem auffallenden „lack of enjoyment in nature, lack of interest in topography and archaeologie“. Vgl. sein hübsches Buch „The age of Erasmus“, Oxford 1914, S. 209. Diesen Mangel hat schon Luther deutlich gesehen. Weim. Ausg. Tischreden I, 574: „Wir sind itzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fahen an, wiederumb zu erlangen das Erkenntnis der Kreaturen. . . . Erasmus aber fraget nichts darnach. . . . So achtet er auch nicht den Ehestand, wie herrlich der sei, wir aber beginnen von Gottes Gnaden seine herrlichen Werke und Wunder auch aus den Blümlein zu erkennen . . .“

¹) Par. A 3: cum bona pars evangelii constet narratione rerum gestarum eaque simplici ac plana, fortassis videbitur hic paraphrastes nihil aliud quam lucernam accendere in meridie iuxta Graecorum proverbium. . . .

²) Vgl. die hierhin gehörigen Beispiele des Erasmus selbst in der Ratio, opera V, 121 BD ff.

³) Die Annotationen Vallas sind benutzt nach der Wiedergabe in den Critici sacri, Bd. VI, Amsterdam 1698.

verschiedener griechischer und lateinischer Codices — von zum Teil leider nur geringem Wert — wird zunächst der ursprüngliche Text wiederherzustellen gesucht, unter gleichzeitiger Heranziehung der Bibelzitate bei den Vätern, die Erasmus große Dienste geleistet haben. Darüber hinaus wird jedoch der eingebürgerten lateinischen Übersetzung eine Fülle von Fehlern, Unschärfen und Inkonsequenzen nachgewiesen. Kasus, Tempora und Modi werden richtiggestellt, Präpositionen und Konjunktionen in ihrer Wahl neu erwogen; unbeholfene, vor allem zweideutige Konstruktionen erfahren auf Grund des Griechischen ihre Verbesserung. Dabei zeigt Erasmus u. a. auch einen geschärften Blick für Gräzismen und Semitismen in den Vorlagen¹. Bemerkenswert ist, daß ihm — im Unterschied zu Valla — nicht mehr ein elegantes und flüssiges Latein als oberstes Gesetz für sein Werk gilt, vielmehr will er der Eloquenz im engeren Sinne als Kommentator entsagen, da er sie als etwas der Bibel Wesensfremdes empfindet². Daß er praktisch der rhetorischen Versuchung immer entgangen wäre, läßt sich allerdings nicht behaupten. Vor allem die gesprächige Umschreibung der Jesusworte ist für unser Urteil nicht frei von Geschmacklosigkeiten.

Was Erasmus vor allem anliegt, ist, daß die Individualität des Urtextes zu ihrem Recht komme. Hier bricht die Freude des Entdeckers hervor, auch bei den kleinsten Dingen, auf die der Leser aufmerksam gemacht wird: *σπλαγγίζεσθαι* — so hören wir z. B. — mit seiner Erinnerung an das Körperliche ist drastischer, als das lateinische *misereri*³. Der Ausdruck, mit dem Jesus die Vereinigung von Mann und Weib wiedergibt, *σζευγνόναι*, weckt in uns das Bild des gemeinsamen Jochs, das zwei Zugtieren aufgelegt wird⁴. Kleine etymologische Hinweise sind eine besondere Liebhaberei des Erasmus⁵. Sein Sprachempfinden ist vorzugsweise an den Klassikern geschult. So kann es nicht anders

1) Was die Heranziehung des Hebräischen angeht, so hat Erasmus hier, wie er in den Vorreden zu den Annotationen selbst gesteht, die Hauptarbeit seinem jüngeren Gehilfen Oekolampad überlassen müssen.

2) Präf. zu den Annotationen am Schluß: *In re sacra versamur, et in ea re quae simplicitate puritateque potissimum est orbi commendata, in qua ridiculum sit humanam eruditionem ostentare velle, impium humanam iactare eloquentiam.*

3) Ann. 9, 36.

4) Ann. 19, 6.

5) Vgl. etwa noch Ann. 13, 22.

sein, als daß Alliterationen — wie in dem asyndetischen Nebeneinander von *λιμοί, λοιμοί* Matth. 24, 7 — als beabsichtigt herausgehoben werden¹. Für seltene Wendungen zieht Erasmus gern die profanen Autoren zum Vergleich heran, Homer, Xenophon, Cicero, Plinius u. a.; doch beherrschen diese Vergleiche das Interesse des Auslegers noch nicht in so hohem Maße, wie dann bei Grotius; ja Erasmus ist an diesem Punkte zurückhaltender, als Valla.

Die Sprachvergleichung deckt ihm auch nicht nur die breiten, allgemeinen Hintergründe der neutestamentlichen Ausdruckswelt auf, vielmehr hebt sich auf diesen wiederum ihr Eigenes ab. So nimmt Erasmus gleich das Wort *εὐαγγέλιον*, ebenso die Bezeichnung *ἀπόστολοι*, in besonderem Sinn für die Schrift in Anspruch, ohne die profane Wurzel auch solcher Termini zu verkennen. Christus und die Evangelisten haben mit diesen beiden Namen etwas Neues gesagt². Für die Exegese gilt es, überall aus dem Wort den Begriff herauswachsen zu lassen. Sie entdeckt in der *ἐξουσία* Jesu neben der potestas — so gibt die Vulgata das Wort wieder — das Moment des jus und der autoritas³. *Εὐδοκία* bedeutet Erasmus die Gunst Gottes als Ausfluß seiner freien Güte⁴. Was an solchen Begriffsbestimmungen anziehend erscheint, ist nicht so sehr ihre theologische Bedeutung, als vielmehr die Art und Weise, wie hier der Text angefaßt ist. Sie hat ihren Platz in der Geschichte der Auslegung behauptet. — Die philologisch-kritische Arbeit erschöpft sich aber nicht in der Einzelbeobachtung. Erasmus wagt auch Urteile größeren Stils, Urteile, die seinem Scharfsinn alle Ehre machen. Wie er bei seinen Väterausgaben unermüdlich bemüht war, innerhalb der Überlieferung Echtes von Unechtem zu scheiden, so weigert er sich die ihm vorliegende Vulgata als Werk des Hieronymus anzusehen. Er macht die Entdeckung, daß ihre Lesart an vielen wichtigen

1) Ann. 24, 7.

2) Vor Ann. 1, 1: *Εὐαγγέλιον* graece sonat bonum nuntium. Quamquam Homerus in Odyssea hoc verbo est usus pro praemio quod dari solet laetum adferenti nuntium. Igitur historiam evangelicam nec prophetiam vocavit, nec aliud simile, sed rem novam novo vocabulo signavit, quemadmodum et Christus apostolis vocabulum innovarat.

3) Ann. 10, 1; 21, 23.

4) Ann. 11, 26.

Punkten mit der des Kirchenvaters, wie sie aus den Argumentationen seiner Schriften zu schließen ist, nicht übereinstimmt¹. Zwar ist der Schluß aus diesen Wahrnehmungen verfrüht, sie selbst aber waren von bleibendem Wert. Was Erasmus bei seiner Kritik fehlte, war lediglich eine genauere Anschauung von den ungeheuren Wandlungsmöglichkeiten eines durch die Jahrhunderte weitergegebenen Textes. Richtet sich aber einer seiner Hauptangriffe gegen die übliche Wertung der lateinischen Kirchenbibel, so greift er gleichfalls die uralte Tradition von dem hebräischen Original des Matthäus an. Sie besitzt zwar einen gewichtigen Zeugen in Hieronymus. Aber dieser selbst hat kaum ein Exemplar des verschollenen Buches gesehen. Warum hat er sonst nach seiner eigenen Angabe den Text der vier Evangelien nach den griechischen Quellen verbessert? Allein die mannigfachen Abweichungen der Prophetenzitate im griechischen ersten Evangelium von der alttestamentlichen Fassung hätten ihn veranlassen müssen, auf den Apostel zurückzugreifen, wenn diese Möglichkeit bestanden hätte². So bleibt von seiner Zeugenschaft nicht mehr als ein ungewisses Gerücht. Gegen eine hebräische Vorlage des Matthäus spricht aber vor allem ein in der Sache selbst liegendes Argument. Die Stilverwandtschaft mit Markus — Erasmus hält ihn mit Augustin für einen Auszug aus Matthäus — und auch noch die mit Johannes ist zu groß, um einen verschiedenen sprachlichen Ursprung der Evangelien glaubhaft erscheinen zu lassen³.

Einen „ungeheuren Fortschritt“ gegenüber der mittelalterlichen Exegese hat man mit Recht in der Art gesehen, wie Erasmus die Bilder, Typen und Gleichnisse der Evangelien behandelt⁴. Er spricht sich darüber in der Ratio genauer aus, indem er gleichzeitig zur üblichen allegorischen Deutung der Schrift Stellung nimmt. Eine streng logische Scheidung zwischen dem Gleichnis, dessen dichterische Wurzel für ihn zutage liegt⁵, und der Allegorie dürfen wir bei Erasmus nicht erwarten. Noch ist der vier-

1) Ann. I, 23.

2) Ann. I, 2.

3) Ann. 8, 23.

4) Vgl. zum Folgenden die Darstellung bei Jülicher, Die Gleichnisse Jesu I, S. 245 ff.

5) Op. V, 82D: *parabolis omnia pene convestivit Christus, id quod poetis est peculiare.*

fache Schriftsinn nicht aufgegeben. Der platonisierende Gedanke, daß alles Körperliche sein geistiges Gegenbild habe und so den Hinweis auf die ideale Welt in sich trage, verbindet Erasmus mit der Tradition¹. Wir werden auf Origenes als den Meister der Exegese hingewiesen. Aber bereits in diesem Rückgriff, der auf den ersten Blick nicht gerade verheißungsvoll erscheint², offenbart sich ein neues stilistisches Feingefühl. Erasmus empfindet augenscheinlich das Freiere, Differenziertere und doch auch Einheitliche in der symbolischen Deutung des großen Alexandriners, bei dem sich auch in der Allegorese eine weit lebendigere Fühlung mit den Vorlagen zeigt, als in der Willkür der folgenden Jahrhunderte³. Was aber noch mehr sagt, Erasmus will überhaupt kein Schema mehr als bindend für seine Auslegung anerkennen. Der Text stellt nach ihm seine eigenen individuellen Forderungen. Die deutliche und keusche Unterordnung der Auslegung unter ihn wird zum Gesetz gemacht⁴. An diesem Kriterium müssen sich auch die Väter messen lassen⁵. Im Grunde — so darf man urteilen — strebt Erasmus mit solchen Sätzen nach der Eindeutigkeit der Schriftauslegung. Dahin weist auch sein Zögern gegenüber einer eigenen Parabelerklärung⁶. Was ihn an der prinzipiellen Geltend-

1) Op. V, 107A: *quidquid hic visibilis mundus offert oculis corporeis, eius ideam reperies in rebus animi*. Der Satz bildet in einer längeren Ausführung den Übergang von den alltäglichen Bildern, die sich der Predigt Jesu zum Vergleich darbieten — *nullum autem familiarius docendi genus nec efficacius quam per similitum collationem* —, zur Allegorie, für deren Verständnis der Leser an den Areopagiten, an Augustin u. a. verwiesen wird.

2) Vgl. das Urteil Holls in seinem Vortrag über Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, 1921, S. 422).

3) Op. V, 127C: *ad hunc modum (scil. iuxta sensum historicum, tropologicum, allegoricum, anagogicum) video quosdam dividere, verum etiam considerandum erit in singulis horum, qui gradus sint, quae differentiae, quae tractandi ratio, quot modis tractat Origenes Abraham a deo tentatum. . .*

4) Vgl. oben Anm. 3, dazu S. 126C: *satis est ea quae reperiuntur in sacris literis ad allegoriam accomodare, si res ita postulet, ut ipsi nihil affingamus*; und S. 127E: *sunt qui secum adferunt sua decreta et vulgaribus opinionibus infecti his servire cogunt arcanam scripturam, cum ex hac potius petenda sint animi decreta*; desgl. S. 129B: *Mihi videtur rectissimum, ut caste, ut opportune sacris verbis utamur. . .* Über die Grenzen, die der wissenschaftlichen Verwertung des allegorischen Sinnes auch im Mittelalter gesteckt waren, s. Holl a. a. O., S. 415.

