Zeitschrift: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde
Herausgeber: Historische und Antiquarische Gesellschaft zu Basel
Band: 86 (1986)

Artikel: Basler Vorträge zum 450. Todestag des Erasmus von Rotterdam
Autor: [s.n.]
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-118175

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Basler Vorträge zum 450. Todestag des Erasmus von Rotterdam

Vorbemerkung

Bei den im folgenden abgedruckten Aufsätzen handelt es sich um die revidierten und mit dem notwendigen dokumentarischen Apparat versehenen Fassungen von vier Vorträgen, die im Frühjahr 1986 im Gedenken an den 450. Todestag des Erasmus von Rotterdam in Basel gehalten wurden. Sie gehörten zu einer Serie von Begleitveranstaltungen zur Erasmus-Ausstellung in der Barfüsserkirche.

Als verantwortlicher Organisator der Vortragsreihe dankt der Unterzeichnete den Autoren dafür, dass sie ihre Texte überarbeitet und für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben. Er dankt aber auch dem Redaktor der *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* für die Bereitschaft, die Vorträge zu publizieren.

Basel, im November 1986 Hans R. Guggisberg

«Haushalten mit der Wahrheit»

Erasmus im Dilemma der Kompromissbereitschaft

von

Peter G. Bietenholz

Im Gegensatz zur nie unterbrochenen Tradition der Säkularfeiern aus Anlass von Luthers Reformation sind Erasmusjubiläen eine moderne Erscheinung. Erst vor fünfzig Jahren hat man mit ihnen begonnen, und die damals entstandene Basler *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam* zählt heute zu den klassischen Werken der Erasmusforschung. Nach einer ersten Erasmus-Renaissance im Jahrhundert der Aufklärung hatte sich die Begeisterung für den grossen Sohn Rotterdams allenthalben wieder gelegt, und erst im Zeitpunkt des ersten Weltkrieges setzte eine zweite Renaissance ein, die mit den Feiern des Jahres 1936 einen ersten Höhepunkt erreichte. Unterdessen nimmt die Beschäftigung mit Erasmus und die Flut der ihm gewidmeten Publikationen noch immer zu, und ein Umschwung ist vorläufig nicht abzusehen. Im Ganzen genommen aber hat Erasmus vor der Nachwelt keinen leichten Stand gehabt. Während zu seinen Lebzeiten und unmittelbar nach seinem Tode gezielte Kritik vom Chor der überschwänglichen Lobredner übertönt wurde, sollten Misstrauen, Missverstehen, und schroffe Ablehnung bald einmal das Übergewicht behalten. Nun läuft inmitten dieses Gewebes der Kritik ein roter Faden, der direkt zu unserem Thema führt. Es ist die Vorstellung vom überklugen, ängstlichen Erasmus, der sich nur ja nichts vergeben will und sich gerade durch seine stete Kompromissbereitschaft hoffnungslos kompromittiert. Den Mächtigen schmeichelt er, die übrigen kritisiert er; nur sich selbst steht er ganz unkritisch gegenüber. Der Reformation bahnt er den Weg – und kann dann nicht Schritt halten mit ihr; aber ihr entschlossen entgegenzutreten wagt er auch nicht, und am allerwenigsten will er seine eigenen Irrtümer zugeben.

Als Albrecht Dürer 1521 glaubt, Luther sei umgebracht worden, möchte er dem Erasmus zurufen: «O Erasme Roderadame, wo wiltu bleiben? Sieh, was vermag die ungerecht Tyranney der weltlichen Gewahlt und Macht der Finsternüss! Hör, du Ritter Christj, reith hervor neben dem Herrn Christum, beschücz die Warheit, erlang der Martärer Cron. Du bist doch sonst ein altes Meniken. Ich hab von dir gehört, dass du dir selbst noch 2 Jahr zu geben hast, die du noch

tügest, etwas zu thun. Die selben leg wohl an . . . O Erasme, halt dich hie, dass sich Gott dein rühme, wie von Davidt geschrieben stehet; dann . . du magst den Goliath fellen[1].»

«Wo wiltu bleiben – altes Meniken:» Erasmus könnte Grosses leisten, aber er hat es nötig, dass man ihm unter die Arme greift. Auch von den Gegnern Luthers wurde Erasmus gewogen und oft zu leicht befunden. Fünfzig Jahre nach Dürer wussten die Jesuiten von ihrem Ignatius von Loyola zu berichten, als Student habe er das *Enchiridion* des Erasmus gelesen und erfahren, dass die Lektüre das göttliche Feuer in ihm erkalten lasse[2]. An der Schwelle zur Aufklärung warb 1701 Christian Thomasius, Professor in Halle, um neues Verständnis für Erasmus. Er empfahl seine Schriften und forderte eine ausführliche Biographie. Fürs erste wagte er selbst eine Charakterisierung, wobei trotz aller Bewunderung für Erasmus dessen Ängstlichkeit *(timiditas)* weiterhin als Schlüsselbegriff diente. Auch von der Tendenz, mit seiner Meinung hinter dem Berg zu halten *(dissimulare)* ist die Rede[1]. Schon Luther selbst hatte das dann so oft wiederholte Urteil 1531 in einem Tischgespräch unnachahmlich und, wie mir scheint, mit einem Anflug frommer Bescheidung ausgedrückt: «Erasmus est anguilla [er ist ein Aal]; niemand kann ihn ergreifen denn Christ allein[4].»

Wir brauchen wohl nicht weiter zu zitieren, um darzutun, dass die Vorstellung vom kalten, feigen, aalglatten, stets ausweichenden Verstandesmenschen zum Cliché geworden ist. Erst im zwanzigsten Jahrhundert hat man sie ernsthaft unter die Lupe genommen. Ganz unberechtigt ist sie gewiss nicht. Bei der Lektüre der Schriften und Briefe des Erasmus stösst man immer wieder auf kunstvolle Kompromisse – ja so weit geht seine Kompromissbereitschaft, dass schon Thomasius den Eindruck gewann, sie sei nicht einfach eine üble Gewohnheit, sondern seine angeborenen Natur. Was ihm die Natur mitgegeben hatte, war indessen eher eine überragende Intelligenz, die ihn dazu befähigte – so wie ein guter Schachspieler die sich anbieten-

[1] Dürer. Schriftlicher Nachlass, hrsg. v. H. Rupprich, Berlin 1956 ff., Bd. 1, 171–2.

[2] B. Mansfield, Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c 1550–1750, Toronto 1979, 48.

[3] Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium tomus IV, [hrsg. v. Ch. Thomasius], Halle 1701, 440–62.

[4] D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff., Tischreden 1 Nr. 131. Schon 1520 hat Luther in der Responsio zu seiner Verurteilung durch die Löwener und Kölner Theologen trefflich ausgedrückt, wie die Reformation Erasmus in ein Dilemma getrieben hatte: er gleiche einem Bock, der mit den Hörnern im Dornbusch hängen geblieben sei; ibid. 6, Nr. 184.

den Gegenzüge immer schon voraussieht –, Einwände gegen seine Ansichten und seine Handlungsweise schon im voraus zu erkennen. Es lag dann nahe, diese Einwände auch gleich entkräften zu wollen, was seine Argumentation oft zum lebendigen Widerspiel von «einerseits – andererseits» werden lässt, das nicht mit dem scholastischen «Entweder – Oder» des mittelalterlichen Dialektikers zu verwechseln ist. Hinzu kam die Neigung, das einmal Gesagte zwar nie zu widerrufen, es aber in zahllosen Wiederholungen je nach Bedarf so oder anders zu interpretieren. In zwei weiteren Eigentümlichkeiten seiner Ausdrucksweise darf man das Erbe des Humanismus sehen: einmal hatte er in zäher Arbeit die Fähigkeit erworben, feinste Nuancen sprachlich – d.h. natürlich in lateinischer Sprache – festzuhalten und den Gegensatz zwischen Richtig und Falsch auf solch feinste Nuancen zuzuschleifen; andererseits war er sich als Humanist stets der Verpflichtung zum Dialog bewusst. Wie andere Humanisten bevorzugte er die Gesprächs- oder Briefform. Das Wort wird zwischen dem Briefschreiber und dem Empfänger oder zwischen den Personen des Dialogs zur Brücke; es muss beiden gerecht werden. Wenn Erasmus an den Papst schreibt oder an Luther, an einen Stadtbürger oder einen Höfling, so gebietet ihm die Rücksicht auf den Empfänger, den gleichen Gedanken unterschiedlich zu formulieren. Gerade die Verbindung von nuancierter Ausdrucksweise und Rücksicht auf die Person des Angesprochenen ergibt in seinen Briefen oft ein Mass von Schmeichelei, das uns heute befremden mag. Allerdings wäre hier zu bedenken, dass der Zeitgeschmack damals anders war und dass Erasmus offenbar das Verständnis des lesenden Publikums voraussetzte, wenn er sich im Ton und in der Klangfarbe seiner Aussagen nach der Person des Empfängers richtete; nur so ist es zu erklären, dass er selbst im gleichen Band Briefe drucken liess, deren Widersprüchlichkeit nicht zu übersehen ist.

Verständlich sind sie also gewiss, diese Vorwürfe der Doppelzüngigkeit, der Schönfärberei, des Versteckspielens, und manchmal waren sie auch berechtigt. Nehmen wir den Fall Edward Lees, des späteren Erzbischofs von York, der von 1517 bis 1520 in Löwen studierte und es sich herausnahm, das Neue Testament des Erasmus zu kritisieren. In aller Heimlichkeit animierte Erasmus seine Freunde von Leipzig und Erfurt bis Mainz und Basel dazu, den Kritiker ungeniert aufs Korn zu nehmen[5]. Gleichzeitig aber liess er Lee selbst wie-

[5] Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, hrsg. v. P.S. Allen et al, Oxford 1906–58, Bd. 4, Nr. 1074 und 1083, sowie die Einleitungen zu diesen Briefen in Collected Works of Erasmus, Toronto 1974 ff.) Bd. 7. In der Folge werden diese beiden Werke abgekürzt als Allen und CWE zitiert.

derholt wissen, er tue ja sein Möglichstes, um die stürmischen deutschen Humanisten im Zügel zu halten; er habe nämlich erfahren, dass sie alle mit grobem Geschütz, mit Worten und möglicherweise auch mit den Fäusten, gegen Lee losziehen wollten. Falls Lee dann zu Schaden käme, könne leicht der Eindruck entstehen, er, Erasmus stecke dahinter, während doch in Wirklichkeit gerade das Gegenteil der Fall sei. Wörtlich schreibt er: «Wenn Dir nun keine Gefahr droht, war es nett von mir, an die Möglichkeit zu denken; wenn dir aber doch eine droht, war es erst recht nett, dich zu warnen[6].»

Ob Erasmus selbst es fertig brachte, an die hier zur Schau gestellte Zuvorkommenheit zu glauben, mag dahingestellt bleiben. Fremd war ihm wohl die Fähigkeit zur Selbsttäuschung nicht. Gerade deshalb scheint es mir bedeutsam, dass sich in seinen Äusserungen immer wieder das ernsthafte Bestreben erkennen lässt, einen Wahrhaftigkeitsbegriff zu entwickeln, der den Stärken wie den Schwächen der menschlichen Natur gerecht wird. Anders gesagt, Erasmus ist sich klar darüber, dass absolute Ehrlichkeit weder menschenmöglich ist, noch – wenn es sie gäbe – menschenfreundlich wäre; er sieht sich infolgedessen nach Richtlinien zu einem verantwortbaren Kompromiss um, und da er kein abstrakter Philosoph ist, formuliert er in Beispielen und Bildern.

Ein früher, höchst bezeichnender Ansatz findet sich in den Anmerkungen zum Neuen Testament von 1516. Im Galaterbrief 2, 11–14 berichtet Paulus, wie er sich in Antiochien genötigt sah, vor der ganzen Gemeinde den Mitapostel Petrus zu tadeln, weil dieser neuerdings mit Rücksicht auf die jüdischen Diätgebote nicht mehr mit den Heidenchristen essen wollte und somit ein gefährliches Beispiel setzte. Paulus betont dabei, dass Petrus und diejenigen, die es ihm nachtaten, wider besseres Wissen handelten. Im griechischen Urtext des Briefes verwendet er das Wort «ὑπόκρισις» und ein davon abgeleitetes Verb, während die lateinische Vulgata dafür zweimal den Ausdruck «simulatio» setzt.

Begreiflicherweise hat diese Stelle schon den frühesten Kirchenvätern viel zu denken gegeben. Anschliessend strauchelt hier Petrus, auf den Christus doch seine Kirche bauen will – ja er strauchelt zum zweiten Mal, und im Gegensatz zur Verleugnung des Herrn in der Karfreitagsnacht passiert ihm der neuerliche Unfall nach Pfingsten und der Ausbreitung des Heiligen Geistes. Ebenso unerspriesslich war es, sich einen Streit der zwei Apostelfürsten vorzustellen, der in aller Öffentlichkeit ausgetragen wurde. Die Stelle muss Erasmus schon aufgefallen sein, als er für Frobens grosse Hieronymus-

[6] Allen 4, Nr. 998: 75–76.

Ausgabe die Korrespondenz des Kirchenvaters bearbeitete, dreht sich doch der erhaltene Briefwechsel zwischen Hieronymus und Augustin vornehmlich um ihre gegensätzlichen Deutungen dieser Verse im Galaterbrief[7]. Mit einer raffinierten Auslegung versuchte Hieronymus, beide Schwierigkeiten, den Wankelmut des Petrus und den öffentlichen Streitfall, gleichzeitig zu beheben. Den Schlüssel dazu gab ihm der Begriff «simulatio». Indem Petrus *zum Schein* fürs erste einmal zur jüdischen Sitte zurückkehrte, handelte er nach bestem Wissen und Gewissen, wollte er doch den frisch bekehrten Judenchristen den schweren Übergang vom Alltag des Gesetzes zum neuen Tag der Gnade erleichtern. Und nicht minder verantwortungsvoll handelte Paulus, der das Verhalten seines Mitapostels zwar verstand und billigte, ihn aber wiederum *zum Schein, zur Wahrung des öffentlichen Gesichtes* (κατἆσωπου) tadelte, damit die Heidenchristen nicht verunsichert würden.

In seinen Anmerkungen zeigt Erasmus zunächst eine logische Schwäche in der Auslegung des Hieronymus auf. Paulus schreibe ja an die Galater, um sie vor der jüdischen Gesetzesgläubigkeit zu warnen; da könne er ihnen doch nicht sagen wollen, er habe den gesetzeshörigen Petrus nur dem Anschein nach korrigiert. Κατὰ πρόσωπον bedeute hier «öffentlich» oder allenfalls «von Angesicht zu Angesicht». Damit wird die Erklärung des Hieronymus ihrer textlichen Grundlage beraubt. Trotzdem wiederholt sie Erasmus mit Nachdruck; offensichtlich hat sie ihm gefallen, wiewohl er sich hütet zu sagen, Hieronymus habe recht. Gleichzeitig findet er an den Ausführungen Augustins soviel zu tadeln, dass Luther[8] und viele andere Leser fälschlich schlossen, er stelle sich ganz hinter die Deutung des Hieronymus.

Nun war es gerade diese Deutung, gegen die Augustin vehement protestiert hatte. Augustin konnte nicht hinnehmen, dass sich die Apostel zu Täuschungsmanövern verstehen, dass ihre Handlungsweise ihrer Überzeugung widersprechen sollte. Klarsichtig gab er zu bedenken, dass man auf diese Weise die Missachtung eines jeden unbequemen Schriftgebotes entschuldigen könne; man brauche ja nur zu sagen, das sei im Ernst gar nicht so gemeint, wie es geschrieben stehe. Für Augustin war Peters Lapsus nicht aus der Welt zu schaffen und die Rüge des Paulus voll berechtigt. Petrus konnte man

[7] F. Overbeck, Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) bei den Kirchenvätern. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel, Basel 1877.

[8] Luthers Kommentare zum Galaterbrief in: Werke (Weimar) 2, 484 und 40, 1, 195.

allenfalls zugute halten, dass er sie ohne Widerspruch hinnahm und damit ein Beispiel frommer Demut setzte.

Es ist kaum verwunderlich, dass alle grossen Theologen von Thomas von Aquin bis zu Luther, Zwingli und Calvin sich dem Verständnis Augustins anschlossen. Soviel ich sehe, steht Erasmus mit seiner Sympathie für Hieronymus und dessen Kronzeugen, Origenes und Chrysostomus, ganz allein. Für einen Gegner wie Alberto Pio machte er sich deswegen selbst der Ketzerei verdächtig[9].

Dem Problem der Wahrhaftigkeitspflicht hatten schon verschiedene Kirchenväter und scholastische Theologen ihre Aufmerksamkeit geschenkt, indem sie Grenzsituationen zu erfassen suchten mit Begriffen wie *prudentia, dispensatio, simulatio,* Notlüge und Aussageverweigerung. Dennoch scheint mir, dass Erasmus seinen Zugang zu diesem Problemkreis weitgehend eigenständig aus seinem Verständnis des Neuen Testamentes und der aktuellen Lage in den ersten Reformationsjahren gefunden hat. Als guter Humanist nennt er gewöhnlich seine Quellen, zumal die klassischen und die patristischen, wenn er sich bewusst mit autoritativen Zeugnissen der Vergangenheit auseinandersetzt. Im Bereich der hier untersuchten Aussagen zitiert er aber die einschlägige Literatur einzig im Falle der Galaterbriefstelle. Was ihm an Texten zu diesem Thema sonst noch unter die Augen gekommen ist, hat offenbar keinen nachhaltigen Eindruck hinterlassen[10].

Aus dem Zwischenfall in Antiochien hat Erasmus keine grundsätzlichen Schlüsse gezogen. Ihm ging es hier nicht um theologische Prinzipien, sondern, wie seinen Gewährsleuten Chrysostomus und Hieronymus, um gelebtes Christentum. Es stand ihm ausser Frage,

[9] A. Biondi, La giustificazione della simulazione nel Cinquecento, in : Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I (Corpus Reformatorum Italicorum), Florenz - Chicago 1974, 5-68, bes. 33.

[10] Nur vereinzelte Hinweise auf Hieronymus sind mir bekannt, z.B. Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia, hrsg. v. J. Leclerc, Leiden 1703-6, Bd. 5, 376C-D, 6, 501E; in der Folge zitiert als LB. Nicht erwähnt gefunden habe ich Augustins grundlegende Untersuchungen über die Lüge (De mendacio und Contra mendacium ad Consentium) und die Definitionen des Thomas Aquinas (Summa theologiae II-2, q, 109-10). Die bei Augustin (De mendacio 16.31-32, Patrologia Latina 40, 508-9) auftauchende und auch von Thomas aufgenommene Unterscheidung eines hörbaren, äusseren und eines unhörbaren inneren Wortes (verbum oris und verbum cordis oder mentis) habe ich bei Erasmus vorläufig nicht gefunden; wohl aber taucht sie dann bei Spiritualisten wie Hans Denck und Sebastian Franck wieder auf. Zum ganzen Problemkreis: Gregor Müller, Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge, Freiburg 1962. Aufs Ganze gesehen, findet Müller, sei die katholische Theologie weniger geneigt als die protestantische, die Pflicht zur Wahrhaftigkeit, z.B. im Fall der Notlüge, einzuschränken. Wenn dem so ist, reiht sich

dass Paulus sowohl als Petrus, ja Christus selbst pragmatisch handelten, so oft ein pragmatisches Vorgehen ihrem heiligen Zweck besser diente als die Versteifung auf grundsätzliche Wahrheiten. Wenig andere Bibelverse hat er so oft herangezogen wie Paulus' Worte im 1. Korintherbrief 9, 20–22: «Den Juden bin ich ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne . . . Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden . . . Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, damit ich auf jeden Fall einige rette . . .»

Vor allem in der im Frühling 1519 publizierten zweiten Ausgabe seines Neuen Testamentes hat Erasmus der Stelle im Galaterbrief besondere Beachtung geschenkt; hier findet sich sein Kommentar auf das Siebenfache der Erstausgabe erweitert[11]. Vom Sommer 1520 bis zum Sommer 1521, während die Reformationswirren ihrem ersten Höhepunkt auf dem Wormser Reichstag zutreiben, fällt in seinen Briefen eine Häufung von Äusserungen auf, die alle an die Problematik der Galaterstelle erinnern, jetzt aber den Charakter von Merksätzen tragen. Die wichtigsten von ihnen mögen hier zitiert werden.

Am 6. Juli 1520 schreibt Erasmus an den Freund und Beschützer Luthers, den kursächsischen Sekretär Georg Spalatin: «Ich sähe gern, dass Luther sich in solch strittigen Fragen etwas mehr zurückhielte . . . Die Wahrheit braucht man nicht immer vorzubringen, und sehr viel hängt davon ab, wie man sie vorbringt[12].» Am 6. Dezember schreibt er, diesmal an den Kurienkardinal Lorenzo Campeggi: «Nie ist es statthaft, sich der Wahrheit zu widersetzen; aber sie ein bisschen zu verheimlichen, mag gelegentlich von Nutzen sein, und stets hängt sehr viel davon ab, ob du sie im geeigneten Zeitpunkt und in passen-

Erasmus in die katholische Tradition ein, auch wenn ihm das vom evangelischen Theologen Hans Thielicke vertretene Prinzip der Gegenseitigkeit («Anspruch auf Wahrheit besteht nämlich nur dann, wenn mein Gegenüber sich selber dem Anspruch der Wahrheit unterstellt, wenn ich auf gleicher Ebene mit ihm rede») nicht ganz fremd ist; vgl. Müllers Artikel «Wahrheitsethos» und «Lüge» im Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Ausg. v. J. Höfer und K. Rahner, Freiburg 1957 ff. Auch den philosophischen, vorab den stoischen, Quellen zum Wahrhaftigkeitsproblem hat Erasmus wohl kaum Beachtung geschenk; nur im Vorbeigehen, und ohne zu einer klaren Stellungnahme zu gelangen, hat er auf einschlägige Erörterungen bei Plato hingewiesen.

[11] Von der zweiten Ausgabe an wurde der Text praktisch nicht mehr geändert (LB 6, 807–10). In seiner Paraphrase zum Galaterbrief (1519) folgt Erasmus der üblichen, auf Augustin gegründeten Interpretation – Petrus ist schuldig – (LB 7, 949); dagegen gibt er 1527 den Galaterkommentar des Chrysostomus in eigener lateinischer Übersetzung heraus, und dort wird wiederum von beiden Aposteln mit vereinten Kräften ein frommes Täuschungsmanöver in Szene gesetzt (LB, 288–90).

[12] Allen 4, Nr. 1118: 40–41.

der Weise vorbringst[13].» Ganz ähnlich am 25. März 1521 an den kaiserlichen Leibarzt, den Bischof Luigi Marliano: «Dieses weiss ich, es kann billig und fromm sein, die Wahrheit ein bisschen zu verschweigen und nicht gleich immer und überall und vor jedermann . . . damit herauszuplatzen.» Dem Leibarzt gibt er zu bedenken, ein kluger Christ müsse sich hüten, allzu drastische Medizin zu verschreiben, die dann das Leiden, falls es nicht weichen wolle, nur noch schlimmer mache. Dabei beruft er sich auf das Beispiel Christi und der Apostel; hingegen scheint ihm fraglich, ob man sich mit Plato auf den Standpunkt stellen dürfe, dass Staatsmänner das gemeine Volk nur mit Lug und Trug bei der Stange halten könnten[14]. Weiter schreibt er anfangs Juli 1521 an Lord Mountjoy, einen Vertrauten Heinrichs VIII.: «Ich meine, es sei statthaft, die Wahrheit zu verschweigen, wenn sie doch nichts helfen würde. So hat Christus vor Pilatus geschwiegen[15].» Die schönste Formulierung seines Gedankens ist Erasmus in einem Brief an den jungen Justus Jonas gelungen, den er ins Herz geschlossen hatte und dessen Annäherung an Luther ihm Kummer machte. An ihn schreibt er am 10. Mai 1521: «Ein kluger Haushalter weiss die Wahrheit einzuteilen *(cum prudentis oeconomi sit dispensare veritatem)*, d.h. sie so vorzubringen, wie es die Umstände erheischen, und so, dass es gerade genügt und zur Person des Angeredeten passt[16].» Dergestalt hätten sich Paulus und Christus selbst der frommen Tücke *(sancta vafricies)* bedient; Luther aber schütte in seinen übereilten Flugschriften das Kind mit dem Bade aus.

Im 18. Jahrhundert stellte man den Anfängen einer historisch-kritischen Betrachtung der Begebenheiten, von denen das Neue Testament berichtet, gerne eine Akkommodationstheorie in den Weg; ihr zufolge hätten Jesus und seine Apostel ihre Aussagen mitunter bewusst dem Verständnis ihrer Zeitgenossen angepasst und also stets aus zeitloser Überlegenheit, nicht aus der Begrenzung eines primitiven Zeitalters heraus gehandelt[17]. Es wäre zu untersuchen, ob von Erasmus ein Weg der Ideengeschichte zu jenem späteren Akkomodationsstreit führt. Indessen ist festzuhalten, dass er zwar die römische Kirche und ihre Lehre von den jeweiligen Zeitvorstellungen abhängig und infolgedessen einem Wechsel unterworfen weiss, an Jesus und seine Apostel aber den Massstab historischer Kritik noch

[13] Allen 4, Nr. 1167: 164–66.

[14] Allen 4, Nr. 1195: 106–19.

[15] Allen 4, Nr. 1219: 100–101.

[16] Allen 4, Nr. 1202: 56–7. Noch 1530 hat Erasmus diesen Problemkreis in seiner Auslegung des 33. Psalmes ausführlich behandelt: LB 5, 374–82.

[17] Vergl. Ch. Hartlich u. W. Sachs, Der Ursprung des Mythenbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952, 23–4.

nicht anlegt. Auch beim Zwischenfall in Antiochien beschäftigt ihn nicht die historische Situation einer frühen Christengemeinschaft – darin folgt er wiederum Hieronymus und den Griechen und lässt die neuen Ansätze Augustins unbeachtet –, sondern einzig der Konflikt zwischen schwacher Menschennatur und der Erleuchtung durch den Heiligen Geist.

Die verantwortungsbewusst verschwiegene Wahrheit ist nicht tot. An den alten Johann Reuchlin, Vorkämpfer des deutschen Humanismus, schreibt Erasmus am 8. November 1520: «Die Wahrheit ist nicht unterzukriegen, und was rechtschaffene Leute in der Stille ihres Herzens urteilen, *(tacita iudicia)*, das wird auch für künftige Generationen sein Gewicht haben[18]. Von den *tacita iudicia* ist im folgenden Monat auch in einem Widmungsbrief an den Walliser Kardinal Matthäus Schiner wieder die Rede. Dort heisst es, dass die konservativen Gegner das in der Stille gefällte Urteil gebildeter Leute fürchten und deshalb auch keine Bücher schreiben, sondern ihr dreistes Geschwätz von der Kanzel herab unter das gemeine Volk tragen[19].

Während also die Vernünftigen ihr berechtigtes Urteil zunächst einmal in der Stille fällen, glauben andere, sie müssten die Wahrheit an die grosse Glocke hängen. Der Kontext der obigen Zitate wie auch weiterer nicht zitierter Äusserungen macht klar, dass Erasmus bei den letzteren zuerst an Luther und seine deutschen Freunde dachte. Auch den Basler Humanistenkreis unter Beatus Rhenanus und Capito zählte er dazu, und schon 1519 setzte er Froben unter Druck, in Zukunft keine Lutherschriften mehr zu drucken[20]. Unvorsichtig, draufgängerisch mochten sie sein, diese Deutschen, aber – und das wird durch zahlreiche Äusserungen des Erasmus aus jener Zeit bestätigt – die Wahrheit hatten sie auf ihrer Seite. Ein volles, ja ein Übermass von Wahrheit trieb Luther und seine Freunde voran; gerade deshalb hing alles davon ab, wie vorsichtig oder wie rücksichtslos sie damit umspringen würden. Das soll nicht heissen, dass sich die Tragweite der zitierten Mahnungen zum Masshalten auf die Seite Luthers beschränkt. Sie richteten sich auch an Kardinäle – gerade im Umkreis des Papstes tat massvolles Reagieren bitter not – und an weltliche Staatsmänner. Letzten Endes war die Mahnung zum Haushalten mit der Wahrheit wohl so generell gemeint, wie sie formuliert war, und da liegt die Vermutung nahe, dass sie auch zur Rechtfertigung des

[18] Allen 4, Nr. 1155: 15–17.

[19] Allen 4, Nr. 1171: 81–82. Kaum etwas lernen können hätte Erasmus vom Richter Albertano degli Albertani, dessen 1245 verfasster Moraltraktat De arte tacendi et loquendi im 15. und frühen 16. Jahrhundert öfters gedruckt wurde.

[20] Allen 3, Nr. 904; vgl. die Anm. zu diesem Brief in CWE 6.

Erasmus selbst dienen sollte, dass sie die Handlungsweise bezeichnete, der er sich selbst befleissigte oder wenigstens zu befleissigen wünschte.

Wir stehen hier am Punkt, wo wir uns vom festen Grund des überlieferten Wortlautes auf das weniger sichere Terrain der Interpretation hinauswagen. Vielleicht sollten wir uns die Warnung eines französischen Kollegen zu Herzen nehmen, der kürzlich in Genf gemeint hat, man solle sich doch nicht stets aufs neue verbeissen «dans l'insondable problème de la sincérité d'Erasme»[21] Nun will Erasmus selbst, so meine ich, keineswegs unergründlich und noch viel weniger eine rätselhafte Sphinx sein. Gerade die zitierten Äusserungen über Wahrhaftigkeit können als Beispiel dafür dienen, wie er sich in den ihm wichtigen Fragen mit immer neuen Anläufen darum bemüht hat, seinen allerdings differenzierten Standpunkt so klar als möglich auszudrücken. Damit stellt er dem Historiker die Aufgabe, die Tragweite seiner Äusserungen, die Realisierbarkeit seiner Postulate sowohl allgemein als auch auf Erasmus selbst bezogen, so präzis als möglich abzuwägen. Der Historiker tut sich selbst und seiner Zeit keinen Dienst, wenn er die Probleme, die Erasmus ihm stellt, als unlösbar von sich weist. Wahrhaftigkeit auf der einen Seite – Toleranz, Verständniswille, vernünftiges *Give and Take* auf der anderen: die Hörner des Dilemmas sind heute gewiss nicht stumpfer, als sie es zu Zeiten des Erasmus waren. Enigmatisch musste Erasmus jenen Generationen erscheinen, die zumal im Rückblick auf die Reformationszeit einen klaren Widerstreit zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse zu erkennen meinten. Anders steht es um Leser, die ihre eigene Zeit als widersprüchlich und zwiespältig empfinden; vielleicht kann das erklären, weshalb Erasmus in unserer Zeit so viel gedruckt und so fleissig gefeiert wird.

Es gibt für Erasmus individuelle Standpunkte, aber er gibt auch jenseits aller Subjektivität eine Wahrheit, die unteilbar, für alle die gleiche ist; deshalb sind alle verpflichtet, sorgsam mit ihr umzugehen. Mit besonderem Nachdruck stellt sich diese Aufgabe auch den Universitäten. Während der Monate, aus denen die vorher zitierten Sätze stammen, ist Erasmus oft auf den Fortschritt der humanistischen Studien an verschiedenen Hohen Schulen zu sprechen gekommen. Was er sah, stimmte ihn freudig und zuversichtlich. In Löwen, wo er wohnte und anfänglich sogar von der theologischen Fakultät geehrt wurde, war das humanistische Collegium trilingue trotz schwerer Widerstände in stetem Ausbau begriffen. In Oxford und

[21] A. Godin in: Histoire de l'exégèse au XVIe siècle, hrsg. von O. Fatio und P. Fraenkel, Genf 1978, 42.

Cambridge hatte sich der vom Königshof geförderte Humanismus eingebürgert, auch der französische König war dabei, in Paris ein humanistisches Collège Royal ins Leben zu rufen. Ebenso betrieben die für die sächsischen Universitäten von Leipzig, Wittenberg und Erfurt zuständigen Landesfürsten eine Kulturpolitik nach seinem Herzen[22]». Während er in früheren Jahren den Kontrast zwischen klassischer Bildung und verknöcherter Scholastik stets scharf ins Licht gerückt hatte, verpasste er nun keine Gelegenheit, die friedliche Koexistenz der zwei Bildungswege in den Hörsälen zu befürworten. Gewiss fehlte es auch jetzt nicht an Theologen, vor allem aus den Reihen der Predigermönche und Karmeliter, die gegen den Humanismus und Erasmus persönlich zu Felde zogen. Wenn er auf die zu sprechen kam, flossen ihm Ausdrücke wie Lumpendespotismus und Obskurantentum freigebiger denn je aus der Feder. Neu hingegen sind seine Hinweise auf eine ernstzunehmende scholastische Wissenschaft, die wie alle echte Wissenschaft der Wahrheit diente und die er von seinen Humanistenfreunden respektiert sehen wollte. An einen von ihnen, Nicolas Bérault, schrieb er im August 1519: «Nicht dahin zielt mein Streben, den Thomas Aquinas und den Scotus aus den öffentlichen Schulen zu verjagen und ihres angestammten Erbes zu berauben. Das kann ich doch gar nicht leisten, und selbst wenn ich es könnte, zweifle ich an der Wünschbarkeit, da ja [auf diesem Gebiet] eine bessere Lehrmethode noch nicht zur Verfügung steht[23]»

Bérault war nicht der einzige Freund, der Erasmus davon abhalten wollte, die Gegenpartei zu verunglimpfen, und diesmal trieb er nicht wie im Falle Lees ein Doppelspiel. Gelehrtengezänk und andere Formen persönlicher Polemik waren ihm umso mehr zuwider, als er klar erkannte, welch fatale Wirkung der Buchdruck in seiner Jugendblüte hier ausüben musste. Ein Schimpfwort, das einem in der Hitze des Gefechtes entschlüpfte, konnte tausendfach fortwirken, sobald es den Weg in eine Flugschrift fand, und gerade im Deutschland Reuchlins und Luthers feierte die gedruckte Flugschrift sensationelle Triumphe. Früher als seine Zeitgenossen erkannte Erasmus, dass hier die Frage nach Fug und Unfug der Sprache in ein neues Licht rückte. Da eine Selbstdisziplinierung der Autoren, eine Art Ehrenkodex, nicht in Frage zu kommen schien, schlug Erasmus vor, dass die Behörden, vorab die päpstliche Kurie, dem Libellenunwesen auf gesetzgeberischem Weg Einhalt tun sollten. Er selbst nahm das Corpus iuris, das sonst nicht zu seiner üblichen Lektüre gehörte, zur Hand, um sich über die rechtliche Tradition in Sachen Ehrverletzung und Verleum-

[22] Allen 4, Nr. 1062: 54–65, 1124, 1125.
[23] Allen 4, Nr. 1102: 8–13.

dung Klarheit zu verschaffen[24]. Mit derlei Machenschaften durfte der zurückhaltende Gebrauch der Wahrheit, den er empfahl, nicht verwechselt werden. Noch weniger hatte er mit der Lügnerei gemeiner Gauner zu tun. 1523 publizierte Erasmus eines seiner *Colloquia,* jener Dialoge, die sowohl das Ausdrucksvermögen der Lateinschüler als auch ihren gesunden Menschenverstand fördern sollten. Darin unterhält sich der Lügenfritz Pseudocheus mit dem Wahrheitsfreund Philetymus. Zwar sagt auch Pseudocheus, es sei nicht immer zweckdienlich, die Wahrheit zu sagen *(«non semper expedit vera dicere»)* und erklärt dabei die Kniffe, mit denen er sich Geld erschwindelt; aber die Reaktion des Philetymus ist unmissverständlich. «Verwünscht seist du mitsamt deinen Tricks und Schwindeleien», sagt er zum Schluss, «nicht einmal Lebwohl mag ich dir wünschen[25].»