5) A. a. O., S. 129f. Erasmus gibt einige Beispiele.

6) Par. A 3. Die Schwierigkeiten werden hier so stark empfunden, daß sie in der nicht allzu langen Vorrede zur Matthäus-Paraphrase eigens zur Aussprache kommen. *Iam cum veteres in allegoriis explicandis partim variant, partim sic agant, ut mihi non numquam ludere videantur, nec mihi licuerit eas nisi sub persona vel*

machung dieses Postulates hindert, ist einmal die auch von ihm mißdeutete Tatsache, daß sich im Munde Jesu selbst und bei Paulus die Allegorie findet, dann aber auch die persönliche Unmöglichkeit, den Texten unter Verzicht auf eine symbolische Wertung überall einen befriedigenden Sinn abzugewinnen¹. Fragen wir nach dem, was zur gleichen Zeit Luther befähigt hat, die verhängnisvolle Anschauung vom vierfachen Schriftsinn² wirklich zu überwinden, so war es zuletzt nichts anderes, als daß er den einfachen Sinn der Schrift wieder verstand und zu würdigen vermochte³. So bezeichnet die Stellung des Erasmus einen noch unklaren Übergang. Zumal die Einzelbeobachtung zeigt ihn nicht selten in den alten Bahnen; daneben aber bricht sich sieghaft sein neugebildeter literarischer Geschmack Bahn, vor allem sein Zug zum Einfachen, und läßt ihn aufräumen mit einem Schutt, der jahrhundertlang die ursprüngliche Frische der Worte Jesu zugedeckt und den Sinn seines Tuns verdunkelt hatte. Nach dieser Richtung ist das Bibelwerk des Erasmus, geschichtlich gesehen, eine Tat von weitestreichenden Folgen gewesen. Es hat einer Reihe der tüchtigsten Zeitgenossen — man denke nur an die schweizerischen Reformatoren, aber auch an Bucer — den ersten selbständigen Zugang zur Schrift geöffnet und ihnen so erst die Möglichkeit gegeben, über den Bahnbrecher selbst hinauszukommen⁴.

Christi vel Evangelistae referre, palam est, in quantis angustiis essem versaturus. Das Mittelalter hat demgegenüber ein Nebeneinander verschiedener Auslegungen — auch auf der gleichen Auslegungsstufe, etwa der tropologischen oder allegorischen — als normal, ja als wünschenswert angesehen, wenn sie sich nur nicht widersprachen.

1) Op. V, 52: Sunt qui fastidiant omnes allegorias tamquam rem arbitrariam. . . A quibus ut vehementer dissentio, cum videam absque his plerosque sensus aut absurdos esse aut perniciosos . . ., cumque constet Christum allegoriis usum et Paulum aliquot veteris instrumenti locos per allegoriam interpretari: ita non possum non improbare quorundam ineptum allegorismum, qui fingunt ipsi quod explicent allegoria . . .

2) Zur Geschichte der Theorie vgl. E. von Dobschütz in der Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, S. I ff.

3) Vgl. Holl a. a. O., S 427, überhaupt den ganzen Abschnitt.

4) Um die Leistung des Erasmus an dem besprochenen Punkt voll zu würdigen, muß man allerdings die mittelalterlichen Kommentare — aber auch noch Faber und den jungen Luther — zum Vergleich heranziehen. Man stelle etwa, um ein Beispiel zu geben, das als typisch gelten darf, die Deutung des kurzen Gleichnisses vom Fischnetz bei Thomas, dem Erasmus unter den „Neueren“ noch das beste Zeugnis ausstellt (op. V, 78E), mit den knappen Sätzen des Erasmus selbst

III.

Wenden wir uns nun der erasmischen Auslegung des Matthäus im großen zu. Das entscheidende Gewicht in ihr fällt auf die Reden Jesu. Wie schon im „Handbüchlein“ Christus und seine Lehre als ein und dasselbe gelten konnten¹, so auch hier. Es geht in den Evangelien vor allem um die *philosophia christiana*. Bezeichnend kommt das zum Ausdruck schon in der Wiedergabe des griechischen *μετανοεῖν*, in dem sich die erste Predigt des Herrn, wie die des Täufers, zusammenfaßt. Noch Valla hatte das Wort mit dem traditionellen *poenitere* wiedergegeben. Erasmus setzt an seine Stelle — wie übrigens neben ihm auch Faber² — mit Vorliebe das mehr intellektuell gefärbte *resipiscere*³. Liegt darin zunächst eine — offenbar gewollte — Abgrenzung des neutestamentlichen Wortes vom überkommenen kirchlich-institutionellen Bußbegriff⁴, so wird doch zugleich schon hier deutlich die Verkündigung Jesu unter den leitenden Gesichtspunkt der sittlichen Aufklärung gestellt, der auch alles weitere beherrscht. —

zusammen. Dort eine Allegorese, die in jedem Wort Jesu ein neues eschatologisches Geheimnis sucht (op. Thomae a. a. O., S. 135 bf.), hier nur ein leitender Gesichtspunkt für das Verständnis des Ganzen (Par. n. 8). Den Vorsprung des Erasmus vor Faber in derselben Richtung mag die Behandlung des Wunders am blutflüssigen Weibe durch die beiderseitige Auslegung deutlich machen. Faber wird völlig von dem alten Gedanken festgehalten, daß die Kranke die Heidenkirche darstelle, die der Synagoge — Jairus — in der Erlangung des Heils zugekommen sei (a. a. O., S. 82). Erasmus interessiert statt dessen der Vorgang in der Seele des Weibes und darüber hinaus die tiefere Beziehung zwischen der Wohltat Jesu und ihrem Glauben (Par. i. 7b). Angesichts der großen Zahl solcher Vereinfachungen und Verschiebungen der exegetischen Fragestellung tritt es zurück, wenn auch Erasmus weithin noch an der typischen Auffassung biblischer Situationen und Vorgänge festhält — so des Berges Matth. 5, der die Erhabenheit der Lehre Jesu ausdrückt, oder auch der beiden Tiere beim Einzug Jesu in Jerusalem, die seit Origenes die Juden- und Heidenkirche unter seiner Leitung darstellen müssen. Diese Beispiele allerdings alle aus logischen oder ethischer Verlegenheit des Auslegers gegenüber der wörtlichen Deutung erklären zu wollen, wie Smith es möchte (a. a. O., S. 169), ist unmöglich. — Für den frühen Luther vgl. H. Böhmner, *1. s. erste Vorlesung*. Sitzungsber. d. Sächs. Akad. d. W., 1924, S. 47.

¹) Op. V, 25 B: *Christum verum esse puta, non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit. Die rationale Haltung teilt Erasmus mit Faber und den Platonikern in Florenz, nur daß diese zugleich Mystiker sind. In dem schon erwähnten Aufsatz von Pusino ist die direkte Abhängigkeit des Enchiridion von Pico nachgewiesen worden. Vgl. oben S. 19, Anm. 2.*

²) A. a. O., S. 15 a.

³) In der Übertragung des griechischen Textes lesen wir *resipiscere* für *μετανοεῖν* durchgängig, in der Paraphrase fast immer.

⁴) Vgl. seine genauere Erörterung unten S. 45 f.

Alle Sünde im menschlichen Leben hat ihren Ursprung in verkehrten Anschauungen. Mit der Berichtigung dieser Irrtümer setzt deshalb der Kampf gegen sie ein¹. Die Frage nach dem rechten Handeln des Menschen ist aber keine andere, als die nach seinem Glück. Es gilt nur, die wahren Güter von den falschen zu unterscheiden; deshalb nimmt nach Erasmus die Predigt Jesu ihren Ausgang von der *beatitudo*, der *felicitas*². Sie ist in seinen Augen eine andere als bei den Menschen sonst. Das Volk des göttlichen Lehrers hängt „ganz und gar am Himmel und mißtraut den Stützen dieser Welt; es ist auf eine andere Weise reich, auf eine andere Weise klug, auf eine andere Weise edel, auf eine andere Weise mächtig, auf eine andere Weise glücklich“³. Die Forderung Jesu war zu ihrer Zeit neu und unerhört, sie klingt noch heute, obschon sie der Inbegriff der Wahrheit ist, paradox⁴.

Näher faßt sich die christliche Philosophie für Erasmus zusammen in den Idealen der *humilitas* und der *charitas*, die nach ihm den tiefsten Sinn der Bergrede ausmachen und die er abwechselnd als die Wurzel aller Frömmigkeit bezeichnen kann⁵. Dabei verbindet er mit der *humilitas* in eigenartiger Weise die *fides*, die er wie jene als Tugend auffaßt. Geistlich arm und gebeugt sind die Menschen, die der eigenen Kraft nichts zutrauen mögen, während die Stolzen ihren Verlaß auf sich selbst setzen, anstatt auf Gott⁶. Der Gedanke ist im Grunde derselbe, der später

1) Par. d 5 f.: *ex falsis opinionibus oriuntur omnia peccata vitae. His igitur eximendis ante omnia studendum est.* Erasmus legt Jesus diese beiden Sätze als Vorspruch zu den Seligpreisungen in den Mund.

2) Par. d 5, wiederum zum Verständnis der Seligpreisungen: *Beatitudinem pollicentur omnes, qui se doctores sapientiae profitentur. . . Sed quibus in rebus sita sit hominis felicitas, hinc multa inter philosophos controversia, multus in vita mortalium error. Hic quoniam scopus est et fundamentum totius sapientiae.*

3) Op. V, S. 84 B.

4) Par. 5, 1 f., d 5.

5) Par. 18 b f. zu 11, 28 f.: *Ex me discite, . . . quo fonte nascatur totus iste mortalium tumultus. Nimirum hic est elatus ac ferox animus, sibi fidens, deo parum fidens. Hinc scaturit ambitio, studium pecuniae, vindictae libido, simultas, livor, bella, seditiones, impietates in deum. . . Quod si vultis semel ab omnibus malis liberari, fontem tollite, accipite doctrinam meam, invitemini vitam meam. . . Mitis ac mansuetus animus fons est omnis tranquillitatis humanae.* (Zur Erklärung dieser und ähnlicher Sätze wird man nicht nur an das irenische Bedürfnis des Erasmus zu denken haben, sondern zugleich wieder an die Ideale der Brüder des gemeinsamen Lebens.) Dazu Par. 5, 27 e 7: *exemplum contilimus de caritate et odio, in quorum altero radix est totius pietatis evangelicae.*

6) Siehe Anm. 5.

in der Schrift de libero arbitrio wiederkehrt. Gott haßt die menschliche Anmaßung; darum ist es sicherer — und verdienstlicher — ihm alles zuzuschreiben, auch das, was dem freien Willen verdankt wird. Die *humilitas*, wie Jesus sie verlangt, schließt in sich die *mansuetudo*, den unbedingten Gegensatz gegen alles Machtstreben. Erasmus gibt diesem einen ganz besonderen Akzent. Wir begegnen ihm später wieder als dem Kern des Liebesgebotes. In der Auffassung des Liebeswillens Jesu kommt Erasmus am ehesten über die bloße Tugendethik hinaus. Die Liebe ist keine einzelne Forderung, wie andere, vielmehr entscheidet ihr Vorhandensein über den Wert alles Tuns. So versteht Erasmus Jesu Anweisung zum Aufschub des Opfers, um der Versöhnung mit dem Bruder willen¹. Aus der Antwort, die die Frage nach dem vornehmsten Gebot bei Jesus findet, liest Erasmus die enge Verbundenheit heraus, die zwischen Gottes- und Nächstenliebe besteht. Beide sind nur miteinander wahr². Dieser Satz ist keineswegs eine exegetische Selbstverständlichkeit; die Überordnung der Kontemplation über das tätige Leben rückte seit jeher folgerichtig den *amor proximi* gegenüber dem *amor dei* in die zweite Linie. Bei Faber tritt das noch in aller Deutlichkeit heraus³. Aber auch Luther und Calvin haben trotz ihrer neuen ethischen und religiösen Voraussetzungen der *prima tabula* des Gesetzes weiterhin den Vorzug gegeben. Ein Wort, wie Matth. 7, 12 bedeutete auch für sie noch eine Schwierigkeit.

Mit offenkundiger Bewunderung steht Erasmus auch vor der unbedingten Größe, die Jesus der Liebesforderung gab. Man spürt, wie die Auslegung den einzelnen Textworten ihren äußersten Sinn abgewinnen möchte. So gilt nach Erasmus das Gebot der

¹) Par. 5, 23 f., e6: Deo nullum est gratum obsequium quod non commendat charitas.

²) Par. 22, 34 f., t6: Jesus ostendere volens illos, qui legis professione sese venditabant, longissime abesse ab eius praecepti observatione, qui toti flagrant livore et odio proximi, ceterisque vitiis, quae nihil habent affine cum sincera charitate: nec quemquam amare deum, qui in proximum sit iniquus, respondit: diliges dominum deum tuum. . . . Quod tamen nemo vere servat, nisi servet et secundum, illi simile: Siquidem alterum ex altero pendet: diliges proximum tuum etc.

³) S. 209 zur Stelle: primum (scil. praeceptum) de amore est, ita et hoc de amore: Primum de veritate, secundum de imagine. . . . Eine Erörterung der Faberschen Theologie im Zusammenhange gab zuletzt H. Dörries, Calvin und Lefèvre, ZKG. 1925, S. 544 ff.

Aussöhnung mit dem Bruder auch dann, wenn die Kränkung allein von der andern Seite ausgeht¹. Liebe ist nachgebende, zu jedem Verzicht bereite Geduld. Diese Geduld macht schließlich das Eigenste, Auszeichnende der evangelischen Lehre aus. Die Verheißung, welche Jesus den um seinetwillen verfolgten und geschmähten Jüngern gab, gehört ihrer Widerstandslosigkeit, deren Kontrast zu dem kriegerischen Geist der zeitgenössischen Kirchenfürsten Erasmus mit schneidender Schärfe hervorhebt². Wie an der zuletzt genannten Stelle läßt er auch sonst der positiven Entfaltung des Willens Jesu mit Vorliebe eine Brandmarkung des Lasters folgen, das er jeweils bekämpft glaubt. Dabei hat er etwas auffallend Schematisches. Wir werden noch einmal an das Enchiridion erinnert. Was Erasmus dort im Zusammenhang ausgeführt hat, wiederholt sich hier, ohne große Mühe dem Text angepaßt. *Superbia, ambitio und livor, luxuria und voluptas, saevitia und fiducia nostri* werden immer wieder in ihrer Verderblichkeit vor Augen gestellt. Tugend und Laster sind das Generalthema des Exegeten, bei der Einzelanrede und im Gleichnis, in der Jüngerunterweisung und in den Worten Jesu an das Volk³. Zwar eine Besonderheit sei hier hervorgehoben, mit der Erasmus sich dem großen Strome der Überlieferung entgegenzustellen scheint. Es handelt sich um die Vollkommenheit des Menschen, von der in der Antwort an den reichen Jüngling die Rede ist. Der Ausleger sieht in ihr eine universale Forderung⁴. Offenbar hat ihm an diesem Punkte der Gegensatz gegen das Mönchtum die Augen geschärft. Doch werden wir sehen, daß es zu einer wirklichen Erfassung des unbedingten Charakters der Ethik Jesu nicht kommt.

Überhaupt erfahren die Absichten des Textes bei näherem Zusehen eine Reihe bemerkenswerter Verkürzungen durch den Ausleger. Um sie aufzuzeigen, gehe ich von dem Ansatzpunkte der

1) Par. 5, 23 f., e 6.

2) Ann. 5, 11.

3) Vgl. hierzu Erasmus V, S. 100 ff.

4) A. a. O., S. 85 A zu Matth. 19, 21: *mihī potius videtur ad universos christianos pertinere (scil. quod dicit iuveni . . .), quorum nemo non debet esse hoc animo, ut si quid eiusmodi postulare Christi gloria cuncta libenter sit pro derelictis habiturus: si quidem perfecti nomine christianum designat. An das gleiche Jesuswort vor allem knüpfte sich bekanntlich die traditionelle Lehre von den consilia evangelica.*

oben herausgehobenen Gedankenkette aus. Erasmus unterschied die Ethik Jesu von den gemein-menschlichen Anschauungen. Er sieht ihre transzendente Richtung, doch vermag er dieser nicht anders gerecht zu werden als im Gefolge des mittelalterlich-mönchischen contemptus mundi, über dessen Enge er doch anderseits hinausstrebt¹. Die Evangelienauslegung zeigt uns sogar die Weltverachtung zum taedium mundi fortgebildet, einer inneren Haltung, die den Vorlagen völlig fremd ist. Man wird hier weder einfach von stoischen, noch gar von mystischen Gedanken sprechen dürfen, da Erasmus beiden Anschauungskreisen gegenüber stets eine kritische Stellung bewahrt hat, obwohl ihr Einfluß auf ihn unleugbar ist. Die Urteile der Forscher sind hier leicht zu allgemein. Vielleicht hat man gerade an unserer Stelle ein persönliches Element zu suchen, das die Sätze des Auslegers bestimmt. Weltekel und fromme Klage gehören nach Erasmus zu den vornehmsten Kennzeichen derer, welche wert sind, die Boten des Evangeliums bei sich zu beherbergen². Die Welt aber, der diese Unzufriedenheit gilt, ist die Welt des körperlichen Lebens. Der wahre Christ streift das Leibliche nach Kräften ab. Nur als Geist hat er den Zugang zu der engen Pforte³. Ein fälschlich als paulinisch angesehener psycho-physischer Dualismus⁴ ist hier ohne weiteres auf die Evangelien übertragen. Die natürlichen Dinge werden uns also nicht nur zur Gefahr, weil wir sie mißbrauchen, sie sind an sich verachtenswert⁵. Mit Absicht stellt sich Jesus den Pharisäern gegenüber so, als habe er eine Münze überhaupt noch nicht recht angesehen. Auch die Frage nach der Tempelsteuer, Matth. 17, findet ihn „gleichgültig“ gegenüber dem „Schmutz“ dieser Welt. Die Menschen sollen wissen, daß er es

1) Es ist interessant zu beobachten, wie die Gedanken der gleichnamigen Jugendschrift, wenn auch mannigfach umgeformt, bei Erasmus immer wiederkehren.

2) Par. 10, 11 ff., k 4 b f.: *inquire numquis sit illic probitate vitae commendatus, et avidus regni coelestis. Cui mundus hic tedio sit, qui piis quaerimoniis subinde suspiret promissum Messyam, qui simplicitate vitae, qui beneficentia in pauperes, maioris etiam profectus spem de se praebeat.*

3) Par. 7, 13 h: *Non recipit (scil. haec porta) nisi nudos et ab omnibus huius mundi cupiditatibus expeditos, ac velut exutis corporibus in spiritum extenuatos. . . .*

4) Wernle bezeichnet den Dualismus des Erasmus als ethisch im Gegensatz zum kirchlichen. Die Renaissance d. Chr., S. 24, Anm. 52.

5) Siehe etwa Par. d 6 oder g 2; ähnliche Wendungen überall.

allein mit den himmlischen Fragen zu tun hat¹. Nur der Gebrauch des Nötigsten liegt in seinem Sinne².

Ihren bezeichnendsten Ausdruck aber empfängt die Verachtung des Natürlichen bei der Besprechung des Vaterunsers. Obwohl Erasmus in der Gewährung der Speise einen Ausfluß der Güte Gottes erblickt, hält er es für unwürdig, um sie zu bitten. Mit dem täglichen Brot kann Christus in seiner Gebetsregel — wie schon die Tradition es wollte — nur das himmlische Manna gemeint haben³.

Der Abwertung der natürlichen Gaben tritt in der Auslegung eine Abwertung der natürlichen Ordnungen an die Seite. Die Unterschiede des Eigentums haben im Lichte des Evangeliums keinen Sinn mehr⁴. Nicht anders aber steht es mit Familie und Vaterland. Jesus beginnt seine Predigt nicht in Nazareth, damit niemand auf den Gedanken komme, er messe dem Gefühl des Menschen für die natürliche Verwandtschaft einen besonderen Wert bei. Das Verbot des Vaternamens für die Lehrer, Matth. 23, 9, spielt Erasmus gleichfalls gegen den *affectus cognationis* aus⁵. Daß Jesu Mutter und Brüder ihn während seiner Tätigkeit aufsuchen und sprechen wollen, wird als eine „Unverschämtheit“ angesehen. Er hat Größeres zu tun, als sich mit ihnen abzugeben. Sie müssen hören, daß die Verwandtschaft der Herzen vor der der Leiber den Vorrang hat⁶. Erasmus fühlt nicht, wie er mit

1) Par. 22, 15 ff., t4 und Op. V, 85 Bf.

2) Par. 5, 6, d7, wo von den Frommen die Rede ist, als den *piis parvo contentis, nec praeter necessaria quicquam desiderantibus*. . .

3) Ann. 6, 11: Die Auskunft ist um so bemerkenswerter, als sich Erasmus vom philologischen Standort aus die Wiedergabe des griechischen *ἐπιούσιος* mit *crastinus* oder *cotidianus* nahelegt.

4) In der Besprechung des Vaterunsers heißt es: Par. f8: *Vestrum appellatis (scil. deum patrem), nequis sibi proprium aliquid vindicet, cum ex unius beneficentia profiscatur omnibus quicquid habent*. Über die Doppelhaltung des Erasmus in der Frage des Eigentums vgl. Wernle, *Renaiss. und Ref.*, S. 54f. Der Einfluß der erasmischen Gedankengänge läßt sich noch deutlich bei Zwingli verfolgen, ebenso bei den Täufern.

5) Op. V, 101 B.

6) Par. 12, 46f., nbf.: Um eine gleich rücksichtslose Sprache in der Darstellung der Maria zu finden, muß man, soviel ich sehe, schon auf Chrysostomus zurückgreifen, der als Grund ihres Vorhabens einen „übergroßen Ehrgeiz“ und ein *πῦθος τυραννικώτατον* bezeichnet (Migne G 57, S. 464f.). Thomas widerspricht ihm lebhaft und beruft sich dabei auf Augustin. Als die verbreitetste Deutung darf wohl die des Hieronymus gelten, dem sich auch Faber anschließt: Migne L 26, S. 84:

seinem Urteil dem wirklichen Vorgang seinen Ernst und seine Tiefe nimmt. Nicht anders an der Stelle, an der Jesus seinen Jüngern ihr künftiges Schicksal vor Augen stellt. Wenn die Lehrer des Evangeliums — so hören wir — von Haus und Heimat weichen müssen, wissen sie doch, daß die ganze Welt ihr Vaterland ist¹. Damit ist ihrem Schmerz der Stachel genommen. Der Abstand solcher Gedanken von der Meinung Jesu ist offenkundig. In Wahrheit sind es gar nicht mehr die natürlichen Werte allein, die hier zu kurz kommen, vielmehr ist die Liebe selbst verletzt, die Erasmus doch als Kern der evangelischen Lehre heraushob; sie kann in dieser kühlen, dünnen Luft unmöglich atmen. Muß sie nicht schon allein dadurch leiden, daß ihre Gaben, ebenso wie die Opfer, die es um ihretwillen zu bringen gilt, von Erasmus entwertet werden? Aber mehr: Selbst ihrer reinsten Tat unterlegt Erasmus, als könne es nicht anders sein, die Triebfeder jenes Widerwillens, den wir in seiner Auffassung der Stellung Jesu zur Natur und zur natürlichen Gemeinschaft wirksam sahen. Wer sein Recht dem Gegner preisgibt — so belehrt uns die Paraphrase von Matth. 5 —, wird damit von einer Last befreit, die ihm selbst nur Kraft und Zeit raubt und damit den Frieden seiner Seele. Es ist ein zweifelhaftes Ding mit Anwälten und Richtern umzugehen. Auch eine gute Sache ist bei ihnen des Erfolges keineswegs sicher. Wer nicht endlosen Verdruß auf sich nehmen will, meidet sie lieber². So ist es denn auch in Wahrheit die *tranquillitas animi*, die dem Leidenswilligen als sein eigentliches Ziel vor Augen steht. Demgegenüber erscheint die Wirkung auf den anderen als etwas Zweites. Auch der Christ

videtur mihi iste qui nuntiat non fortuito et simpliciter nuntiare, sed insidias tendere Salvatori, utrum spirituali operi carnem et sanguinem praeferat. Unde et dominus, non quod negaret matrem et fratres, exire contempsit.