Man darf wohl sagen, dass Erasmus den Unterschied zwischen sträflicher Diffamierung und Geldschwindeleien einerseits und andererseits dem ethisch durchaus vertretbaren Haushalten mit der Wahrheit zur Genüge erklärt hat, doch müssen wir fragen, ob nicht diese Unterscheidung durch sein persönliches Verhalten sogleich wieder entwertet wird. Tatsächlich war es Erasmus, der in der Kontroverse mit Edward Lee als erster ehrverletzende Angriffe drucken liess; und im Falle eines anderen Gegners, des päpstlichen Nuntius Girolamo Aleandro, ist er allem Anschein nach auch vor schändlicher Verunglimpfung in Form einer anonymen Flugschrift nicht zurückgeschreckt[26]. Angesichts der faustdicken Schmeicheleien an die Adresse reicher Fürsten und Prälaten möchte man Erasmus manchmal fragen, ob er sich für derlei nicht zu gut sei. Nun muss man wohl in Rechnung stellen, dass es sich beim Angriff auf Aleandro um eine einmalige Entgleisung gehandelt hat und dass im Falle von Lobhudeleien wie von Schimpftiraden für uns grotesk geworden ist, was damals als normal galt. Im Bereich des sprachlichen Ausdrucks fällt es uns schwerer als in der Musik oder der Architektur, von den nüchternen Richtlinien unseres eigenen Geschmackes Abstand zu nehmen. Und so müssen wir uns wohl damit abfinden, dass Erasmus hier richtig gesehen, aber mitunter falsch gehandelt hat.

Nun können wir nicht urteilen, inwieweit Erasmus sich durch seine Schmeichelkünste den Machthabern gegenüber kompromit-

[24] Allen 4, Nr. 1007, 1053; vgl. CWE 7, Nr. 1053 Anm. 62.

[25] Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Amsterdam 1969 ff., 1,3 S. 320–24, vgl. J.-C. Margolin, Erasme et la vérité, in seinen Recherches érasmiennes, Genf 1969, 49–51.

[26] «Acta Academiae Lovaniensis contra Lutherum», hrsg. von W.K. Ferguson in: Erasmi opuscula, Den Haag 1933, 304–28. Zur Verfasserfrage vgl. auch CWE 8, Nr. 1166 Anm. 24.

tiert hat, ohne vorerst nach seiner politischen Überzeugung zu fragen und auch nach seiner Bereitschaft, sie ungeschminkt auszusprechen. Ein politisches Manifest hat er nie geschrieben, doch lohnt sich die Mühe, einige Äusserungen aus der Zeit seiner Aussprüche über das Verschweigen der Wahrheit zusammenzustellen. Sie alle stammen aus Texten, die Erasmus selbst zum Druck befördert hat. Da ist das grossartige Charakterportrait seines besten Freundes, Thomas More, das Erasmus in Form eines langen, vom 23. Juli 1519 datierten Briefes an Ulrich von Hutten veröffentlicht hat. Dort sagt er über More: «Dem Hofleben und der Freundschaft von Fürsten war er früher gänzlich abgeneigt, denn Alleinherrschaft ist ihm allezeit sonderlich zuwider gewesen und die Gleichstellung aller entsprechend ebenso teuer *(semper peculiariter invisa fuerit tyrannis quemdamodum aequalitas gratissima)*[27].» More trage die (uns von Holbeins Portrait wohlbekannte) goldene Halskette einzig dann, wenn er es sich nicht erlauben dürfe, aus der Reihe zu tanzen. (Gewiss hat Erasmus hier an Mores *Utopia* gedacht, wo goldene Ketten zur Blossstellung von Übeltätern und zu Sklavenfesseln verwendet werden.) Trotzdem hat Erasmus nach einigem Zögern Mores Entschluss gebilligt, sich von Heinrich VIII. in den Hofdienst ziehen zu lassen. Zwar würde ihm dort zur humanistischen Schriftstellerei wohl kaum mehr Zeit bleiben, aber dagegen war der öffentliche Nutzen abzuwägen, den ein Mann von Mores Talent und Gesinnung in der Nähe des Herrschers erwirken konnte. Gerade in jenem Monat wurde Karl V. zum deutschen Kaiser gewählt, und Erasmus selbst bereitete sich auf die Rückkehr seines Monarchen aus Spanien und auf seine eigene Rückkehr an dessen Hof vor.

Übrigens hat er Mores grundsätzliches Misstrauen gegen Alleinherrschaft in vollem Umfang geteilt. Ein paar Tage nach dem Brief über More erinnerte er sich der zwei Jahre früher vorgefallenen Scheusslichkeiten, als entlassenes Kriegsvolk die Städtchen Alkmaar und Asperen überfallen und geplündert hatte. Damals hatte er bitter bemerkt, die Regierung habe den bedrohten Bürgern keinen militärischen Schutz gewährt und obendrein streng verboten, dass sie selbst zu den Waffen griffen; die Herzöge von Nassau, Jülich und Kleve hätten der Bande sogar Vorschub geleistet[28]. Zwei Jahre später war das Übel noch immer nicht behoben. «Manche Leute», schrieb Erasmus, «hegen den Verdacht, dass die Bande auf Rat der hiesigen Fürsten verproviantiert wird, damit sie jederzeit zur Unterdrückung des gemeinen Mannes eingesetzt werden kann, falls er einmal zögern

[27] Allen 4, Nr. 999: 87–89.
[28] Allen 3, Nr. 628, 643, 829.

sollte, das von ihm Geforderte zu leisten, und was alles von ihm gefordert wird, geht fast ins Unerträgliche . . . Mir persönlich tun die kleinen Leute leid, auch widert mich die mehr als türkische Tyrannei an, die gewisse Herren ausüben. Hinter alledem sehe ich letzten Endes, wie die Macht in den Händen weniger konzentriert wird und die Überreste unserer traditionellen Demokratie allmählich verschwinden[29].»

So schrieb Erasmus an Spalatin, den Sekretär Friedrichs des Weisen. Offenbar setzte er am kursächsischen Hof Verständnis für derlei Betrachtungen voraus. Über Friedrich den Weisen selbst berichtete er kurz darauf, wobei er erhaltene Informationen nach eigenem Geschmack ausgelegt haben wird, die anderen Kurfürsten hätten bei der Kaiserwahl Friedrich einstimmig die Krone angeboten; der aber habe edlen Sinnes abgelehnt und selbst die Wahl des Habsburgers Karl in die Wege geleitet. Abgelehnt habe Friedrich auch die 30 000 Gulden, mit denen man ihm von habsburgischer Seite seine Unterstützung habe entgelten wollen, und seinen Höflingen habe er mit sofortiger Entlassung gedroht, wenn jemand sich von den habsburgischen Pensionen verlocken liesse[30].

Auf den Parallelfall der in Zürich und anderswo in der Schweiz damals anhebenden Diskussionen um das Pensionswesen kam Erasmus meines Wissens nicht zu sprechen, dagegen hat er in anderem Zusammenhang indirekt, und dadurch erst recht spontan und glaubwürdig, der schweizerischen Demokratie ein Kränzchen gewunden. Am 1. November 1519 ist vom Mangel an Sicherheit auf den Landstrassen des Reichs die Rede, und da schreibt Erasmus: «Wahrhaftig, es scheint mir geradezu schändlich, dass die deutschen Städte und Fürsten da nicht durchgreifen, so wie es in der Schweiz geschieht, wo der Volkswille den Ausschlag gibt[31].» Gewiss darf man es nicht in erster Linie als Bekenntnis zur schweizerischen Demokratie auffassen, wenn sich Erasmus zwei Jahre später in Basel niederlässt, aber mitgespielt haben wird dieser Faktor schon, zumal er sich keineswegs täuschte, wenn er seine eigene Heimat, die habsburgischen Niederlande, im Banne einer zentralistischen, den Volkswillen missachtenden Entwicklung sah.

Das Zitat über die Schweiz ist einem Brief an den tschechischen Edelmann Jan Slechta entnommen. Ebendort kommt Erasmus auch auf die Böhmischen Brüder zu sprechen, die Slechta zufolge alle Marien- und Heiligenfesttage abgeschafft hatten. Darin will Eras-

[29] Allen 4, Nr. 1001: 73–79.
[30] Allen 4, Nr. 1030: 54–64.
[31] Allen 4, Nr. 1039: 36–38; Hutten urteilte ähnlich: ibid. 1161: 96–102.

mus keine schlimme Ketzerei sehen, Hieronymus und seine Zeitgenossen hatten es ähnlich gehalten. «Heutzutage», meint er, «ist die Menge der Feste ins Uferlose angeschwollen . . . und das Unmenschlichste daran ist, dass Leute den lieben langen Tag müssig gehen müssen, die doch ihren Taglohn brauchten, um Weib und Kind zu erhalten[32].» Es passt zu diesen Überlegungen, wenn Erasmus im gleichen Brief schreibt: «Der weltweiten Verständigung werden wir ein gutes Stück näher kommen, wenn die weltlichen Herrscher und vor allem auch der Papst in Rom sich jeglicher Tyrannei und Habgier enthalten. Das Volk wird leicht widerspenstig, wenn es merkt, dass es zum Frondienst bestimmt ist.» Hingegen ist es für uns Heutige schwer verständlich, dass Erasmus im gleichen Zusammenhang schreiben kann, dem religiösen Chaos in Böhmen müsste eigentlich abzuhelfen sein, besonders jetzt, «wo wir einen Kaiser haben, der von ganzem Herzen dem Wohl des Christentums verpflichtet ist, und einen Papst, so gnädig und zugänglich wie Leo[33].» Ich glaube, man tut Erasmus unrecht, wenn man das hier und vielfach in seinen Schriften zum Ausdruck gebrachte Vertrauen in Karl V., in Leo X., in Heinrich VIII. und so weiter einfach als Schmeichelei im Stile der Zeit abtun wollte. Viel eher scheint mit, dass seine Haltung, gerade den Fürsten gegenüber und gerade wenn er sie persönlich kannte, ehrlich gemeint war. Wo das Individuum aus der anonymen Masse heraustritt, wird es zum Mitmenschen, wird menschlich, manchmal allzu menschlich, wie wir alle sind. In diesem Sinn entrinnt der einzelne Fürst der Verantwortung für die verhängnisvolle Politik, die in seinem Namen betrieben wird und die Erasmus gerne einem undurchsichtigen Komplott anonymer Höflinge und Drahtzieher zuschrieb. Ist das naiv? Oder einfach human? Oder sogar psychologisch einsichtig, indem Erasmus den einzelnen von finsteren Mächten umgeben sieht, die er als Räte und Kurtisanen bezeichnet, weil er nicht mehr «Teufel» sagen mag und die abstrakten Namen der modernen Psychologie noch nicht kennt?

Zwei andere Stellen im Brief über Böhmen führen unsere Betrachtung über Volksrechte und Fürstenregiment in den Umkreis zurück, der für Erasmus zeit seines Lebens zentral bleibt, den Umkreis der Kirche. Wiederum stehen die Böhmischen Brüder auf dem soliden Grund der Tradition, wenn sie ihre Priester und Bischöfe durch die Gemeinde wählen lassen, denn so wurde der heilige Nikolaus zum Papst, so wurde der heilige Ambrosius zum Bischof von Mailand bestimmt, ganz wie in alter Zeit auch die Könige vom Volk gewählt

[32] Allen 4, Nr. 1039: 181–4.
[33] Allen 4, Nr. 1039: 199–202, 262–65.

wurden[34]. Weiterhin bestätigt Erasmus den böhmischen Utraquisten, dass sie laut den Evangelien Christus selbst auf ihrer Seite haben, wenn sie darauf bestehen, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu feiern. «Einen viel schlimmeren Fehler begehen . . . [sie] jedenfalls, indem sie die Autorität und Traditionen der römischen Kirche verächtlich ablehnen . . . Wenn die Böhmen mich um Rat gefragt hätten, so recht sie mit ihrer Auffassung der [Abendmahls]frage auch haben mögen, ich würde ihnen zureden, sich trotzdem lieber zu fügen als sich aufzulehnen, da doch der grösste Teil der Christenheit der [neuen] Sitte folgt[35].»

Wir müssen diese Sätze in ihrer vollen Tragweite sehen. Nicht dem Rechtsspruch des Papstes sollen sich die Böhmen beugen, sondern dem Consensus der katholischen Christen, und das wiewohl Christus selbst auf ihrer Seite steht. Sicher ist Christus die Wahrheit, und doch sollen die Böhmen darauf verzichten, sie durchzusetzen. Hier begreift man, dass Erasmus weder Protestant werden – das Zeugnis Christi ist ihm nicht stets das oberste Gebot der Kirche –, noch vom gegenreformatorischen Katholizismus adoptiert werden konnte, der zwar die Tradition hochhält, sie aber weit eher aus Kanonischem Recht, aus Papst- und Konzilsdekreten herleitet, als aus dem schwer definierbaren Consensus des Christenvolkes. Schon 1518 hat Erasmus seine Vorstellung von der Kirche zweimal im Bilde dreier konzentrischer Kreise festgehalten, deren jeder seinen Mittelpunkt in dem einen Christus hat[36]. Damit will er erneut die Gleichberechtigung betonen zwischen den privilegierten Ständen der Geistlichkeit und des Adels einerseits und andererseits dem dritten Kreis, dem gemeinen Volk, den rechtschaffenen Leuten, die – wie die Geschworenen im angelsächsischen Rechtssystem – ihr Urteil in der Stille fällen, denn zur Formulierung fehlt ihnen das Rüstzeug. Die Gemeinde müsse ihrem Hirten helfen, seine Amtsbürde zu tragen, so schrieb Erasmus gegen Ende 1519 an den Bischof von Utrecht, von dem er genau wusste, dass er an seiner Amtsbürde nicht sonderlich schwer trug[37].

Mit diesem mystisch-demokratischen Konzept rückt Erasmus nochmals ganz in die Nähe seines Freundes Thomas More – More, dessen sorgfältig verschwiegenes Urteil dem tyrannischen König so in den Ohren läutete, dass er ihn köpfen liess. Auch für More war das Ausschlaggebende letztlich wohl nicht, dass sich ein weltlicher Herr-

[34] Allen 4, Nr. 1039: 147–50.
[35] Allen 4, Nr. 1039: 118–27.
[36] Allen 3, Nr. 858: 232–329; Ratio verae theologiae, LB 5, 88.
[37] Allen 4, Nr. 1043: 6–7.

scher am Primat des Papstes vergriff, sondern dass er sich als Einzelner dem Consensus des Christenvolkes auf Erden wie im Himmel widersetzen wollte – einem gewaltigen Consensus, dem gegenüber ein englisches Gesetz, auch wenn es von einem verschüchterten Landesparlament gebilligt war, keine Gültigkeit haben konnte.

Man setzt das Martyrium Mores gerne in Gegensatz zur Haltung des Erasmus, der öfters, so auch am 6. Dezember 1520 und am 5. Juli 1521, eingestand, zum Märtyrer für die Wahrheit habe er das Zeug nicht[38]. Dabei sollte man allerding beachten, dass er in diesen Briefen seine Zurückhaltung von der Kompromisslosigkeit derjenigen abheben wollte, die ihr Leben aufs Spiel setzten, um Irrlehren in Umlauf zu setzen und Aufruhr zu stiften. Am 13. August 1521 schrieb der gleiche Erasmus: «Im Dienste des Glaubens soll man das Leben gering schätzen, und wenn sich mir die Gelegenheit bietet, so soll es am Willen nicht fehlen[39].» Und vielleicht noch deutlicher schrieb er am 23. September: «Zur Bekräftigung der Evangelienwahrheit will ich gerne mein Leben aufs Spiel setzen[40].» Ob das nun übertrieben war oder nicht, jedenfalls gab es eine Wahrheit, in deren Dienst er sich jederzeit stellen wollte, eben die Evangelienwahrheit. Und so ist es denn wohl auch kein Widerspruch, sondern wiederum, wenn auch im Ansatz ganz anders, eine Bekräftigung dieser Wahrheit, wenn er vier Monate zuvor im schon erwähnten Brief an den Lutherhörigen Justus Jonas auf Peter, Paul und Christus verwiesen und erklärt hatte: «Mit einer Art frommer Tücke sollen wir unseren Mantel nach dem Wind hängen, damit der Schatz der Evangelienwahrheit nicht gefährdet wird[41].»

Diese *veritas evangelica* – für Erasmus die letztmögliche Wahrheit – ist, wir haben es schon gesagt, für alle die gleiche, für alle massgebend. Sie ist auch allen, nicht nur den Christen, erreichbar. Schon zu Lebzeiten des Erasmus beginnt mit Sebastian Franck eine Entwicklung, in deren Verlauf die eine, unteilbare Wahrheit unerreichbar wird und endlich in ein Kaleidoskop subjektiver Teilwahrheiten auseinanderbricht. Es stellen sich die Nikodemiten ein, die nur dem Anschein nach einer Staatskirche verpflichtet, ihre eigentliche religiöse Überzeugung in der Stille ihres Herzens verbergen, und es stellen sich die *politiques* ein, die schon in der Frage nach religiöser Wahrheit eine Gefährdung des Staatswohls sehen. Beide mögen sich bei Erasmus inspiriert haben; trotzdem, er selbst hat es ganz anders gemeint. Für

[38] Allen 4, Nr. 1167 und 1218.
[39] Allen 4, Nr. 1225: 250–51.
[40] Allen 4, Nr. 1236: 119.
[41] Allen 4, Nr. 1202: 285–87.

ihn ist die Wahrheit noch ganz und unumstösslich; seine Kompromissbereitschaft richtet sich, wie bei Paulus, nicht auf die Wahrheit, sondern auf die Menschen. Man muss den absoluten Charakter dieser Wahrheit verstehen, um zu begreifen, dass ihr die Menschen nicht immer genügen können – die andern nicht, und man selbst ebensowenig. Wo Menschen miteinander zu tun haben, braucht es deshalb Kompromisse. Vielleicht wäre uns allen geholfen, wenn man im Weissen Haus und im Kreml den Erasmus etwas fleissiger lesen würde.

Prof. Peter G. Bietenholz,
Dept. of History,
University of Saskatchewan,
Saskatoon, Sask., Canada

Erasmus und die Reformation in der Schweiz

von

Cornelis Augustijn

Es gibt mehrere Möglichkeiten, das Thema «Erasmus und die Reformation in der Schweiz» zu behandeln. Eine ist die chronologische, aber auch eine thematische Bearbeitung des Stoffes wäre angemessen. Ich wähle einen dritten Weg, eine Kombination der chronologischen und der thematischen Behandlung, indem ich die Entfremdung, die zwischen Erasmus und der Reformationsbewegung in der Schweiz im Laufe eines Jahrzehntes, in den zwanziger Jahren, stattgefunden hat, zum Mittelpunkt meiner Untersuchung mache[1]. Damit habe ich an einem entscheidenden Punkt schon Stellung genommen. Ich habe damit ja ausgesprochen, dass ursprünglich von einer Verwandtschaft zwischen den führenden Gestalten der Reformation in der Schweiz und Erasmus die Rede war, einer Verwandtschaft, welche tiefer wurzelt als gegenseitiges Wohlwollen und oberflächliche Freundschaft, wie es im Verhältnis Erasmus–Luther der Fall war.

Ich kann die prinzipielle Änderung, die sich in diesen Jahren vollzieht, anschaulich anhand von zwei Ereignissen vorführen. Zuerst rufe ich den begeisterten Bericht von Erasmus selbst in Erinnerung, als er 1514 zum ersten Mal in Basel ankam[2]. In wenigen Tagen hatte er Beatus Rhenanus getroffen, Bruno Amerbach, Johannes Froben, Wolfgang Lachner. Die Universität heisst ihn offiziell mit einem Festmahl willkommen, der Rektor, der Theologe Ludwig Bär, lobt ihn in hohen Tönen, in kürzester Zeit ist Erasmus Zentrum eines Kreises von Bewunderern, er kann sich als Mittelpunkt dieses kleinen Universums fühlen. Demgegenüber stelle ich seinen Abgang aus Basel. Im April 1529 verlässt er die Stadt, die ihm zur zweiten Heimat geworden war, nach einer letzten kühlen Unterredung mit Oekolampad, in der Meinung: «Ich glaube bestimmt, niemand kann dort mit Grund über mich klagen», und mit einem Seufzer über die Leute, die ihn «gegen seinen Willen parteiisch zu machen versuchten»[3].

[1] Ich versuche, die Thematik aus dieser Perspektive zu betrachten. Im allgemeinen gebe ich in den Anmerkungen nur die nötigen Belegstellen, und erwähne die Literatur nur da, wo das für meine Fragestellung wichtig ist.

[2] A II 305, 181–210.

[3] A VIII 2196, 37–38.45–46.

Meine Fragestellung geht also von der Entfremdung aus, die sich in den Jahren zwischen 1521 und 1529, Jahren, die Erasmus in Basel verbracht hat, vollzogen hat. Ich gehe aber zuerst auf die Frage ein, wie tief die Verwandtschaft zwischen Erasmus und seinen schweizerischen Freunden ursprünglich war. Damit wird eine Grundlage geschaffen für die Behandlung des Prozesses der Entzweiung, der sich in den zwanziger Jahren vollzieht. Am Ende stelle ich die Frage, ob von irgendwelchem bleibenden Einfluss des Erasmus auf die schweizerische Reformation die Rede sein kann. Damit habe ich auch die drei Teile dieses Aufsatzes bereits angekündigt.

I. Erasmus als Mittelpunkt des Basler Kreises

Der schon geschilderte Empfang im Basler Humanistenkreis machte auf Erasmus einen tiefen Eindruck. «Ich kann kaum sagen, wie sehr mir diese Basler Atmosphäre gefällt, wie sehr der Menschenschlag – es gibt nichts Freundschaftlicheres, nichts Aufrichtigeres[4]» Zu diesem Kreis gehörten, ausser den bereits genannten, auch Heinrich Loriti Glareanus, poeta laureatus, Musikologe und Historiker, und die Theologen Wolfgang Fabritius Capito, Wolfgang Hedio und Johannes Oekolampad[5]. Durch Glareanus kam auch Huldrych Zwingli, der Pfarrer von Glarus, hinzu[6]. Der fromme und gebildete Bischof Christoph von Utenheim gehörte zu den Gönnern des Kreises. Man kann sich ihn vorstellen als eine lose Gruppe, in der verschiedene Sphären der Basler intellektuellen Welt, wie die Drucker, die Professoren, die Künstler usw. ihren Platz fanden. Dies alles zusammen bildete die «sodalitas Basiliensis», in der studiert wurde, aber auch Spass getrieben und geklatscht. Erasmus lebte zwei Jahre, von 1514 bis 1516, in dieser Welt, fühlte sich sofort zu Hause und galt, umgekehrt, in kürzester Zeit als der verehrte Mittelpunkt. Ein gutes Beispiel ist Zwingli. Ursprünglich hatte er keine Verbindungen zu Erasmus. Dann wird er von Glareanus introduziert und im Frühjahr 1516 besucht er Erasmus in Basel[7]. Der Besuch besiegelt seine Aufnahme in den Basler Humanistenkreis. Der Brief, den Zwingli nach seinem Besuch an Erasmus richtet, lässt den tiefen,

[4] A II 412, 17–19.

[5] Vgl. für den Basler Humanistenkreis R. Wackernagel, Humanismus und Reformation in Basel, Basel 1924, 126–252; H.R. Guggisberg, Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during, and after the Reformation, St. Louis, Missouri 1982, 3–17.

[6] A II 401, 6–9.

[7] A II 401, 3–6.

fast religiösen Eindruck spüren, den der Niederländer auf ihn gemacht hatte. So wie einst die Franzosen und Spanier nach Rom zogen um Livius zu sehen – er zitiert Erasmus' Lieblingsautor Hieronymus – so habe er die Reise nach Basel gemacht mit dem einzigen Ziel, Erasmus zu besuchen. Sogar die äussere Gestalt – zart, aber harmonisch – stehe ihm jetzt beim Lesen seiner Schriften lebendig vor Augen. Ja, er wirft sich Erasmus zu Füssen, sogar eine Abweisung wäre noch eine Gunst[8].

Die Masslosigkeit dieser Verehrung wird klar in der Entrüstung, die Beatus Rhenanus Zwingli gegenüber zeigte, als er vernahm, Leo Jud habe den Wunsch geäussert, Erasmus solle Theobald von Geroldseck, den Pfleger des Stifts Einsiedeln, irgendwie in seinen Werken ehrenvoll erwähnen. «Ich habe den Eindruck, Leo versteht nicht genügend, wie gross Erasmus ist. Er meint vielleicht, dieser sei unser einer. Erasmus ist aber nicht nach normalen Massstäben zu messen. Er hat das menschliche Niveau in gewissem Mass überstiegen[9].» Von Oekolampad gewinnt man den Eindruck, dass von Anfang an das Verhältnis etwas sachlicher war[10]. Er arbeitete im Winter 1515/16 mit Erasmus zusammen an der Edition des Neuen Testaments. Er sollte das Hebräische in den Anmerkungen bearbeiten, Aussagen auf dogmatischem Gebiet auf ihre Orthodoxie prüfen und Korrekturen lesen[11]. Später fertigte er noch das Register zur grossen Hieronymusedition an, eine riesige Arbeit. Das alles brachte ihm viel Mühe und wenig Dank. Dennoch schreibt auch er ein Jahr später an Erasmus über den heiligsten Beweis ihrer Freundschaft, die ihm von Erasmus geschenkte Abschrift des Prologs des Johannesevangeliums, die er an sein Kruzifix gehängt hat, so dass er immer Erasmus in seinen Gebeten eingedenk ist. Leider sei das Stück Papier ihm entwendet worden, und jetzt habe er nur noch ein Erasmusbriefchen, das er heimlich liest und küsst[12]. Der Ton auch dieses Briefes ist so überschwenglich, dass er die unter Humanisten übliche Schmeichelei weit übersteigt.

Diese exzessive Erasmusverehrung darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass es letzten Endes nicht nur die Person, sondern an erster Stelle eine Ideeenwelt war, die Menschen anzog und begeisterte. Es

[8] A II 401.

[9] Z VII 114, S. 254, 18–21.

[10] Vgl. dazu E. Staehelin, Erasmus und Oekolampad in ihrem Ringen um die Kirche Jesu Christi, in: Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam. Herausgegeben von der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel, Basel 1936, 166–182.

[11] Vgl. E. Staehelin, a.a.O., 166.

[12] A II 563, 20–32.

ist natürlich nicht tunlich, jetzt die Gedankenwelt des Erasmus integral zu behandeln. Es ist aber durchaus möglich, einige Kernmomente zu erörtern[13]. Vergegenwärtigen wir uns zunächst, dass die Jahre 1514 bis 1516 gerade die Jahre waren, in denen die Ideale des Erasmus deutlich an den Tag kamen, in der Edition des Neuen Testaments 1516, in der Neuauflage der *Adagia* 1515, im *Klag des Friedens* 1517, in der Edition des *Enchiridion* von 1518 mit ihrer wichtigen Vorrede, und in der neunbändigen Hieronymusedition 1516.

Diese Ideale richteten sich zuallererst auf die theologische Methode. Der Humanist Erasmus war daran interessiert, die humanistische Methode auch in der Theologie anzuwenden. Das hatte eine Verlagerung der Schwerpunkte zur Folge, wodurch das Philologische an die erste Stelle rückte. Der «Bibelhumanismus» – dieser Terminus gibt am besten die Eigenart dieses Studiums im Zusammenhang mit dem Humanismus im allgemeinen wieder[14] – betrachtete die Bibel primär als literarisches Dokument, studierte sie, wo möglich im Urtext, kommentierte sie mit Hilfe der ältesten und somit besten Autoren. Dieselbe Methode wurde auch auf die Kirchenväter angewandt, mit Vorliebe für das exegetische Schriftum, so dass das Studium der Väter die Bibelforschung unterstützte. Auf diese Weise strebte Erasmus eine Vereinigung von bonae litterae und sacrae litterae an, das heisst: das Studium der antiken Kultur sollte auch dem Studium der christlichen Autoren und besonders dem Bibelstudium dienen. Er wollte Christentum und Kultur wieder zusammenführen, damit auch ein Kulturmensch ehrlichen Gewissens Christ sein könne und nicht in zwei getrennten Welten leben müsse. Konkret bedeutete das, dass Erasmus die im Humanismus entwickelten philologischen Methoden in den Dienst der Bibelwissenschaft und der Theologie im allgemeinen stellen wollte.

Es wundert nicht, dass in Basel im Kreis der Humanisten die Begeisterung für ein solches Lebensprogramm gross war. Erasmus war sicherlich nicht der erste, der dieses Interesse hatte, auch wenn er in diesen goldenen Jahren[15] das anerkannte Haupt der Neuerer war. Gerade in Basel gab es auf diesem Gebiet schon eine Tradition[16].

[13] Ich kann das hier gegebene Erasmus-Bild jetzt nicht im einzelnen belegen. Das habe ich in einer jüngst erschienenen Erasmus-Biographie getan, auf die ich hier im allgemeinen verweise. Vgl. C. Augustijn, Erasmus von Rotterdam. Leben-Werk-Wirkung, München 1986.

[14] Vgl. für diesen Terminus C. Augustijn, a.a.O., 100, 171.

[15] Erasmus spricht in diesen Jahren über das goldene Zeitalter, das er erhofft; vgl. A II 566, 34. Es waren auch für ihn persönlich die besten Jahre seines Lebens.

[16] Vgl. dafür H. Junghans, Der junge Luther und die Humanisten, Weimar 1984, 109–115.

Recht deutlich ist das beispielsweise bei den Amerbach. Der Vater hatte seit den siebziger Jahren neben vielen anderen Werken auch die Kirchenväter in guten Editionen und schön gestalteten Folianten herausgebracht. Die Ausgabe von Ambrosius, die 1492 aus der Presse kam, hatte ein Vorwort, das das gleiche Ideal klar in den Vordergrund rückte. Amerbach gab seinen Söhnen eine solide Ausbildung in den drei Sprachen. Zwei von ihnen, Bruno und Basilius, zeichneten für einen grossen Teil der von Erasmus erarbeiteten Hieronymusausgabe verantwortlich, und in dem von ihnen verfassten Vorwort zum fünften Band geben sie das Ideal schlicht, aber beredt wieder: «Unser Vater hoffte, dass bei einer Wiederbelebung dieser alten Theologie jener spitzfindige Schlag von Sophisten und diese banale Sorte von Theologen weniger zu sagen haben sollten und wir vielmehr echte und wahre Christen bekommen würden. Denn das Studium verändert den Menschen, und wir entwickeln uns nach dem Bilde der Schriftsteller, welche wir täglich lesen[17].» Kein Wunder, dass sich Erasmus in diesem Kreis sofort zu Hause fühlte!

Bisher habe ich über die Methode der Theologie gesprochen, obwohl schon klar wurde, dass das Formale und das Inhaltliche untrennbar miteinander verbunden waren. Der Basler Humanistenkreis hat im Verkehr mit Erasmus gespürt, welche Folgen das neue Bibelstudium auch für den Glauben und für die Frömmigkeit hatte. Es ist bemerkenswert, dass die Urteile der beiden späteren führenden Köpfe der Reformation in der Schweiz in dieser Hinsicht völlig identisch sind. Oekolampad sagt es kurz und bündig in seinem eben schon erwähnten Brief an Erasmus. Dessen Aussprüche tönen immer noch in seinen Ohren, besonders «dieses hochgepriesene, dieses goldene Wort, dass man nichts in der Heiligen Schrift suchen soll ausser Christus»[18]. Viel später beschreibt Zwingli, wie er dazu kam, zu glauben «das zwüschend got und uns nieman mitlen mag denn der einig Christus». Er habe es um 1514/15 in einem Gedicht des Erasmus gelesen. «Hie hab ich gedacht: Nun ist es ie also. Warumb sůchend wir denn hilff by der creatur?» So habe ihn Erasmus auf den Weg

[17] Vgl. Hieronymus, Opera V, Basileae 1516, f° A 1v°: «Porro pater cum in hoc nos ante velut instruxisset trium linguarum qualicunque peritia, Latinae, Graecae et Hebraicae, quod sine horum praesidio nihil agi poterat in hoc negocio, tam egregio operi tandem immoriens hanc provinciam velut haereditariam nobis delegavit, futurum sperans ut, si vetus illa theologia revivisceret, minus valeret spinosum istud sophistarum et frigidum theologorum genus et christianos haberemus magis ingenuos et germanos. Abeunt enim studia in vitam et tales evadimus quales quotidie legimus.» Mit «hoc negocio» ist die schon vom Vater geplante Hieronymus-Edition gemeint.

[18] A II 563, 16–18.

gebracht. Zwar habe er auch andere Lieder bei Erasmus gefunden, gerichtet an die Heiligen, aber das habe ihn nicht mehr der Überzeugung berauben können, «das Christus unser armen seelen ein eyniger schatz sye»[19]. Man beachte die Worte: Warumb sůchend wir denn hilff by der creatur? Das Einzigartige des Werkes Christi hat eine polemische Spitze, es richtet sich gegen die damalige Kirche, die das Kreatürliche und Menschliche verehre. In seinem *Archeteles* von 1522 wird Zwingli nicht müde, die Termini zu häufen: drückende Verordnungen und Regeln, menschliche Verordnungen, kleinliche Zeremonien usw.[20] Demgegenüber stellt er «die evangelische Freiheit»[21]. Es klingt wie ein Widerhall der Worte des Erasmus über die menschlichen Gebote und Überlieferungen, die den Christen in die Enge treiben[22].

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Erasmus im Basler Kreis, in dem schon Auffassungen herrschten, die mit den seinigen in Einklang waren, einen ungeheuren Einfluss ausgeübt hat, einen Einfluss, der um so grösser war, weil er schon vorherrschenden Gedanken nicht widersprach, sondern diese eher artikulierte. Auch in Kleinigkeiten ist das erkennbar. So wünscht Beatus Rhenanus, der jetzt in Zürich wohnende Zwingli solle den Schulmeister Oswald Myconius – den späteren Basler Antistes – bitten, eine der Einleitungsschriften zum Neuen Testament des Erasmus in der Fastenzeit oder an Festtagen seinen Hörern zu erklären[23]. In Antwort darauf bestellt Zwingli mehrere Exemplare dieser Schrift, und zugleich auch der zweiten Einleitungsschrift. Er fügt hinzu: «Luther gefällt übrigens allen Gebildeten in Zürich[24].»

Es ist dann, im Februar 1519, das erste Mal, dass Zwingli den Namen Luthers erwähnt: Luther und Erasmus' Einleitungen zum Neuen Testament in einem Atemzug. Offensichtlich war im Basler Humanistenkreis Luther bekannt und er wurde geschätzt. Heisst das, dass die Basler in dieser Zeit, in der Erasmus nicht mehr in Basel, sondern in den Niederlanden lebte (1516–1521), sich seinem Einfluss entzogen und Luther zugewandt hatten? Wer so urteilt, kennt die geistige Welt der Zeit nicht. Eher war es umgekehrt: In Basel lernte man schon 1518 Luther kennen und man interpretierte ihn im Rahmen der

[19] Z II 217, 7–19.
[20] Z I 271, 1.12.29.
[21] Z I 272, 16.
[22] Am bekanntesten ist die Auseinandersetzung in der Annotatio zu Matthäus 11, 30, LB VI 63–65.
[23] Z VII 59, S. 137, 7–12.
[24] Z VII 60, S. 139, 15–16.

Vorstellungen, die im eigenen Kreis vorherrschten. Auf eine Kurzformel gebracht: Man verstand Luther humanistisch. Ich gebe ein Beispiel. Im Dezember 1518 holen sich die Berner aus Basel Lutherdrucke, und das ruft bei Beatus Rhenanus, dem engsten Freund des Erasmus im Basler Kreis, den Kommentar hervor: «Ich freue mich, so oft ich sehe, dass die Welt zur Besinnung kommt, die Träume der Schwätzer fahren lässt und die tüchtige Lehre verfolgt[25].» So wird Luther zum Bibelhumanisten gemacht, nicht nur von Zwingli und Beatus Rhenanus: Der ganze Basler Kreis ist einstimmig auf seiner Seite. Auch Oekolampad äussert sich in einem Brief an Beatus Rhenanus sehr positiv über Luther. Er sieht dessen Auftreten im Rahmen des Unterschiedes «zwischen Juden und Christen, zwischen Christus und Antichrist»[26]. Das ist völlig klar: Luther als Bekämpfer des Judaismus in der Kirche, das heisst als Bekämpfer einer bloss äusserlichen Form von Religion, die zur Werkgerechtigkeit führe. Luther als Verteidiger der evangelischen Freiheit also! Befremdend ist das nicht. Man kannte Luther in erster Linie aus dem dicken Sammelband, den Froben November 1518 ediert hatte und der einen schlagenden Verkauferfolg hatte[27]. In den hier edierten Schriften stand die Kritik am kirchlichen Brauchtum und kirchlichen Missständen im Vordergrund. Luther als Bibelhumanist: Eine andere Verständnismöglichkeit gab es ausser beim engsten Freundenkreis in Wittenberg nicht, und schon gar nicht in Basel, wo ja der Verständnishorizont der erasmianisch-humanistische war. Das heisst nicht, dass ich dem alten Urteil beipflichte, dass der Basler Humanistenkreis in den Jahren 1520/21 zu einem Verschwörerklub gegen die Ketzerbannung Luthers geworden sei[28]. Es gab keine planmässige politische Aktion. Was es gab, war eine für die Erneuerung von Kirche und Theologie begeisterte Gruppe, die Luther als einen der Ihrigen begrüsste. In dieser Beurteilung stimmten Erasmus und die Basler Freunde überein. Auch Erasmus hat Luther auf diese Weise begrüsst. Es gab dennoch einen gewissen Unterschied. Eramus beurteilte Luther um einige Nuancen anders: Mehr al die Basler fürchtete er das Ungestüm Luthers, er hatte Angst vor heftigen Auseinandersetzungen und ver-

[25] Z VII 53, S. 123, 3–5.