1) Par. 5, 5, d6b: *Evangelico viro totus mundus patria est.*

2) Par. 5, 25 e 6b: *Serviendum erat advocatis et notariis, sursum ac deorsum assidue cursitandum. Ambiendus favor iudicum. Multa et facienda et ferenda indigna te. Et cum tempore nil sit praeciosius, cogita quantum hinc fuerit insumendum. Vide igitur, quod non aspemandum lucrum feceris celeritate finiendae litis, cum iudiciorum interim incertus sit exitus, neque enim semper superior discedit, cui causa melior, siquidem periculum est, ne adversarius victor tradat te iudici, iudex tradat ministro publico, per quem ducaris in carcerem. Man muß sich gegenwärtig halten, daß diese Worte Jesus in den Mund gelegt sind, um den völlig anderen Geist zu spüren, der aus ihnen spricht.*

bleibt in Wahrheit bei sich selbst stehen¹. Liebe und Weltflucht heben sich auf.

In diesem Zusammenhang muß auch die Zeichnung der Stellung Jesu zu den öffentlichen Gewalten und zum Waffenhandwerk betrachtet werden. Erasmus glaubt nicht, daß der Herr die beiden abgelehnt hat; das Gethsemanewort über den Gebrauch des Schwertes wird ausdrücklich vor solchem Mißverständnis geschützt². Trotzdem aber ist der Soldatenmantel schlechtweg *vestis impiorum*. Daß Christus ausgerechnet ihn bei seiner Verhöhnung am letzten Tage seines Lebens tragen muß, erhöht seine Schmach³. Auch der Täufer wird als Zeuge dafür in Anspruch genommen, daß Kriegsleute von vornherein schlechte und minderwertige Leute sind. Er gibt ihnen leichtere Gebote als den übrigen Menschen, da er doch nicht viel Gutes von ihnen erwarten kann⁴. In dieser Beurteilung des Soldatenstandes steckt neben der Abneigung gegen die rauhe Wirklichkeit noch ein anderes Moment, das sich mit der Weltflucht stets zu verbinden pflegt, die Menschenverachtung. Sie ist tief im aristokratischen Wesen des Humanismus begründet, der die Gelehrtenwelt dazu verführte, auf das rohe „Volk“ herabzusehen. Zu dem Ideal der *humilitas* stimmt dieses Überlegenheitsbewußtsein schlecht genug; doch ist dem Tugendstreben, das Erasmus an die Stelle des christlichen Gehorsams setzt, das Verlangen nach Bewunderung von Haus aus eingepflanzt. In der Wiedergabe von Matth. 5, 46 f. gelangt es auch zu gelegentlichem

¹ Par. 5, 38ff., f3: *Hac comitate tolerantiaque fiet, ut nec is qui propensus est ad laedendum exasperetur ad atrociora et tu citius a molestia libereris, quam si malum malo propagaretur . . . , nec animi tranquillitatem amittas, et fortassis ex inimico tibi reddes amicum tua bonitate.* Auch für den Fall der Umkehr des Feindes ist sofort an den persönlichen Gewinn gedacht.

² Ann. 26, 52.

³ Ann. 27, 28: *Porro chlamys pallium est militare, ut et color et forma vestis militaris sit, eoque magis ad ludibrium faciens, cum pius impiorum vestem gestaret.*

⁴ Die Paraphrase ergänzt aus Lukas: c4b: *venerunt et milites, violentum et infame genus hominum. Nec hos a se submovet. . . . Nihil hi confitentur, siquidem hoc ipsum militem profiteri est malorum lernam confiteri. Rogant quid sibi quoque det consilii. At ille tam rudes magis docet, quid sit vitandum quominus essent mali, quam quid agendum, ut fierent absolute boni. . . . Sic ille levioribus praeceptis, ut erat cuiusque capacitas, omnes Christo venturo praeparabat.* Der Gedanke, daß es ein Zeichen für die Lauterkeit der Buße sein könnte, daß sie sich gerade in den alten Verhältnissen bewähren soll, liegt Erasmus fern.

Ausdruck¹. Die Tendenz wird aber noch dadurch verschärft, daß sich gerade auch mit der Geringschätzung des äußeren Lebens das Hochgefühl der Unabhängigkeit von den Menschen verbindet. Die Jünger Christi sind über Betteln und Schmeicheln erhaben. Ihr Stolz ist es, den sie noch mit dem Abschütteln des Staubes von ihren Füßen bezeugen, wo ihnen und ihrer Predigt die Aufnahme versagt wird². Wohin diese Stimmung führt, zeigt besonders drastisch die Verbindung, die Erasmus den beiden Perikopen von der Kindersegnung und vom reichen Jüngling gibt. Jesus verläßt die Mütter, um zu zeigen, daß man bei den Kleinen, auch wenn man ihnen ihr Recht werden läßt, nicht stehen bleiben darf, vielmehr dem Größeren zustreben muß³. Sind bei einer solchen Deutung nicht Tat und Worte Jesu wiederum um ihren eigentlichen Sinn gebracht? Wir dürfen uns nicht wundern, wenn wir auch für das Tiefste im Evangelium bei Erasmus kein wirkliches Verständnis finden, für die Stellung Jesu zu den Gefallenen. Man muß selbst lesen, wie die Worte eingeleitet werden, in denen der Herr dem pharisäischen Vorwurf gegenüber seinen Umgang mit den Zöllnern rechtfertigt. Seine Antwort wendet sich in erster Linie an die Apostel. Sie brauchen sich nicht zu fürchten vor Verunreinigung im Verkehr mit den Gefallenen, da sie ja doch in keiner anderen Absicht in gelegentlichen Verkehr mit ihnen treten, als um sie zum Guten zu locken⁴. Von der Demut und Barmherzigkeit des Heilandes sind hier nur noch die Worte geblieben.

Die Folgen des oben berührten humanistisch-aristokratischen Denkens greifen aber noch weiter. Erasmus vermag nun auch die universale Verbindlichkeit des Willens Jesu, obwohl er sie, wie wir sahen, gelegentlich behauptete, nicht in ihrer vollen Be-

1) Par. d. St. Vos igitur volo perfectos esse, et admirabili quadam luce bonitatis referre patrem coelestem. Für die aus der heidnischen Antike übernommene Wertung des Ruhmes bei Erasmus vgl. u. a. seine Apotheosis Reuchlini in den Colloquien, op. I, S. 690 ff.

2) Par. 10, 14, k 5 f.

3) Par. 19, 15, r 5.

4) Par. 9, 11 ff., 15: Hunc sermonem cum excepisset Jesus, pro discipulis adhuc infirmis patronum agit, docens evangelii praecones non inquinari convictu peccatorum, quibuscum non alio animo agunt aliquando consuetudinem, nisi ut illos allectant ad bonam frugem. Auch Thomas hat auf die Gefahr der Ansteckung geachtet, doch greift er tiefer als Erasmus. Vgl. a. a. O., S. 90 b, 91 a.

deutung aufrecht zu erhalten. Der Herr gibt seine Gebote den Starken. Wie bereits der Täufer den Kriegsleuten nur wenig zumutete, so resigniert auch Jesus der großen Masse gegenüber. In ihr finden sich notwendig „mittelmäßige“ Menschen, ja solche, die kaum noch zu ertragen sind. An die Apostel, die das Salz der Erde genannt werden, wird ein höherer Anspruch gestellt¹. Erasmus bezieht die Bergrede in der Hauptsache auf die Jünger. Auch sonst legt sich ihm der Gedanke an Ausnahmeleistungen nahe. Jesu Worte von der Ehelosigkeit, Matth. 19, 11 f., werden ganz unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt. Trotz des Hasses gegen das Mönchtum erfährt die mittelalterliche Anschauung von dem evangelischen Rat keine Korrektur². Über dem Natürlich-Menschlichen erhebt sich die heldische Tugend des vollkommenen Guten³. Zu diesem aber führt Jesus auch die Seinen selbst erst durch Stufen. Das Höchste, was er von ihnen erwartet, die Feindesliebe, setzt eine Übung in dem Verhalten voraus, das ihnen in den Idealbildern der Seligpreisungen vor Augen gestellt wurde⁴.

Blicken wir noch einmal zurück, so war es auf der einen Seite eine merkwürdige Verkennung des Einsatzes von Herz und Leben, den Jesus fordert, auf der anderen das Steckenbleiben in der mittelalterlichen Stufenethik, worin sich uns die Schranke der erasmischen Auslegung zeigte. Sie macht sich aber noch an einem dritten Punkte geltend, nämlich in der Art, wie die Herrenworte von der Vergeltung angefaßt werden. Erasmus ging bei seiner Darlegung des Sinnes der evangelischen Verkündigung

1) Par. 5, 13, e2b: *feri non potest, quin in magna hominum turba reperiantur mediocres ac vix etiam tolerabiles. At in apostolis, in episcopis, in doctoribus vividus ille et perfectus evangelicae charitatis rigor perseveret oportet.*

2) In diesen Zusammenhang gehört auch das Bild der Ratio von den drei konzentrischen Kreisen, in denen sich der *populus christianus* um seinen Mittelpunkt Christus schart. Priester, Fürsten und Volk leisten ihm einen nach unten abgestuften Dienst. Op. V, 88 Cff. Vgl. ferner Lezius a. a. O., S. 21.

3) Par. 5, 46 f., f4: *Naturae est, non evangelicae virtutis redamare amantem. ... Vulgaria sunt ista, quae non argunt bonos, sed homines tantum: ... Vos igitur volo perfectos esse. ... Für die heroica virtus vgl. die folgende Anmerkung.*

4) Par. 5, 13, eb: *Hanc sublimem et heroicam virtutem non praestabitis, nisi huc per gradus illos quos anteproposui perveneritis etc. ... Die Auslegung von Matth. 5 nach dem Schema einer Stufenleiter findet sich auch bei den Vätern überall. Eine besondere Bedeutung erhielt der im Berge symbolisierte ethische Stufenweg im Anschauungskreis der Mystik. Ein Erasmus naheliegendes Beispiel gibt Gerson in seinem Traktat *De monte contemplationis*. Opera omnia, Antv. 1706, III, S. 541 ff*

von der Frage nach dem wahren Glück aus. Dieses war für ihn Ausgang und Ziel der christlichen Philosophie. Diese Betrachtungsweise aber sieht die göttlichen Verheißungen alsbald in der Gestalt einer Klugheitslehre, deren religiöser Optimismus in einem eigentümlichen Gegensatz zu der durchgängig betonten Weltverachtung steht. Die Sanftmut — so hören wir — kostet Opfer, aber sie macht doch auch beliebt, selbst bei den Heiden, während hartnäckige Menschen überall verhaßt sind¹. Lassen sich die Jünger allerlei Schmähungen gefallen und halten sie es für unter ihrer Würde, wie andere dem Ruhm nachzujagen, so werden sie erfahren, daß der wahren Tugend ihre Ehre ganz von selbst wird². Wer der Sorgen nicht achtet und einen Tag nach dem anderen dahinlebt, wie die Natur es lehrt, dem wird das Nötige sich leicht darbieten. Die Jünger zumal werden sich mit ihrem bescheidenen Wesen und mit ihrer Lehre immer Freunde machen, die ihnen dann auch von dem Ihrigen mitteilen³. Für den Notfall steht ihnen der Weg offen, sich durch der Hände Arbeit das Dringendste zu verschaffen, und wenn alle diese Wege verschlossen sind, ist doch der Vater im Himmel noch da, der es den Seinen an Hilfe nicht fehlen lassen wird⁴. Kaum etwas ist kennzeichnender für die ganze Art, wie Erasmus das Evangelium wiedergibt, als daß Gott hier zuletzt genannt werden kann. Die beherrschende Stellung des Gottesgedankens in den Worten Jesu ist von ihm schlechterdings nicht erkannt, geschweige denn herausgearbeitet worden. Wohl redet auch Erasmus gelegentlich von der gloria Dei, die Jesus bei seinem Tun vor Augen stehe⁵; wohl streift er hier und da mystische Anschauungen, so wenn er bei der Be-

¹ Par. 5, 4, d 6 b: *Invisa est omnibus perveracia, mansuetudini favent et ethnici...*

² Par. 6, 1 ff., f 5: *Sic enim est observandum hominibus, ut illos ad vestros mores pellicatis, non ut vos ad illorum mores degeneretis. Veram virtutem ultro sequitur sua laus, etiam cum fugitur.*

³ Par. 10, 9 f., k 4 b: *Vos modo curate munus delegatum, ista ultro suppetent vobis a patre coelesti. Illius agitis negotium. Non sinet operarios fraudari mercede sua. In diem et secundum naturam viventibus facile suppeditatur necessitas. Nec deerunt, qui sponte suppeditent talia patrantibus ac talia docentibus.*

⁴ Par. 6, 25 ff., g 3: *Minimis contenta est naturae necessitas et undelibet facile suppetit, quod talibus satis sit. Aut enim succurret obvia liberalitas bonorum aut opera manuarum suppeditabit, quod necessitati medeatur. Postremo si nihil horum, pater non destituet suos, totis animis inhiantibus ad coelestia.*

⁵ Par. 17 b, zu Matth. 9, 21.

sprechung des Gebetes von einem *raptus in Deum* spricht — vielleicht wieder in Erinnerung an den Kreis in dem er aufwuchs¹ —, eine bestimmende Bedeutung hat das alles offenbar nicht. Weder die Anschauung vom *regnum Dei*, noch die übrigen Jenseits- und Zukunftsgedanken des Evangeliums führen den Ausleger über die eudämonistisch-moralistische Linie hinaus.

Die Frage nach der Ethik Jesu schließt in sich eine zweite, nämlich die nach seinem Verhältnis zum alttestamentlichen Gesetz. Hier bestimmt wiederum der Begriff der *perfectio* die Auffassung des Erasmus. Er sieht den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen außerordentlich groß. Die unzulängliche Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten gilt ihm gleich mit der — bloßen — Erfüllung des mosaischen Gesetzes, die zum Eingang in das Reich Gottes nicht ausreicht². Indem Jesus seine neue Satzungen verkündigt, zeigt er, daß die bisherigen nur Schatten waren, äußerlicher, irdischer, fleischlicher Natur, nicht mehr als Schranken für die Begierden³. Stellt er für jedes unnütze Wort die Strafe in Aussicht, so ahndete Moses nicht einmal die Gotteslästerung⁴. Richtet der Herr das Gebot der Feindesliebe auf, so nahm jener den guten Willen Israels einzig für die Wohlgesinnten in Anspruch⁵. In den verschiedensten Wendungen wird dieser große Abstand zum Ausdruck gebracht. Im wesentlichen vertritt Erasmus hier die überkommene Anschauung, doch finden wir auch original anmutende Sätze. So schreibt er an einer Stelle dem neuen Gesetzgeber einen größeren Mut zu, als dem alten⁶. Jesus hilft den Vorschriften des Moses lieber, als daß er sich in Gegensatz zu ihnen bringt⁷. Seine wahre Stellung gegen-

1) Vgl. die interessante Stelle in seiner Jugendschrift *De contemptu mundi*, in der von den höheren geistlichen Erfahrungen im Kloster, wenn auch äußerst zurückhaltend, die Rede ist. Op. V, 1258.

2) Par. 5, 20, e 5.

3) Par. 5, 17, e 4: *Illa (scil. lex) typis quibusdam adumbravit, quod nunc orbi representatur. Illa ceremonijs et praeceptis carnalibus ceu cancellis quibusdam circumsepsit cupiditates hominum, ne impune prolaberentur in omne flagitium, u. w. u. e 4 b: Insanum autem sit, sic umbris delectari, ut res veras asperneris, sic haerere imperfectis, ut perfecta spernas, sic amplecti carnalia, ut spiritualia fastidias, sic terrenis affixum esse, ut negligas coelestia.*

4) Par. 12, 36, m 7 b.

5) Par. 5, 43 ff., f 3 b.

6) Par. 5, 31 ff.; f: *Nec est ausa (scil. lex Mosaica) plus exigere in conjugio, quia non est ausa praecipere quae nos supra docuimus.* Gedacht ist an die vollkommene Geduld.

7) Par. 5, 21 ff., e 5.

über dem alttestamentlichen Gebot ist die des Herrn¹. Aber auch diese Überlegenheit vermag Erasmus nicht zu denken, ohne in sie ein Stück Verachtung hineinzudeuten. Das zähe Festhalten an den alttestamentlichen Zeremonien, die übrigens von den rabbinischen Zusätzen nicht scharf geschieden werden, ist törichter Aberglaube². Jesus „vernachlässigt“ das Gesetz mit bedeutsamer Geste, indem er den Aussätzigen, der zu seinen Füßen liegt, anrührt³.

Die Grenzscheide zwischen dem Alten und dem Neuen ist der Täufer. Seine Wirksamkeit ist schon unmittelbar mit der des Messias verbunden. Doch bleibt er bei dem Aufruf zur Buße stehen, den Jesus als bloßen Anfang für seine eigene Predigt von ihm übernimmt. Für die nähere Deutung der Buße ist diese Bestimmung grundlegend. Die Buße wird rein negativ verstanden, als Verurteilung des vergangenen Lebens und als Eingeständnis der Hilfsbedürftigkeit. So kommt ihre Forderung dem Schuldbewußtsein der Menge entgegen und ist die Milch, die ihren verlangenden Sinn zuerst nährt. Den Stärkeren gibt Jesus darnach die feste Speise⁴. Von der Notwendigkeit der *confessio vocalis*,

1) Par. 7, 28 ff., h 4 b: *ut facile declararet se non esse legis interpretem tantum, sed dominum, non ministrum, sed autorem. . .* Der Gedanke ist alt. Chrysostomus zu Matth. 8, 1 ff. Migne 57, S. 23.

2) Par. 15, 14 ff., o 8 b sagt Jesus: *Valeant igitur stulti pharisaei, cum suis stultis et ineptis constitutiunculis. Vobis ea curae sint, quae vere purum et impurum reddunt hominem, hoc est quae polluunt aut purgant animum magis quam corpus. Ad haec Petrus ob penitus a maioribus haustam superstitionem, nondum sibi persuadens absque periculo posse negligi constitutiones eiusmodi, non ausus amplius refragari sermonibus Jesu, blande rogat, ut quod involute dixerat apud populum, de iis quae intrant et exeunt os, dignetur explanare. Es ist auffallend, wie stark bei Erasmus in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die rationalen Kriterien die religiösen zurückdrängen. Man vergleiche etwa Lyra zu Matth. 5, 3: Sedendo . . . et in quiete data est lex evangelica, lex autem vetus data est in terroribus ad designandum differentiam legis et evangelii (beachte den Anklang an Luther!), quia illa est lex terroris, evangelium autem lex amoris (zit. nach: Biblia sacra cum Glossa ordinaria . . . et Postilla Nicolai Lyrani . . ., Antv. 1634, Bd. V, S. 93.*

3) Par. 8, 1 f., h 5 b.

4) Par. 3, 1 ff., c: *jamque rumor et aura quaedam famae secreto sparsa per multos de venturo Messia, ad haec conscientia malorum . . ., postremo tacitus quidam afflatus effecerat, ut plerosque suae vitae taederet . . . u. w. u. occurrit et ipse Joannes promptae illorum voluntati et . . . turbis ad Jordanis ripas inculcabat, ut se per poenitentiam vitae superioris Messyae mox venturo praepararent et salutem allaturo se praeberent sanabiles . . . Dazu 4, 12 ff., d 2 b: ut Ioanni successit (scil. Christus), ne ab se alienaret, quos illius admiratio iam totos occuparat, a nota et familiari illius doctrina rem aspiciatur, lactans interim infirmos, ut post solidum illis cibum proferat iam firmioribus.*

wie sie Thomas bei seiner Auslegung am Herzen liegt¹, ist hier nirgends die Rede. Vollends wird der satisfactorische Pönitengedanke für das Verständnis von Matth. 3 zurückgewiesen². Erinnern wir uns in diesem Zusammenhange an die schon berührte rationale Fassung der *μετάνοια*, so tritt das Streben des Erasmus nach einer zugleich einheitlichen und geistigen Bußauffassung hervor. Doch ist es ein empfindlicher Mangel, daß seine Bestimmung nicht über die Reue hinauskommt, die vorwiegend rückwärts gewandt ist³. Eine ungebrochene und bleibende Bedeutung für das ganze Leben, wie Luther sie der Buße zurückgab, konnte sie bei Erasmus so nicht erreichen⁴. Vielmehr wird sie bei ihm zum bloßen Ausgangspunkt jenes moralischen Stufenweges, der oben bereits gezeichnet wurde.

Zur Buße hinzu tritt die Taufe⁵. Bei Johannes bedeutet sie nach Erasmus nicht mehr als ein bloßes äußeres Zeichen für jene. Bei Christus bedeutet sie mehr, die Vergebung der Sünden⁶. Im übrigen äußert sich Erasmus hier wieder mit großer Zurückhaltung. Jede Eintragung von seiten des späteren Sakramentsgedankens her scheint vermieden. Beim Taufbefehl, Matth. 28, 18 ff., wird natürlich — dem Text entsprechend — der aposto-

1) A. a. O. 31 a.

2) Vgl. wieder Thomas a. a. O. 29 b: hic agitur de poenitentia, quae est post baptismum; dazu Erasmus, Ann. 3, 2 z. St.: at nostrum vulgus putat esse poenitentiam agere praescripta poena quapiam luere commissa . . . alioqui *μετάνοια* dicta est a *μετανοεῖν* h. e. a posterius intelligendo.

3) Im Hinweis auf die Reue erschöpft sich das Verständnis der Stelle auch für die Glossa ord., S. 69 ff.: puniat quisque mala prioris vitae. Lyra spricht von einer debita dispositio ad inchoationem novae vitae, ibid.

4) Daß es in der Buße wesentlich um ein neues Verhältnis zu Gott geht, fühlt Faber. Er hört aus ihrer Verkündigung den freudigen, einladenden Ton heraus. S. 15 a: Et illa poenitentia est, quae toties designatur in prophetis per haec verba dei; convertere, convertimini, revertere, revertimini ad me, et similibus miserantissimi dei ad se revocationibus. Ergo et Joannes et dominus postea ad magnam dulcedinem invitant, quando vocant ad hanc poenitentiam, i. e. respiscentiam.

5) Vgl. Lezius, S. 38 ff.

6) Die Absonderung der Sündenvergebung von der Johannaufgabe trotz Mark. 1, 4 ist alt. Vgl. Chryst. M. 57, S. 185: *Κατοικε οὐκ εἶχεν ἄφεσιν, ἀλλὰ τοῦτο τὸ δῶρον τοῦ μετὰ ταῦτα δοθέντος βαπτίσματος ἦν*. Vgl. Glossa. ord. 3, 6, S. 72, ferner Thomas, S. 33 b: unde non poterat nisi corpus lavare, nec poterat dare spiritum sanctum, cum nondum esset solutum pretium pro peccato. Eine innere Verbindung der beiden Taufen sucht Lyra, S. 72: baptismus Joannis erat quaedam protestatio credendi in Christum venturum et faciendi opera poenitentiae Faber unterscheidet von seinem mystischen Dualismus aus am schroffsten S. 22: illic (scil. apud Jo.) adhuc caro, istic (scil. apud Chr.) datur spiritus, illic adhuc amor sui et ignis terrenus, istic perfecta charitas et ignis supercoelestis.

lischen Vollmacht Erwähnung getan; alle weiteren Fragen sind auch hier abgeschnitten. Ähnliche Beobachtungen wie bei der Behandlung der Taufe machen wir auch bei der Erörterung der Worte Jesu über das Amt der Schlüssel¹, sowie bei der Betrachtung des letzten Mahles Jesu. Das Bestreben, in der Wiedergabe der hierhin gehörigen Berichte so einfach wie möglich zu sein, ist wieder offenkundig. Petrus empfängt — „bis zu einem gewissen Grade“ — die Macht zu lösen und zu binden, d. h. Sünde zu vergeben und zu behalten. Gültig aber ist sein Spruch nur, weil er von dem Geiste Gottes ausgegangen ist². Der Vorrang des Petrus wird als ein rein persönlicher verstanden. Petrus ist der erste im Bekenntnis des Glaubens und der Liebe³. Seine professio ist das Fundament der Kirche⁴. Die ihr gegebene Verheißung gilt denen, die Petrus im Bekenntnis ähnlich sind⁵.