[26] E. Staehelin, Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, Bd. 1 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 10), Leipzig 1927, 125, S. 178.

[27] Vgl. für diese Ausgabe WA 60, 431–442.

[28] Vgl. W. Köhler, Huldrych Zwinglis Bibliothek (Neujahrsblatt auf das Jahr 1921, zum Besten des Waisenhauses in Zürich, St. 84), 19–23. Köhler benutzt den Terminus «Verschwörerkreis», und stützt sich für seine Sicht auf P. Kalkoff. Später gibt Köhler dieses Bild des Basler Humanistenkreises nicht mehr.

suchte, durch Capito Luther zur Vorsicht zu mahnen[29] und zugleich Froben von Lutherdrucken abzuhalten[30]. Er war distanzierter als die Basler, und das kann wohl damit zusammenhängen, dass er in den Niederlanden selber den Sturm der Entrüstung kennenlernte, den Luthers Benehmen hervorrief.

II. Die Entzweiung der zwanziger Jahre

Mit dieser Nuancierung sind wir an die Grenze zum zweiten Teil gekommen, den ich wie folgt thematisieren kann: wie vollzog sich im Laufe der zwanziger Jahre der Prozess der Entzweiung, die Erasmus und die Reformation in der Schweiz schliesslich endgültig voneinander entfremdet hat? Deutlichkeitshalber spitze ich meine Erörterungen auf vier Vorfälle zu.

Der erste spielte sich 1522 ab, ein halbes Jahr nachdem Erasmus wieder in Basel angelangt war und mit einem Seufzer der Erleichterung festgestellt hatte, dass in der Stadt im Gegensatz zu den südlichen Niederlanden Ruhe und Ordnung herrschten[31]. In der Fastenzeit 1522 jedoch wurden wiederholt die Fastengebote ostentativ übertreten[32], was gleichzeitig auch in Zürich geschah. Das war als Demonstration gedacht, es ging den Beteiligten um die «evangelische Freiheit»[33]. Der Bischof reagierte sehr vorsichtig, der Rat war noch zurückhaltender und das führte dazu, dass der Rat nur jede Diskussion über die strittigen Fragen verbot und der Bischof darauf verzichtete, die Übertreter zu bestrafen. Erasmus wurde sogleich in die Affäre verwickelt, da einige Rädelsführer sich auf sein Beispiel beriefen. Erasmus besass eine labile Gesundheit und hasste das Essen von Fisch, darum hatte er hin und wieder Hühnerfleisch gegessen. Das mag für ihn der Anlass gewesen sein, zur Feder zu greifen. Im August erschien sein *De esu carnium*[34], Das Fleischessen, ein an den Bischof von Basel gerichteter ausführlicher Brief. Der Titel ist etwas irreführend, es geht Erasmus um die Frage des Wertes kirchlicher Vorschrif-

[29] Vgl. ASD IX, 1, 392, 402–404; WA Br 1, 91, 1–54. Capito hat also im Sommer 1518 nach einem Gespräch mit Erasmus sich an Luther gewandt und diesen vor einem ungestühmen Benehmen gewarnt.

[30] A IV 1167, 273–274. Vgl. C. Augustijn, Erasmus en de Reformatie. Een onderzoek naar de houding die Erasmus ten opzichte van de Reformatie heeft aangenomen, Amsterdam 1962, 27 Anm. 33.

[31] Vgl. ASD IX, 1, 19, 4–5.

[32] Vgl. die Einleitung zur Ausgabe der Schrift De esu carnium, ASD IX, 1, 3–12.

[33] Vgl. ASD IX, 1, 22, 115–116.

[34] ASD IX, 1, 19–50.

ten, zugespitzt auf die drei brennenden Tagesfragen: Fastengebote, obligatorisches Priesterzölibat und obligatorische kirchliche Feiertage. Schon im April war Zwinglis *Von Erkiesen und Freiheit der Speisen* erschienen, Ende August kam sein *Apologeticus Archeteles,* erstes und letztes Wort[35]. Die erste Schrift wurde unmittelbar vom Wurstessen in Zürich veranlasst, und die zweite nahm Bezug auf die Forderung von Zwingli und seinen Freunden im Sommer, das Priesterzölibat aufzuheben und die evangelische Predigt freizugeben. Erasmus' und Zwinglis Stellungnahmen sind dadurch gut vergleichbar. In ungefähr derselben Lage der Dinge wird der gleiche Fragenkomplex erörtert, die beiden Autoren beschränken sich jedoch nicht auf die Tagesfragen, sondern sie bemühen sich, die an deren Basis liegenden prinzipiellen Fragen auszuarbeiten. Das heisst also, dass beide ekklesiologische Fragen behandeln, Fragen hinsichtlich der Kirche, und zwar nicht auf abstrakte Weise, sondern im Licht der konkreten Situation.

Der Ablauf der Ereignisse zeigt, dass sich hier zum ersten Mal eine Kluft zwischen den beiden Männern auftut, eine Kluft, welche den Basler Humanistenkreis in kurzem spalten sollte und den Anfang der Entzweiung zwischen Erasmus und der Reformation in der Schweiz markiert. Am Anfang des Jahres 1522 hatte Zwingli Erasmus noch in Basel besucht[36]; im März gab es noch wechselseitige Einladungen[37], nach dem Erscheinen des *Archeteles* war es aber aus. Sofort nach der Lektüre griff Erasmus, seiner Gewohnheit völlig zuwider – er war kein Nachtarbeiter – spät in der Nacht zur Feder: «Ich beschwöre dich bei der Ehre des Evangeliums . . ., wenn du künftighin etwas herausgibst, so nimm eine ernste Sache ernst . . . Frage gelehrte Freunde um Rat, ehe du etwas veröffentlichst[38].» Das war klar, und diese deutlichen Worte führten zu deutlichen Verhältnissen. Die Fäden reissen ab: der letzte bekannte Brief Zwinglis an Beatus Rhenanus datiert vom Juli 1522[39], der erste an Zwingli gerichtete Oekolampadbrief, vom 10. Dezember 1522, ist im besten Humanistenstil verfasst, aber in schöner Anspielung auf den Bibeltext macht der Autor klar, Zwingli sei für ihn David, dem er zur Seite stehen wolle, sei es auch eher bei dem Tross als mit gegürtetem Schwert[40]. Das Bild hat fast prophetische Züge: Zwingli war in den folgenden Jahren mehr als Oekolampad der Mann der Tat, Oekolampad war der Theologe, der zur Besin-

[35] Vgl. für die Bedeutung dieser Schriften U. Gäbler, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983, 51–53, 56–57.

[36] Vgl. Z VII 198 Anm. 5.

[37] Z VII 198, S. 494, 12–13; 199, S. 497, 20–21.

[38] A V 1315, 2–6.

[39] Z VII 222, S. 548–550.

[40] Z VII 258, S. 635, 19–21; vgl. I Sam. 25, 13; 30, 24.

nung aufrief. Das Verhältnis verschlimmerte sich noch, als Zwingli 1523 Ulrich von Hutten Schutz verlieh[41].

Aber von den Tatsachen zu den zugrunde liegenden Differenzen. Waren die beiden wirklich in ihrer Auffassung von Kirche grundverschieden? Auf den ersten Blick sicher nicht. Weder Erasmus noch Zwingli wünschen eine Fortsetzung der jeweils gegebenen kirchlichen Verhältnisse. Auch Erasmus plädiert entschieden für Abschaffung des obligatorischen Zölibats, für eine Verminderung der Zahl der Feiertage und gegen die Fastenvorschriften, die die Reichen schonen und die Armen belasten. Beide wünschen evangelische Freiheit allen menschlichen Geboten gegenüber. Dennoch ist der Unterschied unübersehbar. Erasmus richtet sich an den Ortsbischof, er zeichnet das Bild einer Kirche, die ihrem Wesen nach durch die Liebe bestimmt wird. Das ist ein Leitbild, dem die Wirklichkeit der damaligen Kirche nicht entsprach. Dennoch bleibt seine Schrift ein Appell, er ruft die Bischöfe auf, als Väter zu herrschen über das Volk, jeden tyrannischen Zwang zu vermeiden, und die sich nun rührende Protestbewegung weise und behutsam in kirchliche Bahnen zu lenken. Dann wird ihre Autorität keinen Schaden nehmen. Das Ideal einer gereinigten Kirche ist seines Erachtens noch verwirklichbar. Zwingli hingegen schreibt eine Absage an die Hierarchie, der Bischof steht auf der Seite der unchristlichen Menschensatzungen. Es ist klar, dass die beiden die Situation unterschiedlich einschätzen. Dennoch liegen die Differenzen tiefer. Die kirchliche Struktur als solche ist für Erasmus unangreifbar, das Bischofsamt ist heilig, wenn nur der Bischof ein wahrer, echt evangelischer Bischof ist, Hirt seines Volkes. Später schreibt Erasmus, *De esu carnium* habe als erstes die Wut der Lutheraner gegen ihn entfacht[42]. Ohne Zweifel dachte er dabei an Zwingli und dessen Gesinnungsgenossen in Basel.

Ein zweiter Vorfall[43] spielte sich im Sommer 1524 ab, kurz vor der Publikation von *De servo arbitrio.* Der junge Heisssporn Guillaume Farel war in der Stadt, und er hatte eine öffentliche Disputation gehalten, in der er Thesen zugunsten der Reformation verteidigt hatte. Kurz nachher stiess Erasmus zufällig auf ihn und beschwerte sich über seine Worte. Hatte ihn doch Farel einen Bileam gescholten, der aus Geldgier sich selbst verdingt habe, das Volk Gottes zu verfluchen. Grund dieser Anschuldigung war, dass Erasmus dem Papst

[41] Vgl. A V 1384, 73–75.

[42] A VI 1620, 48; 1679, 46–49.

[43] Vgl. für das folgende C. Augustijn, Erasmus und Farel in Konflikt, in: Actes du Colloque Guillaume Farel, Neuchâtel 29 septembre–1er octobre 1980, publiés par P. Barthel u.a., t. 1 (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 9/I), 1983, 1–9.

angeboten hatte, seinen Rat zu einer friedlichen Lösung der religiösen Konflikte zur Verfügung zu stellen. Das Gespräch nahm eine theologische Wendung, es mündete in einen heftigen Wortwechsel aus, und auf Erasmus' Anregung hin verwies der Basler Rat Farel der Stadt. Dieser war wütend und hat Erasmus die Jahre hindurch beschimpft. Noch 33 Jahre später führten solche Schmähungen im Gasthof Zum Wilden Mann in Basel dazu, dass Erasmus' Testamentsvollstrecker Protest einlegten. Erasmus nannte Farel seit 1524 in Briefen und Schriften immer nur «Phallicus»: Farel war ihm der Inbegriff aller Verkehrtheit geworden, die die Evangelischen kennzeichnete.

Alles zusammen petite histoire, die ich kaum der Vergessenheit entreissen möchte, wenn sich nicht im Gespräch auch eine theologische Differenz gezeigt hätte, die Signalfunktion hat, in der die wachsende Entzweiung ihren Ausdruck fand. Das Gespräch begann mit einer Auseinandersetzung über die kirchlichen Bräuche. Erasmus hatte kurz zuvor verteidigt, auch wenn die Beichte nicht von Christus eingesetzt worden sei, sei eine Handhabung als kirchliche Verordnung doch nicht unmöglich. Farel behauptete in der Unterredung, nur die Heilige Schrift sei entscheidend. Wenn Erasmus mit ihm der Meinung sei, die Beichte sei nicht biblischer Herkunft, so wäre eine Verteidigung der Beichte als Menschensatzung Quatsch. Das war eine brisante ekklesiologische Frage: Wie oft hatte Erasmus seine Kritik an kirchlichen Institutionen ausgeübt, ausgerechnet auf Grund der Gegenüberstellung vom reinen Evangelium, Brunn und Quelle des Christentums einerseits, und der jetzigen besudelten Praxis andererseits. Das Gespräch ging aber weiter. War die Schrift immer klar? fragte Erasmus. Nirgends in der Bibel sei beispielsweise die Rede von einem an den Heiligen Geist gerichteten Gebet, und doch war es keine Fehlentwicklung, wenn das jetzt geschah. Farel zeigte sich bestürzt: Verneinte Erasmus die heilige Trinität? Machte er auf diese Weise die Schrift unsicher? In ihr sprach ja der Heilige Geist, und eben derselbe Heilige Geist wirkte in den Gläubigen, erklärte ihnen im Herzen die Schrift und versicherte sie der göttlichen Wahrheit. Solche Äusserungen riefen das Ärgernis des Erasmus hervor. Man konnte wohl unaufhörlich vom Geist sprechen, aber damit wäre in nüchternen exegetischen Fragen sachlich nichts gewonnen. Noch zwei Jahre später schimpfte er auf «einen» (Farel), der sinnlos schrie: spiritus, spiritus, Geist, Geist[44].

Man kann sich im Rückblick fragen: Waren die Äusserungen Farels nur persönlicher Art oder hatte Erasmus recht, steckte in der schweizerischen Reformation eine Art Spiritualismus, die Erasmus, trotz

[44] Erasmus, Hyperaspistes I, in: LB X 1299C.

seines eigenen spiritualistischen Einschlags, fremd war, und die dem Populismus nahekommt? Vielsagend ist ein Ausspruch Zwinglis, 1523, dass gerade «die Ungebildetsten, wenn sie nur fromm sind, die Schrift nach der Meinung Gottes möglichst unbefangen verstehen»[45], weil der Geist Gottes eher diejenigen lehrt, die das Göttliche lieben. Es geht hier nicht nur um eine hermeneutische Frage, sondern darüber hinaus um die Frage: wo ist wahre Kirche? Dieser zweite Vorfall weist uns somit auf die Konsequenzen der Absage an die Hierarchie hin: offensichtlich ist die Reformation der Kirche durchzuführen nach den Anweisungen des Geistes, der auch in den Einfältigsten spricht, gegebenenfalls wider alle kirchliche Autorität.

Ich erwähne den dritten Vorfall, 1525/26. Die grossen Schwierigkeiten dieser Jahre hängen alle mit der Abendmahlsfrage zusammen. Für Erasmus' Verhältnis zur Reformation in der Schweiz war das entscheidende Ereignis die Veröffentlichung der ausführlichen und gelehrten Studie Oekolampads über das Abendmahl im September 1525[46]. Vorsichtshalber wurde das Buch in Strassburg gedruckt. Der Basler Rat musste die Frage klären, ob es in Basel verboten werden sollte. Er holte Gutachten von vier Sachverständigen ein, unter denen sich auch Erasmus befand. Dieser antwortete: «Es ist meiner Meinung nach gelehrt, klar und sorgfältig ausgearbeitet. Ich würde hinzusetzen: Es ist auch fromm, wenn etwas zu der Meinung und dem einhelligen Zeugnis der Kirche in Widerspruch Stehendes fromm sein könnte. Von der Kirche abzuweichen, halte ich für gefährlich[47].» Er hatte insofern Erfolg, als der Rat den Verkauf des Buches sowie den Druck anderer Werke von Oekolampad verbot. Aber das in Basel umlaufende Gerücht, Erasmus sei wenig beglückt von der Aufforderung gewesen, ein Gutachten abzugeben[48], war sicher nicht aus der Luft gegriffen. Es war das erste Mal, dass sich Erasmus ausdrücklich und direkt über die Reformation in Basel ausliess. Die Frage, die Oekolampad erörtert hatte, lag Erasmus aber am Herzen und mit Recht hatte er als seine Meinung gegeben, Oekolampad behandle sie auf die rechte Art und Weise. Zwingli und Oekolampad waren beide in ihren Abendmahlslehren Erasmusschüler, die bestimmte Gedanken des Meisters selbständig weiterentwickelt hatten. Der Hauptakzent auf dem geistigen Essen und Trinken von Brot und Wein, im Glauben, wobei das Leibliche in den Hintergrund trat, war erasmi-

[45] Z I 321, 35–322, 3.

[46] Vgl. für sie E. Staehelin, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 21), Leipzig 1939, 276–284.

[47] A VI 1636, 2–5.

[48] Vgl. Z VIII 396, S. 396, 6–7.

sches Gedankengut, das Zwingli und Oekolampad ihm verdankten. Im Unterschied zu ihnen hatte Erasmus die leibliche Anwesenheit Christi im Abendmahlssakrament niemals geleugnet. Er hatte diese Lehre aber unterhöhlt, indem er sie für ziemlich unwichtig hielt. Wer darüber redete, verharre noch im Fleisch, und nur der Geist sei wichtig. Aus diesem Grund konnte er sich mit Oekolampads Konklusionen einverstanden erklären.

Was hielt ihn zurück, sich völlig einverstanden zu zeigen? Das einhellige Zeugnis der Kirche, der «consensus ecclesiae»[49], wie er selbst sagt. Darauf kommt er in dieser Zeit immer wieder zurück. Bedeutet dies, dass er sich auf die Tradition der Kirche zurückzieht, das heisst auf die Vergangenheit oder auf die Masse der Gläubigen in der Gegenwart? Dann könnte die Mehrheit über die Zeiten hin oder in der Welt das entscheidende Wort sprechen! Die Dinge lagen aber tiefer. Der consensus ecclesiae hat zu tun mit der durch den Heiligen Geist geschaffenen Gemeinschaft, in die der einzelne Gläubige aufgenommen ist. Er teilt diesen Platz mit anderen, und das entlässt ihn nicht aus der Pflicht, mit eigenen Ohren zu hören auf das, was die Heilige Schrift zu ihm sagt, aber es befreit ihn von der Einsamkeit. Die Bibel ist der Niederschlag des fortdauernden Gesprächs Gottes mit seinem Volk, das mit den Aposteln und den Evangelisten begann und sich fortgesetzt hat bis in unsere Zeit. Dadurch ist der Glaube verankert in der Geschichte, in der Tradition, ohne sich jedoch darin zu erschöpfen. Er entwickelt sich in der Zeit; an diesem Gespräch nimmt der einzelne Gläubige Teil und vernimmt, was der Geist früher und jetzt enthüllt hat.

Ich übergehe mit Stillschweigen die vielen Unannehmlichkeiten, welche die reformatorische Partei Erasmus in diesen Jahren bereitete. Gegen seinen Willen wollte man ihn in der Abendmahlsfrage zum Parteigänger machen, und es waren immer die früheren Geistesverwandten, Schüler und bisweilen Freunde, die ihn zur Stellungnahme zu drängen versuchten, z.B. Leo Jud, der mehrere seiner Werke deutsch übersetzt hatte, und Konrad Pellikan[50]. Allmählich fühlte sich Erasmus in Basel wie in einer belagerten Stadt, «zwischen Zürich und Strassburg»[51], wie er selbst sagt, zwischen den beiden Städten, die ihm die grössten Sorgen bereiteten.

[49] Vgl. A VI 1717, 52–56; 1729, 25–27, und für die Bedeutung des Ausdruckes J.K. McConica, Erasmus and the Grammar of Consent, in: Scrinium Erasmianum ed. J. Coppens, II, Leiden 1969, 77–99.

[50] Vgl. die Einleitung zur Ausgabe der Detectio praestigiarum, ASD IX, 1, 213–230.

[51] A VI 1582, 97.

Das entscheidende Jahr war 1529, und damit erreiche ich das vierte Ereignis, das ich erwähnen will. Im Winter 1528/29 ergriffen die Zünfte die Initiative, um den Rat zu den letzten, entscheidenden Schritten zu zwingen: Die Entfernung der Bilder aus den Kirchen und die Ersetzung der Eucharistiefeier durch die Abendmahlsfeier. Nach einem Bildersturm wurde Basel eine reformierte Stadt. In den letzten Jahren war die Stadt schon bis an die Schwelle gekommen, Erasmus wusste ziemlich genau, was in anderen reformatorischen Städten geschehen war, er hatte die vielen Äusserlichkeiten, Pracht und Prunk der spätmittelalterlichen Messe öfter gerügt, er hatte für Vereinfachung und Einfalt plädiert. Trotzdem – in den zwei Monaten, die er noch im reformatorischen Basel verbrachte, spürte er erst recht, wie sehr er am Alten hing. In evangelischen Gottesdiensten, so wusste er zu berichten, wird nur gepredigt, Frauen und Kinder singen auf Deutsch einen Psalm, man teilt Brot als Zeichen des Leibes des Herrn aus, Menschen gähnen, aber beweinen ihre Sünden keineswegs, die Predigten sind grob antikatholisch und rufen zu Gewalt auf, usw. usf.[52]. In der Flugschrift *Epistola in pseudevangelicos,* Brief gegen die sogenannten Evangelischen[53], rechnete Erasmus mit der süddeutsch-schweizerischen Reformation ab. «Wenn Paulus heute lebte, würde er, wie ich glaube, nicht die heutige Situation der Kirche verwerfen, er würde gegen die Sünden der Menschen wettern[54].» Bedeutsamer noch ist ein Brief, verfasst in den letzten Wochen in Basel, in dem er schildert, wie er sich selbst zur Treue mahnt: «Erhebe doch nicht, um dich für die Falschheit der Menschen zu rächen, gewissenlos die Hand gegen deine Mutter, die Kirche, die dich durch das Heilige Bad als Kind Christi geboren hat, die dich genährt hat durch das Wort Gottes, die dich durch so viele Sakramente hegt und pflegt[55].»

Möglichst kurz fasse ich diesen Teil zusammen: Die hauptsächlichen Differenzen zwischen Erasmus und der Reformation in der Schweiz liegen auf dem Gebiet der Ekklesiologie, der Lehre von der Kirche. Sie entfalten sich allmählich im Lauf der zwanziger Jahre, und sind aus dem Grund so virulent, weil die reformatorische Partei in der Schweiz sich aus dem Humanistenkreis herausbildete, dessen Zentrum Erasmus gewesen war. Es gab also eine tiefe Einheit zwischen ihm und den schweizerischen Reformatoren. Die einschneidenden Unterschiede galten der Kontinuität des Glaubens und der Gläubigen: Liegt die Kontinuität im Wirken des Heiligen Geistes mittels des

[52] A VIII 2133, 65–68; ASD IX, 1, 292, 256–265.
[53] Vgl. die Einleitung zur Ausgabe, ASD IX, 1, 265–278.
[54] ASD IX, 1, 308, 696–698.
[55] A VIII 2136, 156–159.

Wortes Gottes – so die Schweizer. Ober aber im Wirken des Heiligen Geistes mittels und in der Gemeinschaft der Gläubigen – so Erasmus.

III. Erasmische Einflüsse auf die schweizerische Reformation

Im Vorhergehenden habe ich die Unterschiede möglichst scharf auf einen Nenner gebracht. Die Frage lässt sich aber nicht umgehen: Waren die Gemeinsamkeiten dennoch stark genug, um einen bleibenden Einfluss des Erasmus zu sichern? Eine eingehende Beantwortung dieser Frage ist in diesem Zusammenhang unmöglich, ich beschränke mich auf einige wenige Beobachtungen in Kurzform. Interessant ist zuallererst, dass Zwingli auch nach dem endgültigen Bruch mit Erasmus ihn stets als seinen Lehrer sieht. Am schönsten hat er das in einem Brief 1525 charakterisiert. Er erzählt, er habe von einem Hausgenossen des Erasmus, aus zuverlässiger Quelle also, Erasmus' erste Reaktion erfahren, als dieser den *Commentarius de vera ac falsa religione,* Zwinglis Hauptwerk also, gelesen hatte. Erasmus hätte gesagt: «O guter Zwingli, was schreibst du, das ich nicht schon früher geschrieben habe.» Zwingli bemerkt dazu, wörtlich: «Das schreibe ich deswegen, damit du siehst, wie sehr Eigenliebe uns vom richtigen Weg abbringt. Hätte Erasmus doch unseren Stoff mit seiner Feder behandelt![56]» Die Frage, ob der Bericht zuverlässig ist, ist kaum interessant. Bezeichnend ist, dass Zwingli ihn für wahr annimmt, und es tief bedauert, Erasmus habe die gute Sache im Stich gelassen. Nun kann ein Selbstbild einer optischen Täuschung naheliegen. Man hat es aber ernst zu nehmen; Zwingli ist nach eigener Überzeugung sich selbst, der eigenen Vergangenheit und somit dem Bibelhumanismus in erasmischer Färbung treu geblieben.

Das zeigt sich meines Erachtens am deutlichsten im Menschenbild. Der grosse Unterschied zwischen Luther und Erasmus liegt genau an diesem Punkt. Für Luther ist und bleibt der Mensch Sünder, bei ihm stehen Gott und Mensch einander immer gegenüber, versöhnt Gott in Christus die Welt mit sich. Bei Erasmus ist der Mensch auf Gott hin angelegt, bei ihm reicht der Mensch in seinen höchsten Augenblicken an Gott heran, gibt es auch eine natürliche Güte des Menschen. Obwohl die schweizerischen Reformatoren den Gedanken eines freien Willens des Menschen hinsichtlich der Erlangung des Heils entschieden ablehnten, ist ihr Menschenbild doch nicht das lutherische, sondern eher dem erasmischen verwandt. Auch für sie ist

[56] Z VIII 371, S. 333, 26–334, 3.

Mensch-Sein nicht gleich Sünder-Sein, so wie es bei Luther war. Ebenso wie Erasmus kennen sie eine Brücke zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen. Das wird besonders deutlich in Zwinglis Lehre vom Gesetz Gottes. Während Luther lehrt, dass das Gesetz nur das Unvermögen des Menschen an den Tag bringt, dieses Gesetz zu erfüllen, sagt Zwingli ausdrücklich, dass das Gesetz für den begnadeten Menschen eine Norm ist, an die er sich halten muss und die er durch alle Höhen und Tiefen hindurch auch einhalten kann. Das Gesetz ist «ein gůter, heiliger, gerechter will Gottes»[57]. Für Erasmus war das eine ausgemachte Sache, die er leidenschaftlich gegen Luther verfochten hat.

Es ist sehr gut möglich, dieses Menschenbild als Zentrum der Theologie der schweizerischen Reformatoren zu betrachten und von da aus zu zeigen, wie sehr der reformierte Protestantismus eine eigene Sicht auf Gott und Menschen und das Verhältnis zwischen Gott und Menschen entwickelt hat. Diese Sicht ist der erasmischen in mancher Hinsicht gleich – und bleibt der lutherischen fremd. Das wird z.B. völlig klar im berühmten Epilog des *Commentarius* Zwinglis: «Gott wollte den Menschen nicht in Unwissenheit seiner fahren lassen, und hat ihn immer wieder so unterrichtet, dass er ihn, jedesmal wenn er Gott zu vergessen schien, sofort zurückrief, damit er nicht lieber mit den Tieren degeneriert zugrundegehen wollte als mit ihm ewig leben. Daher das so besorgte Suchen Gottes nach dem gefallenen Menschen: Adam, wo bist du?[58]» Das ist alles zusammen: der Gott, dessen Wesen Güte ist. Der Mensch, ein Tier, das immer wieder zu seinem Ursprung, zur Erde, hingezogen wird, aber dennoch, wie Zwingli anderswo sagt, ein himmlisches Tier[59], das letzten Endes die Wahrheit liebt, Gott. In solchen Aussagen ist das erasmische Erbe unverkennbar.

Prof. Dr. Cornelis Augustijn,
Sophialaan 47,
NL 1075 BM Amsterdam

[57] Auslegen und Gründe der Schlussreden, in: Z II 232, 28–29.
[58] Z III 907, 24–29.
[59] De providentia, in: Z VI III 116, 3.

Erasmus und die Niederlande

von

Aloïs Gerlo

Das Thema ist nicht neu. So hat unter andern Johan Huizinga es ein erstes Mal kurz angeschnitten in seinem über alles Lob erhabenen Werk «Easmus»[1] und später auch in seinem ausführlicheren Artikel «Erasmus über Vaterland und Nationen», erschienen in «Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam»[2]. Huizinga stellt hauptsächlich fest, dass Erasmus sich allmählich und ziemlich schnell von Holland entfremdet hat, dass er sich vom Holländer zum Niederländer entwickelt hat oder vielmehr, dass er das holländische durch das burgundisch-niederländische Nationalgefühl ersetzt hat, dass er sich in sehr harten Worten über Holland und die Holländer und sogar über die Niederländer geäussert hat, aber dass manchmal auch ein milderes Gefühl für die Heimat, für den heimatlichen Boden sichtbar wird.

Dieses Bild hat sich als richtig herausgestellt. Dennoch bleibt manche Präzisierung und Ergänzung möglich, und Huizinga kannte auch nicht alle wichtigen Texte. Deshalb meine Forschung. Es war vor allem meine Absicht, so exakt wie möglich, das Wichtigste aus den Werken des Erasmus über das von mir gewählte Thema mitzuteilen, und zugleich ohne jede Voreingenommenheit Erasmus selber das Wort zu lassen, jedenfalls soviel wie möglich.

Bevor ich Ihnen die Resultate meiner bescheidenen Untersuchung mitteile, möchte ich zuerst dem Thema «Erasmus als Weltbürger und Europäer» einige Worte widmen und auf diese Weise vermeiden, dass die Perspektive gefälscht wird. Erasmus bekennt sich nachdrücklich zum Weltbürgertum. Die zwei deutlichsten Texte findet man in seinem Briefwechsel aus den Jahren nach der Abreise aus Löwen. Im September 1522 schreibt er von Basel aus an Ulrich Zwingli[3]: «ein Weltbürger wünsche ich zu sein, gleich für jeden, oder vielmehr, ein Fremder für alle». Und am 1. Februar 1523 an seinen Brügger Gast-

[1] Johan Huizinga, Erasmus, 5. Aufl., Haarlem, 1958 (= Huizinga 1).
[2] Basel, 1936, 36–49 (= Huizinga 2).
[3] Allen 5, Ep. 1314, 2.

herrn, den Dekan von Sankt-Donaas, Marc Laurin[4]: «Ich will ein Bürger der ganzen Welt, nicht einer einzigen Stadt sein.»

Dieser philosophische – nicht politische – Kosmopolitismus und Internationalismus ist dem Humanismus der Renaissance an sich eigen. Aber er war überhaupt nicht neu. Er beruhte auf dem christlichen Glauben, auf der Universalität der Verkündigung Christi, die keinen Unterschied machte zwischen Griechen und Barbaren, Freigeborenen und Sklaven, aber auch auf der Antike. Neben dem Kosmopolitismus der Kyniker und der Hedoniker, die nur einen Staat anerkennen, den der Menschheit, nur ein Vaterland, nämlich die Welt, gab es auch den Kosmopolitismus der Stoa, die von ihrer Stiftung von Zeno an (350–364) unerschütterlich dem Gedanken des einen Menschheitsstaates huldigte. In seinem Adagium «Quaevis terra patria»[5] beruft Erasmus sich auf Sokrates, Aristophanes und Cicero.

Mit seinen Vorläufern aus dem klassischen Altertum hat Erasmus übrigens den militanten Pazifismus gemeinsam: wenn die Begriffe Nation und Vaterland einmal ausgeschaltet sind, hat der Krieg keinen Sinn mehr. Ausserdem war Erasmus von Natur ein Wanderer, ein Wanderer mit einem europäischen Curriculum, das genügend bekannt ist, und in dem nach seiner holländischen Jugend Paris, London, Oxford, Cambridge, Löwen, Venedig, Freiburg und Basel die wichtigsten Stationen sind. Eine wichtige Rolle in diesem Weltbürgertum oder Nicht-Bürgertum spielt auch das Latein: die internationale Sprache der Gelehrten, deren er sich so meisterhaft bediente und die für ihn gleichsam eine lebendige Sprache geworden war.

Dieser «civis totius mundi» wird konfrontiert mit der Realität der europäischen Völker, die kein Lateinisch, sondern Niederländisch, Deutsch, Französisch, Englisch oder Italienisch sprechen, um uns nur auf die Völker zu beschränken, unter denen er gelebt hat.

Wie steht er den Nationalitäten gegenüber? Wie ist seine Einstellung zum Nationalen überhaupt? Auch darüber hat Huizinga auf vorzügliche Weise gehandelt in seinem schon erwähnten Aufsatz «Erasmus über Vaterland und Nationen». Einige Gegebenheiten dürfen hier also genügen als Kontext oder Rahmen für unser eigentliches Thema.

Als Kosmopolit hat Erasmus offenbar keine ausgesprochene Vorliebe. Obschon sowohl die Franzosen als auch die Deutschen Anspruch auf ihn erheben, weigert er sich zu wählen. Im März 1519 schreibt er aus Mecheln an Louis Ruzé[6]: «Dass ich Gallier bin, kann

[4] Allen 5, Ep. 1342, 538–540. Cf. auch Allen 2, Ep. 480, 250–255.
[5] *Opera omnia* (ed. Clericus), 2, 481 B.

ich weder bestätigen noch verneinen. Ich bin ja so geboren, dass man daran zweifeln kann, ob ich Gallier oder Germane bin. Obwohl es gerecht ist, dass diejenigen, die sich dem Studium widmen, den Unterschied zwischen den Gegenden als ganz unwichtig betrachten». Ob ich Gallier bin oder Germane, ist keine ausgemachte Sache! Wenn wir Südniederländer aus dem zwanzigsten Jahrhundert so etwas lesen, geschrieben von einem Rotterdamer, nicht von einem Brüsseler, reiben wir uns die Augen, aber so steht es da. Und Erasmus wiederholt es, zwar etwas weniger deutlich, im Jahre 1520 in einem Brief an Peter Manius, auf den ich später zurückkommen werde[7]: Dennoch will Erasmus sich nicht in Frankreich niederlassen, wenn François I ihn bittet, die Leitung einer Schule für den Unterricht alter Sprachen zu übernehmen. In der «Spongia adversus aspergines Hutteni», dem Schwamm gegen die Spritzer des Ulrich von Hutten, spricht Erasmus wahrlich von seiner «Gallo-Germania»[8]: *relegat me in meam Gallo-Germaniam.*

Gelegentlich, vor allem in seiner Jugend und später in Basel zwischen 1514–1515, hat Erasmus sich als Deutscher, als «homo Germanus» bezeichnet. James D. Tracy hat in einem Artikel mit dem Titel «Erasmus becomes a German»[9] auf den Einfluss hingewiesen, den die Basler erasmianischen Humanisten in den Jahren 1514–1515 auf Erasmus selbst ausgeübt haben: er wurde stärker deutsch geprägt und das bedeutete damals: schärfer in seiner Kritik an der Kirche, weniger vorsichtig. Später, als die deutsche Gewaltsamkeit und der übertriebene Nationalismus ihm Sorge machten, distanzierte er sich von Deutschland. Die Lutheraner distanzierten sich übrigens auch von ihm, so dass Hutten ihn nicht einmal mehr als Deutschen gelten lassen wollte[10].

Erasmus nennt England sein adoptives Vaterland[11]. Er hat den Eindruck, «dass er diesem Land, das ihm so viele ausgezeichnete Freunde gegeben hat, mehr verdankt als seiner Heimat»[12].

Er hatte mehrmals Streit mit den Italienern. Er bedauerte nämlich, dass sie ganz unerträglich prahlten mit ihrer absoluten Überlegenheit – manche bezeichneten ihn sogar als germanischen Barbar –, obwohl

[6] Allen 3, Ep. 928, 40–43: *Gallum esse me nec assevero nec inficior; sic natus, ut Gallusne an Germanus sim, anceps haberi possit. Quanquam apud studiorum cultores minimum habere momenti par est regionum discrimina.*

[7] Allen 4, Ep. 1147, 43–48.

[8] *Opera omnia,* 10, 1662 B–C.

[9] *Renaissance Quarterly,* 21, 3 (1968), 281–288.

[10] Cf. oben Anm. 8.

[11] Allen 1, Ep. 281, 12–14 et passim.