Das letzte Mahl Jesu⁶ soll nach der Stiftung des Herrn durch stete Wiederholung zum bleibenden Denkmal der unendlichen Liebe werden, die ihn trieb, sein Leben zur Erlösung für das Menschengeschlecht dahinzugeben. Durch mystische Zeichen wollte Jesus vor seiner Opferung, die die Versöhnung des Vaters bewirkt, den Neuen Bund mit Gott den Herzen der Seinen empfehlen. In der Deutung des Vorgangs fehlt auch der Gedanke der Verbundenheit nicht, die im Essen des gleichen Brotes und im Trinken aus

1) Lezius, S. 41.

2) Par. 16, 19, p 6b: haec mea peculiaris est potestas, condonare peccata, sed hanc potestatem tibi quadantenus impartiam, ut quod tu meis claribus acceptis solveris super terram apud homines, solutum sit et in coelis apud deum. Contra quod tu in terris alligaris, alligatum sit et in coelis. Comprobabit enim deus tuum iudicium, ab ipsius spiritu profectum. . . .

3) Par. 16, 13 ff., p 6f.: convenit enim, ut illic primus sit autoritate, qui primus est fidei professione et charitate.

4) Ibid.: Haec saxa, tuae professionis, superstruam ecclesiam meam. . . . In seiner Ausgabe des Hilarius hat Erasmus ohne Not auch den Kirchenvater in diesem Sinne gedeutet, zum Mißfallen seiner späteren Herausgeber, Migne L 9, 1009 f., Anm. Auch bei Faber finden wir eine freie Auslegung des Felsens und der Schlüssel, S. 158. Vgl. dagegen Thomas, der die Freiheit der Römischen Kirche von ketzerischer Befleckung auf ihren petrinischen Charakter zurückführt. A. a. O., S. 155 a.

5) Ibid.: Ab hoc non est quod quisquam sibi metuat, modo Petrus sit, hoc est tui similis

6) Vgl. zum folgenden Par. 26, 26 ff., x 8 ff. Wir begnügen uns mit Hervorhebung des Charakteristischen. Zur dogmengeschichtlichen Stellung der Abendmahlslehre des Erasmus, auch über sein Verhältnis zu den schweizerischen Reformatoren siehe Lezius, S. 43 ff. 60 f., und neuerdings noch eingehender W. Köhler, Luther und Zwingli I (1924), bes. S. 49 ff. 137 ff.

dem gleichen Kelch zum Ausdruck kommt. Beherrschend aber ist der Gedanke, daß Jesus das sacrosanctum symbolum mortis suae eingesetzt habe, um das Gedächtnis seines heilbringenden Todes nicht in Vergessenheit geraten zu lassen¹. Der Bericht des Matthäus wird in der Paraphrase durch stillschweigende Ergänzung aus den neutestamentlichen Parallelstellen erweitert. Erasmus nimmt an, daß Jesus selbst als erster aus dem Becher getrunken habe, welchen er den Seinen reichte². Auch an eine Teilnahme des Judas hat er gedacht³.

IV.

Die Frage nach Buße, Taufe, Schlüsselamt und Abendmahl führt über die Lehre Jesu hinaus zur evangelischen Geschichte. Die Aufmerksamkeit des Auslegers nimmt ihr gegenüber merklich ab. Doch ist sie für Erasmus nicht bedeutungslos. Das zeigt sich schon darin, daß der himmlische Lehrer von allen anderen unterschieden wird⁴. Seine einzigartige Verkündigung fordert als Korrelat die Bestätigung durch das Wunder. Erasmus nimmt in der Durchführung dieses Gedankens die Gesichtspunkte der ältesten apologetischen Tradition wieder auf, die er wohl vor allem dem Studium der griechischen Väter verdankt. Das eigentümliche Interesse, das hier dem Wundergeschehen zukommt, bestimmt die ganze Darstellung, vom ersten Anfang der evangelischen Geschichte bis zu ihrem Ende, von der geheimnisvollen Geburt Jesu bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Viele Einzelvorgänge rücken erst dadurch ins rechte Licht, daß sie als „occasio miraculi“ verstanden werden, oder auch auf ein übernatürliches Geschehen hinweisen, mit dem sie nach göttlichem Plane im Zusammenhang stehen. So sieht Erasmus gleich die Nöte des Joseph an. Sie sollen das Zeugnis für den geist-

1) Par. 26, 26 ff., x 8 ff.

2) A. a. O., γ: praebibit at porrexit illis dicens: . . . bibite. . . Der gleiche Gedanke findet sich bei Chrysostomus, hier zugleich mit einer Erklärung der Absicht Jesu. M. 58, S. 739: *ἵν' οὖν μὴ καὶ τότε ταραχθῶσι, πρῶτος αὐτὸς τοῦτο ἐποίησεν, ἐνάγων αὐτοὺς ἀταράχως εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν μυστηρίων.*

3) A. a. O., γβ: Hier widerspricht von den Vätern, so viel ich sehe, nur Hilarius a. a. O., S. 1065. Hieronymus, S. 194 ff., schweigt, betont aber, wie auch Erasmus, die Barmherzigkeit Christi, der dem Verräter bis zuletzt Gelegenheit zur Buße gibt.

4) Vgl. oben S. 26 und S. 34.

gewirkten irdischen Anfang Christi verstärken¹. Die wunderbaren Vorgänge bei der Geburt sprechen für sich selbst. Besonderen Nachdruck erhält dann wieder die himmlische Bestätigung Jesu bei seiner Taufe². Was die übrigen Wunder mehr mittelbar zeigen, offenbart sie in unwidersprechlicher Klarheit. Der Vorgang am Jordan wird deshalb so ausführlich wie möglich erzählt³. Jesus betet zu seinem Vater. Er selbst begehrt vor aller Welt von ihm bezeugt zu werden. Während dann Johannes den Geist in Taubengestalt herabschweben sieht, hören alle Umstehenden die Stimme Gottes⁴. Ihrem Wortlaut in den Texten wird vom Ausleger noch das *ipsum audite* der Verklärungsgeschichte hinzugefügt. Wie die Anfänge des Lebens und Wirkens Jesu aber, so ist auch sein Ende durch einzigartige Wunder bezeichnet. Wenn der Herr die Jünger, die das Passahmahl für ihn bereiten sollen, an den geheimnisvollen Wasserträger weist, der ihnen in der Stadt begegnen wird, so will er damit den mystischen Charakter seines Handelns andeuten⁵. Sein Tod ist — anders als der Tod gewöhnlicher Menschen — ein freies Aufgeben des Geistes⁶. Auferstehung und Himmelfahrt erhöhen ihn wieder über alle Welt.

Neben den Wundern des bloßen irdischen Daseins Jesu aber steht die große Zahl seiner Taten Jesu an den Menschen, seine

1) Par. 1, 18 ff., a 8: Auf die Zeugenschaft des Joseph legt unter den Vätern Hilarius, S. 921, später wiederhin Thomas, S. 14b, besonderen Wert.

2) Eine bis in die Einzelzüge hinein ähnliche Hervorhebung der Taufe Jesu, wie wir sie bei Erasmus finden, hat Chrysostomus M. 57, S. 11.

3) Erasmus ergänzt den Bericht des Matthäus stillschweigend aus Lukas und Johannes, während die karge Notiz des Markus einen Tadel erhält. Ann. 3, 16. Zur Sache siehe Par. 3, 13 ff., c 6.

4) A. a. O. Die Schlichtheit in der Wiedergabe der Erzählung fällt auf, wenn man Faber zum Vergleich heranzieht. Dieser knüpft an den Vätergedanken an, daß die Taufe Jesu die Taufe der Kirche geheiligt habe, und sucht vor allem ihren trinitarischen Charakter zu erweisen. Vgl. S. 24, z. St. Siehe übrigens auch Glossa ord., S. 77 ff.

5) Par. x 7 b. Für das Interesse des Erasmus an dieser Perikope zeugt, daß er sie aus Markus übernimmt. Seine Vorliebe für das Mysteriöse ist übrigens auch in seinem astrologischen Interesse zutage getreten.

6) In der Umschreibung von Matth. 27, 50 heißt es z 3: *Moxque, ut declararet sese sponte ponere animam suam, ubi spiritum suum patri commendasset, emissa magna voce et inclinato capite mortuus est.* Daß Erasmus an einen wunderbaren Vorgang denkt, legt der Vergleich mit den Vätern nahe. Bei Origenes findet sich der Gedanke noch nicht, wohl aber bei Chrysostomus M. 58, S. 776; ferner bei Hilarius, S. 1074 und Hieronymus, S. 212. Später wieder bei Bernhard v. Cl., Migne L. 183, S. 265 und Thomas, S. 270a.

Heilungen, seine Dämonenaustreibungen, seine Totenerweckungen. Sie stellen wiederum die unvergleichliche Autorität des göttlichen Lehrers ins Licht. Erasmus wehrt von ihrem Verständnis alles ab, was sie mit menschlicher Kunst vermitteln könnte¹. *θεραπεύειν* und *curare* erscheinen ihm als ungeeignete Bezeichnungen für die Wunder des Herrn; deshalb wird hier einmal die Vulgata gelobt, die mit gutem Griff *sanare* eingesetzt hat². Die Einzelauslegung zeigt überall die Absicht, das Übernatürliche im Handeln Jesu zu unterstreichen. An sich belanglose Nebenzüge erfahren deshalb wiederholt eine gekünstelte und gezwungene Deutung. Jesus sorgt selbst dafür, daß seine Wunder den Menschen in die Augen fallen. Sogar hinter dem Verbot seine Taten auszurufen sucht Erasmus den Hintergedanken an eine desto eifrigere Verbreitung! Er merkt nicht, wie sehr er sich hier mit der Grundhaltung Jesu in Widerspruch setzt, die in der Ablehnung der jüdischen Zeichenforderung zum Ausdruck kommt³.

Hören wir aber so, wie die göttliche Macht Jesu vor aller Welt offenbar gemacht wurde, so ist dabei doch stets Wert gelegt auf das innere Vorhältnis zu ihr, d. h. auf den Glauben. Wir bekommen eine Reihe von beachtenswerten Äußerungen über ihn. Jesus zieht die Blicke der Menschen auf sich, nicht um sie bei seiner Größe festzuhalten, sondern um ihr Vertrauen wachzurufen. Nur deshalb nötigt er das blutflüssige Weib ihr Geheimnis preiszugeben; die Menge soll an ihr lernen, was ein festes Vertrauen vermag und vor allem der schwankende Iairus soll aus seinen Zweifeln herausgerissen werden⁴. Die Ausdrücke, zu denen Eras-

¹) Rationale Fragestellungen bleiben fern; vgl. dagegen Erörterungen wie die des *Lyra* zu Matth. 14, 20 über den Vorgang der Vermehrung des Brotes in der Wüste a. a. O. 5, 256.

²) Ann. 4, 23. Hier scheint übrigens doch mit einem hebr. Original des Matthäus gerechnet zu sein (?).

³) Vgl. Par. 14, 19, 0 4; ferner Par. 8, 32 ff., i 2; sowie Par. 9, 28, k; und Par. 8, 4, h 6; schließlich noch Par. i 8 b. (Der Schluß der Jairus-Geschichte ist aus Markus ergänzt.

⁴) Par. 9, 18 ff., i 7 b f: *mulier sola sibi conscia, cum videret se non latuisse Jesum, excusso pudore timens ac tremens procidit ad pedes Jesu et confessa est rem ut habebat omnem . . . haec Christus teste turba praedicari voluit, non ut pudefaceret mulierculam, aut sibi laudem apud homines vindicaret, sed ut hoc exemplo doceret omnes, quantum valeret firma fiducia, ac mulieris exemplo confirmaret fidem archisynagogi, quam intelligebat non nihil vacillare . . .*; Fabers Interesse wendet sich sofort der symbolischen Bedeutung des Vorgangs zu; vgl. oben S. 33. Auch *Lyra* hält die *fides Mt. 9, 22* für keiner besonderen Deutung wert: *Patet littera a. a. O., S. 179.*

mus greift, um das Wesen der *fides* als *fiducia*¹ ins rechte Licht zu stellen, erheben sich gelegentlich bis zur Kühnheit. Dem Glauben ist die Erfüllung seines Verlangens schon in die Hand gelegt². Er entwindet dem Gottesmann seine Gabe³. Am Hauptmann von Kapernaum zeigt Jesus, daß für den Glauben weder Herkunft noch Verdienst als Voraussetzung verlangt sei⁴. Auch die Macht stellvertretenden Vertrauens sieht Erasmus in der evangelischen Geschichte wirksam⁵. Mit sichtlichem Interesse geht die Auslegung überall dem Verhältnis von Glaube und Heilung nach. Wie sich der Vater des mondsüchtigen Knaben erst mühsam zum Vertrauen durchringen muß, so verläßt auch der Dämon den Gequälten erst allmählich⁶. Ausführlich wird der Zweifel in seiner doppelten Bewegung am sinkenden Petrus geschildert⁷. Die Leute von Nazareth schieben mit ihrem Unglauben einen Riegel zwischen sich und den Herrn, dessen Macht zu helfen darum doch dieselbe bleibt⁸.

Mit der äußeren Heilung zielt Jesus zugleich auf die innere. Die Reinigung vom Aussatz und das Auftun blinder Augen sind Bilder, die unmittelbar auf das Größere hinweisen, das er zu bringen hat. Aber nicht nur Bilder. Erasmus entdeckt den tieferen Zusammenhang, der zwischen dem Wohltun Jesu und seiner Predigt besteht. Er sieht ihn in der Liebe, die der Herr den Menschen durch seine helfende Güte abgewinnt⁹. Wo sie erwacht,

1) Das Korrelat zur *fiducia* ist bei Erasmus jedoch weniger die *misericordia* als die *providentia dei*.

2) A. a. O. Erasmus ergänzt aus Markus: *Tu modo fidem habe puellam fore salvam, et erit salva. In te situm est, ut valeat filia.*

3) Par. 13, Schluß, ergänzt aus Luk. 4, 27: *sanatus est . . . solus Naaman Syrus cuius fides a propheta miraculum velut extorsit.*

4) Par. 8, 5 ff., h 7 f. Vgl. hier wieder *Lyra*, der einzig an der Frage Interesse hat, ob Jesus bei seiner Allwissenheit sich überhaupt wundern könne. Sagt er daß er in Israel den Glauben nicht fand, den der Fremde ihm bezeugte, so ist nur das Volk gemeint, nicht etwa die Jünger. S. 159 f.

5) Par. 9, 52 f., kb.

6) Par. 17, 14 ff., q 2 b: *Ut aegre credebat pater, ita aegre sanatus est filius.* Erasmus scheint an Übergänge der Besessenheit vom Geistigen ins Körperliche gedacht zu haben. q 3 heißt es noch: *tenax erat mali vis, et iam multo tempore versum erat in naturam.*

7) Par. 1, 28 ff.

8) Par. 13, 58, ob. Erasmus läßt sich auch hier die ausführlichere Markus-Parallele nicht entgehen.

9) Siehe auch die treffende Unterscheidung der *miracula Christi* als *beneficia* von den *praestigiae* der Magier. Op. V, 98.

wird das Herz wie von selbst für Größeres empfänglich¹. Es gilt Jesus schon etwas, daß die Menge überhaupt aufhorcht, wenn sie auch das Evangelium noch nicht versteht². Durch fortschreitende Erziehung sucht er sie an sich zu fesseln. Wenn er sich nach einiger Zeit in die Einsamkeit zurückzieht, so will er prüfen, ob seine Anhänger ihm auch auf mühseligeren Pfaden folgen³. In lockender und wartender Geduld geht Jesus immer wieder dem Volke nach, Vorbild und Heiland zugleich, um es so zu seinem Ziele zu bringen⁴.

So zeigt das Christusbild des Erasmus trotz seiner schematischen Zeichnung und der aufgedeckten Mängel doch auch eine Reihe gewinnender Züge. Zu einem Eindringen in die innere Bewegung der evangelischen Geschichte dagegen kommt es nicht. Der Kampf, in dem Jesus steht, bleibt nach seiner eigentlichen Bedeutung und seiner religiösen Tiefe völlig verdeckt. Mit überraschender Oberflächlichkeit sind die Handelnden einander gegenübergestellt. Auf der einen Seite die Lichtgestalt des Herrn mit seinen stark idealisierten Jüngern — ihre Erwählung tritt gegenüber der Betonung ihrer menschlichen Vorzüge zurück; ihre Schwächen werden wiederholt retouchiert; auch der Täufer zweifelt nur zum Schein⁵ —, auf der anderen Seite die finstere Schar der Gegner, fast unterschiedslos behandelt: die neidischen Johannesjünger, die sich schon früh zu den Mördern Jesu gesellen, die Schriftgelehrten und Pharisäer, die allein von Eifersucht, Ehr-
liebe und Geiz getrieben werden, die auf die Zahlung der religiösen Abgaben dringen, nur um sie in die eigene Tasche zu

¹) Vgl. Par. 5, 1 ff., d 5: *miraculis praestruxit fidem sermoni incredibili* und Par. 8, 1 ff., h 5: *atque in his sanandis hoc ipsum agebatur per imaginem, quod per doctrinam agebat sanandis animi morbis. Utraque res alteri conciliabat fidem atque auctoritatem; libentius illi credimus quem amamus, et beneficiis conciliatur amor. Ac facile pondus apud nos habet illius oratio, quem conspicimus in factis tam esse potentem.*

²) Par. 9, 35 ff., k 2 b: *(considerabat Jesus) populum rudem quidem esse et crassum, sed tamen esse sanabilem, quandoquidem in corpore sanandus simplici fiducia sequebatur ac dabat gloriam deo, et doctrinam evangelicam, tametsi nondum intelligeret, tamen non aversabatur.*

³) Par. 15, 29 ff.

⁴) Das Beispiel und die Milde Jesu werden von Erasmus stark unterstrichen, doch finden sich die sonst so einflußreichen eigentümlichen Gedanken der Imitatio Christi und der Bernhardinischen Mystik bei ihm nicht.

⁵) Par. 4, 18 ff. (d 3); 13, 18 (n 4); 19, 25 (r 6 f.); 19, 10 ff. (r 3 b); 11, 1 ff. (l 4 f.).

stecken, für die alles Religiöse überhaupt nur Vorwand und Maske ist¹. Der durchgehende Gegensatz gegen das jüdische Volk erscheint wie in der altkirchlichen Auslegung geradezu als exegetisches Prinzip². Gewaltsame, rhetorische Kontrastierung muß überall den Mangel an wirklicher Einsicht verdecken. Vor allem die Wiedergabe der Passionsgeschichte läßt so ein unbefriedigtes Gefühl beim Leser zurück.

Am ehesten noch scheint mir Erasmus in der Art, wie er die Messiasfrage durch die evangelische Geschichte hindurch verfolgt, über seine Vorgänger hinausgekommen zu sein. Jedenfalls hat sie ihn bei seiner Exegese besonders beschäftigt. Zunächst im Zusammenhang mit seinem historischen Hauptanliegen, dem Erweis der überirdischen Autorität Jesu. Wir sahen, daß ihre öffentliche Kundmachung als der tragende Pfeiler seines Wirkens herausgehoben wurde. Der Reihe der hierhin gehörigen Ereignisse aber steht eine andere gegenüber. Jesus selbst schweigt über seine Herkunft, besonders vor seinen Feinden. Vor allem hütet er sein Geheimnis in der Versuchung. Der Satan soll vor dem Rätsel der Niedrigkeit des Sohnes Gottes solange zweifelnd und ratlos stehen, bis seine Herrschaft zusammengebrochen ist³. Offener ist Jesus vor dem Volk. Mit der Deutung der Eliasverheißung des Meleachi auf den Täufer bezeugt er selbst seine Messianität⁴. Die ahnende Frage des Volkes, ob er nicht der Sohn Davids sei, und die abwehrende Verleumdung der Pharisäer finden wiederum eine unzweideutige Antwort⁵. Daneben aber

¹) Par. 9, 14 (i 5 b f.); 12, 14 (m 3 b); 22, 15 ff. (t 3), (t 7); 23, 23 (u 2 b); 23, 18 (u 2); 7, 1 ff. (g 5 b).

²) Vgl. Op. V, 95 f.

³) Par. 4, 1 ff., c 7: Das Motiv der Verheimlichung der Inkarnation des Sohnes Gottes vor dem Teufel ist in der Evangeliendeutung uralte. Hieron. benutzt es schon zur Begründung der Jungfrauen-Geburt Jesu. Doch hat er selbst seine Erklärung wieder von Ignatius. Vgl. S. 73 zu Matth. 1, 18. Zu unserer Stellung vgl. besonders Chrysostomus 57, S. 210 und Thomas, S. 38 b ff., aber auch Bernhard, M. 183, S. 268. Der Gedanke spielt noch bei Luther eine Rolle. Ich erinnere nur an die bekannte Liedstelle „Gar heimlich führt er sein Gewalt . . ., den Teufel wollt er fangen“.

⁴) Johannes ille est, quem Malachias, sub Eliae nomine . . . venturum esse praedixit, antequam veniret Messias. Hunc igitur si recipitis, credite jam adesse Messiam tot saeculis expectatum, vidistis illius vitam, audistis testimonium . . . zu 11, 14. Par. 1 6 f.

⁵) Par. 12, 22 ff., m 4 b ff. Faber verwischt die Situation, indem er sofort von einem Bekenntnis des Volkes spricht — a. a. O., S. 117. — Vgl. auch Thomas,

steht der Befehl, von ihm zu schweigen, mit der Absicht die Gegner nicht noch mehr aufzubringen¹. Auch nach dem Petrusbekenntnis müssen die Jünger das Geheimnis des Meisters bewahren bis zum Kreuz. Ihre Predigt bei der ersten Aussendung war Bußpredigt, nicht Christuspredigt². Jesus will zuerst durch sein Todesopfer seine vollkommene Menschheit erweisen. Danach soll die Auferstehung seine Gottheit enthüllen³. Aber auch die Niedrigkeit Jesu wird zum Beweis für die Göttlichkeit seiner Sache⁴. Er weist die schmeichelnde Bewunderung des Jünglings zurück, um ihn desto eher auf seine verborgene Größe stoßen zu lassen⁵. Selbst den Gegnern bringt er bis zuletzt sein Geheimnis nahe, wenn auch verhüllt. Er überführt sie in den letzten Streitgesprächen im Tempel, zunächst weil sie ihm sein Menschenrecht, ihre Liebe, vorenthalten haben, um dann mit seiner Rätselfrage an den Christusnamen zu rühren⁶. Mit sicherem Gefühl erkennt die Auslegung ferner in der Antwort Jesu an den Hohenpriester einen der entscheidenden Höhepunkte der evangelischen Geschichte. Während sich der Herr bei seinem Eintritt in Jerusalem nur erst als Prophet verehrt ließ und seinen künftigen Glanz bloß durch den feierlichen Aufzug andeutete⁷, geht es vor

S. 119a: Unde turbae confitebantur . . . Erasmus ist in der Umschreibung der Antwort sogar zurückhaltender, m 5f.: Quod si res ipsa clamitet me non praesidio daemonis, sed virtute dei pellere daemones, dubitare non debetis amplius, quin advenit ille filius David et regnum dei . . .

1) Par. 12, 14 ff., m 4.

2) Op. V, 87 B.

3) Par. 16, 20, p 6b: Haec locutus Jesus praecepit discipulis suis, ut hanc magnificam de se opinionem adhuc apud se servarent, neque cuiquam ceterorum aperirent, quod ipse esset Messias. Prius enim erat peragendum sacrificium crucis et declaranda naturae humanae veritas. Deinde per resurrectionem et spiritum sanctum declaranda divinitas.