[12] Allen 10, Ep. 2798, 67–69.

ihm nichts daran gelegen war, ihren Ruhm auf irgendeine Weise herabzusetzen. Sehr wichtig im Zusammenhang mit seinem Verhältnis zu den Italienern ist sein Brief an den Schweizer Johannes Choler im August 1535[13]. Daraus geht hervor, dass er ohne weiteres zuzugeben bereit war, bis vor kurzem habe in Deutschland auf intellektuellem Gebiet eine «horrida barbaries» vorgeherrscht, aber andererseits wies er darauf hin, dass nördlich der Alpen schon eine Besserung eingesetzt hatte. Die Lobhudelei über seine eigenen Verdienste um diesen Fortschritt überlies er den begeisterten Verehrern. Kurzum, Erasmus reagiert meistens auf beherrschte Weise auf dieses ethnographische Barbarenurteil der Italiener, mit der ihm eigenen feinen Ironie[14]. Vorausgesetzt, dass der Dialog «Julius exclusus» ihm zuzuschreiben ist – und das ist noch immer keine ausgemachte Sache –, finden wir diese Ironie dort in den schärfsten Worten[15].

Schön ist in diesem Zusammenhang, was er über Schweizer Ärzte und ganz allgemein über die Schweizer mit einem prächtigen Wortspiel in einem Brief aus Basel an William Cop vom 27. August 1526 zu sagen weiss: «Voll Angst habe ich die hiesigen Ärzte konsultiert, sie sind dieses Volkes würdig, das nicht sehr ‹medizinisch› – *medice* – lebt und nicht ‹massvoll› – *modice* – trinkt[16].»

Das Obige ist eine uralte, noch immer aktuelle Problematik, der Menschheit eigen. Erasmus ist auf jedem Fall ein Vorläufer Heinrich Manns, der, uns zeitlich näher stehend, sich veranlasst sah, in seinem Aufsatz «Das Bekenntnis zum Übernationalen», gegen den nationalen Hass und die nationale Hybris zu kämpfen. Solche Bekenntnisse zum Übernationalen kommen bei Erasmus häufig vor. Das ist eben der Fall im ersten Text, den ich als Ausgangspunkt meiner Darlegung über Erasmus und die Niederlande zitieren möchte.

Am 1. Oktober 1520 schrieb Erasmus an einen gewissen, wahrscheinlich fiktiven Dominikanermönch Peter Manius, anlässlich des Erscheinens von Gerard Geldenhauers Werk «De Batavorum insula» in Antwerpen am 19. September 1520. Geldenhauer bekämpfte diejenigen, die das alte Batavia als zu Gallien[17] gehörend betrachteten, und er nannte Erasmus in seinem Vorwort «Batavorum Germanorumque immortale decus». Manius hat Erasmus gebeten, nicht zuzu-

[13] Allen 11, Ep. 3032, p. 177–178.

[14] Cf. u.a. Allen 4, Ep. 1110, 64–67.

[15] *Itali cum sint ex omni barbarissimarum nationum colluvie conflati confusique, non aliter quam sentina quaedam, tamen e gentilium litteris hanc imbiberunt insaniam ut extra Italiam natos barbaros appellent.* Ed. Ferguson (1933), 743–746.

[16] *Territus consului medicos quos hic habemus: dignos hoc populo, qui non admodum vivit medice, nec bibit modice. Nihil adferebant spei.* Allen 6, Ep. 1735, 9 sqq.

[17] Cf. Allen 1, intr. Ep. 78, p. 205–206 zu dieser Polemik.

lassen, dass ihn Frankreich als einen der Seinen sich aneigne, aber auch einzuräumen, dass Batavia ein Teil Germaniens sei, damit Germanien, also Deutschland, nicht einen solch berühmten Sohn verliere. Dennoch lässt Erasmus sich lieber nicht als Batavus, d.h. nach Angaben Geldenhauers als Germane, einordnen. So wie öfters ist er auch hier der Mann der Mitte, der immer Kompromisse sucht. Jetzt möchte ich Ihnen die wichtigste Stelle aus diesem Brief vorlesen.[18]:

«. . . um Ihnen in einigen Worten darauf zu antworten und zwar in umgekehrter Reihenfolge: erstens scheint es mir nicht wichtig zu sein, wo man geboren ist und ich betrachte es als einen eitlen Stolz, wenn eine Stadt oder ein Land sich rühmt, jemanden hervorgebracht zu haben, der mittels seiner Studien und nicht mit der Unterstützung seines Vaterlandes gross und berühmt geworden ist. Mit mehr Recht rühmt sich ein Land, einen grossgemacht als einen hervorgebracht zu haben. Aber jetzt rede ich, als ob etwas in mir wäre, worauf das Vaterland stolz sein könnte. Mir genügt es, dass es sich nicht um mich zu schämen braucht, obwohl der Peripatiker (Aristoteles) einen solchen Stolz nicht ganz ablehnt, weil er dem Wettkampf ehrlicher Beschäftigungen einen Reiz zufügen kann. Falls ich ein derartiges Gefühl besitzen würde, wünschte ich mir, dass nicht nur Gallien und Germanien mich gegenseitig für sich beanspruchten, sondern auch, dass alle Länder, ja sogar alle Städte sich in wechselseitigem Wettkampf Erasmus zueignen würden.»

Dies ist eindeutig «das Bekenntnis zum Übernationalen» Heinrich Manns, die Verweigerung, Heimat und Vaterland hochzuschätzen. Der Schluss der selben Stelle ist etwas weniger deutlich. Erasmus fährt nämlich weiter: «Ob ich Bataver bin, steht für mich ungenügend fest. Dass ich Holländer bin, kann ich nicht verneinen, ich, der geboren bin in einer Gegend, die, wenn wir den Karten der Kosmographen glauben dürfen, mehr auf Gallien als auf Germanien gerichtet ist, obwohl die ganze Gegend klar und deutlich an Gallien und Germanien grenzt.»

Meiner Meinung nach bedeuten Erasmus' Worte *An Batavus sim, mihi non satis constat,* dass er sich dessen nicht sicher ist, ob das heutige Holland auch das alte Batavia ist, also dass er nicht sicher weiss, ob er Germane ist, wodurch er Deutschland näher käme[19]. Dass er Holländer ist, kann er dennoch nicht leugnen, aber die Gegend ist mehr auf Frankreich gerichtet – *magis vergat ad Galliam* – als auf Deutschland. Ein Holländer ist deshalb viel mehr Gallier als Germane!

Hier spüren wir wieder das Vermittelnde, einerseits die Distanzierung von Deutschland, aber andererseits auch, sogar sehr ausdrück-

[18] Allen 4, Ep. 1147, 31–48.

[19] In der Römerzeit waren die *Batavi* ein Volksstamm germanischer Herkunft, wohnhaft am Rheindelta.

lich, die Anerkennung des holländischen Vaterlandes. Das Vaterland lehnt sich geographisch jedoch stark an Frankreich an, mit andern Worten, Erasmus äussert hier das burgundisch-niederländische Gefühl, von dem Huizinga in seinem Werk «Erasmus» gesprochen hat.

Die Frage nach seinem Batavus-Sein und die ausweichende Antwort – meiner Meinung nach ausweichend aus opportunistischen Gründen: er wollte die guten Beziehungen mit seinen französischen Freunden und Verehrern nicht verlieren – muss nicht allzu ernst genommen werden, den anderswo nennt Erasmus sich ohne Zögern einen «homo Batavus», nämlich in den «Adagia», wo er handelt von der Herzlichkeit vieler italienischer Gelehrten ihm gegenüber, und wo er schreibt[20]: *Cum apud Italos ederem Proverbiorum opus homo Batavus . . .*: als ich bei den Italienern als «homo Batavus» mein Werk «Proverbia» herausgab . . . «Homo Batavus» bedeutet hier offenbar: Holländer, Niederländer, im Gegensatz zu den «Itali» oder Italienern.

Dieser Weltbürger leugnet seine niederländische Herkunft also nicht. Aber eine niederländische Vaterlandsliebe, ein holländisches Nationalgfühl hat er nicht. In diesem Sinne unterscheidet er sich klar und deutlich von vielen anderen Humanisten, die, trotz eines philosophischen und praktischen Internationalismus, ein starkes Nationalgefühl zeigen. Zum Zeitgeist gehört übrigens auch der aufkommende Nationalismus (siehe Macchiavelli in der Zeit des Erasmus und etwas später noch Jean Bodin).

Erasmus' Entfremdung von den Niederlanden hat neben dem auf Christentum und Antike basierten philosophischen Kosmopolitismus auch noch andere Gründe. Sie hatte vor allem psychologische Motive. Seine Jugend in Holland war ziemlich unglücklich. Er wohnte bis 1493 in chronologischer Reihenfolge in Rotterdam, Gouda, Deventer, Utrecht, 's-Hertogenbosch und Steyn, aber schöne Jahre, ab 1484 ohne Vater und Mutter, waren es nicht. Zudem war es eine Zeit, in der politische Verwirrung und Bürgerkrieg herrschten. Er hatte vor allem schlechte Erinnerungen an Gouda, wo er mit einem tyrannischen Vormund, Pieter Winckel, zusammenlebte, und an die fünf bis sechs Jahre, die er als Mönch in einem Kloster in Steyn verbrachte. Noch 1532 erklärte er: «Viele holländische Klöster sind echten Bordellen ähnlich»[21]. Nach 1493 machte er noch ein paar hastige Reisen nach Holland, unter anderem nach Bergen op Zoom

[20] *Opera omnia* (ed. Clericus) 2, 405.
[21] Cf. Allen 7, Ep. 2037, 205–211.

und Halsteren, aber nach 1501 hat er den holländischen Boden nicht mehr betreten. «Holland schätzt mich gering», schrieb er im November 1503 aus Löwen an Willem Hermansz[22].

Lange finden die *südlichen* Niederlande Gnaden vor den Augen des Erasmus[23], aber auch das wird sich ändern. Sein letzter vierjähriger Aufenthalt dort, von 1517 bis 1521, meistens in Löwen, mag mit Begeisterung angefangen haben, wurde aber schliesslich nicht so, dass Erasmus für das niederländische Vaterland hätte schwärmen können, im Gegenteil. 1521 wurde die Hetze, die Grobheit und die Spiessbürgerlichkeit mancher Theologen ihm zu viel: er fuhr ab nach Basel und kehrte niemals in die Niederlande zurück, obwohl der kaiserliche Hof und viele Freunde ihn inständigst darum gebeten haben. Im Jahre 1529 schrieb er aus Freiburg an den Antwerpener Bankier Erasmus Schets einen verbitterten Brief, in dem er sich unter anderem über die schlechte Behandlung in Löwen beklagte, mit den Worten *ubi bene, ibi patria est.*

Aber reden wir zuerst über Holland! Bei Erasmus kommen negative und sogar tadelnde Aussagen über Holland und die holländische Art häufig vor; wiederholt beschimpft er dieses Land und seine Bewohner, wobei er allzu oft verallgemeinert. Sein Kosmopolitismus kann in sicher nicht dazu veranlasst haben. Huizinga hat die wichtigsten dieser Aussagen kurz erwähnt[24]. Ich bringe einige in Erinnerung.

An Johanne Sixtinus schrieb Erasmus am 28. Oktober 1499[25]: «In meiner Jugend schrieb ich nicht für konsentinische, sondern für holländische, d.h. allerstumpfsinnigste Ohren».

In einem Brief vom 18. Juli 1501 an Jaak Voecht lesen wir[26]: «Das Klima in Holland gefällt mir schon, aber ich ärgere mich über ihre epikureischen Schlemmereien; füg dazu die ordinären Menschen, unkultiviert, mit grosser Verachtung für die Studien, kein Interesse für die Gelehrtheit und der giftigste Neid».

In den «Adagia»[27] hält er es für höchst unbillig, «von einem Holländer, d.h. noch schlimmer als von einem Böotier, Beredsamkeit zu verlangen – *ab homine Hollando, h.e. plus quam Boeoto».* Vor allem über die Trunksucht und die Trinkgelage beklagt er sich öfters[28].

[22] Allen 1, Ep. 178, 17–25.

[23] Cf. ibid.; auch G. Degroote, *Erasmus en de Bourgondische Nederlanden, De Brabantse Folklore,* 1950, 9.

[24] Huizinga 1, 55–56; Huizinga 2, 39.

[25] Allen 1, Ep. 113, 54.

[26] Allen 1, Ep. 159, 59–62.

[27] *Opera omnia* 2, 713 F.

[28] Cf. Huizinga 2, p. 39, n. 37; auch Allen 4, Ep. 1238, 43–48.

Es kommt noch eine Aussage dazu, die sich befindet im «Ecclesiastes» oder «De ratione concionandi»[29]. Dort erwähnt Erasmus die *nativa simplicitas,* die angeborene Naivität der Holländer, zusammen mit der *nativa facilitas* (angeborenem Leichtsinn) der Franzosen und der *nativa astutia* (angeborener Schlauheit) der Gelderländer.

Dies alles bezieht sich eindeutig auf Holland und die Holländer, aber sehr schnell breitet sich diese Abkehr auf die Niederlande aus und sogar die Brabanter und Flamen kommen dabei nicht besser weg. Sie teilen den Ruf des Stumpfsinnes, den er vorher nur den Holländern zuschrieb[30]. Deshalb schrieb er 1535, somit seinen soeben erwähnten Text an Sixtinus ergänzend: «In meiner Jugend schrieb ich nie für Italiener, sondern für Holländer, Brabanter und Flamen[31].» «Nirgends», so klagt er wiederholt, «werden die Studien so geringgeschätzt wie in den Niederlanden und nirgendwo gibt es mehr Krittler und Verleumder»[32].

Gewisse Aspekte des flämischen Volkes gefallen Erasmus überhaupt nicht. Franciscus Cranevelt schreibt ihm im September 1520 aus Brügge[33]: «Ich erinnere mich, was Sie zu den Gewohnheiten in Flandern gesagt haben, aber seien Sie bitte überzeugt, dass ich Ihrer Meinung bin und nicht von diesen Sitten angegriffen bin.» Auch in Flandern gebe es viel zu viel Trinkgelage[34], und sogar die Mädchen lernen und singen obszöne Lieder. Zum letzeren schrieb er in der Einführung zum «Institutio Christiani matrimonii» aus dem Jahre 1525[35]: «Heutzutage gibt es in einigen Ländern sogar die Gewohnheit, jedes Jahr neue Lieder herauszugeben, die die Mädchen auswendig lernen. Deren Inhalt ist ungefähr folgendes: ein Gatte wird betrogen von seiner Gattin, ein Mädchen wird vergebens von ihren Eltern geschützt oder zwei Geliebte verbringen heimlich zusammen die Nacht. Dies alles wird so erzählt, als ob es gute Handlungen wären und man lobt eine gut ablaufende Gemeinheit. Für diese verderblichen Themen wird eine so obszöne Sprache verwendet, mittels Metaphern und Allegorien, dass die Schande in höchsteigener Person nicht schändlicher hätte reden können. Und dieser Broterwerb unterhält viele Menschen, besonders in Flandern . . . Man findet dort Eltern, die meinen, es sei ein Teil der Entwicklung, dass ihre Tochter

[29] *Opera omnia,* 5, p. 845.
[30] Huizinga 1, p. 56.
[31] Huizinga 1, p. 58.
[32] Huizinga 1, p. 58, und Huizinga 2, p. 40 und n. 39.
[33] Cf. Allen 4, Ep. 1145, 14–15; 2, Ep. 412, 56–57.
[34] Allen 3, Ep. 643, 35; 4, Ep. 1033, 21.
[35] *Opera omnia* 5, 717c–718a.

solche Lieder kennt». Kurz, Erasmus liebte die sprudelnde Lebenslust der Flamen nicht, die auch heute noch obszöne Lieder singen.

Huizinga erwähnte als erstes psychologisches Moment, das Erasmus von Holland und den Niederlanden sich entfremden liess, die Entfremdung von seiner Muttersprache, die schon anfing, so meint er[36], «in den Tagen als er lesen und schreiben lernte». «Diese Entfremdung von der niederländischen Sprache wurde nicht wenig gefördert – so fährt Huizinga weiter – von der erstaunlichen Leichtigkeit, wie Erasmus mit dem Latein umging, so dass er sich ebenso gut oder besser auf Lateinisch ausdrücken konnte als in seiner Muttersprache.» Ich würde nicht so weit gehen wie Huizinga. Erasmus war meines Erachtens kein «Latinisierter», gewiss nicht im Sinne, wie wir heute einen französischsprachigen Flamen einen «französierten» nennen, auch wenn er die lateinische Sprache vollkommen beherrschte. Latein war eine Schriftsprache, eine internationale Sprache für die «res publica docentium et discentium», aber im tagtäglichen Umgang sprachen auch die Humanisten ihre eigene Sprache oder lebende Sprachen im allgemeinen.

Manche Kritiker gingen noch weiter als Huizinga und liessen Erasmus erklären, dass er nicht mehr viel Niederländisch konnte. In dieser Hinsicht muss ich einen Passus aus dem Briefwechsel des Erasmus behandeln, der mir einen der interessantesten Augenblicke in meiner 50jährigen Aktivität als Philologe geboten hat. Mit Erstaunen las ich eines Tages in einer unserer flämischen Zeitungen: «Als Erasmus 1502 in Löwen ein Lehrstuhl angeboten wurde, lehnte er ihn höflich ab mit der Begründung, dass seine Kenntnisse des Niederländischen ungenügend seien.» Diese Behauptung basierte auf einem Brief, den Erasmus im September des Jahres 1502 aus Löwen an Nicolaas Werner, den Prior des Klosters in Steyn, richtete[37].

Ich sah mir den diesbezüglichen Brief im «Opus epistolarum D. Erasmi» von Allen an und fand den folgenden Satz: *Quam conditionem ego certis de causis refutavi, quarum haec una est, quod tam prope absum ab Hollandicis linguis, quae plurimum nocere norunt, nulli autem prodesse didicerunt*[38]. Ich betone die Worte *ab Hollandicis linguis.* Sie wurden offenbar so interpretiert: «Ich habe das Angebot abgelehnt, weil ich der holländischen Sprache entfremdet bin.» Aber Erasmus sagt nichts derartiges. Der Satz bedeutet: «Ich habe dieses Angebot aus gewissen Gründen abgelehnt; einer davon ist, dass ich mich hier (d.h. in den

[36] Huizinga 1, p. 55; G. Degroote, *op cit.,* 16. Cf. auch W.H. Woodward, *Desiderius Erasmus concerning the aim and method of education,* New York 1964, 61.

[37] Cf. «De Standaard», 26. Febr. 1968.

[38] Allen 1, Ep. 171, 13–15.

Niederlanden) noch immer in der Nähe der holländischen Zungen, d.h. Schmäher befinde, die mir sehr viel Schaden zufügen können und nicht gelernt haben, jemandem behilflich zu sein.»

Erasmus schreibt übrigens an Werner, der seit 1496 der siebte Prior von Steyn war. Sein Verhältnis zu Steyn, wohin er niemals zurückkehren wollte, war ziemlich gespannt. In demselben Brief lesen wir ja: «Derjenige, der solche Worte gegen mich . . . ausgespien hat, was für einen Ärger meinerseits hat der wohl nicht verdient? Ich werde in Ihrer Gegend getadelt von erzdummen und unwissenden Männern, die sich einbilden, dass die Frömmigkeit nur in der Mönchskappe oder Askese zu finden ist.» Mit «Hollandicae linguae» sind also holländische Verunglimpfer, Verlästerer von Erasmus, nicht holländische Idiome oder Dialekte und noch weniger die «niederländische Sprache» gemeint. Kurz, es handelt sich hier um seine Feinde aus Steyn.

Dieser Irrtum, vernichtend für die niederländische Sprache, musste sofort berichtigt werden und – ich gebe es gerne zu – in Belgien nicht nur aus philologischen Erwägungen. Einige Zeitungen hatten schon den Schatten von Erasmus heraufbeschworen, um die damalige Forderung «Leuven Vlaams» (Löwen flämisch) zu entkräften. Man liess Erasmus von Rotterdam erklären, dass die holländischen Mundarten nur schaden könnten und noch nie nützlich gewesen wären für wen auch immer! Das war wahrhaftig zu viel in unserer Brüsseler und belgischen Lage. Ich habe also diese Falschmeldung sofort – und hoffentlich für alle Zeit – aus der Welt geschafft.

Erasmus hat die niederländische Sprache nicht verlernt, nicht im Jahre 1502 und auch später nicht. Beweise für diese Stellung sind in seinem Werk genügend vorhanden, z.B. wenn er Etymologien von niederländischen Wörtern gibt oder wenn er seine phonetische Theorie über Griechisch und Lateinisch mit niederländischen Redensarten illustriert. Dass er auf seinem Todesbett auf Niederländisch «Lieve God» (Lieber Gott)[39] gesagt haben soll, betrachte ich als ungenügend bewiesen. Aber wir dürfen vor allem nicht vergessen, dass er sich bis 1493 ununterbrochen in Holland aufhielt und bis 1521, also bis zum 52. oder 54. Lebensalter, sehr viel in den südlichen Niederlanden, vor allem in Antwerpen und Löwen war oder wohnte. Es ist schon möglich, dass er auf die Dauer fliessender Lateinisch schrieb als Niederländisch, wie er selber in einem Brief vom Dezember 1498 mitgeteilt

[39] Cf. Allen 1 p. 52 sqq. (Brief des Beatus Rhenanus an Herman von Wied, 34–35); Huizinga 1, p. 230.

hat[40], hinzufügend: «nicht aus Missbilligung für die Sprache unserer Provinzen».

Die lateinische Sprache hat für Erasmus auf jeden Fall den Vorzug vor allen Volkssprachen. Er betrachtet das Lateinische mehr oder weniger als eine lebendige und internationale Sprache und will es als solche unterrichten lassen. Folglich konnte er nicht einmal Englisch oder Italienisch lesen, geschweige dass er es gesprochen hätte[41]. Über das Deutsche schrieb er 1524[42]: «Übrigens verstehe ich nichts von dieser Sprache, was ich bedaure . . .» Sogar als er schon lange in Basel wohnte, hatter er im Deutschen noch keine Fortschritte gemacht, wie sich in einem Brief vom 1. Oktober 1526 an Jean Carondelet herausstellt. *Hic prorsus elinguis sum,* schrieb er: hier kenne ich die Sprache ganz und gar nicht . . .[43].

Französisch kannte er wahrscheinlich etwas besser[44] – von W.H. Woodward wurden seine Kenntnisse als «working facility in French» umschrieben –, aber Erasmus hat selber erklärt, dass er die französische Sprache schlecht schrieb[45]. Diejenigen, die aus Erasmus einen richtigen Polyglotten, einen Sprachkenner im höchsten Grade machen, irren sich also völlig[46]. Dieser Europäer «avant la lettre» war und blieb in bezug auf seine Sprache ein «homo Batavus».

Zusammen mit Huizinga stellen wir fest, dass seine Gemütsverfassung in Hinsicht auf die Niederlande schwankte zwischen Abkehr und Anhänglichkeit. Ich darf hinzufügen, dass dieses Anhänglichkeitsgefühl sich mit den Jahren gesteigert hat und am Ende seines Lebens sehr stark wurde. Tatsächlich hat Erasmus sich mehrmals positiv über seine zwei Vaterländer ausgesprochen, nämlich sein kleineres Vaterland, Holland, und sein grösseres Vaterland, die Burgundischen Niederlande, die seit 1477 eine politische Einheit bildeten. Ich erwähne die wichtigsten Aussagen.

In den «Adagia» (Nr. 3535) wurde die Erklärung einer Redensart von Martial, «Auris Batava», d.h. «ein holländisches Ohr», im Sinne eines bäuerlichen oder stumpfsinnigen Ohres, das keinen Scherz versteht, also auch im Sinne der griechischen Redensart «Boiootikou

[40] Allen 1, Ep. 82, 39–41.

[41] Huizinga 2, p. 48–49.

[42] Allen 5, Ep. 1499, 10–12.

[43] Allen 7, Ep. 2055, 12–19. Cf. u.a. Allen 5, Ep. 1499, 10–12.

[44] Cf. Allen 1, Ep. 119, 149–150; 7, Ep. 2079, 13–20. Cf. auch Woodward, *op. cit.,* p. 61–62.

[45] Allen 1, Ep. 124, 48–50. Zu Unrecht schrieb also Allen zu Ep. 119, 149–150: «This passage and Ep. 124, 50 are sufficient evidence for Erasmus' knowledge of modern languages, which has somewhat absurdly been doubted.»

[46] Vgl. W.J. Caron, in *Taal en Tongval* 7 nr. 3-4, p. 104.

oes», der Anlass zu einer richtigen Lobrede auf die holländischen Sitten, auf alles, was Erasmus am teuersten war in Holland. Die Stelle, die zum ersten Mal in der Auflage von 1508[47] erschien, lautet wie folgt[48]:

«Wenn man sich die Sitten der Holländer ansieht, gibt es kein anderes Volk, das humaner, gutmütiger, weniger grausam und wüst ist. Ihre schlichte Gesinnung kennt keine Gemeinheiten und kein Gift, keine einzige alberne Untugend ausser einer Hingabe an Tischfreuden. Die Erklärung muss in ihrem Überfluss gesucht werden, wodurch ihre Wollust angefacht wird. Zum Teil erklärt sich dieser Überfluss aus dem einfachen Import, weil sie über die Mündungen der zwei bekanntesten Flüsse, Maas und Rhein verfügen, und weil sie vom Ozean bespült werden, zum Teil aber auch aus dem Reichtum der Gegend, die einen Überfluss an fahrbaren und fischreichen Gewässern und an fetten Weiden hat. Dazu kommt noch ein Überfluss an Federwild. Darüber hinaus findet man keine Gegend, die auf einer gleichen Fläche so viele Städte zählt, zwar von mittelmässigem Umfang, aber auf eine unglaublich gute Weise verwaltet. In bezug auf den Glanz des Hausrats geben die Kaufleute, die die ganze Welt durchreist haben, einstimmig Holland die Palme.

Nirgendwo ist die Zahl mittelmässiger Gelehrter grösser. Dass nur eine geringe Zahl die höchste Form der Erudition, vor allem der Antike, erreicht, ist durch ihre wollüstige Lebensweise zu erklären oder auch dadurch, dass sie sich mehr interessieren für unversehrte Sitten als für hervorragende Kenntnisse. Ürigens, dass ihnen die Begabung nicht abgesprochen wurde, lässt sich in mancher Hinsicht beweisen, obwohl sie mir selbst nur mässig, um nicht zu sagen, beschränkt zuteil geworden ist, wie die meisten anderen Sachen.»

Die Holländer haben also die Qualitäten, die der bürgerlichen Kultur des Goldenen Jahrhunderts, des XVII., zugrunde liegen.

In einem Brief vom 26. Juni 1521 an Pierre Barbier verteidigt Erasmus nochmals Holland und den Batavus, der er ist[49]:

«. . . als ob es eine grobe Beleidigung wäre, nennt Stunica mich einen *Batavus.* Als ob mir dies als ein Verbrechen angerechnet werden müsste, und als ob Holland vor irgendeiner anderen Gegend zu missbilligen wäre, was man dabei auch in Betracht ziehen mag, sei es den Ackerbau oder die stark besuchten Städte, sei es den Überfluss aller Dinge oder den Ruhm der Gelehrten! Letztere kommen dort überall so wohlgedeihend vor, dass ich im Vergleich mit ihnen tatsächlich solcher Art scheinen könnte wie Stunica behauptet.»

[47] Venedig, Ausg. Aldus Manutius.

[48] *Opera omnia* 2, c. 1083–1084.

[49] Allen 4, 1216, 45–51. Cf. auch den Brief an Nic. Everard (Anderlecht 1521), Allen 4, Ep. 1238, 12–15.

In den «Colloquia Familiaria»[50], im Dialog «Der Schiffbruch», spricht Erasmus über die Menschlichkeit des holländischen Volkes. Einer der Schiffbrüchigen erzählt: «Damals haben wir die unglaubliche Menschlichkeit eines Volkes empfunden. Sie haben uns alles mit einer aussergewöhnlichen Freundlichkeit verschafft: Unterkommen, Feuer, Kleidung, Reisegeld. – Welches Volk war das? – Das holländische. – Kein einziges ist freundlicher als jenes, obwohl es von wüsten Ländern umgeben ist.»

Wenn Erasmus anderswo in den «Adagia» von faulen Frauen spricht[51], lobt er die holländischen Frauen. «In Frankreich», so schreibt er, «kommen faule Frauen haufenweise vor, aber in Holland gibt es unzählige, die durch ihren Fleiss ihre müssigen und Spass machenden Ehemänner unterhalten.»

Wenn der Brabander Christophe de Longueil (Longolius), den Erasmus als «einen der Unsrigen» betrachtet, sich allzu sehr als Franzose benimmt, ärgert er sich sehr[52]. Auch sein Freund Thomas Morus schrieb ein scharfes Gedicht «In Anglum Galliae linguae affectatorem», d.h. «An einen Engländer, der am liebsten Französisch redet»[53].

1521 schreibt Erasmus einen Brief an Nicolaas Everard, den Vorsitzenden des Rates von Holland und Seeland[54], in dem es spricht von «patriae pietas», seiner Liebe zu Holland, das er «mea Hollandia» nennt, aber dessen Klima er leider nicht ertragen kann. «Jenes Holland, so fruchtbar an anderen Sachen, wird nun auch reich an grossen Geistern». Im Mai 1532, in einem Brief an Jodocus Sasbout, schreibt er[55]: «Dass mein holländisches Vaterland – *Hollandiam patriam* – mit so vielen Kriegen gequält wird, von so vielen Erhebungen geplündert wird, von so vielen Einfällen verheert und sowohl von Freunden als Feinden verwüstet wird, ist mir, wie es sich geziemt, sehr peinlich . . .» Es ist also klar, dass sogar Erasmus einem gewissen Patriotismus nicht entrinnen kann. In einem Brief vom 29. Mai 1527 an Nicolaas Cannius gesteht er übrigens[56]: *omnes in admiratione rerum patriarum philautoi sumus.* «Alle sind wir, beim Bewundern der Dinge des Vaterlandes, selbstgefällig.»

Vor allem zur Zeit seiner letzten Lebensjahre hat Erasmus immer mehr an sein niederländisches Vaterland und sogar an eine Rückkehr

[50] *Opera omnia* (ed. Clericus) 1, 715 E–F.
[51] Nr. 2550, *Opera omnia* 2, c. 859.
[52] Allen 4, Ep. 1026 (Löwen 16 Okt. 1519), 5–6.
[53] In seinen *Epigrammata,* Basel, 1518.
[54] Allen 4, Ep. 1238, 1 und 12.
[55] Allen 10, Ep. 2645, 16–24.
[56] Allen 7, Ep. 1832, 60–61. Cf. Allen 2, Ep. 480, 250–252.

gedacht, aber mehr in bezug auf Brabant als auf Holland. Das geht überdeutlich aus seinen Briefen der letzten Jahre hervor, und diese hat Huizinga ungenügend benutzt[57].

In einem Brief vom 12. März 1528 an seinen Famulus Quirinus Talesius[58] lesen wir folgendes, rührendes Bekenntnis, zugleich eine schöne Metapher: «Holland meide ich inzwischen nicht anders als die Küste der Sirenen. Es ist schwer die Lotusfrucht, die man einmal gekostet hat, zur Seite liegen zu lassen».

Am 1. Oktober 1528 schreibt Erasmus aus Basel im schon erwähnten Brief an Jean Carondelet[59]: «König Ferdinand hat mich mit grossen Versprechungen nach Wien eingeladen, aber nirgendwo möchte ich mich lieber erholen als in Brabant, wenn es mir wenigstens vergönnt wird von gewissen Bösartigen, die weder den König noch Gott noch die Menschen ehren, so oft es ihnen beliebt.» Es mangelt ihm übrigens nicht an Einladungen, nach Flandern oder Brabant zurückzukehren. Aber Erasmus ist unentschlossen, wie sehr die Sehnsucht auch zunimmt. Sein Briefwechsel ist auch in dieser Hinsicht bedeutungsvoll.

Äusserst wichtig ist die Erklärung des Erasmus in einem Brief vom 16. April 1531 an den Staatsrat von Flandern Audomarus Edingus, Omaer van Edingen[60]:

«Ich bin Deutschland seit langem satt, bis zum Erbrechen. Wen ich fliehen muss, sehe ich; wem ich folgen muss, sehe ich nicht. Ich denke oft an Flandern, aber ich bezweifle, dass es sicher ist, wegen der «Bettelherren» (d.h. der Franziskaner). Die gnädige Frau Maria, vormals Königin von Ungarn, die, wie ich erfahren haben, an Stelle der gnädigen Frau Margaretha getreten ist, ist mir wohlgesinnt. Aber wenn sie etwas anderes tun würde als – ich werde nicht sagen die Katholiken, aber die Fanatiker – sich sehnlich wünschen, dann würden sie behaupten, dass ich ihr etwas ins Ohr geflüstert habe, auch wenn ich es ihr abgeraten hätte. Und sie würde mich nicht in Schutz nehmen können gegen diejenigen, die zugleich mit päpstlicher und kaiserlicher Macht bekleidet sind.»

Mit letzteren Worten ist wohl Aleander gemeint, der päpstliche Abgesandte, der von Erasmus sagte, dass er ganz Flandern verdorben habe[61].

[57] Die letzten Teile von Allens *Opus epistolarum* und die *Indices* waren noch nicht publiziert.

[58] Allen 7, Ep. 1966, 21–22.

[59] Allen 7, Ep. 2055, 14–19.

[60] Allen 9, Ep. 2485, 9–17.

[61] Cf. Allen 4, p. 603.

«Revocor in Brabantiam», schreibt er am 7. März 1532 an Erasmus Schets. Die neue Statthalterin Maria von Ungarn liess tatsächlich nicht ab, ihn zur Rückkehr nach den Niederlanden aufzufordern. Die vollständige Stelle lautet wie folgt[62]: «Ich werde nach Brabant zurückgerufen, aber drei Dinge befürchte ich, nämlich dass dieser Körper das kalte und windige Klima nicht mehr ertragen kann, weiter dass die Gunst der Königin Maria nicht mächtig genug sein wird gegen die Wut der Mönche, und schliesslich, dass der Hof mich zugrunde richten könnte, da ich hier, verborgen in meinem Schlafzimmer, nur mein Leben sicherstellen kann.» Dass Erasmus schwankte zwischen Besançon und Brabant, geht aus vielen anderen Briefen hervor, in denen ein möglicher Umzug nach Besançon erwähnt wird[63]. Nicolaas Olah, ein ungarischer Diplomat, der dies erfahren hatte, schrieb ihm am 31. Januar 1533 aus Brüssel[64]: «Wenn das so ist, was denn sonst bringen Sie damit zustande, als dass Sie Ihr Vaterland und Ihre Freude, die hier sind, niemals wiedersehen werden? Woher diese plötzliche Wendung? Hat die Begierde nach burgundischem Wein Sie uns entzogen?»

Dass der Burgunder tatsächlich eine grosse und sogar überwiegende Rolle gespielt hat in seinem Plan, sich in Besançon niederzulassen, geht aus mehreren Briefen hervor. Aber Erasmus beruhigt Olah sofort in einem Brief aus Freiburg vom 7. Februar 1533[65]: *Ad patriam aspirat animus.* «Mein Herz sehnt sich nach dem Vaterland. Ich bitte Sie, nicht allgemein bekannt werden zu lassen, dass ich meine Rückkehr vorbereite, um eine desto sicherere Reise zu haben. Die Hinterhalte der Menschen sind verschieden.» Etwas später schreibt Erasmus nochmals an Olah[66]: «In Besançon gibt es schwere Streitigkeiten zwischen dem Klerus und dem Senat. Der Senat lädt mich ein, abesr dem Klerus graust es vor meinem Kommen. Bei Ihnen sind die Geister milder.» *Nec usquam senex honestius agat quam in patria,* «Und nirgends fühlt ein Greis sich besser als in seinem Vaterland».

Im Juni 1533 empfing Erasmus wieder eine Aufforderung von Maria von Ungarn, nach Brabant zurückzukehren[67]: «nach Ihrem Vaterland», schreibt sie, «und zu uns, damit wir Ihren Geist und Ihre

[62] Allen 9, Ep. 2620, 24–28.

[63] Cf. Allen 10, Ep. 2759, n. 20.

[64] Allen 10, Ep. 2759, 21–24. *Id si ita est, quid aliud agis, nisi ut nunquam patriam tuam amicosque qui hic sunt revisas? Unde haec tam subita mutacio? Vini fortasse Burgundiaci cupiditas te nobis abripuit?*

[65] Allen 10, Ep. 2672, 29–32.