4) Vgl. hierzu Op. V, 97 D ff.

5) Par. 19, 16, r 5. Erasmus liest auch bei Matthäus *διδάσκαλε ἀγαθέ*, und läßt dieser Anrede die Abweisung entsprechen: Adolescens bonum appellabat Jesum, blandimento captans illius benevolentiam, cum tamen nihil aliud esse suspicaretur illum quam purum hominem, quamquam ceteris praecminentem . . . u. w. u. v 17: Jesus igitur excitans adolescentem, ut magnificentius de ipso sentiat . . ., respondit . . . Zu den zwei Naturen des Jesus der Evangelien vgl. neben Anm. 3 u. 6 noch Op. V, 91 ff.

6) Par. 22, 34 ff., t 6b: cum illi tantum interrogassent de summo mandato, cuius observationem sibi falso arrogabant, ultro adiecit et secundum de diligendo proximo. Nondum enim suspicabantur Christum esse deum. Certe proximum ac bene meritum negare non poterant . . . u. w. u. proposuit et illis vicissim quaestionem, obscure quidem et per aenigma subindicans . . . sibi non solim esse naturam humanam . . . verum etiam divinam. . .

7) Par. 21, 1 ff., s 5 b.

dem Hohen Rat offen um seine Messianität. Hier ist kein Ausweichen mehr möglich, das Bekenntnis ist trotz seiner schlichten Form unmißverständlich. Der Mensch aber, der göttliche Ehrung für sich in Anspruch nimmt, wird als Lästler zum Tode verdammt¹. Das Leiden Jesu, sein Zagen in Gethsemane und sein Dürsten am Kreuz zeigen ihn, wie schon angedeutet, vor allem als wahren Menschen². Aber auch der Opfergedanke kommt deutlich zur Aussprache. Um seinetwillen wird immer wieder die Unschuld Jesu unterstrichen³. Die Spekulation bleibt jedoch auch hier fern⁴. Am dritten Tage ersteht Christus wieder aus dem

1) Par. 26, 59 ff., y 5 f.: Ait illi: Adiuvo te per deum vivum, ut dicas nobis, an tu sis Christus, filius dei. Erat hoc insidiosum problema pontificis impii. Si negasset se filium dei, exclamasset: cur igitur tibi sumis, quod non es? Si affirmasset, calumniaturus erat blasphemiam. Si obticuisset adiuratus, visus fuisset contemnere deum et autoritatem summi sacerdotis . . . Jesus tamen veluti deferens honori quem gerebat . . . respondit: Tu dixisti. Sic confitens esse se quod erat, ut tamen vitarit arrogantiae notam . . . u. w. u.: princeps sacerdotum . . . locutus est blasphemiam, usurpat sibi divinos honores, cum sit homo . . . Quid vobis videtur? Illi responderunt: Commerit mortem. Bei den Vätern erscheint die Zuspitzung der letzten Ereignisse abgeschwächt. Der Einzug gilt ihnen als Einzug des Königs: Die Antwort an den Hohenpriester ist lediglich ein Bestehen auf dem schon früher Gesagten. Vgl. Chrysostomus 58, 754 f.: *τίνας δὲ ἐνεκεν καὶ ὁ Χριστὸς οὕτως ἀπεκρίνατο; Πᾶσαν αὐτῶν ἀναιρῶν ἀπολογίαν, ὅτι μέχρις ἑσχάτης ἡμέρας ἐδίδασκεν, ὅτι αὐτὸς εἶη ὁ Χριστός.* Treffend stellt Origenes die Frage des Hohenpriesters mit der des Satans Matth. 4: Si tu es filius dei und dem Petrus-Bekenntnis Matth. 16 zusammen. Migne G 13, S. 1758.

2) Wieviel Erasmus an diesem Punkte lag, zeigt sein Streit mit Faber über Hebr. 2, 7; Op. IX, 17 ff.; vgl. auch V, 1265 ff. die Disputatio de taedio et pavore Christi.

3) Wir begegnen der Deutung des Kreuzestodes als Opfer nicht nur in der Erläuterung des Abendmahles (vgl. oben S. 47 f.), wo sie ja schwer zu umgehen ist. Vielmehr steht auch die ganze Erzählung in Kap. 27 bei Erasmus unter dem gleichen Gesichtspunkt. Vgl. u. a. zu v 19; hier heißt es vom Eintreten der Frau des Statthalters für Jesus y 8 b: Nec hoc temere accidit, sed dispensatione divina, ne quis esset, unde non habaret testimonium innocentiae suae Jesus. Illud enim magnopere referebat, ut constaret omnibus mortem eam nobis redimendis fuisse gratis impensam.

4) Die zuletzt mitgeteilten Beobachtungen sind ein weiterer Beleg dafür, daß Erasmus an der einzigartigen religiösen Bedeutung Christi festhält. Er würde gewiß nicht das kirchliche Verständnis der Passion auch da geltend gemacht haben, wo der Text selbst keinen Anlaß dazu gibt, wenn er es nicht im wesentlichen geteilt hätte. Wir sahen bereits, wie fern es ihm liegt, das Jesusbild der Evangelien seines supranaturalen Charakters zu entkleiden. Was er ablehnt und scheut, ist das tiefere, spekulative Eindringen in die göttlichen Geheimnisse. Er steht vor ihnen wie vor einem uferlosen Meer, dessen Erforschung es zuletzt doch zu nichts weiter bringt als zu einem Streit ewig unzulänglicher Meinungen. Es ist keine eigene, neue Überzeugung, was er der völlig andersartigen Gewißheit der Reformatoren gegenüberzustellen hat, sondern nur das Überlegenheitsgefühl einer klugen Resignation: „Mögen Zwingli und Buzer den Geist besitzen, Erasmus seinerseits ist nichts als ein Mensch, er kann die Sprache des Geistes nicht vernehmen.“ (Op. X, 1594 A,

Grabe. Fortan ist seine Gottheit der Ausgangspunkt der apostolischen Verkündigung¹.

Schauen wir zurück, so sollen zum Schluß nicht noch einmal die konkreten Einzelergebnisse unsere Untersuchung nebeneinander gestellt werden; nur einige allgemeinere Folgerungen aus dem, was wir gefunden haben, seien mir noch gestattet. Eins wird auf Grund des Vorausgegangenen deutlich geworden sein: Die eingangs erwähnten Sätze von der erasmischen Entdeckung des ursprünglichen Evangeliums Jesu und der Bergpredigt im Gegensatz zum paulinisch-kirchlichen System bewähren sich an seiner Matthäus-Interpretation nicht. Erst die Reformatoren haben mit der Erneuerung des Paulinismus auch der Bergpredigt wieder einen tieferen Sinn abgewonnen². Erasmus gibt, wie wir gezeigt haben, mit der Geschichte und den tieferen Beweggründen des Handelns Jesu auch seine Verkündigung — und zwar ihren sittlichen Gehalt nicht minder als ihren religiösen — nur unvollkommen und an entscheidenden Punkten verzerrt wieder. Während er sich

vgl. Huizinga a. a. O., S. 188). So sucht er beharrlich bei dem zu bleiben, was sich in leicht faßlichen und praktisch brauchbaren Sätzen wiedergeben läßt. Von hier aus ist letztlich auch sein überwiegendes Interesse für die menschliche Natur Jesu zu verstehen. Nicht der Gedanke der allgemeinen Humanität, sondern das Humane in der Bibel, in Christus, im Christentum, wird ihm zur befreienden Entdeckung, mit der er Raum gefunden zu haben glaubt für seinen eigenen Geist und für seine reformatorische Arbeit. In der erwähnten Streitschrift gegen Faber finden sich u. a. die bezeichnenden Sätze: „Tibi placet Christi sublimitatem attollere laudibus, alii fortassis magis cordi est, in humilitatis assumptae contemplatione versari: et tamen difficile dictu sit, utrius studium magis pium sit, hoc fortasse fuerit interim salubrius . . .“ und „illa magnitudinis (scil. Christi) admiratio potius ad futuram vitam pertin(et) . . .“ Op. IX, 32 E. Hiernach ist die neue Erasmusdarstellung J. B. Pineaus (Erasme, sa pensée religieuse, Paris 1924) zu berichtigen, der im Heiligtum des Erasmus Christus mit den übrigen Helden des Altertums ähnlich vereinigt glaubt wie bei jenem alten römischen Kaiser (a. a. O., S. 131). An derselben Stelle findet sich der Satz: „Il (scil. Ér.) dégage le christianisme de tout élément surnaturel“. Vgl. weiter a. a. O., S. 117/118, Anm. 96. Aber auch die bekannte — vorsichtiger — These Diltheys, daß Christus bei Erasmus „als Gesandter und Prophet Gottes in Vergleichbarkeit zu anderen Personen ähnlicher Art“ stehe, wodurch gleichzeitig ein Angriffspunkt für die historische Kritik des christlichen Lehrgehaltes gewonnen sei, beurteilt den Standpunkt des Erasmus m. E. schon zu sehr von der späteren, durch neuartige Faktoren beeinflussten geistesgeschichtlichen Entwicklung her (Vgl. Dilthey, Ges. Schriften II, S. 130).

1) Siehe oben S. 54, Anm. 3.

2) Einzelbelege hierfür habe ich, gleichfalls unter exegetischen Gesichtspunkten, in meiner Dissertation gegeben: „Die Auslegung der Bergpredigt bei Calvin“, unvollständig gedruckt bei Ebering, Berlin 1927). Die Bahn für die gegenwärtige Forschung hat hier vor allem Karl Holl gewiesen durch seine hervorragende Studie über den „Neubau der Sittlichkeit“ bei Luther (a. a. O., S. 131—244).

von der kirchlichen Lehre und Gesetzgebung weithin zu lösen verstand, müht er sich vergebens, das antike Erbe der Tugendethik und des Eudämonismus, das dem Humanismus mit dem Katholizismus gemeinsam war, mit dem in den Evangelien ausgesprochenen Willen Jesu auszugleichen. Je stärker er sich durch seinen unmittelbaren Verkehr mit der alten Welt ihre Ideale angeeignet hatte, desto schwieriger mußte sein theologisches Unternehmen werden. Sein Erfolg bleibt selbst hinter der Leistung der Scholastik eher zurück, als daß er sie überböte, so Wesentliches gerade Erasmus zur Bloßstellung und Korrektur ihrer Schwächen beigetragen hat. Er ist an dem Versuch gescheitert, Unvereinbares zu vereinen. An der Aufrichtigkeit seiner Bemühungen dürfen wir trotz seines Schillerns und Schwankens nicht zweifeln. Die transzendente Grundlage des Christentums bleibt unangetastet durch ihn. Was Erasmus mied, waren einzig die Tiefen und Untiefen der theologischen Spekulation. Vielleicht stand hinter seiner merkwürdigen Scheu vor systematischen Auseinandersetzungen eine verborgene Ahnung von der schließlichen Undurchführbarkeit seines Lebenszieles, der Hereinnahme dessen, was er an der Antike bewunderte und liebte, in das Christentum. So wurde er fast zwangsläufig bei der Oberfläche der Probleme festgehalten. Er war groß als Philologe, als Psychologe und als Stilist; das hat uns auch unsere Untersuchung gezeigt. Als Theologe hat er bei seinem ungeheuren Einfluß durch das beharrliche Ausweichen vor letzten Lösungen die christliche Position vielleicht mehr geschwächt als irgendeiner seiner Zeitgenossen. So macht er in der Tat der Säkularisierung des modernen Geistes Bahn. Vorweggenommen hat er sie nicht. Es führt eine gerade Linie von ihm hinüber — nicht zum rationalen Autonomismus oder gar zum naturalistischen Weltbild — aber wohl zur theologischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Ihre Träger haben unter veränderten Bedingungen die Doppelhaltung des Erasmus merkwürdig wiederholt. Es ist kein Zufall, daß gerade seine theologischen Schriften bei ihnen noch einmal eine Auferstehung feiern ¹.

¹) Vgl. u. a. die reichen und wertvollen Nachweise für die Schweiz in Wernles dreibändigem Werk über den „Schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert“, 1923 ff. passim.