[66] Allen 10, Ep. 2792, 30–33.

[67] Allen 10, Ep. 2820, 9–11.

Dienste aus nächster Nähe benutzen können». Die Antwort von Erasmus ist nicht erhalten.

Schliesslich gibt es noch den letzten Brief[68], den er am 28. Juni 1535, also wenige Tage vor seinem Tod, aus Basel an Conrad Wackers oder Goclenius, einen Professor am Collegium Trilingue in Löwen, schickte. Die Sehnsucht nach dem Vaterland ist in diesem Brief überdeutlich: «Als Ihr Brief mir in die Hände kam, war ich so schwer krank, wie noch nie zuvor in meinem Leben. Folglich habe ich einige Tage nicht lesen können (. . .). Wenn Sie grosse Schwierigkeiten haben, wissen Sie dann, dass mein Geld das Ihrige ist. Meine Gesundheit, die immer schlimmer wird, zwingt mich, den Winter hier (in Basel) zu verbringen. Obwohl ich hier mit sehr guten Freunden zusammenlebe, die ich in Freiburg nicht hatte, möchte ich lieber, wegen der religiösen Streitigkeiten, mein Leben anderswo beenden. Ach, wäre Brabant doch näher! . . .» Der Brief ist unterschrieben: *Erasmus Rot. aegra manu,* «Erasmus von Rotterdam, mit unsicherer Hand.» Die Sehnsucht nach dem Vaterland ist hier allzu deutlich: *. . . malim alibi finire vitam. Utinam Brabantia esset vicinior!*

Aber Brabant war weit weg und der Tod ganz nahe. Erasmus starb vierzehn Tage später, am 12. Juli 1536. Dem grossen Erasmus blieb also das starke Gefühl nicht erspart, das jeden Menschen, vor allem wenn er in Not ist, nach der Heimat, nach zu Hause, nach den Mitmenschen, die seine Sprache reden, sich sehnen lässt. Sicher ist, dass er sich nie so sehr als Niederländer fühlte wie in den dreissiger Jahren in Freiburg und in Basel. Den Beweis, dass er tatsächlich geplant hatte, nach Brabant zurückzukehren, finden wir schliesslich in einem Brief vom 1. Februar 1537 von Bonifacius Amerbach an Johan Paungartner, dem selben Brief, der das Vorwort zu den «Catalogi duo operum Erasmi»[69] bildet. Amerbach schreibt:

«Wenn er so oft von der sehr durchlauchten Heldin Königin Maria, Schwester des Kaisers Karl, und vom Hof von Brabant zurückgerufen wurde, begann er an die Niederlande zu denken, meiner Meinung nach nicht so sehr wegen der ehrvollen Einladung als wegen seiner Liebe zum Vaterland; es steht ja fest, dass auch jener homerische Landstreicher sein Ithaca, hängend von den Felsen wie ein Nestlein – wie Cicero sagt –, jedem anderen Reich vorgezogen hat. In dieser Absicht sorgte er dafür, dass sein Besitz von Freiburg aus hierher befördert wurde, damit er bei der ersten Gelegenheit, d.h. nach Vollendung der Bücher seines ‹Ecclesiastes›, wofür er speziell nach Basel zurückgekehrt war, stromabwärts auf dem Rhein nach Brabant

[68] Allen 11, Ep. 3130.
[69] Allen 11, Ep. 3141, 78–89.

gebracht würde. Aber die Gicht verhinderte seinen Plan, abzufahren: gegen Herbst hatte diese Krankheit ihn so angegriffen, dass er seitdem selten oder nie das Bett verliess.»

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Amerbach, der intime Freund und Testamentvollstrecker der Erasmus, die Wahrheit schreibt: Erasmus hatte sich vorgenommen, nach Brabant zurückzukehren und es war vor allem der «amor patriae», der ihn dazu antrieb. Ich bin folglich nicht einverstanden mit Cornelis Reedijk, der nebenbei in seinem übrigens glänzenden Werk *Das Lebensende des Erasmus* schreibt[70]: «Trotzdem richten sich seine Gedanken mehr auf Burgund. Von Brabant spricht er allmählich seltener.» Es kommt mir vor, dass Erasmus mehr an Brabant dachte, auch wenn es darüber weniger Zeugnisse gibt in Briefen nach 1533. Aber die von uns zitierten Aussagen und vor allem die Amerbach-Stelle vom 1. Februar 1537 lassen meines Erachtens keinen Zweifel darüber bestehen.

Im grossen ganzen bilden die Aussagen von Erasmus über sein Vaterland «ein feines, verwirrendes Netzwerk von Widersprüchen»[71], aus dem man nicht leicht die Wahrheit entwirren kann. Viel hängt ab von Ort und Zeit, und, in Briefen, von der Person, an die Erasmus sich wendet. Das bedeutet, dass vieles nicht allzu ernst genommen werden darf. Erasmus spricht von – ich fasse kurz zusammen – *mea Hollandia* und unser Holland, unser Brabant, aber auch von *Germania nostra* und *Gallia nostra.* Aber doch ist eine Entwicklung bemerkbar, nämlich dass mit den Jahren die Bindung an die Niederlande stärker wird, trotz der Entfernung; seine Gefühle dem Vaterland gegenüber werden milder, humaner, menschlicher.

Wir Niederländer sollen nicht versuchen, Erasmus wiederzuerobern. Der Rotterdamer war auch ein grosser Basler! Aber – ich hoffe es bewiesen zu haben – wir haben ihn doch nicht ganz verloren. Ich war übrigens bei weitem nicht vollständig. So möchte ich Sie noch kurz verweisen auf eine Studie – obwohl wir uns hier auf weniger festem Boden befinden –, die 1959 von Cornelis Reedijk unter dem Titel «What is typically Dutch in Erasmus»[72] veröffentlicht wurde. In dieser Studie, ausgehend von der Psychologie der Völker, weist Reedijk hin auf gewisse Züge und Ideale des Rotterdamers, die seine niederländische Herkunft verraten.

Ich meine mit folgenden Worten schliessen zu können: Der Antinationalismus von Erasmus darf nicht übertrieben werden. Trotz sei-

[70] BZGA 57, 1958, (pp. 23–66), p. 43.
[71] G. Degroote, *op cit.*, 16.
[72] *Delta,* 2, 4 (Winter 1959–60), 35–44.

nes typisch humanistischen Strebens nach Weltbürgertum, trotz seiner aufrechten Abkehr vom nationalen Hochmut hat er sich nicht ganz von der Bindung an das Vaterland, von dem Zusammengehörigkeitsgefühl mit den Niederländern von Nord und Süd lösen können.

Prof. Dr. Aloïs Gerlo,
Vrije Universiteit,
Pleinlaan 2, B-1050 Brüssel

Tod, Begräbnis und Grabmal des Erasmus von Rotterdam

von

Beat Rudolf Jenny

Nun bhůt dich Gott fürgliebte Statt/
Die mich so lang bherbergen that:
Jch wünsch dir Heil/vnd das kein Gast/
Dir mehr bring dann Erasmus Last.

(Erasmus am 13. April 1529 anlässlich
seines Weggangs aus Basel;
übersetzt von Christian Wurstisen)

Erasmus starb in der tiefen Stille der Nacht vom 11. auf den 12. Juli[1]. Kurz nachdem er verschieden war, schlug es in Basel eins. Wer jedoch in die Sommernacht hinaushorchte, konnte vielleicht aus der Ferne elf weitere Schläge vernehmen. Rund um Basel war es erst Mitternacht[2]. Erasmus hatte sein Leben somit *zwischen den Zeiten* beendet und ging mit zwei verschiedenen Todesdaten in die Geschichte ein[3], so wie er gleichsam aus zwei verschiedenen Städten gebürtig war: Gouda und Rotterdam[4], und einst als Priesterkind ins Niemandsland zwischen Legitimität und Illegitimität hineingeboren worden und lebenslänglich ein heimatloser Bewohner der Zwischenbereiche geblieben war. Leben hiess für ihn balancieren.

Dass seine Rückkehr nach Basel und sein Verbleiben daselbst ein letzter Balanceakt sein würden, das war Erasmus zweifellos genauso klar, wie seinen Freunden. Doch das Risiko trugen die letzteren zusammen mit dem Basler Rat. Denn man war offenbar übereingekommen, den greisen Gast unbehelligt im Bereich zwischen dem alten und dem neuen Glauben verweilen zu lassen, wenn er wünschte, in Basel zu bleiben oder dazu durch seinen Gesundheitszustand gezwungen sein sollte[5]. Da Erasmus sein Gemach selten und das Haus nie verliess[6], bot dies äusserlich keine Schwierigkeiten. Doch was ging im Haus «Zum Lufft», was ging im Gaste selbst vor? Das wollte die europäische Gelehrtenwelt, das wollten Freunde und

Alle Anmerkungen stehen am Schluss des Aufsatzes, S. 85 ff.

Feinde wissen. Zu erfahren war nur wenig und dazu Widersprüchliches, so z.B. über Erasmus nächste Reiseziele. Endgültige Klarheit über das Wichtigste jedoch, nämlich Erasmus' Glaubenshaltung, die durch den Ortswechsel ins Zwielicht geraten war[7], konnte vielleicht sein Tod, ja musste spätestens seine Bestattung bringen. Denn hatte er nicht selber vor drei Jahren in seinem Büchlein «Über die Vorbereitung auf den Tod» geschrieben: «Dann die wort der sterbenden pflegtt man vast (= sehr) begirlich zů hören, sie pleiben auch gantz tieff im gemůtt der zuhörer. Eynsteyls darumb, das man nit darfür hatt (= hält), das yemans in seim sterben mit list oder betrůg vmbgang», andernteils deshalb, weil das Gemüt, wenn es beginnt, sich von der Last des Leibes zu trennen, oft Zeugnis von der neuen Freiheit und Erkenntnis gibt, die ihm unmittelbar bevorstehen[8]?

Erasmus Basler Freunde wussten also sehr wohl, dass die Ohren des gelehrten Europa am Sterbelager dereinst mitlauschen würden, dass man nach Erasmus letzten Worten begierig haschen und sie allenfalls verfälschen oder gar erfinden würde. Sie mögen sich deshalb einen jähen, wortlosen Tod gewünscht haben, der sie entsprechender Verantwortung entbunden hätte. Aber es sollte anders kommen. Denn Erasmus – zwar bei seiner Rückkehr zum Schreck der Basler durch Alter und chronische Krankheiten (Gicht, Steinleiden, Magen-Darmleiden) schwer gezeichnet[9] und, wie er selber bemerkte, nur noch Haut und Knochen[10] – hatte offensichtlich nebst guten Augen auch ein gutes Herz. So konnte er seine wissenschaftliche Arbeit und seine Korrespondenzen nach Massgabe seiner verbleibenden Kräfte weiterführen[11], obwohl er seine Tage fast nur noch in sitzender oder liegender Stellung zubrachte, wobei ein Furunkel in der Gesässgegend ihm zusätzlich beides zeitweilig zur Qual machte[12]. Nachdem sich Erasmus von mehreren, z.T. beinahe tödlichen Krankheitsattacken[13] immer wieder erholt hatte[14], begannen seine Kräfte im Frühling-Frühsommer 1536 endgültig zu schwinden. Am 6. Juni hatte er zwar noch einen ausführlichen, vertraulichen Brief an Philipp Melanchthon in Wittenberg geschrieben, mit diesem seit kurzem wieder versöhnt und erneut im Briefwechsel[15]. Doch einen jungen Verehrer konnte er hernach nur noch mit wenigen Zeilen abfertigen. Er tat dies mit der Bitte, ihm die Kürze zu verzeihen, da er als Sterbender schreibe, dem nun leider jede wissenschaftliche Arbeit versagt sei. Und ohne solche sei für ihn das Leben, selbst wenn er gesund wäre, trost- und wertlos[16]. Am 27. Juni besuchte ihn ein ehemaliger Basler Freund, mti dem er sich vor Jahren entzweit hatte: Conrad Pellican, einst Lesemeister und Guardian des Basler Barfüsserklosters und anschliessend Mitarbeiter Zwinglis in Zürich[17]. Pellican gab ihm nun in einem dreistündigen freundschaftlichen

Gespräch, bei dem man den alten Streit auf sich beruhen liess, Gelegenheit zur Versöhnung, nachdem sein diesbezügliches briefliches Angebot vom 18. November 1535 unbeantwortet geblieben war[18]. Ein entsprechender Passus in Erasmus' Büchlein mag ihn zu diesem Schritt ermutigt haben[19].

War es für Erasmus vielleicht das entscheidende, erlösende Gespräch, von ihm gleichsam im Sinn einer Beichte geführt mit einem gewesenen Priester, seinem ehemaligen Beichtiger[20], zu dem er nun zurückgefunden hatte als einem, der nur einen graduellen, keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Mönchstum und evangelischem Theologenstand sehen und nur das Kleid, nicht aber die Gesinnung, den Glauben (mentem) gewechselt haben wollte[21]? Von Pellican geführt im Sinn intensiver Krankenseelsorge, wie sie nun in der Neuen Kirche als viaticum anstatt der Sakramente von Beichte/Absolution, Abendmahl am Sterbelager und letzter Ölung üblich war? Subtilste Balance auf der Via media oder gar erste Schritte jenseits von ihr? Denn was erfuhr Pellican damals am Krankenbett, wohl zu seinem wie zu unserem Erstaunen? Dass ein anderer Zürcher bei Erasmus zu Gast war, nicht persönlich, sondern als Autor: Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis[22]! – Pellican war, soweit wir wissen, der letzte auswärtige Besucher des Erasmus.

Damals litt dieser indessen bereits seit mindestens vier Tagen[23] erneut an einem «perpetuum profluuium ventris»[24], also an einer sich in Durchfall und Unfähigkeit zur Nahrungsaufnahme äussernden Erkrankung, die, von den Zeitgenossen einhellig als Dysenterie = Ruhr[25] bezeichnet, in Kürze zu seinem Tode führen sollte. Am 28. Juni griff er zum letztenmal zur Feder, um seinem Freund C. Goclenius «aegra manu», mit schmerzender Hand, u.a. mitzuteilen, er sei in seinem Leben noch nie so krank gewesen wie in den Tagen zuvor, selbst lesen habe er nicht mehr können[26]. Schliesslich ertrug er es nicht einmal mehr, wenn man ihm etwas vorlas[27]. Rhenan erzählt uns von einem Besuch, den ihm Amerbach, Froben und Episcopius, seine nächsten Freunde, wenige Tage vor dem Tod machten, und schildert, wie er sie mit unverlierbarer erasmischer Ironie unter Anspielung auf die drei Freunde des Hiob mit der Frage empfing, wo sie die zerrissenen Kleider und die Asche für ihre Häupter hätten[28]! Trost verbat er sich offenbar. Wozu auch? Hatte er sich doch schon lange nach dem Tode gesehnt und Monate zuvor das Jahr 1536 als das seines Todes bezeichnet und das Ende am dritten und zweiten Tag, bevor er starb, vorausgesagt[29].

Am Abend des 11. Juli verschlimmerte sich sein Zustand schnell, so dass Froben, wie abgemacht, Amerbach rufen liess und nach dem Arzt Sebastian Sinckeler sandte, damit dieser, vom Kranken unbe-

merkt, vernehmen könne, was auch er, Froben, gehört hatte[30]. Ob es hiebei um die Diagnose des bevorstehenden Todes oder das Mitanhören der letzten Worte ging, ist schwer auszumachen[31]. Bis zuletzt bei Bewusstsein[32] versuchte der Sterbende, obwohl die Zunge am Gaumen klebte[33], noch und noch[34] Worte, Sätze zu artikulieren, und nur dank der Wiederholung wurden sie offenbar teilweise verständlich: «Jesus, erbarme Dich mein, Erbarmen, Barmherzigkeit, Herr erlöse mich, mach eine Ende, lieve God» war wiederholt zu vernehmen[35], gelegentlich sogar ein ganzes Bibelzitat wie etwa des blinden Bartimäus Anrufung Christi[36] oder vielleicht die Anfangsworte eines Busspsalmes[37]. «Nichts als der süsse Name Jesu kam über seine Lippen. Ihn rief er aus der Tiefe seines Herzens an, ihn bald um Erbarmen, bald um ein baldiges Ende anflehend», schreibt Amerbach am 1. Februar 1537 zusammenfassend[38].

So fromm also, so demütig, «sanctissime, christianissime»[39], starb der grosse Erasmus, er, den Luther als gottlosen Epikuräer denunzierte[40] und den wir gerne als Vorläufer der Aufklärung sehen. Erinnert uns sein Tod jedoch nicht viel eher an die Devotio moderna oder an den Pietismus? Könnte es sich deshalb vielleicht um eine fromme Legende handeln, von den freunden dem Toten «angedichtet», wie wiederum Luther vermutete[41], damit ihn keine der Parteien aufgrund seines Todes mit Beschlag belegen oder verdammen könne? Also ein letzter Balanceakt der Freunde zugunsten des Erasmus? Die Frage ist zweifellos berechtigt. Doch was halten wir Luthers Unterstellung und unseren eigenen Zweifeln entgegen?

Zunächst wieder Erasmus' eigenes Büchlein «Über die Vorbereitung auf den Tod». Da heisst es z.B.: «Aber doch so ist der allerkreftigest trost (im Sterben), die augen des glaubens von Christo Jesu nymer mehr verwenden (= abwenden), der sich gentzlich für vns dargestreckt hat, der vnser aduocat ist bei Gott, der für und für schreiet: «Kummen zů mir alle, die do arbeiten (= mühselig sind) vnd beladen sint, (. . .) ich will uch erquicken (. . .)». (. . .); dann aber auch «die erzalung der ort (= Stellen) auss Gottlicher gschrifft, die vnss die onergrüntlich barmhertzikeyt (= misericordia) Gottis preisen . . .[42]»

Zweitens muss dem Skeptiker die Frage nach den im Sterbezimmer anwesenden Personen und nach den Wegen beantwortet werden, auf denen das, was sie hörten, auf uns gekommen ist. Quellenkritik also!

Von zweien wissen wir ausdrücklich, dass sie am Sterbebett anwesend waren. Der eine ist Amerbach[43]. Hieronymus Froben, der Hausherr, ging zweifellos im Hintergrund aus und ein, wie er dies schon am Abend getan hatte[44]. Von Sinckeler wissen wir nur, dass er gerufen wurde, um unbemerkt zu lauschen. Ob er kam und blieb,

wissen wir nicht[45]. Anwesend muss ferner Erasmus' flämischer Diener, der junge Lambert Coomans gewesen sein. Die 200 Gulden nämlich, die ihm Erasmus vermacht hatte unter der Bedingung, «dass er mir im Sterben beisteht» (si mihi morienti adfuerit), erhielt er ausbezahlt[46]. Dann war da möglicherweise noch jener bisher nur von Ludwig Sieber beachtete Andreas Giesser, «so doctor Erasmo jnn der kranckheit gwartet», also ein Krankenpfleger. Er wurde für seine Dienste aus dem Nachlass mit 3 Stück Silber honoriert[47]. Der zweite aber, der nachweislich bis um Mitternacht ausharrte und Erasmus «beistand» (adfuit), ist Simon Grynaeus, Professor der griechischen Sprache und damals seit gut drei Monaten zugleich Lehrer der neutestamentlichen Theologie. Nach Basel berufen, als Erasmus die Stadt verliess, war er nun mit Amerbach zusammen die Hauptstütze der wiedereröffneten Universität, jedoch im Gegensatz zu diesem von grosser wissenschaftlicher Ausstrahlung und ein entschiedener Anhänger des reformierten Kirchenwesens und führender religionspolitischer Diplomat Basels[48]. Seine Anwesenheit im Sterbezimmer war bisher unzureichend belegt und durch die Forschung nicht gesichert[49].

Doch nun stellt sich heraus, dass dieses Faktum auf einem dreifachen, zuverlässigen zeitgenössischen Quellenfundament beruht. Auf Grynaeus eigener, von zweiter Hand überlieferter Aussage den Strassburgern gegenüber[50], auf einem Briefzeugnis Oporins vom 1. August[51] und auf Heinrich Pantaleons Bericht von 1566[52], also eines jener Lateinschüler und Studenten, die Eramus die letzte Ehre erwiesen hatten[53]! Grynaeus, der Erasmus im Sterben und vielleicht schon zuvor in der Krankheit seine «Liebesdienste» erwies, das hat Konsequenzen, nicht zuletzt hinsichtlich der Gesamtbeurteilung dieses letzten Balanceaktes[54]. Für uns ist hier jedoch vor allem ein Teilaspekt von Belang: Dank Grynaeus verfügen wir für Erasmus' letzte Worte nebst der gedruckten und brieflichen Basler Überlieferung über einen zweiten, ebenso authentischen Quellenkomplex, nämlich die auf seinem mündlichen Bericht beruhenden brieflichen Mitteilungen der Strassburger vom Juli 1536[55]. Da sich beide Überlieferungen inhaltlich decken, bleibt somit für den Verdacht, Erasmus letzte Worte seien, wenn nicht gefälscht, so doch frisiert worden, kaum mehr Platz. Zumal man sich nur schwer vorstellen kann, dass Amerbach, dieser äusserst skrupulöse Jurist und übervorsichtige Verwalter von Erasmus' Nachlass, das Risiko einer entsprechenden Absprache mit Gryneaus hätte wagen können.

«Sanctissime vixit, sanctissime mortuus est» (er lebte als sehr frommer Christ und starb als solcher), das ist die Formel, mit der Amerbach Leben und Sterben seines Freundes später umschrieb[56]. Doch

müssen wir dazu aus der Sicht der damaligen alten Kirche und der neuen Kirchen abschwächend hinzufügen: Ohne dass er die sakramentalen Heilsmittel der alten Kirche, der er formell noch angehörte, beanspruchte, und ohne dass er den Zuspruch der neuen Kirche, die ihm Asyl geboten hatte, offen in Anspruch nahm und sich somit demonstrativ als Glied einer Kirche auswies, die umfassender war als die sichtbaren Kirchen. In diesem weiten, aber «allerchristlichsten» Rahmen war es der Basler Kirche möglich gewesen, ihm in exemplarischer Weise Toleranz ad personam zu gewähren und ihn seinen – man möchte fast sagen «ökumenisch überhöhten» – Mittelweg bis ans Ende beschreiten zu lassen[57].

In die Mitte war er zum Schluss auch in anderer Hinsicht geraten, nämlich ins Spannungsfeld zwischen der Muttersprache und dem Neulatein, das er mitgeschaffen und dessen er sich ausschliesslich bedient hatte. «Lieve God» hat er nämlich wiederholt geseufzt, und es ist nicht belegt, dass dies sein absolut letztes Wort war, wie oft behaupt wird[58].

Die Männer im oberen Saal des Hauses «Zum Lufft» konnten aufatmen: Ihrem Freund war ein Todeskampf erspart geblieben, und er hatte sein Leben und Denken im Tode nicht Lügen gestraft, von «list oder betrůg» keine Spur! An ihnen war es nun, im Einvernehmen mit dem Rat den letzten Balanceakt, die Bestattung, in die Wege zu leiten. Der Verstorbene hatte auch hier vorgesorgt, indem er in seinem letzten Testament – im Gegensatz zu früheren Verfügungen[59] – über die Beisetzung nichts bestimmt und somit den Baslern freie Hand gelassen hatte, wohl wissend, dass von diesem Akt die Öffentlichkeit nicht ausgeschlossen werden konnte. Erstaunen konnte dieser Verzicht nur den, der sein Büchlein nicht kannte und nicht wusste, dass das kirchliche Funeralritual für den Verfasser zur Erlangung des Seelenheils letztlich so wenig notwendig war wie der Priester und die Sakramente am Sterbelager. Im Gegenteil! Oft nur Anlass zu falscher Sicherheit[60]!

Der Weg für ein Begräbnis nach «evangelischem Ritus» war somit frei. Doch was hiess das? Das hiess, um es mit den damaligen Verächtern der Zwinglianer krass zu formulieren: «Den Leichnam verscharren wie den Kadaver eines Esels», und, so füge ich hinzu, «Friedhof = Schindanger»[61]. Und tatsächlich ist nur schon das Wort «Ritus» (= gottesdienstlicher Brauch) in diesem Zusammenhang fehl am Platz[62]. Denn die Exequien (deutsch: libvolg, volg)[63], das herkömmliche kirchliche Begräbnis, waren abgeschafft, die Grablegung war zur weltlichen Angelegenheit geworden (freilich im Rahmen des exklusiv reformiert-christlichen Gemeinwesens) und z.B. in Zürich den Zünften überbunden. Das bedeutete nicht zuletzt auch Verzicht

auf ein Grabmonument oder einen Grabstein und somit für jedermann Verzicht auf dauernde Markierung des Grabes überhaupt. «Hier gibt es keinen Unterschied zwischen Arm und Reich . . . Inskünftig werden keine Grabschriften mehr auf Stein- oder Erzplatten angebracht. Die Gräber werden nicht mehr mit behauenen Steinen bedeckt, damit nicht jener Grabmalluxus sich wieder breit mache . . . (Die Knochen der Toten bleiben in der Erde), damit sie, gemäss dem Wort des Herrn, zu Staub werden.» So in Zürich 1559[64]. Und ein zwinglischer Reformator und grosser Verehrer Oekolampads begründet: «(Wegen des ewigen Lebens) ist es ein unnützes Ding und eine hoffärtige Pracht, köstliche Begräbnisse (= Grabmäler) aufzurichten, wie denn die Reichen köstliche Gräber machen, die viele tausend Gulden kosten, wie vor Zeiten die Ägypter ihre Pyramiden aufgerichtet haben; es kommt der Seele nicht zum Trost. So bedarf der Leib der Pracht nicht; er empfindet nichts, und es gilt ihm gleich (viel), wo er liegt. Wo ihn Gott anweist, da muss er bleiben, es regne oder schneie darauf, wie der Poet sagt: ‹Wer kein Grab hat, den deckt der Himmel›[65]. Vor allem muss die Seele selig werden[66].» Klingen diese letzten Sätze nicht wie eine Paraphrase zu Erasmus' Büchlein?

Wie schöne Theorie klingt *uns* das in den Ohren, und wir denken, Basels Münsterkreuzgänge vor Augen: Mindestens für Basel ohne Folge! Ja und nein! Indessen: Können Sie mir das Grab Vadians[67] zeigen, oder das Berthold Hallers[68], Johannes Comanders[69] oder Bullingers[70]? Die genaue Stelle von Calvins Bestattung war schon wenige Wochen nach seinem Tod nicht mehr auszumachen[71]! Lauter Zufälle? Keineswegs! Ein weiteres, noch krasseres Beispiel: *Zwingli,* den wir gar nicht erwähnen müssten, da sein Leib als der eines Ketzers verbrannt wurde. Doch Thomas Platter hatte Knochenreste aus der Asche gerettet und nach Basel mitgebracht. Antistes Myconius jedoch, als er davon erfuhr, setzte sie nicht bei, sondern warf sie in den Rhein! Das ist konsequent, geradezu pietätlos-konsequente reformierte Praxis[72]. Aber bei Oekolampad, wollen Sie einwenden, da machten wir Basler doch eine Ausnahme! Nein! Nach seiner Beisetzung wurde gemäss Kirchenordnung im Rahmen des Werktagsgottesdienstes im Münster sein «Gedächtnis» gehalten. Ein Epitaph gab es damals auch für ihn nicht, noch nicht[73]!

Die Bestimmungen der Basler Kirchenordnung von 1529 nun waren auch für die Freunde und den Rat massgebend im Hinblick auf die Bestattung des Erasmus. Aber gerade die völlig marginale Art, wie dort darüber gehandelt wurde, bot einen Rahmen, der flexibel genug war, um dem toten Humanistenfürsten die gebührende Ehre auch im Tod zu erweisen, zumal Erasmus ja ohne sakramentales Viatikum und offensichtlich ganz in der Glaubenshaltung gestorben

war, die man seit 1529 von jedem Basler erwartete. Die einschlägigen Bestimmungen lauten (leicht gekürzt): Auf Wunsch sollen die Pfarrer «anstatt der volge» (also der Exequien) im Rahmen der täglichen Predigt (werktags im Münster, sonntags in allen vier Pfarrkirchen) «die gedechtnus» (memoria, das Gedenken) begehen «mit einer gottlichen, tröstlichen vermanung»[74].

Dies der institutionelle Rahmen. Was nun jedoch den tatsächlichen Vorgang der Bestattung des Erasmus anbelangt, so verfügen wir über keine Basisinformationen, wie sie Rats- und Regenzprotokolle bieten könnten. Denn solche hielt man damals in Basel für überflüssig, im Gegensatz zu den peinlich genau geführten Rechnungsbüchern. So müssen wir uns an die zufällig überlieferten Fakten halten und zunächst fragen, was die drei offiziösen gedruckten Quellen von 1536[75], 1537[76] und 1540[77], für die Amerbach allein oder zusammen mit Beatus Rhenanus verantwortlich zeichnete, aussagen oder verschweigen. Auf Einzelheiten muss ich verzichten. Zusammenfassend lässt sich jedoch folgendes festhalten: Über das Rituelle, also eine allfällige Mitwirkung der Basler Kirche, wird gar nichts gesagt. Mit grossem Nachdruck wird jedoch herausgestrichen, wie sehr es dem Rat, der Bürgerschaft und vor allem der Universität (sie erschien in corpore) ein Anliegen war, den Verstorbenen gebührend zu ehren. Hiebei werden 1536 vor allem das Leichenbegängnis und der Ort der Bestattung ausführlicher geschildert, während 1540 nebst dem allgemeinen Hinweis auf das Grab «in aede sacra cathedrali» (im Kathedralheiligtum!) besonders das inzwischen errichtete Grabmal gewürdigt wird. 1537 ist ausser einem Hinweis auf die Studenten, die den Sarg trugen, auf alles Detail verzichtet. – Klug ausbalanciert war, das zeigen diese Berichte, vor allem die Wahl des Münsters als Begräbnisplatz. Man machte sich damit das sehr wirkungsvolle, damals vom Kultischen her jedoch nur noch historische Faktum «Kathedrale» zu nutzen, um alt- und neugläubige Freunde des Doktors und Professors der Theologie zufriedenszustellen und seinen Verächtern nicht Vorschub zu leisten. Zugleich schonte man aber die Gefühle der Bürgerschaft, indem man einen der Ihren dort beisetzte, wo bisher die hohe Geistlichkeit und der Adel begraben worden waren.

Glücklicherweise sind wir über das, was Amerbach und Rhenanus geflissentlich verschweigen, durch einen Geschäftsbrief aus dem Froben-Kreis[78] und ein Erasmuspamphlet[79] hinreichend informiert, und zwar dahin, dass die Kirche bei der Bestattung tatsächlich mitwirkte, indem Antistes Oswald Myconius[80] anlässlich der Beisetzung im Münster am 12. Juli – den Zeitpunkt kennen wir nicht[81] – eine kurze Predigt hielt (conciuncula)[82], worin er «einen grossen Teil der Verdienste des Toten kurz erwähnte». «Und», so fährt der Brief-

schreiber fort, «am kommenden Dienstag (18. Juli)[83] – der Rat hat dieses Datum festgesetzt – wird nach unserem Brauch (more nostro) sein Gedächtnis gehalten» (memoria peragetur, nicht celebrabitur = gefeiert). Das ausdrückliche «more nostro» beim «Gedächtnis» nährt den Verdacht, dass die Leichenpredigt – dieser Ausdruck drängt sich nun auf – im Münster nicht dem Basler Brauch entsprach, sondern eine Sonderregelung ad personam Erasmi darstellt, die mit Rücksicht auf den guten Ruf der Stadt getroffen wurde. War das vielleicht die Geburtsstunde von besonderen Abdankungsgottesdiensten in Basel und somit des Basler Leichenpredigtbrauchs überhaupt? Das bleibt zu untersuchen[84].

Dass das Anbringen von Epitaph und Grabplatte nicht «more nostro» erfolgte, bedürfte nach dem bereits Gesagten eigentlich keiner Begründung mehr. Doch wissen wir in diesem Fall sogar ausdrücklich, dass es sich um eine vom Rat gebilligte Ausnahmeregelung handelte[85], wiederum um einen heiklen Balanceakt. So wurde der Bildhauer im Werkvertrag verpflichtet, den Stein unter Ausschluss der Öffentlichkeit in seinem Atelier zu bearbeiten, um jeden Anstoss zu vermeiden[86]. Und weshalb hätte sonst Hieronymus Froben befürchten müssen, die namentliche Erwähnung des Erben und der beiden Testamentarien auf dem Epitaph könnte den Genannten Neid und Argwohn zuziehen[87]? Kein Wunder schliesslich, dass auch die Inschrift selbst – Amerbach verfasste sie schon im Frühherbst 1536[88] – ganz von dieser Ausnahmesituation geprägt ist und deshalb später oft als klägliches Machwerk getadelt wurde[89].

Welches ist ihr Inhalt[90]? Unter Hinweis darauf, dass ein Gelehrter, der sich durch seine Werke unsterblich gemacht habe, keines Grabdenkmals bedürfe, gibt sie als ihren einzigen Zweck an: Anzuzeigen, wo die sterblichen Überreste dieses «vir omnibus modis maximus», dieses ausserordentlichen Mannes, beigesetzt seien[91]. Kurz: Markierung des Grabes! Für spätergeborene Besucher desselben, die über das Basler Funeralbrauchtum von 1536 nicht unterrichtet waren, tatsächlich eine Banalität, für den Zeitgenossen jedoch wohl das Maximum dessen, was er im Rahmen der behördlichen Toleranz ad personam billigen konnte oder dulden musste.

Diese Duldsamkeit wurde den Baslern jedoch in homöopathischen Dosen beigebracht, indem das Grab in der ehemaligen Marienkapelle zunächst offenbar nur durch das Anbringen des Namens auf der Bodenplatte kenntlich gemacht wurde. Offenbar sage ich, weil wir in diesem Fall nur über den vor 50 Jahren wieder aufgefundenen Stein und keine aktenmässige Überlieferung verfügen[92]. Genau umgekehrt verhält es sich bei der definitiven Bodenplatte, die 1537 verlegt wurde: Sie ist verschollen, doch kennen wir

ihr Aussehen – konventionelle Inschrift und darüber das Wappen des Erasmus, der Terminus – und ihre Entstehungsgeschichte genau[93]. Noch besser und bis in alle Einzelheiten sind wir über die Errichtung des bis heute erhaltenen Epitaphs unterrichtet. Dieses wurde erst im Spätherbst 1538 aufgerichtet, *monumental* in seinen Ausmassen, *hervorragend* durch Material und Bearbeitung und, bis 1853, *unübersehbar* schräg gegenüber von der Kanzel angebracht. Zwar wider Basler Brauch, jedoch in jeder Beziehung sinnvoll, so sinnvoll, dass man hinter dem entsprechenden Ratsbeschluss Amerbachs Regie vermuten muss. Für den nämlich, der die seit 7 Jahren beseitigte alte Ausstattung des Münsters noch vor Augen hatte und im Herzen hochhielt, war es der Ehrenplatz zur Rechten des Triumphkreuzes, also des Gekreuzigten. Dieser war auch jetzt – allerdings nur noch symbolisch – an hohen Festtagen auf dem in nächster Nähe stehenden hölzernen Abendmahlstisch gegenwärtig. Stets aber mahnte das Epitaph die Münsterprediger daran, dass hier einer der Ihren begraben lag, ein Theologe, dessen umfänglichste selbständige Abhandlung der Ekklesiastes war, ein Werk also, das dem Predigen und den Predigern galt, und zu dessen Fertigstellung der Autor ja einst nach Basel zurückgekehrt sein wollte[94]. Und dass gerade die Zwiesprache mit den nachgeborenen Lesern seiner Werke echtes Überleben eher gewährleiste als ein prunkvolles Grabmal, das war hier bekanntlich zu lesen, zwar nur in einem Nebensatz der «verworrenen», «albernen» Inschrift[95], aber dafür – in schöner erasmischer Widersprüchlichkeit – in vergoldeten Buchstaben, wie sie der Rat vier Jahre später für die Reformatorentafel unpassend fand.

Der im Hauptsatz der Inschrift angegebene Zweck, nämlich die genaue Markierung des Grabes, wurde, sie Sie wissen, auf die Dauer nicht erreicht. Im Gegenteil, er wurde geradezu verhindert, nachdem die Bodenplatte zu einem unbekannten Zeitpunkt beseitigt und das Epitaph 1853 versetzt worden waren, indem man nun von der selbstverständlichen Annahme ausging, das Grab befinde sich unmittelbar vor dem Epitaphpfeiler. Die verheerenden Folgen, die dieser Irrtum während der vergangenen 50 Jahre für Erasmus' Andenken hatte[96], sind hinlänglich bekannt.

Doch wie leicht ist diese Fehlleistung, die schon im Epitaph selber vorgegeben war, nun rückblickend zu verschmerzen, wenn man bedenkt, dass dieses zunächst Anlass zur Errichtung der Reformatorentafel gab und hernach mittelbar unserer Stadt die reiche Fülle der nachreformatorischen Epitaphik bescherte[97], kunst- und geistesgeschichtlich ebenso beachtlich, wie sozial- und personengeschichtlich bedeutsam. Vergessen wir jedoch nicht: Nur dank Erasmus kam auch Oekolampad nachträglich zu einem Grabmal!

Doch hiermit haben wir weit vorgegriffen. Kehren wir ein letztes Mal in die nächtliche Stille des Sterbezimmers zurück. Langsam ergreift der Alltag wieder Besitz von den Anwesenden oder Hinzugekommenen. Für Froben heisst das u.a.: Fertigstellung der Origenes-Ausgabe, deren Vollendung Erasmus nun versagt blieb, bis zur bevorstehenden Frankfurter Herbstmesse[98]. Amerbach, den der Abschied vom väterlichen Freunde wohl am tiefsten bewegte[99], liess einen Maler rufen, damit er die Gesichtszüge des Toten nochmals festhalte[100]. Dann galt es für ihn – neben den laufenden Amtsgeschäften – die amtlichen Verfahren einzuleiten, insbesondere das der Inventarisation des umfänglichen Nachlasses und der Testamentseröffnung. Diese war in Zusammenarbeit mit dem Rat vorzubereiten und bedeutete für die städtische Kanzlei ein Pensum von mehreren Tagen, bedingt durch die grosse Schreib- und Übersetzungsarbeit, die dabei zu leisten war, um ganz zu schweigen von den juristischen Problemen, die es dabei zu bedenken gab[101]. So kann es nicht wundern, dass die offizielle Testamentseröffnung erst auf die Morgenfrühe des 18. Juli angesetzt werden konnte und somit – sicherlich nicht zufällig – unmittelbar vor dem «Gedächtnis» stattfand[102]. Kaum auszudenken, was nur schon an Korrespondenzen anfiel, bis die Legate ausgerichtet und die Finanzen geordnet waren. Doch nun galt es für Amerbach zu halten, was sich Erasmus von ihm als Erben versprochen hatte: Freundschaft über den Tod hinaus, höchstes Verantwortungsgefühl, absolute Integrität und Uneigennützigkeit. Nur einmal konnte Amerbach ein zusätzliches und heikles Agendum als bereits erledigt sogleich ad acta legen. «Du solltest unbedingt», so schrieb Rhenan am 20. August 1536, «durch einen Goldschmied eine kleine Beiplatte mit einer Inschrift versehen lassen, die einen Überblick über die Verdienste und das Leben des Erasmus bietet. Dies im Hinblick darauf, dass Du diese Platte dereinst , wenn der Grabstein aufs Grab gelegt werden soll, in einem Tongefäss in der Erde vergraben kannst. Das wirst Du völlig unbemerkt tun können, wenn Du die Tafel im Erdreich vergräbst, während die Arbeiter zum Essen weggegangen sind. Überleg Dir das gut[103]!» Weshalb es da für Amerbach nichts mehr zu überlegen, geschweige denn zu tun gab, wird Ihnen anschliessend Dr. Kaufmann berichten[104].

Äusserst unsanft wurde Grynaeus in den Strudel der religionspolitischen Hektik jener Monate und Tage zurückgerissen. Französische Glaubensflüchtlinge gehörten zum damaligen Strassenbild Basels, und eben war eine Gruppe solcher von Strassburg über Basel und Zürich nach Bern unterwegs, um eine diplomatische Demarche dieser Städte zugunsten der verfolgten Evangelischen bei König Franz I. zu erwirken[105]. Calvin war ein solcher Exulant. Er hatte sich in Basel

aufgehalten, und die Drucklegung seiner Institutio und die Aufnahme seiner Tätigkeit in Genf umrahmen das Ende des Erasmus in eigenartiger Koinzidenz[106]. Hier nahmen Entwicklungen ihren Anfang, die für Erasmus' Heimat und sein Nachleben daselbst unabsehbare Folgen haben sollten. Doch nicht dem neuen Freund Calvin und dessen Landsleuten galt nun Grynaeus' erste Sorge. Denn was Basel damals in Atem hielt und Grynaeus zwang, sich gleichsam von Erasmus' Grab weg reisefertig zu machen, um am 14. Juli das Schiff nach Strassburg zu besteigen, war ein historischer Entscheid, der Basel unmittelbar betraf: Die Frage, ob die Schweizer der Wittenberger Konkordie beitreten und so Hand zur Einigung im Abendmahlsstreit mit den Lutheranern bieten sollten[107]. Butzer und Luther, dieser sogar mit einem persönlichen Schreiben an Bürgermeister Jacob Meyer, setzten Basel damals unter schweren Druck[108]. Kein Wunder, dass Erasmus' Tod so zum marginalen Ereignis für die führenden Männer wurde und seine Erwähnung in Briefen unterblieb oder nur ganz nebenbei erfolgte[109]. Ein Glück, dass Grynaeus die Strassburger mündlich ins Bild setzen konnte[110]!

Wer von den Verantwortlichen hatte da schon Zeit, das Leichenbegängnis vorzubereiten? Vermutlich war die Universität dafür zuständig, da Erasmus, wenn schon nicht Glied der Universität, so doch promovierter Akademiker war. Das von vielen begehrte Amt eines Funeralzeremonienmeisters des Erasmus wurde einem 31jährigen Zürcher Studenten übertragen, einem Neuling in Basel, der zuvor lange als Begleiter des noch minderjährigen Conrad Gesner in Frankreich studiert und 1535 in Paris zum Magister promoviert hatte. Was ihn, abgesehen von Charakter und Bildung, empfahl: Er war Amerbach als Jusstudent bekannt, lebte im Pensionat des Grynaeus und war der Schwager Conrad Pellicans. Es war Johannes Fries, der später – gerade auch wegen seines Humors – hochgeschätzte Zürcher Lateinschulmeister und Verfasser des Fries-Lexikons, das während Jahrhunderten für Lateiner unentbehrlich war und heute für die Kenntnis der deutschen Sprache des 16. Jh. erneut grundlegend ist. Kurz: Ein Mann von bestem humanistischem Zuschnitt[111]. Und wir können nur darüber staunen, wie harmonisch auch er sich jenem Kreis einfügt, von dem Erasmus bis zuletzt umgeben war. Eines jedoch trübte die Harmonie: Antistes Myconius blieb immer auf Distanz. Zwar hielt er die Leichenpredigt, von Amtes wegen wohl dazu verpflichtet, aber er war Erasmus nicht wohlgesinnt[112], und dies mag nebst dem Konkordienstreit der Grund dafür sein, dass er in seinen aufgeregt-aufgebrachten Briefen an Bullinger vom 15., 19. und 31. Juli[113] Erasmus' Tod und Begräbnis mit keinem Wort erwähnt. Einen anderen müssen wir jedoch in diesen

Kreis einschliessen, obwohl er sich stets im Hintergrund hielt und zudem ein geheimer Verehrer Luthers war[114]: Sigismundus Gelenius, Frobens und damit Erasmus' unentbehrlicher Korrektor, ein gebürtiger Böhme und vorzüglicher Philologe. Die verdiente öffentliche Anerkennung hatte ihm Erasmus schon 1535 an versteckter Stelle im Ekklesiastes gezollt[115] und diese Worte hernach durch die Tat bekräftigt, indem er ihm testamentarisch 150 Gulden (etwa 100 000 Franken) vermachte[116].

Gelenius ist es, der uns in einem Brief an Melanchthon vom März 1536 die denkwürdige Szene des letzten Besuches von Butzer und Capito bei Erasmus überliefert hat. Sie waren Ende Januar als ungebetene Gäste auf der Basler Synode, die das erste Helvetische Bekenntnis beriet, erschienen und hatten sich Zutritt zu Erasmus verschafft. Nach längerer, unverbindlicher Plauderei kann es Butzer nicht lassen, das Gespräch auf den Konkordienstreit zu lenken. Er fordert Erasmus auf, seine fundierte Meinung in dieser Sache zu äussern und so jener Partei, der er beipflichte, dank seiner Autorität das Übergewicht zu geben und somit den Streit zu beenden. Worauf Erasmus ebenso kurz und bündig wie ausweichend-sibyllinisch antwortet: «Ubi vos fueritis concordes, nec ego ero discors» (Wenn ihr einig seid, werde auch ich mit euch nicht mehr uneins sein)[117]. Erasmus nochmals einsam in der Mitte, in der Balance, diesmal jedoch nur noch zwischen den Fronten der Neugläubigen? Konnte Melanchthon Erasmus' Antwort anders deuten? Können wir es? Und haben nicht schon die Zeitgenossen hüben und drüben Erasmus' Übersiedlung nach Basel sogleich oder nachträglich genau so interpretiert, als uneingestandenes, faktisches Bekenntnis zum Neuen Glauben, als «Offenbarung der Gesinnung, die er insgeheim in seinem Herzen trug», während er in seinen Briefen die Öffentlichkeit genau das Gegenteil glauben machen wollte[118]? Weist nicht auch der Wortlaut seines Testamentes implizite in der gleichen Richtung? Hat dieser Brief vielleicht zusammen mit dem Wissen um Grynaeus' Anwesenheit im Sterbezimmer Melanchthon 20 Jahre später zur vorbehaltlosen Feststellung veranlasst, Erasmus habe zuletzt «gewünscht, Bürger, Glied der Basler Kirche zu sein» (Et civis esse ecclesiae Basiliensis voluit)[119]? Sicher ist, dass für den Basler Rat dieser Wunsch, dieses potentielle Bekenntnis hinreichend war für einen Akt früher ökumenischer Toleranz ad personam magni Erasmi. Melanchthon indessen mag dies unbewusst dazu veranlasst haben, am dritten Tag vor seinem Tode[120] in schwerer Krankheitsnot in den Seufzer «fac finem» (mach ein Ende) auszubrechen und dabei wie entschuldigend auf das Vorbild des Erasmus hinzuweisen und hernach bis zum Ende ausser zwei Psalmworten immer wieder, gleich Eras-

mus, die flehentliche Bitte zu wiederholen: «Deus, miserere mei» (Gott, erbarm dich mein)[121]. Da hatte eine jener «pietatis scintillae» gezündet, von denen Erasmus in seinem letzten Brief an Melanchthon festgestellt hatte, dass, solche «Glaubensfunken» in die Herzen anderer gelegt zu haben, ihm nun zu grösserem Trost gereiche als sein ganzer Einsatz für die bonae literae[122]. War er sich wohl bewusst, dass dies in letzter Konsequenz auch als Bekenntnis zum Glaubensbrand der zwinglischen Reformation gedeutet werden konnte, den er mit entfacht hatte, vor dem er geflohen war, ohne voraussehen zu können, dass die reinigenden und heilsamen Wirkungen dieses verheerenden Feuers das politische, soziale und religiöse «Gehäuse» schaffen würden, in dem er dereinst wohlgeborgen in grossem Gleichmut dem «Terminus» seinen Tribut zollen würde[123]?

Anhang I

Zum nachreformatorischen Funeralwesen in den reformierten Orten der Eidgenossenschaft unter besonderer Berücksichtigung von Basel

Wie schwierig es ist, sich ein klares Bild vom Bestattungsbrauchtum in Basel und den übrigen reformierten Orten der Eidgenossenschaft zur Zeit, da Erasmus starb und begraben werden musste, zu machen, zeigt mit aller Deutlichkeit F. Merkels Artikel «Begräbnis» in der Theologischen Realenzyklopädie (=TRE) 5, 1980, S. 746 ff. Denn an Konkretem über den Schweizer Bereich wird daselbst nur gesagt, die Bestattung werde hier noch heute als Abdankung bezeichnet, was daher rühre, dass hier die Toten nach der Reformation «ohne Mitwirkung der Prediger durch die Leichenträger bestattet wurden» (S. 748; unter einzigem Verweis auf die Genfer Kirchenordnung von 1561, Art. 136 ff.). Damit wird jedoch vorausgesetzt, dass Genf für die ganze reformierte Schweiz massgebend gewesen sei, was, wie anzunehmen ist und gleich zu beweisen sein wird, natürlich nicht zutrifft. Ferner wird ganz allgemein festgestellt, dass es selbst im lutherischen Bereich im Gegensatz zu Taufe und Trauung keine «allgemeingültige Begräbnisordnung» gegeben habe, was zur Folgerung veranlasst, dass dies im Schweizer Raum noch viel weniger der Fall gewesen sein könne. Anderseits scheint sich im deutschen Südwesten insofern ein schweizerischer Einfluss bemerkbar zu machen, als es hier – im Gegensatz zum Nordosten – beim Begräbnis keine sozialen Unterschiede gab.

Es gilt somit hinsichtlich der Schweiz folgendes festzuhalten:

1. Auch hier müssen wir mit starken örtlichen Unterschieden rechnen, selbst zwischen Stadt und Land desselben Ortes – und trotz offensichtlicher Säkularisierung der Bestattung mit bloss noch restlicher, allenfalls allmählich wieder einsetzender marginaler Beteiligung der Kirche.

2. Die Liturgiegeschichte kann uns beim Erfassen dieser marginalen Mitwirkung nicht helfen. Denn ein flüchtiger Blick in einzelne Liturgien belehrt uns, dass entsprechende Formulare erst im 18. Jh. Aufnahme in die hergebrachten Agenden finden. Basel: Erst als Anhang zum alten Agendbüchlein in der Ausgabe von 1701; Sankt Gallen: 1738; Mülhausen: 1769. Wir haben es also im besten Fall mit einer sehr schwer erfassbaren paraliturgischen Erscheinung zu tun.

3. Auch für den Staat handelt es sich jedoch um eine marginale, weil sich zwangsläufig ohne sein Mittun erledigende Angelegenheit, ausgenommen in Pestzeiten. Entsprechend dünn gesät ist das spezifische Quellenmaterial (gedrucktes und Akten) wie auch die Fachliteratur.

4. Es ist deshalb ein grosser Glücksfall, dass wir in den entsprechenden Abschnitten von Ludwig Lavaters «De ritibus et institutis ecclesiae Tigurinae opusculum», s. l. et a., Widmungsepistel L. Lavaters an den Leser vom Jan. 1559, über eine hervorragende quellenmässige Ausgangsbasis verfügen, indem hier im Gegensatz zu einer Kirchenordnung oder einem Ratserlass, wo abstrakt und punktuell postuliert wird, eine deskriptive Quelle vorliegt, die das, was Brauch ist, für den uneingeweihten Leser anschaulich darstellt. In unserem Fall sind die Kapitel XXXII: Funera et Exequiae (fol. 26ro/vo) sowie XXXIII: Coemeteria (fol. 26vo) von Belang. In ersterem wird, ausgehend von dem in Anm. 61 zitierten Satz der genaue Verlauf eines Begräbnisses in Zürich geschildert: Der Verstorbene wird in ein Leichentuch gehüllt und auf eine Bahre gelegt. Es werden die Zunftgenossen informiert. Diese kommen zur abgemachten Zeit zum Trauerhaus und drücken den Kindern und Verwandten ihr Beileid aus, auch die Nachbarn und sonstige Bürger finden sich ein. Der Leichenzug begibt sich zum Friedhof, zuvorderst die Kinder, die Verwandten, die Freunde und die übrigen Männer, hernach die Frauen in grosser Bescheidenheit. Auf dem Friedhof keine Leichenpredigten und Lobreden, sondern nur ein durch den Zunftmeister im Namen der Angehörigen ausgerichteter kurzer Dank für das ehrenvolle Leichengeleit mit dem Versprechen, dass man in Freude und Leid Gegenrecht halten werde. Vom Friedhof in die Kirche, wo stille Gebete verrichtet werden von allen, die am Begräbnis teilgenommen haben, jedoch nicht für den Verstorbenen, sondern für dessen Familie

und dafür, dass jedermann angesichts des diesseitigen Elends nach dem ewigen Leben trachte. Am folgenden Sonntag wird in der Kirche vor versammelter Gemeinde des Verstorbenen unter Namensnennung ehrenvoll gedacht und dabei jedermann an den Tod als Schicksal aller gemahnt. – Auf dem Dorfe wird mit den Glocken geläutet, nicht dass dem Toten daraus irgendwelcher Nutzen erwüchse, sondern damit die Leute entweder zahlreich zur Beerdigung erscheinen oder, an den eigenen Tod erinnert, sich zeitig auf denselben vorbereiten. – Der zweite Text ist oben auf S. 67 bis auf die ersten Sätze übersetzt, welche lauten: In der Stadt gibt es vier Friedhöfe. Diese werden sauber gehalten, und es wird von Gesetzes wegen darüber gewacht, dass auf ihnen nichts Unziemliches getrieben wird. – Von diesem status quo von 1559 lässt sich nun anhand des von U. Rohner (S. 11 f.; vgl. unten) beigebrachten Quellenmaterials nachweisen, dass er auf Zwinglis Postulate oder unter ihm veranlasste Massnahmen zurückgeht. Allerdings muss anhand des nur auf dem Land erlaubten Grabgeläutes erwähnt werden, dass um 1550 z.B. die Schlossherren von Elgg bereits wieder Epitaphe errichteten (Die Kunstdenkmäler der Schweiz, Bd. 76, 1986, S. 335 f.) und um 1560 sogar der Kappeler Amtmann Steinbrüchel ein bescheidenes Epitaph in der ehemaligen Klosterkirche erhielt (Autopsie).

Wenn nun Rohner (S. 12; vgl. S. 101 f.) feststellt, Lavaters und Bullingers «Schriften» (De ritibus . . . und «Bericht der krancken») hätten auf die Genfer Reformation keinen Einfluss mehr haben können, da sie nach deren Durchbruch verfasst worden seien, verkennt sie die Zusammenhänge völlig, ist doch Bullingers Werk nicht erst 1564, sondern schon 1535 erschienen (vgl. oben Anm. 22; 66), und Lavater hält nur fest, was in Zürich seit Zwingli galt und selbstverständlich andernorts bekannt war und als Faktum nachvollzogen werden konnte.

Viel besser als über Zürich sind wir jedoch nun über Genf orientiert durch die volkskundliche Dissertation von Ursula Rohner-Baumberger, Das Begräbniswesen im calvinistischen Genf, Basel 1975. Es handelt sich um eine gute Quellensammlung zur Geschichte des Genfer Funeralwesens, die auch einschlägige Aussagen aus Calvins Werken und Briefen enthält. Leider lässt die Verarbeitung der Quellen vom historischen Standpunkt aus manchen Wunsch offen und das zusammenfassende Schlusskapitel unter dem Titel: «Parallelen zu Beerdigungen verschiedener Orte und Zeiten» bietet nicht die erwartete Synthese bzw. Herausstellung der Genfer Eigenheiten etwa im Vergleich mit Basel anhand der Arbeit von P. Kölner (vgl. unten). Wertvoll sind die zusätzlichen Quellenangaben aus den Zürcher Reformationsakten.

Besonders bemerkenswert ist, dass man sogar in Genf im neuangelegten Hauptfriedhof Plainpalais die vollkommene «Gleichheit im Tod» nicht kannte und anlässlich von Bezas Tod sogar begann, les «personnes de qualité, tant de la Seigneurie que des Ministres et professeurs» im Kreuzgang von St-Pierre zu begraben (S. 28; 37 f.; vgl. Basler Münsterkreuzgang; Schaffhauser Junkernfriedhof im Kreuzgang zu Allerheiligen seit ca. 1580; Zürcher Grossmünsterkreuzgang) und dass der grosse Ausnahmefall in Genf, der mutatis mutandis mit der Bestattung des Erasmus in Basel zu vergleichen ist, die Beisetzung des Herzogs Heinrich von Rohan *in einer Kapelle von St-Pierre* war (S. 38 f.). Wie sehr jedoch die Bestattungsbräuche von Genf und Basel im Lauf der Zeit auseinanderklafften, zeigt am besten eine geradezu verächtliche Äusserung des Baslers Jakob Bernoulli von 1676 über den Friedhof von Plainpalais: «Er ist in vier Mauren viereckig eingefasst, da Jungs und Alts ohne Unterscheid, wie die Hünd, unter den Grund geworfen wird, ohne Gesang und Klang . . . Da weisst man nichts von Leichenpredigten in den Kirchen, von Leichsermonen bey dem Grab (in Basel Standreden genannt), vom Leidklagen, Abdankungen, von Grabsteinen und Epitaphiis» (Rohner S. 48).

Die Umstrukturierung des Berner Begräbniswesens nach 1528 lässt sich in ihren wesentlichen Zügen gut überblicken anhand einer Quellensammlung, die Anton Frick, eidg. diplomierter Gärtnermeister bei der Friedhofverwaltung in Bern, zusammengestellt hat, indem er die einschlägigen Stücke aus den Fontes rerum Bernensium, den Rechtsquellen des Kantons Bern, den Ratsmanualen (aufgrund der Zusammenstellung von B. Haller), und den Polizei- und Missivenbüchern chronologisch zusammenstellte: Obrigkeitliche Erlasse über das Begräbniswesen und die Friedhöfe der Stadt Bern aus den Jahren 1233 bis 1800. Zusammengestellt von Anton Frick, Bern, 1947 (vervielfältigte Maschinenschrift). Die hervorstechendsten Massnahmen sind: Den Edlen wird ihr Bestattungsrecht in den Kapellen im Münster entzogen, nachdem man schon 1470 Fremden und schlechten Leuten das Begräbnis im Münster verweigert hatte. Der Münsterfriedhof wird aufgelassen und die Stadt in vier Bezirke eingeteilt, denen je ein z.T. neuangelegter Friedhof zugewiesen wird; die Ausführung dieser Verordnungen zieht sich bis in den Beginn der Vierzigerjahre hin, unter anderem wird ergänzend verfügt, dass die Gräber mit Stickeln markiert werden sollen. Die Beinhäuser zu Stadt und Land werden abgebrochen. 1564 zwingt die Pest dazu, ähnlich wie in Basel 1541, einen besonderen Totenacker für die armen Diensten und Handwerksgesellen bereitzustellen. Einige wertvolle Ergänzungen zu Frick bietet Rohner S. 103 f., in teilweiser Wieder-

holung des auf S. 13 f. Mitgeteilten. – Im Hinblick auf die schlecht dokumentierten Vorgänge in Basel ist das Berner Beispiel besonders deshalb wichtig, weil es zeigt, dass lange Jahre, wenn nicht gar mehr als ein Jahrzehnt nötig waren, bis die Umstellung nicht nur beschlossen, sondern vollzogen war, und dass dabei zweifellos Raum für mancherlei Unregelmässigkeiten im Sinne des Beharrens oder Vorprellens blieb.

Die Geschichte des Basler Funeralwesens hat schon 1927 Paul Kölner in seiner gründlichen, reich dokumentierten und mit Anekdoten gewürzten Arbeit «Basler Friedhöfe» geschrieben, doch hat er leider den Titel zu eng gefasst. Noch bedauerlicher ist jedoch, dass genaue Quellenangaben fehlen, indem nur am Ende ein summarisches Quellenverzeichnis angefügt ist und im Einzelfall nicht einmal feststeht, ob die Angabe aus den Akten oder einer gedruckten Quelle stammt. Die Zäsur, welche die Reformation zur Folge hatte, wird – offensichtlich mangels Quellen – kaum fassbar. Das gleiche gilt für die grundlegende Arbeit von Peter Buxtorf, Die lateinischen Grabinschriften in der Stadt Basel, Basel 1940 = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 6, indem dieselbe bewusst nur epigraphisch-philologisch-denkmalkundlich ausgerichtet ist und nur die erhaltenen lateinischen Epitaphe berücksichtigt. Dies führt zu einer Verzerrung des historischen Sachverhaltes, der nur unter Beizug auch der nur noch abschriftlich erhaltenen lateinischen und der deutschen Epitaphe erfasst und analysiert werden kann, also unter Beizug der Inschriftensammlungen von Grunaeus, Gross und Tonjola. Deren Auswertung kann in subsidiärer Weise den Mangel an Akten wettmachen und zeigen, dass die Epitaphik seit etwa 1520 allmählich zurückgeht und schliesslich 1529 ganz aussetzt, um dann erst nach 1552 wieder kräftig einzusetzen. Dabei sind jedoch das Erasmusepitaph und die Reformatorentafel als öffentlich zugängliche Sonderfälle auszuklammern wie auch die Grabstätten der Amerbach und Adelberg Meyers als der Öffentlichkeit nicht zugängliche Familiengräber.

Auch Rolf Hartmann, Das Autobiographische in der Basler Leichenrede, Diss. Basel 1963 = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 90, hat das Umfeld der von ihm behandelten Leichenreden aus seiner Untersuchung ausgeklammert und kann so zur Genese der Leichenpredigt nur ungefähre Angaben machen, wobei jedoch dadurch eine völlig verzerrte Sicht entsteht, dass er schon den Nachfolger Oekolampads, Oswald Myconius, zu einem Lutheraner macht (S. 16; der Irrtum wird von Rohner S. 14 übernommen) und somit zu Unrecht voraussetzt, dass der zwinglische Einfluss schon von 1531 an rapid abnahm zugunsten lutheranisierender Tendenzen. Die Anfänge des Leichenpredigtbrauchs werden auf ca. 1570 datiert,

der erste indirekte Beleg stammt von 1590 (S. 16) und der erste direkte, amtliche ist in der Kirchenordnung von 1637 nachgewiesen (S. 17). Ein solcher findet sich jedoch samt weiteren wichtigen Angaben zum Begräbniswesen schon in der Pestverordnung vom 22. Sept. 1610 (StA Mandate, Bibl. Bf. 2, sub dato). Obwohl diese Quelle mit Vorsicht zu interpretieren ist, weil nicht klar wird, was als feste Regel und was als Sondermassnahme zu betrachten ist, belegt sie die Leichenpredigt als feste Institution. Der einschlägige Artikel lautet: «. . . weil die Leichtpredigen jetzt allein in den vier Pfarrkirchen gehalten vnd in deren jeder tags mehr nit als ein eintzige angestellt werden solle: Darumb mögen jenige, so zu St. Alban, St. Martin oder St. Elsbethen jemand begraben, sich ins Münster zur Predig verfůgen; vnd dann alle, so etwar zubestatten, es dem herren Predicanten noch am vorgehenden abend oder doch morgens frůhe ohnfehlbarlich anzeigen, auff das er sich verfasst zumachen vnnd alle selbigen tags begräbnussen auff ein stundt anzurichten wisse.» Offenbleiben muss hierbei vor allem die Frage, was die Verordnung unter dem «Anrichten einer Begräbnis» versteht.

Somit gilt für Basels Funeralwesen des 16. Jh. das gleiche wie für die übrigen evangelischen Orte der Eidgenossenschaft ausser Zürich: Die Quellen versagen weitgehend und wir sind nebst den spröden Aussagen der Kirchenordnungen auf Einzelbeschlüsse der Behörden und entsprechende Rückschlüsse sowie vor allem auf Berichte über einzelne Bestattungen angewiesen. Vgl. dazu Rohner S. 12 f.; 29–31: «Aus der Zeit Zwinglis konnte überhaupt keine Angabe über die Bestattung gefunden werden.» «Von der Beerdigung selbst (sc. in Bern) wissen wir kaum etwas.» «Leider ist das ein Schluss (sc. Verbot der Grabsteine in Genf), den wir ohne positives Zeugnis ziehen müssen.» «Was wir weder . . . aus der Kirchenordnung oder aus den Akten vernehmen, ist die Art, wie eine Bestattung in dieser Zeit in Genf wirklich vor sich gegangen ist.»

Wie Oekolampad bestattet wurde und dass man sich dabei an die Kirchenordnung hielt, haben wir oben (S. 67 und Anm. 73) gezeigt. Aus amtlichen Schriftsätzen, die den Ratsbüchern einverleibt und somit als offiziöse Verordnungen gekennzeichnet sind («und dises umb kunfftiger gedechtnis inzuschryben bevolchen») kennen wir das Zeremoniell anlässlich der Bestattung der Bürgermeister Jacob Meyer 1541 und Adelberg Meyer 1548 (Basler Chroniken 4, Chronikalien der Ratsbücher 1356–1548, S. 103; 104 f.). Demnach wurde der erstere am 5. Oktober 1541 mit grossem Trauergeleite (u.a. Rat und Universität in corpore) im Münsterkreuzgang bestatet und anschliessend (gemäss Reformationsordnung) im Wochengottesdienst im Münster das Gedächtnis gehalten («da hat doctor . . . Wys-

senburg das heylig gotlich wort verkundeth, dess fromen, turen mans eerlich leben und christenlich abscheiden zum kurzisten angezeigt, und nach volendung des gebets ist yederman zu hus wider abgescheiden»). Somit wie bei Oekolampad: Eine Wochenpredigt verbunden mit dem Gedächtnis. Anders verhält es sich im zweiten Fall: Adelberg Meyer wurde am Samstag, den 9. Juni 1548, um 2 Uhr nachmittags ebenfalls mit grossem Geleit (u.a. Rat und Universität in corpore) zum ehemaligen Steinenkloster geleitet und im dort befindlichen Familiengrab beigesetzt, «und darnach sin gedechtnisz mit dem gotzwort zu sanct Elszbethen gehalten. Und ist alle ding wie mit herr Jacoben Meyger gehalten». Letzteres kann sich jedoch höchstens auf das Leichengeleite beziehen, das für den Schreiber im Vordergrund stand. Denn im übrigen handelt es sich a) um eine Bestattung in einer säkularisierten Kirche, b) um den Rückgriff auf ein vorreformatorisches Familiengrab (wie beim Amerbach-Familiengrab in der säkularisierten Kartause) und c) offensichtlich um einen ad hoc veranstalteten Abdankungsgottesdienst in der benachbarten Elisabethenkirche. Aus Basler Chroniken 8, S. 328 f. (Gast) sowie 6, 393 (Meyersche Familienchronik) wissen wir zusätzlich, dass Myconius über Jesaja 3 predigte, wobei er, zweifellos in Anspielung auf den verstorbenen Bürgermeister, Basel in warnender Weise mit Jerusalem verglich, dem Stab und Stütze, Richter und Räte weggenommen werden sollten. Wir haben es hier somit erneut und ähnlich wie bei Erasmus mit einem besonderen Abdankungsgottesdienst zu tun und somit mit einer spezifischen Leichenpredigt, obwohl der Chronist den gängigen Ausdruck «gedechtnus halten» braucht. Beachten wir ferner, dass Meyer in der Folge ebenfalls ein Epitaph erhielt (Gross S. 232), so wird deutlich, dass die Ausnahmen allmählich zur Regel zu werden begannen und dass Basel schon damals, ausgehend vom Sonderfall Erasmus und unter dem Druck traditioneller, vorreformatorischer Gegebenheiten im Begriff war, zur Epitaphik zurückzukehren und spezielle Bestattungsgottesdienste einzuführen. Dass solche spätestens 1556/1564, also schon im ersten Jahrzehnt nach Myconius' Tod, zum festen Brauchtum gehörten, ergibt sich aus dem unten als Anhang II erstmals publizierten Dokument.

Bedenkt man nun, dass es in Basel vor der Reformation mindestens 18 Friedhöfe gab (Kölner S. 28) und dass auch hernach noch an die zehn Kirchen für den Kult benutzt wurden, so wird ohne weiteres verständlich, dass es hier schwieriger war als anderswo, die alten Strukturen radikal zu beseitigen. Wen wundert es da, dass die in der Reformationsordnung versprochene neue Friedhofordnung (vgl. Anm. 74) offensichtlich erst 1541 unter dem Druck einer Pestepidemie erlassen wurde (StA Mandate, Bibl. Bf. 1, sub dato = hs. in De-

creta et Mandata I, Ratsbücher B 6, fol. 162ro/vo: 1. Aug. 1541; vgl. Kölner S. 30 f.; S. 57). Letzteres hat jedoch zur Folge, dass diese Quelle nur mit Vorbehalt zur Feststellung des normalen status quo herangezogen werden kann, zumal sie bei der Festsetzung der Löhne der Totengräber auf die ältere Ordnung von 1489 zurückgreift (so Kölner; nicht überprüft) und hier über die Grabsteine Angaben bietet, die dem Stand der Dinge von 1541 nicht mehr entsprechen können, während anderseits letzte vorreformatorische Relikte (Bruderschaften der «Dienstgesellen») abgeschafft werden. Soviel ist jedoch klar, dass die Pfarrkirchen (Münster/St. Martin; St. Leonhard; St. Peter; St. Theodor) den Bürgerfamilien als Begräbnisplätze vorbehalten waren, während die verstorbenen Hintersassen und Diensten gemäss genauer Einteilung der Stadt folgenden Kirchhöfen zugewiesen wurden: Alban, Barfüsser, Prediger, Steinen/Elisabethen, Clara und Klingental. Also auch hier keine Gleichheit im Tode. Wie irreführend jedoch die Angaben über die Grabsteine sind, die im Zusammenhang mit den Lohnansätzen für die Totengräber erwähnt werden, beweist der folgende Ratserlass vom 28. Dezember 1542: «. . . ward erkhenndt, das die Grabstein, wie die by zytenn jn den kilchenn vnnd kilchhöfen sin megen, vnuerendert plibenn vnnd von nyemandem hindan genommen, gefůrt noch gethan werdenn sollenn, es bescheche dann durch gunst, bewilligenn oder verrer erkhennen eines Ersamen Rates (*am Rand:* Grabsteyn). Das ouch das Epitaphium jm Münster jm Crutzgang, wie das jetz stat, verner vnvssgestrichenn pliben solli (*am Rand:* Epitaphium)» (StA Ratsbücher B 4, Erkanntnisbuch IV: fol. 202vo). Dieser Beschluss scheint zu beweisen, dass in Basel im Gegensatz zu Zürich (vgl. Rohner S. 11) oder St. Gallen (vgl. die ausführliche Schilderung, die Johannes Kessler, wie Anm. 118, S. 288 über die von der Obrigkeit veranlasste Ausräumung des St. Galler [Laurenzen-] Friedhofs gibt. Dabei wurden die Gräber planiert, die Familiengrabsteine «ussgefůrt», die Bäume gefällt sowie der Ölberg und das Gehäuse für das ewige Licht zerstört; vgl. auch die daselbst erwähnte weiterführende chronikalische Literatur) die Friedhöfe nach der Reformation nicht von staatswegen geräumt worden waren, dass jedoch die einzelnen Grabsteine als Allgemeingut oder Familienbesitz beliebig abtransportiert werden konnten, also ihre Funktion verloren hatten. Doch fragt es sich, warum der Rat nun ausgerechnet in jener Sitzung beschloss, Hand auf die übrig gebliebenen Grabsteine zu legen, in welcher er verfügte, dass die Reformatorentafel nicht auszumalen sei, also im Rohzustand zu bleiben habe (einzige aktenmässige Erwähnung derselben!). Es muss hier ein innerer Zusammenhang bestehen; doch ist nicht klar, ob nun aus Protest gegen die Errichtung des Reformatorenepitaphs

vermehrt Grabsteine von Angehörigen weggeführt wurden oder ob es dem Rat einfach darum ging, Ordnung auf den Friedhöfen zu machen, das noch Vorhandene zu schützen und damit auch das neue Grabmal. Das eine braucht das andere nicht auszuschliessen, und die Tatsache, dass man dem neuen Grabmal nun den letzten Glanz versagte, scheint eher auf Widerstände hinzuweisen. In gleicher Richtung weist die Tatsache, dass die Inschrift in lateinischer Sprache abgefasst und der gemeine Mann mit dem unten beigefügten deutschen Zweizeiler zufriedengestellt wurde, der, ganz im Sinn spätmittelalterlicher Totentanzdichtung, doch nichts anderes sagen sollte als: Im Tod sind alle gleich, da nützen Ehre, Kenntnisse und Gut niemandem. Dass der Wortlaut im Myconius-Nachlass lateinisch und deutsch vorliegt (vgl. Katalog Basel 1986, Nr. H 45–48), erklärt sich zweifellos daraus, dass es sich um das Blatt handelt, auf dem der Antistes den Text am 19. Juli 1542 dem Rat zur Begutachtung vorlegte. Ob sich Mykonius darüber im Klaren war, dass die damit bezweckte Gleichstellung der Basler Reformationsführer mit Erasmus gleichzeitig die Preisgabe eines – wenn auch vergleichsweise peripheren – Grundprinzips der zwinglischen Reformation bedeutete? «Das der lyb ordenlich in die erden bestattet wirdt, ist Christenlich. Das aber vil ceremonien gebrucht vnd erst hochprachtig gedåchtnussen (= Grabmäler) nach dem tod vfgerichtet werdend, ist heydisch vnd zeuerwunderen, das der Mensch in die toubsucht (= Verrücktheit) kumpt, dass er erst hoffarten wil, wenn er gestorben ist» (Bullinger, Bericht der krancken 1535, fol. Fijvo; zitiert bei Rohner S. 102). Doch wenn die Basler Reformationshäupter nun posthum Hoffart treiben durften, so verdankten sie das sicher nicht lutherischen Einflüssen, sondern Erasmus und dem christlich-humanistischen Genius loci, den dieser den Baslern als Vermächtnis zurückgelassen hatte.

Anhang II

Das älteste bisher bekanntgewordene Zeugnis dafür, dass in Basel schon vor 1556 bzw. 1564 Leichenreden beim Begräbnis von Bürgern üblich waren.

Von Thomas Grynaeus an Severin⟨Erzberger in Basel⟩

⟨Basel, vermutlich zwischen 1547 und 1556, vor 2. Aug. 1564⟩

UBB G I 26, 51 (Zettelchen von 11,5 auf 12 cm, ohne Adresse)

Die vorgeschlagene Datierung ergibt sich aus folgendem: Thomas Grynaeus (1512–1564) war im Februar 1547 aus Bern nach Basel zurückgekehrt, wo er verschiedene Stellungen an der Artistenfakultät bekleidete, bis er 1556 als Pfarrer und Superintendent nach Rötteln berufen wurde (vgl. AK Nr. 2594 und 2879). Der Adressat, der wegen seines aussergewöhnlichen Vornamens, seines Titels und Berufes unschwer mit Severin Erzberger (1520–1566) identifiziert werden kann, war, nachdem er 1541 magistriert hatte, von 1542 bis 1546 Pfarrer zu St. Jakob, 1546 bis 1562 zu St. Alban und anschliessend bis zu seinem Tod zu St. Martin, lauter Kirchen, die, wie St. Elisabethen, Filialen des Münsters waren (AK Nr. 3521). Allerdings lässt sich nicht ausschliessen, dass das vorliegende Stadtbrieflein erst anlässlich eines Aufenthalts des Thomas in der Stadt zwischen 1556 und 1564 geschrieben ist. Die Verstorbene könnte dann eine Dienstmagd seines 1541 verstorbenen Onkels Simon bzw. seiner Tante Katharina Grynaeus-Lompart gewesen sein. Doch gibt es keine triftigen Gründe für eine solche Spätdatierung (1560/62), wie sie der Basler Briefkatalog vornimmt.

Regest: *Grynaeus gelangt erneut an Erzberger und zwar mit der Bitte, wenn es ihm zeitlich möglich sei und dem Brauch nicht widerspreche, um vier Uhr zu St. Elisabethen die Leichenrede auf eine Dienstmagd zu halten. Diese sei nach achttägigem Krankenlager gestorben, nachdem sie die heftigen Schmerzen geduldig ertragen und das Abendmahl mit grossem Verlangen eingenommen habe. Er bittet nochmals, wenn es der Brauch nicht verbiete, diesen Liebesdienst zu tun, zumal es sich um eine entfernte Verwandte des Schreibers handle.*

.S. Rursus adsum, M. Seuer⟨*i*⟩ne optime, et rogo, si vacat à çeteris negotiis, vt hora quarta apud d. Elisabetam orationem funebrem habeas (si modo moris est[124], pro famulabus habere [)]. Decubuit ferè

per octiduum et patientissime maximos cruciatus perpessa. Cęnam cupide celebrauit. Rogo ergo, si moris est[124], tuam operam nobis non deneges. Bene vale.

Th. Grynaeus tuus.

[*Nachschrift senkrecht auf dem Rande links:*] Sanguine aliquid c⟨*oni*⟩uncta est, perinde lubet hoc pietatis ⟨officium⟩ praestare.

Anhang III

Eine neue briefliche Quelle zu Pellicans Basler Aufenthalt im Juni 1536. Erasmus wird auch darin nicht erwähnt.

Conrad Pellican an Oswald Myconius in Basel

⟨Zürich⟩ 11. Juli 1536

Regest: *Dankt für die zweimalige Beherbung. Hat keine Neuigkeiten zu berichten. Hofft, auch Johannes Zwick sei unterdessen (von Strassburg) über Basel zurückgekehrt und habe Briefe Capitos und Butzers dahin gebracht. Vadians Aphorismen über das Abendmahl sind unter der Presse. Er erhofft sich von diesen in der Konkordienfrage mehr Wirkung als von teuren Reisen nach Wittenberg und persönlichen Begegnungen. Über die Kriege des Kaisers und des französischen Königs gibt es nach wie vor nur vage Gerüchte. Will inskünftig häufiger schreiben.*

S.D. Maiora sunt tua in me hospitalitatis officia et beneficia, optime Myconi, pariterque fidelissime matrone vxoris tue, quam ut putem a me uicissim referendam dignam graciam, quam tu tamen pro candore tuo non exiges. Ego non obliuisci potero iacturam, ⟨*quam*⟩ tulisti non solum expensarum, sed temporis quoque ex mea presencia duplici[125].

Interim nihil nouorum didici, que scribere debeo, omnia salua offendi rediens. Spero per uos rediisse Zuickium[126] non sine literis Capitonis ad uos et Buceri. Iam sub prelo sunt Aphorismi Vadiani De eucharistia[127], quos longe pluris momenti ad concordiam spero facturos quam tot impense in Wittembergensem profectionem[128]: Candide scribenda puta magis concordie profutura quam personarum presenciam, vbi nescio quid humana reuerentia nimis humanos cogitatus ac sermones dictat et producere solet, que postea semotos non

pacificat. Literę uero inuariabiles passim diiudicari cercius posse uidentur, ubi libere dictabuntur.

Bella Cesaris et Galli iactantur adhuc semper incerto rumore. Vale, mi Myconi, et epistolas meas crebro mittendas amice suscipias et boni consulas minus excolendas. .11. Julij 1536.

Tuus Con. pellicanus.

[*Adresse:*] Osualdo Myconio Basiliensis ecclesię primario ministro seruo Domini. Amico[129].

Anmerkungen

[1] «11 Iulii, sub horam duodecimam intempestae noctis»; so Joh. Herwagen an B. Rhenan (Allen Nr. 3135, Z. 12 f.).

[2] Weil in Basel die Uhren eine Stunde vorzugehen pflegten.

[3] Das offizielle Todesdatum (12. Juli), welches das Epitaph bietet, beruht auf der Basler Uhrzeit. Sowohl Herwagen (vgl. Anm. 1) wie weitere Berichte über den Tod, die nach auswärts gingen oder dort niedergeschrieben wurden, rechnen jedoch auf die oberrheinische Normalzeit um und datieren auf den 11. Juli kurz vor Mitternacht. Vgl. hiezu die kritischen und abschliessenden Ausführungen, die A. Hartmann an versteckter Stelle in Gedenkschrift 1936, S. 12–14, publizierte.

[4] «Goudae conceptus, Roterodami natus», lautete die Formel, mit der Gouda sich später seinen Anteil am Ruhm des Erasmus zu sichern versuchte. Dies nicht zu Unrecht, indem Erasmus' Mutter, aus Zevenbergen stammend, in Gouda lebte und Erasmus daselbst seine Jugendjahre verbrachte. Der Vater jedoch ist nach neuesten Forschungen identisch mit einem Geistlichen namens Gherardus Helye . . . civitatis Rotterdammis, was mit den Angaben des «Compendium vitae» in bestem Einklang steht, sofern es die Vornamen von Vater und Grossvater betrifft (Vgl. Wolfenbüttler Renaissance Mitteilungen 9, 1985, Heft. 3, S. 127–129; Erasmus en zijn tijd: Katalog Rotterdam 1969, 2, S. 163; Allen 1, S. 47).

[5] Wir sind hier auf Vermutungen und Rückschlüsse angewiesen, da sowohl amtliche Protokolle wie briefliche und chronikalische Angaben fehlen. Wie labil und heikel die Situation anfänglich war, ergibt sich mit aller wünschbaren Deutlichkeit aus AK Nr. 1958, bes. Z. 33–36; Nr. 1960, Vorbemerkung, bes. Z. 14–16; ib. bes. Z. 41 f.; 1973. Dass Amerbach jedoch alles unternahm, um Erasmus zum Bleiben zu veranlassen, kann gerade die vorsichtige Formulierung von AK 1972, Z. 26–29 deutlich machen.

[6] Für die Einzelheiten sei auf die massgebende Monographie von Cornelis Reedijk, Das Lebensende des Erasmus, in: BZ 57, 1958, S. 23 ff. verwiesen, die für die vorliegende Studie vor allem auch durch ihren methodischen Ansatz wegleitend war: «Ich . . . hoffe im folgenden zeigen zu können, dass die Unsicherheit, die in bezug auf das Lebensende des Erasmus noch immer besteht, zum Teil das Resultat einer bewussten ‹taktischen› Vorbereitung ist, wobei Erasmus mit ebensoviel Sorgfalt und Verschwiegenheit zu Werke ging ⟨wie⟩ als [wenn] er rückschauend die Fakten seines Lebens in das Schema einzuordnen trachtete, das ihm am besten passte» (S. 24; vgl. S. 35; 43).

[7] Vgl. unten Anm. 94.

[8] Des. Erasmi Roterodami liber cum primis pius De praeparatione ad mortem, Basel, Froben/Episcopius, [Jan./März] 1534. – Vollständige Angaben über diesen Druck in Kat. Basel 1986, Nr. H 3, S. 216–218. Kritische Neuausgabe des Textes durch A. van Heck, in: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, 5. Abteilung, Bd. 1, Amsterdam 1977, S. 337–392 (Einleitung und Tafeln S. 321–336; ohne ausführliche kritische Würdigung des Gesamtwerkes). Das Verdienst, die autobiographische Bedeutung dieses Handbüchleins erkannt zu haben, gebührt C. Reedijk. – Ich zitiere hier und im folgenden die deutsche Übersetzung, die der Strassburger Reformator Caspar Hedio gleich nach dem Erscheinen auf der Fahrt nach Ettlingen (Baden) im Rollwagen niederschrieb und in Druck gab: Eyn vast Gotselig buch des . . . Desiderij Erasmi von Roterdam, Wie sich ein jeder mensch zům sterben vnd todt schicken vnd bereytten soll . . . Hagenau, Valatinus Robian, 29. Aug. 1534. – Vollständige Angaben in Kat. Basel 1986, Nr. H 4, S. 218 f. – Unser Zitat daselbst auf fol. XXXVIIIvo. «list» von mir anstelle des offensichtlich irrtümlichen «lust» emendiert angesichts der Tatsache, dass der Druck von Druckfehlern wimmelt und von Hedio offensichtlich nicht durchgesehen wurde. Die lat. Fassung S. 77 f.: «quod nemo creditur fingere in eo quidem articulo».

[9] Vgl. Kat. Basel 1986, Nr. H 7. 1–3, S. 221 f.

[10] Allen Nr. 3049, Z. 99.

[11] Vgl. Ak Nr. 2113, Z. 31 ff.: «Aliis ob ingrauescentis aetatis marcorem (Kräfteschwund) nonnihil de ingenio decedit ac memoriae beneficium perit, alii morbis ad labores praecipue animi sustinendos prorsus inhabiles redduntur: Hic, tametsi iam adfecta esset aetate et infirmissima ualetudine (calculo enim, morbo peculiari, articularis tandem accesserat) nihilominus in studiorum bonorum ac pietatis negotio adiuuando ita refractarius (kraftvoll) perstitit, *ut senex iuuenes, aegrotans sanos uinceret,* et ingenio uiuidus et memoria praestans et tollerantissimus laborum»; Z. 87 ff.

[12] Allen Nr. 3077 vom ca. 15. Dez. 1535: Damals litt er schon seit mehr als einem Monat daran.

[13] Allen Nr. 3104 Z. 67 ff.

[14] So z.B. im Februar 1536: Allen Nr. 3095, Z. 22 ff.; Nr. 3098, Z. 3 f.: Sed nunc, vtcumque, valeo (anlässlich der Errichtung des Testaments).

[15] Allen Nr. 3127. *Versöhnung* Z. 1–5; *vertraulich* Z. 55: Haec effudi in sinum tuum, quem scio non discingi temere.

[16] Allen Nr. 3126.

[17] Ueber Pellican (1478–1556) vgl. Christoph Zürcher, Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526–1556, Zürich 1975; daselbst S. 237 ff. über Pellicans Freundschaft und Streit mit Erasmus und S. 269–273 über die Versöhnung. Der 20. Juni als Datum des Besuchs zuerst in AK Nr. 2456 Anm. 5 errechnet und dann von Zürcher übernommen. Allen hatte indessen aufgrund einer breiteren Quellengrundlage schon zuvor angegeben «about 25 June 1536». Er steht damit der Wahrheit näher, gerade weil er den Wortlaut von AK, Nr. cit., Z. 33–35 noch nicht kannte: «si quarta ante eius obitum die Martis illi presens amicissimeque ultimo susceptus tale aliquid ab eo petiuissem». Zwar verstand dies Hartmann zweifellos richtig als «am vierten Dienstag vor Erasmus Tod», was den 20. Juni ergäbe. Doch lässt sich diese spätere Angabe keineswegs mit Pellicans Itinerar in Einklang bringen, wie wir es aus zuverlässigen gleichzeitigen Quellen kennen. Nach Vadian-Briefwechsel Nr. 893 (Pellican an Vadian, Zürich 7. Juli 1536; über seine Reise, ohne Erwähnung des Besuches bei Erasmus) war P. am 16. Juni nach Strassburg gekommen und reiste «post 8 diem» wieder ab, also frühestens am 24. Juni. Da er auf der Rückreise in Rufach übernachtete, kann seine Rückkehr nach Basel frühestens auf den Abend des 25. Juni bzw. den 26. Juni angesetzt werden. Damit fällt der 20. Juni von vornherein ausser Betracht.

Der folgende 27. Juni nun war jedoch ein Dienstag, und wir können davon ausgehen, dass Pellican sich den Wochentag besser merken konnte als die Woche. Da nun einerseits bekannt ist, dass Pellicans Chronikon auch bei Daten, die Pellican direkt betreffen, zahlreiche Unstimmigkeiten aufweist, können wir einen Irrtum bei der Angabe der Woche annehmen oder müssen sogar, in Anlehnung an den Wortlaut von Rhenan-Briefwechsel, wie Anm. 78, Nr. 405 (Pellican an Rhenan, 10. Feb. 1546), Z. 13: Amice congressus ei sum tercia hebdomada ante obitum viri Basileae et acceptus humanissime, cum Argentinam visitassem . . . emendieren in: «quarta ⟨hebdomada⟩ ante eius obitum, die Martis», so dass Pellicans Fehler sich bloss auf die Angabe der Woche beschränkte. An Laski schrieb der denn auch drei Jahre später ohne genaue Zeitangabe, aber völlig richtig: «Contigit, ut paucissimis ante obitum Erasmi nostri diebus . . . ab eo fermè tribus horis ultimum colloquium invitatus assequerer in domo Frobenii . . . mense Junio anno 1536 . . . *sine omnium expostulatione amicè colloquebamur*» (für die genauen Quellenangaben vgl. Allen und Zürcher, loc. cit.). Andererseits steht fest, dass es Erasmus am 28. Juni (vgl. oben S. 63 Anm. 26) vorübergehend besser ging nach einer ersten schweren Krankheitsphase, die auf den 20.–25. Juni anzusetzen ist, so dass ein dreistündiges Gespräch am 27. durchaus möglich erscheint. Und schliesslich wissen wir, dass der Empfang Pellicans durch die Basler Universität im Zunfthaus zum Bären – er ist offenbar nicht identisch mit dem durch die Drucker und weitere alte Freunde und deren Frauen im Gasthaus zur Blume (Chronikon, wie Anm. 111, S. 146) – am 30. Juni stattfand: «Item 30 Junij pro uino honorario, quo uniuersitas d. Pellicanum excepit in prandio zum Beren dominorum Decanorum consensu xij β» (StA UA K 8, 1533–1569, fol. 8vo), und dass er am 2. Juli wieder in Zürich zurück war (Vadian-Briefwechsel, wie oben). – Die Tatsache, dass diese Reise Pellicans nach Basel und Strassburg keinen offiziellen diplomatischen Charakter trug und dass sich Pellican sowohl am 7. Juli Vadian und am 11. Juli Myconius gegenüber (vgl. unten Anhang III) wie in seinem Chronikon über den Besuch bei Erasmus ausschweigt und erst 1541, 1544 und 1546 darüber an vertraute Freunde und später mündlich an Lavater Mitteilungen macht, gilt es genau zu beachten wie auch das Faktum, dass Erasmus der Einladende war, nachdem ihm Pellican am 18. November 1535 in einem ebenso ehrlichen wie schlichten Brief in ergreifender Weise die Hand zur Versöhnung und zur Erneuerung der Freundschaft geboten hatte (Allen Nr. 3072). Offensichtlich sollte die Öffentlichkeit von diesem Gespräch, an dem Erasmus ausserordentlich viel lag, nichts erfahren.

[18] Vgl. Anm. 17, Schluss. Vermutlich unterblieb die Antwort deshalb, weil sie so Persönliches hätte enthalten müssen, wie es Erasmus der Feder nie anvertraut hätte (vgl. die entsprechende Bemerkung an Glarean in Allen Nr. 3054, Z. 8). Und überdies dürfte er briefliche Beziehungen zu Zürich damals aus taktischen Gründen grundsätzlich gemieden haben.

[19] Wie Anm. 8, Übersetzung Hedios, fol. XVIvo: Also thun auch die jhenigen recht, welche im todtbett yederman verzeihen . . . vnd dargegen auch bittend, dz jnen verzygen werde, . . . Aber es ist Gott vil mehr angenem vnd gibt mehr sicherheyt vnd růg im gewissen, so man solichs thut bei gesundem leib, nit auss forcht des todts, sunder auss liebe in Christo (= lat. Text S. 34).

[20] Allen Nr. 1637, Z. 7 ff. und Vorbem. S. 208 oben.

[21] Allen, wie Anm. 17, Schluss, Z. 25 f. Vgl. Ch. Zürcher, wie Anm. 17, S. 278 f.

[22] Diese Mitteilung findet sich bei Ludwig Lavater (1527–1586, zuletzt Antistes in Zürich), Historia de origine et progressu controversiae Sacramentariae, Zürich 1563, fol. 28. Auf sie hat in der neueren Literatur zuerst Herminjard, wie Anm. 105, aufmerksam gemacht, und Zürcher, wie Anm. 17, S. 272 hat ihre Glaubwürdigkeit dargelegt. – Vielleicht war Erasmus auf Bullinger aufmerksam geworden, als dieser vom 30. Jan. bis 4. Febr. 1536 in Basel geweilt hatte anlässlich der Abfassung der

Confessio Helvetica prior. Wenn wir Bullingers deutsche Schriften ausschliessen (darunter auch den «Bericht der krancken», der erst 1540 ins Lateinische übersetzt wurde), so kommen als Lektüre für Erasmus folgende Bullingerschriften infrage: «De origine erroris in negocio Eucharistiae (1528)»; «De hebdomadis, quae apud Danielem sunt, opusculum (1530)»; die von Leo Jud besorgte Übersetzung des Wiedertäuferbuches von 1531 «Adversus omnia catabaptistarum prava dogmata (1535); «De prophetae officio (1532)»; die verschiedenen 1532–1536 noch getrennt publizierten Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen und der grosse Kommentar zur Apostelgeschichte (1533), die Abhandlung über den Bund des Alten Testaments (1534) sowie die «Assertio utriusque in Christo naturae (1534)»; vgl. H. Bullinger, Bibliographie 1, Zürich 1972, Nr. 10; 27; 29; 33; 37; 38; 42; 43; 52; 53; 54; 62; 71; 72; 81; vgl. 80. – Ein erster Versuch, Bullingers Verhältnis zu Erasmus darzustellen, bei H. Mäder, wie Anm. 57, S. 113 und Anm. 4; S. 114 f.

[23] Froben spricht von mehr als 18 Tagen (Allen Nr. 3136, Z. 13 f.), Amerbach von mehr als 20 (AK Nr. 2113, Z. 104 f.) und Rhenan, der die Angabe aus zweiter Hand hat, von fast einem Monat (Allen 1, S. 53, Z. 29).

[24] Allen Nr. 3136, Z. 13. – Den gleichen Ausdruck braucht Erasmus selber am 11. und 13. März 1536 (Allen Nr. 3104, Z. 68 f.; 3106 Z. 11 ff.) für eine Erkrankung des Magen-Darm-Traktes, an der er seit Monatsanfang litt, so dass sein Magen jegliche Nahrungsaufnahme verweigerte. Es ist deshalb höchst wahrscheinlich, dass Allen Nr. 3097 = AK Nr. 1975, die Allen/Garrod wegen des Wasserzeichens ungefähr auf den Februar 1536 datiert und die in der AK Ende August 1535 («nach August 1535») eingereiht ist aufgrund der Erwähnung des Lambert Coomans, in diese Zeit gehört, indem damals vermutlich selbst die von Amerbach zugeschickte Krankennahrung Erasmus nicht mehr schmeckte. Vgl. Kat. Basel 1986 Nr. H 11, S. 223.

[25] Wie Anm. 23 (2); vgl. z.B. Allen Nr. 3135, Z. 14; 3134 Z. 1 und AK, Bd. 4 und 5, passim.

[26] Allen Nr. 3130 Z. 6 ff.; 39.

[27] Wie Anm. 24 oben, Z. 12.

[28] Allen 1, S. 54, Z. 41 ff. Vgl. hiezu AK Nr. 2041, Z. 28 f. – N. van der Blom in Rotterdam vermutet, dass auf dem Gemälde von H.A. Van Tright (1879) = Katalog Basel 1986 Nr. H 1, das sich heute im Depot des Museums Boymans-van Beuningen in Rotterdam befindet, diese Szene dargestellt ist, die seit eh und je bekannt war, während ein Besuch der drei Freunde Amerbach, Froben und Rhenan nirgends überliefert ist (freundl. schriftliche Mitteilung).

[29] Wie Anm. 28.

[30] AK Nr. 2036.

[31] Ich neige dazu, ersteres anzunehmen, im Gegensatz zu N. van der Blom, Die letzten Worte des Eramus, in: BZ 65, 1965, S. 195–214, hier bes. S. 204–207 (= Erasmus' laatste woorden, in: Rotterdams Jaarboekje 1966, S. 164–176 (mit Tafel), hier bes. 171). Vgl. unten Anm. 45.

[32] Allen 1, S. 54, Z. 36 f.

[33] AK Nr. 2036, Z. 2. Vgl. Capito, wie Anm. 55, Z. 48: «quantum exaudiri potuit, ingeminans».

[34] AK Nr. 2113, Z. 100 ff.: subinde – subinde. – Allen 1, S. 53, Z. 33: assidue; ebenda, S. 70, Z. 516: saepe repetitis vocibus. – Capito, wie Anm. 55, Z. 47: subinde. – Allen Nr. 3134, Z. 21 ff.: Vltima verba, quibus iterum atque iterum repetitis ac magnis suspiriis . . . aeditis . . .

[35] Vgl. Anm. 33 und Anm. 58.

[36] Vgl. Anm. 55 Schluss und dazu Kat. Basel 1986 Nr. H 20, S. 230.

[37] Allen Nr. 3134, Z. 23 f. und v.d. Blom, Letzte Worte, wie Anm. 31, S. 208.

[38] AK Nr. 2113, Z. 100–104.

[39] Vgl. Anm. 56.

[40] Reedijk, wie Anm. 6, S. 26.

[41] Ebenda, Anm. 16.

[42] Wie oben Anm. 8, Übersetzung Hedios, fol. XXXIro (= lat. Text S. 62 f.); fol. XXXIIIro (= lat. Text S. 67).

[43] Im Grunde genommen eine Selbstverständlichkeit, wird dieses Faktum durch Butzer bzw. dessen Informant Grynaeus ausdrücklich bestätigt (vgl. Anm. 55) sowie durch das Gerücht, das L. Ber «cuiusdam relatu» am 21. Juli 1536 in Freiburg zu Ohren kam (AK Nr. 2041, Z. 29 f.).

[44] AK Nr. 2036, Z. 1.

[45] Die Identifikation dieses «Sebastianus», den Hieronymus Froben gleichzeitig mit Amerbach ans Sterbelager des Erasmus rufen liess, damit dieser «domino tamen nescio . . . percipere possit ea, quae et ego audiui» mit Dr. med. Sebastian Sinckeler in AK Nr. 2036 A. 1 bedarf keiner weiteren Begründung. Hingegen ist nicht klar, was Sinckeler mitanhören sollte. Da Froben im genannten Brieflein zuvor schreibt, Erasmus Atem gehe «tam alte et celeriter», dass er daran zweifle, ob der Patient die bevorstehende Nacht überleben werde, ging es doch wohl nur um die Bestätigung der Diagnose des unmittelbar bevorstehenden Todes durch einen Fachmann, wobei dieser offensichtlich im Hintergrund bleiben musste, weil sich Erasmus ärztliche Hilfe verbeten zu haben scheint, offenbar ohne Qualen und seit Tagen auf das Ende hoffend. – N. van der Blom, wie Anm. 31, S. 205 f., glaubt zwar, es gehe hier um das Mitanhören der letzten Worte des Erasmus und darum, dass Amerbach beabsichtigte, eine Art Protokoll über diese aufzunehmen, wobei Sinckeler als Zeuge fungieren sollte. Ich kann mich dieser Ansicht nicht anschliessen, zumal nun zusätzlich feststeht, dass Simon Grynaeus im Sterbezimmer anwesend war. Ebensowenig kann ich v.d. Bloms ebenda S. 206 ff. vertretener These, Sinckeler sei der Verfasser des sogenannten Stromer-Briefes (Allen Nr. 3134 = AK Nr. 2037), der einzigen erhaltenen ausführlichen und ausschliesslich diesem Thema gewidmeten brieflichen Mitteilung über Erasmus Tod, beipflichten, nur schon deshalb, weil Sinckeler so oder so zu gut informiert war, um zu behaupten, erst der Tod habe Erasmus die Feder aus der Hand genommen (loc. cit. Z. 19 ff.).

[46] Über Lambert Coomans vgl. nun in Ergänzung von Allen Nr. 3052 Z. 19: Contemporaries 1, 1985, S. 336, doch kann ich dem abschliessenden Satz: «His claims that Erasmus had died in his arms, commending himself to the Holy Virgin, cannot be verified independently», aufgrund von Reedijks Ausführungen (wie Anm. 6, S. 27–33) keineswegs beipflichten. – Zur Formulierung «si . . . adfuerit» vgl. Reedijk, wie Anm. 6, S. 29. Sie wird auch mehrfach für Grynaeus Anwesenheit verwendet. – Zu Coomans Anwesenheit vgl. auch AK Nr. 2041, Z. 29 f.

[47] Vgl. [Ludwig Sieber], Inventarium über die Hinterlassenschaft des Erasmus vom 22. Juli 1536, Basel 1889, (= anastatischer Neudruck in: Erasmi Roterodami compendium vitae, Basel 1986, S. [45] ff.) S. 8 und Anmerkung 30 auf S. 15: «Von den grossen Silberstücken . . . Drei erhielt Andreas Giesser, der den Erasmus in seiner letzten Krankheit gepflegt hatte.» Die hier nicht genannte Quelle für diese Angabe ist das aus acht Pergamentblättern bestehende Notariatsinstrument des Notars Adelberg Salzmann über den Vollzug der Verfügungen des Erasmustestaments vom 11. Jan. 1538 (C VIa 71 I, fol. 46–53; Zeugen, neben den selbstverständlich anwesenden Testamentarien Hieronymus Froben und Nikolaus Episcopius, die Universitätsdozenten Seb. Sinckeler, Joh. Sphyractes und Joh. Oporinus): «So dann haben wir ouch Andressen giesser, so do doctor Erasmo jnn der kranckheit gwartet, zur vereerung geben, die úberigen drij grossen stuck silber, deren yedes ein guldin thut, das also allein die vier cleinen vorhanden.» «Letzte Krankheit» ist somit eine Interpretation Siebers, die richtig sein kann, jedoch nicht zwingend sein muss,

zumal man eher Coomans in dieser Rolle sehen möchte. Es könnte sich um einen Pfleger handeln, den vielleicht Froben aus seinem Personal gestellt hatte. Er bleibt zu identifizieren, wobei nicht klar ist, ob «Giesser» bereits Familienname oder noch Berufsbezeichnung (Schriftgiesser) ist. Dass Erasmus in Basel gelegentlich und vorübergehend über mehrere Bedienstete verfügte bzw. mehrere wünschte, ergibt sich aus Allen Nr. 3052 Z. 19 ff. und Nr. 3037 Z, 27 f. (anders Reedijk, wie Anm. 6, S. 64, Anm. 173, Schluss).

[48] Über Simon Grynaeus (1493–1541; vgl. MUB 2, S. 2 Nr. 12) gibt es nach wie vor keine umfassende Biographie, und es ist deshalb ebenso bezeichnend wie unverzeihlich, dass er in der TRE 14, 1985, fehlt. Es ist somit immer noch von RE 7, 1899, S. 218 f. (W.Th. Steuber und R. Staehelin) auszugehen, indem in NDB 7, 1966, S. 241 f. mit Ausnahme einiger Lit.-Nachträge nichts wesentlich Neues steht und in Contemporaries 2, 1986, S. 142–146 besonders die Beziehungen zu Erasmus aufgrund der Briefe berücksichtigt sind. Hier wird Grynaeus' Anwesenheit beim Tod als «not impossible» bezeichnet, obwohl der Autor den Angaben der Strassburger als bloss auf dem Hörensagen beruhend nicht traut und vermutet, dass sie Luther gegenüber «were probably anxious to establish that a Protestant divine was present at Erasmus' deathbed». Dem ist entgegenzuhalten, dass Grynaeus nie Priester gewesen war und dass zuerst bewiesen werden müsste, dass er als Professor der neutestamentlichen Theologie wirklich dem Basler Ministerium angehörte. Könnte er nicht gerade dadurch, dass er weder das eine gewesen war noch das andere war, Erasmus und seinen Freunden als diesbezüglich neutrale Persönlichkeit besonders willkommen gewesen sein? Ein Hindernis können dabei die vorausgegangenen Unstimmigkeiten nicht gewesen sein, waren sie doch vergleichsweise harmlos verglichen mit dem Zerwürfnis mit dem nun wieder rehabilitierten Pellican. – Das genaue Datum der Übernahme der theolog. Professur (Contemporaries: «From about 1536») in AK 2015 Vorbem.

[49] Vgl. Anm. 48. – Reedijk, wie Anm. 6, S. 63 f. versucht vor allem die Motive zu erhellen, die eine allfällige Anwesenheit des Grynaeus und das Verschweigen dieser Tatsache durch Amerbach/Rhenan erklären könnten, ohne dass er zur Frage der Zverlässigkeit der Überlieferung eindeutig Stellung nimmt. Statt dessen wird das Problem in Anm. 173 zusätzlich kompliziert durch Einbezug eines Ianus Morellus Grinaeus in die Diskussion, der Erasmus die Augen geschlossen haben soll, ohne dass mit letzter Deutlichkeit festgehalten wird, dass dieser Morellus, – ein Problem bzw. eine Legende für sich –, aus der Diskussion um Grynaeus' Anwesenheit im Sterbezimmer auszuklammern ist. Dies ganz im Gegensatz zu der von Reedijk (S. 64, Anm. 173) beigebrachten wichtigen Notiz aus den Athenae Rauricae von 1778 (S. 71, s.v. Grynaeus): «Grynaeus . . . Erasmo aegrotanti et morienti, variis ipsi pietatis praestitis officiis, ad extremum vsque halitum adstitit . . .», die, weil sehr spät, dringend auf ihre Quellen hin hätte untersucht werden müssen. – Reedijks Auffassung, dass Butzers Formulierung: «Grynaeus iugiter adfuit *morituro* cum Bonifacio», den Eindruck bestärke, Erasmus sei in den letzten Augenblicken tatsächlich allein gewesen, kann ich – vor allem auch wegen des iugiter – keineswegs beipflichten (vgl. unten Anm. 55).

[50] Vgl. unten Anm. 55.

[51] Erstmals publiziert von Martin Steinmann, Johannes Oporinus, Basel 1966, S. 14, Anm. 94. Die von Steinmann teilweise regestierte Formulierung lautet in Extenso: «Nuper D. Eras. Roterodamus apud nos mor⟨tuus/ est 11, nisi fallor, Julij, de cuius obitum forte aut scrip⟨sit/ iam aut scribet proxime Grynaeus noster, qui morienti adfuit» (Clm 10370, 178: Oporin an Joachim Camerarius, 1. Aug. 1536; nach photographischer Aufnahme, die mir M. Steinmann zur Verfügung stellte). – Ein entsprechender Brief ist unter den Grynaeus-Briefen in der Münchner

Camerarius-Sammlung, die mir auf Mikrofilm zur Verfügung standen, leider nicht zu finden, und es ist anzunehmen, dass Grynaeus gar noch nicht dazu gekommen war, Camerarius zu schreiben, als Oporin im Oktober 1536 (erstes Drittel) diesen in Tübingen mündlich informieren konnte (MelBW/R 2, Nr. 1793, S. 273).

[52] Heinrich Pantaleon, Prosopographia III, Basel 1566, S. 212 (s.v. Grynaeus): «Ipse uerò uocatus Basileam redijt (sc. von Tübingen, wo er bei der Universitäts- und Kirchenreform mitgewirkt hatte), & Erasmo morienti, sibi amicissimo, anno 1536 extrema pietatis officia exhibuit . . .»; ders., Heldenbuch III, Basel 1570, S. 219: «Als er heim kommen/vnd Erasmus sein gute⟨r⟩ freünd kranck gewesen/hatt er jn heimgesuchet/vnd biss zu seinem absterben alle liebe erzeiget.» Als Quellen gibt Pantaleon an: Melanchthon, Conrad Gesner und J.J. Gryneaus; ich bin diesen nicht nachgegangen. – Es dürfte somit keinem Zweifel unterliegen, dass Pantaleon mittelbar oder unmittelbar die Quelle für die Athenae Rauricae war (vgl. oben Anm. 49), wobei einzig «ad extremum vsque halitum adstitit» eine per interpretationem gewonnene Ergänzung der letzteren ist. Das handschriftliche Theatrum virtutis et honoris, Bd. 1, S. 70 (17. Jh.; UBB E.J. I 21a) kommt als solche nicht infrage, da es dort nur lapidar heisst: «An. 34. à Principe Ulrico Tubingam vocatus, An. 36. morienti Erasmo affuit».

[53] Pantaleon, wie Anm. 52/1, S. 49: «Erasmus uerò uita functus, ipso urbis magistratu, omnibus professoribus facultatum, cunctis studiosis et scholaribus *(inter quos ipse fui)* maiorique parte ciuium comitatus, & ad sepulchrum honorificè delatus, in cathedrali templo iuxta anteriorem partem chori ad sinistram terrae mandatus fuit.» – Pantaleon, wie Anm. 52/2, S. 60: «Als aber Erasmus gestorben/warde er durch der stadt Oberkeit/darzu von der hohen schul Professoren/studenten/schuleren (vnder welchen ich auch gewesen) mit sampt viel ehrlichen burgeren beleydtet/gantz ehrlich in das Münster zu grab getragen/vnd zu der lincken hand dess Chor in die erden gelegt.» – Pantaelon war damals 14jährig und noch Lateinschüler; die Universität bezog er erst im Studienjahr 1538/39 (MUB 2, 21, Nr. 21).

[54] Vgl. Anm. 48.

[55] Vgl. hiezu auch oben S. 72. Es handelt sich um die Briefe Capitos (Strassburg, 20. Juli 1536) und Butzers (Strassburg, 22. Juli 1536) an Luther, die Reedijk, wie Anm. 6., auf S. 27 nach der Ausgabe von Enders erwähnt (Anm. 17) und auf die er S. 63 f. näher eingeht, ohne ihren Aussagen jedoch volle Zuverlässigkeit zuzubilligen. Sie sind nun in der WAB, Bd. 7, 1937, Nr. 3048 und 3050 zu benutzen. Daselbst in der Anm. 9 auf S. 468 die wichtigsten Belege dafür, dass Grynaeus mit Karlstadt zusammen am 14. Juli, also am zweiten Tag nach Erasmus' Bestattung, in der Angelegenheit der Wittenberger Konkordie nach Strassburg reiste, so dass die Strassburger ihr Wissen über Erasmus' Tod und seine letzten Worte aus erster Hand hatten. Beide Briefe sind heute nur noch in den Abschriften des 19. Jh. im Thesaurus Baumianus erhalten. Zum Capitobrief und seiner Überlieferungsgeschichte vgl. Katalog Basel 1986, Nr H 19, S. 229. Der einschlägige Wortlaut: «Item Erasmus Roterodamus undecima Iulii post mediam noctem *praesente Gryneo animam reddidit,* subinde ‹Christum, Deum, misericordiam›, *quantum exaudiri potuit, ingeminans;* testamento pauperum rationem benigne habuisse fertur; Basilae mortuus est, inter Lutheranos haereticos, nam id nominis ubique ferimus ab inimicis.» Butzers Formulierung: «Erasmus undecima Iulii hora duodecima medio noctis animam invocando nomen Ihesu et misericordiam Dei efflavit Basileae; ibi quoque pio funere sepultus est. Testamentum aiunt etiam pium condidisse. Testamentarii sunt D. Bonifacius Amerbachius et Hieronymus Frobenius. Grynaeus iugiter adfuit morituro cum Bonifacio. Dicitur studiosis et pauperibus et puellis elocandis Basileae multa legasse. Senio potius, quam alio morbo, extinctus est.» Da diese beiden Briefe nachweislich über Frecht in Ulm nach Augsburg spediert wurden und Butzer dieser Sendung einen

(nicht erhaltenen) Brief an Frecht beilegte, kann auch die Mitteilung, die Frecht am 29. Juli 1536 an A. Blarer in Tübingen über Erasmus' Tod macht, Authentizität beanspruchen (Schiess, Blarerbriefwechsel 1, Nr. 716; vgl. Katalog Basel 1986 Nr. H 20, S. 230): «Grynęus cum Carolostadio Argentinę fuerunt. Queritur in literis Bucerus Grynęum nostrum plura philosophica quam theologica miscere disputationi de praesentia et exhibitione veri corporis Christi. – Erasmus ille Roterodamus 11. Iulii in nocte circa 12. horam obdormiit et cum hac voce: ‹Iesu, fili David, miserere mei› animam efflavit, honorifice sepultus in summo templo ante aram virginis deiparę. Hunc virum deus invidit indicto concilio, quod utinam Paulus Paulino spiritu celebret.»

[56] AK Nr. 2113, Z. 107 f. Vgl. u.a. auch Nr. 2059, Z. 9 und 2126, Z. 14 (sanctissime hinc emigrauit). Es ist zu beachten, dass «sanctus» nebst der Frömmigkeit im engeren Sinn auch all das umfasst, was man einst mit den heute aussterbenden Wort «Tugend» umschrieb. Das Wort «Christ» füge ich hinzu, weil aufgrund des brieflichen Echos von L. Ber und E. Schets (Nr. 2043, Z. 4: christianissima demigratio; Nr. 2052, Z. 4: christianissimus illius finis) auf die entsprechenden verlorenen Todesanzeigen Amerbachs angenommen werden darf, dass in letzteren das Averb «christianissime» als Synonym für «sanctissime» verwendet worden war.

[57] Vgl. hiezu Kurt Mäder, Die Via media in der schweizerischen Reformation. Studien zum Problem der Kontinuität im Zeitalter der Glaubensspaltung. Zürich 1970, insbesonderse S. 89 ff. (Die humanistische Via media) und daselbst S. 106–117 (Die zentrale Bedeutung des Erasmus für die Via media).

[58] Darauf weist mit Recht und Nachdruck N. van der Blom, wie Anm. 31, S. 208 f. hin, und es ist bezeichnend, dass Pantaleon (Prosopographia, wie Anm. 52/1, S. 49) sinngemäss interpretierend schreibt: «. . . Christi misericordiam extremis saepe repetitis uocibus implorantem, atque hanc uocem: Lieuer Gott, Lieuer Gott ende es bald, aliquoties repententem», wobei einzig auffallend ist, dass er auch das «fac finem» auf Deutsch gibt. – Was den Gebrauch der Muttersprache in der letzten Lebenszeit anbelangt, so ist darauf hinzuweisen, dass Erasmus nach dem Abgang des Gilbertus Cognatus, dessen Muttersprache Französisch war, wieder einen Amanuensis aus dem deutschsprachigen Teil der Niederlande begehrte (Allen Nr. 3037 und 3052).

[59] Im Testament vom 22. Januar 1527: «Sepulturae cura sit penes heredem sumptu nec sordido, nec ambitioso, ritu ecclesiastico, sic ut nemo queri possit» (L. Sieber, Das Testament des Erasmus vom 22. Januar 1527. Basel 1889, S. 10). In der Erbsatzung und Testierbewilligung des Basler Rates vom gleichen Datum: «. . . so er . . . Todes abgangen ist . . , Das dann die Obgemellten sine Testamentarien sinen todten lyp zů gewichter Erden bestatten, sin lybuolg, Sübenden vnd Drissigisten, wie er inen das von Mund, oder in Schrifft beuelhen wyrt, began . . . sollen . . .» Ebenso werden die Executoren hier noch «Seelwarte» genannt und die Vergabungen erfolgen «zu Gottes Ehre und seiner Seele Heil» (op. cit. S. 14 f.; vgl. dazu Katalog Basel 1986 Nr. H 29.1, S. 236).

[60] Wie Anm. 8, Übersetzung Hedios, fol. XXVIIIro/vo (= lat. Text S. 56–58): «So aber vileicht der priester nit ma[n]g bekummen werden (zwecks Beichte), soll er (= der Sterbende) nit gleich (wie dann die aberglaubigen thun) zaghafft werden vnd verzweiflen, sonder soll Gott von hertzen sein vngerechtigkeyt bekennen, welicher nach seiner barmhertzigkeyt des hertzen begird (= den Wunsch, zu beichten) vnnd meynung fur das werck (= anstelle der Beichte) vffnemen würt, vnd das da manglet an dem ausserlichen zeichen der sacrament, würt er auss besundern gnaden von dem seinen erfüllen (= aus dem Seinen ergänzen). Aber eben der Gott, so es von nöten ist, mag on zeichen der menschen heyl wol radten vnd helffen . . . Diss hab ich . . . darumb wöllen vermanen, das wir offtermals sehen, wie ettliche vast bekümmert sind,

so es sich ansehen lasstt (= wenn es den Anschein hat), das sie on gwonliche beicht der kirchen, Sacrament vnnd die letst öllung verscheyden sollen. Ja wir hören auch offtermals von vielen solche reden: Der ist Christlich gestorben, Er hat treymall vor seim todt gebeicht vnnd alle sacrament enpfangen. Dargegen so machen wir d[e]⟨a⟩s creütz für vns, so wir hören, das yemans on diesen gebra[n]⟨u⟩ch verscheyden ist . . . Aber vil mher ist Christlich, das eyner glauben vnnd liebe wünsch vnd begere, on welche die sacrament nichts nützen . . . Dann ich eygentlich darfür habe, das vil, die w[i]⟨e⟩der von prister absoluiert n[a]⟨o⟩ch das sacrament entpffangen n[a]⟨o⟩ch die letst öllung, noch [die] vffs geweicht begraben sint (nec ecclesiastico ritu = nicht nach kirchlichem Brauch), die verscheyden in die ruog (= Ruhe = requies aeterna) vnnd seligkeyt, so (= während) die andern, (bei denen) alle ceremonien herlich gehalten (wurden) vnnd (die) auch im tempel (= Kirche) bei dem hohen altar (= Hochaltar, Hauptaltar) begraben sint, zůr hellen hinzuckt werden. Des haben wir exempel in denen, die in schiffbruch, durch entha[l]⟨up⟩tung oder sunst durch eyn vnuersehene kranckkeit ⟨o⟩der zufall verscheyden vnnd vmbkummen. Disen ist nun das vertruwen zůgeben, dz sie gewisslich glauben sollen, wie das sie nit weniger absoluiert seien, dann als ob sie dem priester gebeicht hetten, vnd das sie nit weniger geystlicher gab entpfangen, dann ob (= als wenn) sie schon das sacrament vnd ⟨ihnen⟩ die letst öllung were mitgeteylet worden . . . So offt vns die not an begerten dingen (= Beichte usw.) verhindert, pflegt Gott nach seiner güte dz hertz anzůnemen.» – Dass den vorliegenden Ausführungen ganz besondere Bedeutung zukommt, ergibt sich daraus, dass sie Erasmus – wohl erst anlässlich der Endredaktion – dem autographen Manuskript nachträglich einfügte: Kopenhagen, Königliche Bibliothek, Mscr. G.K.S. 95 fol., fol. 72ro als Nachtrag zu fol. 69 (im lat. Text S. 56, Zeile 5 von unten bis S. 59, Zeile 1).

[61] Vgl. hiezu und zum folgenden Anhang I mit dem Exkurs über das Funeralwesen in den reformierten Städten der Eidgenossenschaft im 16. Jh. – Das zitierte Dictum findet sich bei L. Lavater (vgl. ebenda): «Defunctorum cadauera non abijcit ecclesia Tigurina instar asinorum.» Lavater spielt hier eindeutig auf Jeremia 22, 18–19, an, auf den Weheruf des Propheten über Jojakim, den Sohn des Königs Josias: «Nicht wird man um ihn Totenklage halten . . . Man wird ihn nicht beweinen: . . . *Wie man einen Esel begräbt, wird man ihn begraben,* wird ihn fortschleifen und hinwerfen vor die Tore Jerusalems.» Dass sich die Schweizer Reformatoren mit entsprechenden Vorwürfen konfrontiert sahen, lässt sich belegen. Schon 1528 wehrten sich die Haslitaler dagegen, dass sie inskünftig «ân mes und sacrament, *wie das fich,* sterben můsti⟨n⟩d» (Rohner, wie Anhang I S. 76, S. 13 f.). Und Calvin legt in seinen Erörterungen über Tod und Begräbnis grosses Gewicht darauf, dass sich der Mensch durch «les marques de la vie immortelle» von den «bestes brutes» unterscheide und verweist in diesem Zusammenhang auf jene Jeremia-Stelle (Rohner S. 20, Anm. 4; S. 21). 1554 schildert ein Altgläubiger eine Bestattung in Genf folgendermassen: «. . . et ainsi, le vont jetter à la fosse, sans rien dire, ny faire *aucune cérémonie, non plus que pour un chien ou un cheval* . . . Qui mostre telle canaille (= die Genfer) estre inhumains» (Rohner S. 30). – Zweifellos handelt es sich bei solch radikaler Säkularisierung der Bestattung um eine (damals notwendige) Überreaktion auf den spätmittelalterlichen Totenkult und seine Auswüchse.

[62] Vgl. das herkömmliche «ritu ecclesiastico» von 1527 in Anm. 59. Die gleiche, unangebrachte bzw. vielleicht absichtlich den Tatbestand des Begräbnisses nach reformiertem Brauch vernebelnde Formulierung im sog. Stromer-Brief (vgl. oben Anm. 45: «iuxta ritus Christianae ecclesiae). Richtig bei Butzer: «Pio funere» (Vgl. oben Anm. 55) und bei Birk: «funus honorificum» (vgl. Anm. 109).

[63] Im Original (Erasmuslade Urk. I. 8: 1527, Jan. 22) wie in den offiziellen notariellen Abschriften (ebenda Urk. I. 14: 1536, Juli 18; StA, Ratsbücher C 6,

1534–1538, fol 131ro) steht eindeutig «lib-, lybuolg», während die private notarielle Abschrift von 1538, Jan. 11 (UBB C VIa 71 I, fol. 58) ein verderbtes «libfell» aufweist. Der Ausdruck ist in den Wörterbüchern und im hds. Nachtragsmaterial des Idiotikons nicht zu finden. – Das Simplex «folg(e)» (französisch «suytte»: 1541; Rohner, wie Anhang I S. 76, S. 27) stellt zweifellos eine Übersetzung von «exequiae» dar und bezeichnete dementsprechend vor der Reformation das «Leichenbegängnis mit Darbringung des Messopfers» (so Lexer, Mhd. Hdwb. 3, Leipzig 1878, Sp. 440 richtig; Schwd. Idiotikon 1, 1881, Sp. 810 ungenau «Leichengeleit», beide aufgrund von Basler Chroniken 1, 33 und 36, wo es um die Abschaffung der Folge = Exequien geht). Im gleichen Sinn ist der Ausdruck auch in der Basler Reformationsordnung verwendet (vgl. Anm. 74) und bei Kölner, Basler Friedhöfe, 1927, S. 47 belegt (vor 1529; ebenda «*Leidfolge,* Seelenmesse und Jahrzeit» als Schwerpunkte bruderschaftlicher Funeraltätigkeit dürfte ein Lese- oder Druckfehler sein; vgl. jedoch «Leichfolge» bei Grimm 6, 1885, 624 (Breslau 1659). Vgl. die weiteren Einzelbelege, die ich den Damen Dr. Jörg und L. Arter vom Schweizerdeutschen Idiotikon verdanke: «volgenen, jarzitt, singen, orglen» (Basler Chroniken 6, S. 111, Z. 8 im Index richtig als «Leichenfeier mit Messe» gedeutet; ebenda S. 453 Z. 2); vgl. ferner Ch. Schmidt, Hist. Wb. der elsässischen Mundart, Strassburg 1901, S. 106 (Beleg aus Murner) und Dt. Rechtswörterbuch 3, 1935, Sp. 604 aufgrund des Idiotikons und eines Belegs von 1737 aus Dithmarschen, der nur noch für «Leichengeleit» steht. Der Band «L» fehlt hier noch.

[64] L. Lavater, De ritibus . . ., vgl. Anhang I S. 75. Vgl. auch Joachim Vadian, Diarium 1530, Nr. 114, in: J. von Watt, Deutsche historische Schriften 3, hgg. von E. Goetzinger, St. Gallen 1879, S. 265: «Nota: im 1529 jar, nachdem man die grabstain ab dem kilchhof tůn hat, ward angesechen, dass man richs und arms nach ainandern graben sölt (= ohne Unterschied der Reihe nach begraben) und die sonderbaren grebnussen (= Sondergräber, Familiengräber sc. der Reichen) ab sin zů S. Gallen». «Nota» deshalb, weil es sich um einen Nachtrag handelt, der zweifellos den entsprechenden Ratsbeschluss treu wiedergibt.

[65] Lucan, Pharsalia 7, 819: Caelo tegitur, qui non habet urnam. – Erb kannte dieses Zitat wahrscheinlich direkt oder indirekt aus Augustinus, De civitate Dei contra paganos 1, 12 (De sepultura humanorum corporum, quae Christianis etiamsi fuerit negata nil adimit), wo die Bedeutung des Grabes für die Christen, also die vorliegende Problematik, diskutiert und darauf hingewiesen wird, dass die Heiden keinen Grund zum Spott hätten, da selbst antike Philosophen «sepulturae curam» geringschätzten und selbst ganze Heere von erschlagenen Vaterlandsverteidigern oft unbegraben blieben, so dass «licuit de hac re *poetis* plausibiliter dicere: . . . (folgt das Zitat). – Mit dem genannten Kapitel aus De civitate Dei und dem anschliessenden 13. (Quae sit ratio sanctorum corpora sepeliendi) ist zweifellos eine der Quellen freigelegt, woraus die Reformatoren schöpften, als sie das Funeralwesen neu zu regeln versuchten. – Den Hinweis auf Lucan und Augustin verdanke ich Prof. Dr. F. Heinimann.

[66] Aus einer der Predigten, die Matthias Erb nach seiner Absetzung in Reichenweier (Elsass) und Emigration nach Rappoltsweiler in der Schlosskapelle zu Rappoltstein hielt (zw. 1560 und 1571), zitiert nach H. Rocholl, M. Erb, in: Beiträge zur Landes- und Volkskunde von Elsass-Lothringen 6, 1907, S. 34 (einzelne Korrekturen sind stillschweigend vorgenommen). Vgl. hiezu auch die klaren, jedoch gänzlich unpolemischen Ausführungen H. Bullingers, in: Bericht der krancken, Zürich, Oktober 1535, Kap. XIII (Von der begrebt der lychnamen/ . . .).

[67] W. Näf schliesst seine massgebliche Vadianbiographie (Vadian und seine Stadt St. Gallen 2, St. Gallen 1957, S. 529) bezeichnenderweise, ohne eine Wort über die Bestattung zu sagen, während Vadians Freund und erster Biograph Joh. Kessler

immerhin vermerkt: «Sepultus ad parentes et proavos suos magno patriae luctu» (Johannes Kesslers Sabbata, wie Anm. 118, S. 608); eine Art Epitaph wurde ihm zu Ehren in der von ihm gestifteten Stadtbibliothek angebracht (ibidem).

[68] Haller wurde «von einem gantzen Rath, und vast samtlicher Burgerschafft zum Spital begleitet, und dort in seine kühle Ruhestatt gelegt» (Lebens-Beschreibung Berchtold Hallers, Bern 1741, in: Bernisches Mausoleum 2, Bern 1741, S. 557). Beim Oberen Spital befand sich nach der Reformation und der Aufhebung des Münsterfriedhofs einer der vier Berner Quartierfriedhöfe (A. Frick, wie Anhang I S. 77, zum 24. März 1531).

[69] Für Comander ist – abgesehen von mangelnden Angaben über Tod, Bestattung und Grab – nicht einmal das genaue Todesdatum bekannt. Zweifellos wurde er jedoch in dem für die ganze Stadt 1528 vor den Mauern neuangelegten Scaletta-Friedhof (heute Stadtgarten) beigesetzt (W. Jenny, Joh. Comander 2, Zürich 1970, S. 452 f.).

[70] Carl Pestalozzi, Heinrich Bullinger. Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1858, S. 499: «Am folgenden Tage wurde seine ird. Hülle mit allgemeiner tiefer Trauer unter Theilnahme der ganzen Stadt zu ihrer Ruhestätte geleitet. Er wurde im Kreuzgang des Grossmünsters begraben neben . . . Peter Martyr und seiner . . . Hausfrau «unter dem langen Steine, wo man herab tritt vom Kreuzgang» bei dessen nördl. Eingang.

[71] Zu Calvin vgl. Rohner, wie Anhang I S. 76, S. 28 ff. Allerdings sind ihre Ausführungen insofern unzulänglich, als es bei Calvin nicht um die allgemeine Frage ging und geht, in welchem Friedhof bzw. in welcher Abteilung dasselben (es ist der 1536 vor der Stadt in Plainpalais neuangelegte) sich das Grab befindet, sondern stets darum, dass sein Grab sowenig wie alle anderen markiert wurde und so nicht mehr genau zu lokalisieren war und ist.

[72] Vgl. G.W. Locher, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979, S. 533, Anm. 252 mit Lit.

[73] Bezeichnend ist, dass weder in Hans Gundelfingers noch in Simon Grynaeus' Bericht über Oekolampads Tod auch nur ein Wort über das Begräbnis und das Grab gesagt wird sowenig wie in Bertschis Bericht an Bullinger vom 27. Nov. 1531. Den Münsterkreuzgang als Stätte der Bestattung nennt erstmals der Anonymus bei Conrad Schnitt. Angaben über das Leichenbegängnis finden sich erstmals 1532 bei Bullinger: «. . . biderb lüt . . ., die by sinem end gsin und in hernach in bywäsen der burgermeystern, rädten, adels und gantzer statt Basel eerlich begraben habend», und 1536 bei Joh. Stumpf: «. . . von eym ersamen radt und gemeyner burgerschafft. . . gar kleglich mit grosszem leyd zur erden bestattet etc.» Schliesslich berichtet auch Pantaleon vom Leichenbegängnis: «Eius corpus magna hominum frequentia in cathedrali Ecclesia honorificè sepultum fuit» (wie Anm. 52/1, S. 106, unter Verweis auf Capitos Vita und einen Anonymus, was unvollständig ist, da er auch Grynaeus' Bericht über den Tod ausschreibt) und: «Sein leichnam warde mit grosser menge dess volck in dess Münster creützgang ehrlich zu der erden bestattet . . .» (wie Anm. 52/2, S. 119 unter blossem Verweis auf Capitos Vita). Die schriftlichen Angaben über den Ort der Bestattung verloren ihre Bedeutung, nachdem 1542 die Reformatorentafel angebracht war. Dass die Lokalisierung des Grabes 1542 mühelos gelang, hängt zweifellos mit dem Plattenbelag des Kreuzganges und der Kontrolle, welche sich anlässlich der Beisetzung von Simon Grynaeus und BM Jakob Meyer 1541 ergab, zusammen. Dementprechend heisst es denn auch in der Epitaphinschrift: «. . . sub breve saxum hoc reconditus est». – Dass Oekolampads «Gedächtnis» gemäss Basler Kirchenordnung am Freitag, den 24. Nov., gehalten wurde, und zwar nach der Beisetzung, im Rahmen der üblichen Wochenpredigt, die um 9 Uhr im Münster stattfand, wissen wir nur zufällig aus dem in verächtlichem Ton gehaltenen

Bericht des Vogtes zu Zwingen an den Bischof Ph. von Gundelsheim in Pruntrut: «. . . so ist er uff Fritag hoch an der canczlen durch (den Münsterprediger T. Limperger) anzogt worden (indem mitgeteilt wurde), wie ein seliger, helliger und durch den helligen geist erluchter man, der ouch ungezwifflet uff dem stůl Gottes ne[m]⟨*b*⟩en Got, dem vatter, sitze, mit namen der hochwirdig bischoff, bischoff Hans Eclampadius, der wissenttlich ein rechter bischoff und selsorger gewesen und um Gotz willen vil erlitten, wan in wib und man so unge[h]⟨*b*⟩ür angesehen, an die wend und an die husztürre geschriben und im schmoch gethon, hat er alls um Gots willen dulltiklich gelitten, mit vil mer erren und lobs, ⟨*dann*⟩ sannt Franci⟨*s*⟩cus g⟨*h*⟩an, schloffen [?] (= vermutlich: womit er sich viel mehr Ehre und Lob, als Franziskus hatte, schuf); und domit die gemein ermant, Got zů bitten, dz er sy mit eim anderen versehen welle». Im Gegensatz zu E. Staehelins Annahme, Limperger habe die Werktagspredigt «mehr oder weniger zu einer Leichenpredigt auf Oek. ausgestaltet», sehen wir in diesem Bericht ein hervorragendes und wohl einmaliges Zeugnis für das, was das von der Reformationsordnung vorgeschriebene «Gedächtnis» nach Form und Inhalt war. – Im gleichen Sinne hat dann Myconius 1542 auf dem Epitaph formuliert: «author evangelicae doctrinae in hac urbe primus et templi huius verus episcopus». E. Staehelin, Briefe und Akten zum Leben Oekolampads 2, Leipzig 1934, Nr. 958 passim und Anm. 1, 3, 11; 966 Anm. 4; 967; 968; 978; 988.

[74] Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation 1519–1534, Bd. 3, S. 383 ff. (1. April 1529): 1. Und wenn es Gott gefallen sollte, einen Bruder oder eine Schwester in Christo aus diesem Jammertal abzuberufen, «deren *gadechtnusz* man zů haben begerte, da soll ein leutpriester (= Pfarrer, Prädikant) bereit sin, solche *gedechtnüsz an statt der volge* under der tagpredig (der täglichen Predigt, Wochenpredigt) mit einer göttlichen, tröstlichen Vermanung zů begend» (S. 390, Z. 5–8, im Abschnitt über das Leutpriester-Amt). 2. Es sollen auch die Leutpriester, Diakone und Subdiakone der christlichen Gemeinde mit Handreichung der Sakramente, Einsegnung der Ehe, Heimsuchung der Kranken «und *uff die tag der gedechtnüsz der abgestorbenen* gůtwillig dienen» und gar keine Belohnung von den Angehörigen begehren oder nehmen (S. 390, Z. 23–27, abschliessende Bemerkung zu den Abschnitten über die Leutpriester, Diakone und Subdiakone = Sigristen). 3. «Wann auch yemands usz dem zyt disz jamerthals zů den freuden der seligkeit berůfft, des lyb soll mit zucht und eerlich an ort, so wir hienach für gůt ansehen, bestůtet werden» (S. 395, Z. 17–19 im Abschnitt über die Heimsuchung der Kranken; die hier versprochene Weisung über die Friedhöfe findet sich nicht in der Reformationsordnung; vgl. dazu Anhang I S. 80 f.).

[75] Rhenans Widmungsepistel zu der von Erasmus bearbeiteten Origenes-Ausgabe vom 15. August 1536, gerichtet an den Erzbischof von Köln, Hermann von Wied: Allen 1, Nr. III, bes. Z. 48–55. Dass dieser Bericht von Rhenan und Amerbach gemeinsam erarbeitet wurde, ergibt sich eindeutig aus AK Nr. 2055. Vgl. dazu N. van der Blom, wie Anm. 31, S. 201, wo die wichtige Frage erörtert wird, ob Z. 5 sich auf den Schluss des Briefes oder auf Erasmus' letzte Worte beziehe und im Sinn der zweiten These entschieden wird.

[76] Amerbachs Widmungsepistel zu den Catalogi duo operum Des. Erasmi vom 1. Februar 1537, gerichtet an den Augsburger Johannes Paungartner: Allen Nr. 3141 = AK Nr. 2113, mit dem Hinweis (Z. 74 ff.): «Proinde quando de morte eius certior fieri cupis, non est, cur plura à me desideres post elegantem illam et disertam . . . Beati Rhenani in Origenem praefationem, omnia fide persequentis.»

[77] Rhenans Widmungsepistel zu den Opera omnia Erasmi vom 1. Juli 1540, gerichtet an Kaiser Karl V., Erasmus' Vita enthaltend: Allen 1, Nr. IV, besonders Z. 519 ff. – Im vorliegenden Fall lässt sich nicht nur nachweisen, dass Amerbach anlässlich eines Besuches in Schlettstadt im Februar 1540 Rhenan um die Abfassung dieser

Vita gebeten (AK Nr. 2380, Vorbemerkung; der Brief ist jedoch nicht an Amerbach in Zabern, sondern in Schlettstadt gerichtet; AK Nr. 2398) und die Bitte am 24. Mai wiederholt hatte (AK Nr. 2398), sondern dass er Rhenan Material geliefert und selbst redaktionell mitgearbeitet hatte (AK Nr. 2406).

[78] Johannes Herwagen an B. Rhenanus in Schlettstadt, Basel, 17. Juli 1536: Allen Nr. 3135 aufgrund des Erstdruckes dieses Briefes in: Briefwechsel des Beatus Rhenanus, gesammelt und herausgegeben von A. Horawitz und K. Hartfelder, Leipzig 1886, Nr. 296. Es handelt sich hiebei um das grundlegende Quellenstück über die Beisetzung des Erasmus. Vgl. dazu Katalog Basel 1986, Nr. H 18.

[79] Vgl. folgende Anm.

[80] Myconius als Leichenprediger wird mit Namen auch bei J. Herold, Philopseudes, Basel 1542, S. 67 erwähnt. Es handelt sich hierbei um die Druckausgabe einer vor versammelter Universität durch Herold gehaltenen Rede, in der Hortensio Landos Pamphlet von 1540 als solches gebrandmarkt und, wo nötig, sachlich widerlegt und somit des Erasmus Ehre gerettet werden sollte: «Habita est Funebris illa oratio, à piissimo Viro, Osualdo Myconio Lucernano, summae Ecclesiae Basiliensis non poenitendo Pastore . . . Qua nimirum ad debitas gratiarum actiones Deo opt(imo) max(imo), qua ad congratulationem requiei defuncti, qua ad foelicem agonis cursum pii omnes accenduntur . . . Quo [sc. sententiarum uerborumque apparatu] non modo quotannis, sed in dies (= täglich, Tag für Tag) in Christo obdormientes sepulturae traduntur.» Herold, nicht Augenzeuge von Erasmus' Bestattung, wirft hier offensichtlich Leichenpredigt und Geächtnis zusammen, gibt jedoch einen richtigen Begriff vom theologischen Gehalt des letzteren und versucht offensichtlich, dieses vom früher gebräuchlichen Gedächtnis im Sinn der Jahrzeit abzuheben. – Zum Philopseudes und zu Landos Pamphlet vgl. Katalog Basel 1986, Nr. H 38 und H 39 ff.

[81] Dass die Beisetzung des um Mitternacht Verstorbenen schon am folgenden Morgen vor der Wochenpredigt stattgefunden haben könnte, ist aus verschiedenen Gründen ganz unwahrscheinlich. Man muss deshalb an den Nachmittag denken und sich fragen, ob die Bestattungsfeier allenfalls in jene öffentliche theologische Vorlesung im Münster integriert wurde, die laut Kirchenordnung werktäglich um 3 Uhr stattzufinden hatte und am Schluss eine viertelstündige Belehrung des Volkes mit einschloss (wie Anm. 74, S. 396, Z. 3–10).

[82] Es ist mir unerfindlich, wieso A. Hartmann in der Gedenkschrift 1936, S. 12 dazu kommt, von einer «taktlosen Leichenpredigt des Basler Antistes Myconius» zu sprechen. Wenn man bedenkt, dass damals in Basel nur kurze Nachrufe im Rahmen der Gottesdienste üblich waren (= Gedächtnis), so bedeutet eine «conciuncula laudum eius partem non paruam perstringens» (so Herwagen, wie Anm. 1) schon sehr viel. Zur Frage, wer diese Rede verfasst hatte, vgl. Katalog Basel 1986, S. 244 unten f.

[83] Allen/Garrod Nr. 3135, Anm. zu Z. 17 f., gibt irrtümlicherweise den 20. Juli an – Es ist bezeichnend, dass der Rat (und nicht der Erbe samt den Testamentarien) das Datum des Gedächtnisses festsetzte und dasselbe erst nach der aussergewöhnlich langen Frist von sechs Tagen abhalten liess. Letzteres hängt zweifellos damit zusammen, dass er mit Rücksicht auf die Öffentlichkeit die Testamentseröffnung als Vorbedingung für das Gedächtnis betrachtete. Denn diese allein konnte Klarheit darüber schaffen, of sich Erasmus noch expressis verbis zur Alten Kirche bekannte und somit keinen Anspruch auf letzteres hatte. – Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang ferner, dass das päpstliche Testierprivileg zwar nicht in das öffentlich aufgesetzte Instrument inseriert, aber auf der Kanzlei abschriftlich den betreffenden Ratsakten beigefügt wurde. Wieder ein Balanceakt, bei dem einerseits der öffentlichen Meinung, anderseits der Möglichkeit, dass in Basel das Kanonische Recht doch noch einmal Gültigkeit erlangen könnte, Rechnung getragen wurde.

Vgl. hiezu oben S. 71. – Hält man neben die beiden vorliegenden Ratsbeschlüsse (Testamentseröffnung, Gedächtnis) die beiden ebenfalls nur indirekt nachweisbaren zur Inventarisation des Nachlasses (Katalog Basel 1986, Nr. H 15) und zur Errichtung des Epitaphs (vgl. unten Anm. 90), so wird klar, dass nicht nur Erasmus' Tod und Begräbnis, sondern auch seine Rückkehr und das ihm gewährte Gastrecht eine hochoffizielle Angelegenheit, ein Politikum ersten Ranges gewesen sein müssen.

[84] Vgl. Anhang I S. 79 f.

[85] J. Herold, wie Anm. 80, S. 81: «Quam orbis partem extare putas, cui desint qui uiderint memoriam ERASMO nostro celeberrimam S(enatus) C(consulto) huius Urbis, atque pietate D. Bonifacii Amorbachii . . . in Aede cathedrali huius Ciuitatis . . . locatam?» Deutsche Übersetzung in Katalog Basel 1986, Nr. H 39.2, S. 246.

[86] «Erstlich so soll er denn Marmelstein in sinen kosten vonn dem Munster, do er dan lygt, an ort vnd stat fieren lossen, do er in dann arbeytten wyl.» – «Zum Vierten, das solchs in der stylle blip, dormit man alle offendicula (= jeglichen Anstoss) vermyd» (UBB Mscr. C VIa 71 II, fol. 146ro/vo). Vgl. Katalog Basel 1986, Nr. H 43.

[87] AK Nr. 2120 (Winter 1536/37).

[88] AK Nr. 2076; auf Hieronymus Frobens Vorschlag hin wurde sie in den Catalogi duo im März 1537 publiziert als «Inscriptio ipsius monumenti in primaria aede sacra inclytae urbis Basiliensis», womit das Vorhandensein des Marmorepitaphs um gut 1½ Jahre antizipiert wurde (AK Nr. 2075 und Anm. 2; Vgl. Katalog Basel 1986, Nr. H 45).

[89] Vgl. Katalog Basel 1986, Nr. H 21.

[90] Abdruck bei Allen Nr. 3141, S. 356. Zur Entstehungsgeschichte von Inschrift und Epitaph vgl. Katalog Basel 1986, Nr. H 43. Zur bildlichen Überlieferung des Epitaphs vgl. ebenda Nr. H 50–52. Zur literarischen Überlieferung der Inschriften von Epitaph und der (verlorenen) Bodenplatte ebenda Nr. H 53–55. Zu H 55 ist zu ergänzen, dass die beiden Inschriften (nicht jedoch das Testament) nicht erst bei Scriverius 1615 zu finden sind, sondern schon P. Merulas Erstausgabe der Vita Des. Erasmi Roterodami (Additi sunt epistolarum, quae nondum lucem aspexerunt, libri duo), Leiden 1607, auf S. 56 beigefügt sind. Eine weitere hs. Überlieferung in UBB C.B. IX, 1 (Katalog Basel 1986, Nr. E 12.6).

[91] Amerbach, Froben und Episcopius «patrono optimo non memoriae . . ., sed corporis mortalis, quo reconditum sit, ergo hoc saxum posuere» (wie Anm. 90).

[92] Heute auf dem Historischen Museum. Abbildung in Gedenkschrift 1936 Tafel X. Vgl. Katalog Basel 1986, Nr. H 40. Zusätzlich ist zu bemerken, dass ein Splitter dieser Platte anlässlich der Ausgrabungen 1974 zum Vorschein gekommen sein soll. Überdies fällt auf, dass sich Amerbach ursprünglich auch bei der definitiven Bodenplatte mit dem auf der provisorischen allein angebrachten Namen, ergänzt durch das Bild des Terminus, begnügen wollte (AK Nr. 2120).

[93] Vgl. Katalog Basel 1986, Nr. H 41.

[94] Erasmus diesbezügliche Selbstzeugnisse sind so zahlreich, dass sich der Verdacht, es handle sich bloss um einen taktischen Vorwand, aufdrängt, zumal auch die Öffentlichkeit grosszügig in diesem Sinne informiert worden war (vgl. Reedijk, wie Anm. 6, S. 45 ff.; für Freiburg vgl. unten; für Basel vgl. Katalog Basel 1986, Nr. H 7.3, S. 222 sowie Oporin an Th. Bibliander, 5. Juni 1535, im Anschluss an die Mitteilung über Erasmus Rückkehr, die bei M. Steinmann, wie Anm. 51, S. 13, Anm. 91 abgedruckt ist: Er werde zweifellos bis zur Frankfurter Messe und noch etwas länger bleiben «propter concionatorem suum, quem hactenus parturiit cuique adesse inter excudendum vult» (ZBZ Mscr. S 40, fol. 190). Schon einzelne Zeitgenossen sahen darin nur einen Vorwand, so z.B. Aegidius Tschudi in einem verloren Brief an Glarean auf die Mitteilung hin: «D. Erasmus Basileam concessit, ut libro suo extremae feturae (= seinem jüngsten literarischen Erzeugnis = Ekklesiastes), ut ipse ait,

adsit» (29. Mai 1535). Am 5. Juni 1535 antwortete Glarean auf Tschudis Zweifel: «De D. Erasmo quae tibi scripsi, ex ore eius eripui. Deus mentium cognitor reliqua novit» (Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 27, 1933, S. 220 f., Nr. 5 und 6). Nachdem schon Reedijk (wie oben) aufgrund einleuchtender Argumente zum Schlusse kam, dass dem Argument, «dass seine Anwesenheit in Basel für das Zustandekommen des Ecclesiastes eine notwendige Voraussetzung gewesen sei», nur sehr relative Bedeutung beigemessen werden könne, und er sogar erwog, ob nicht vielmehr der Inhalt dieses Werkes einen Ortswechsel ins neugläubige Gebiet nahegelegt haben könnte, kann nun zusätzlich ein von Reedijk unbeachtetes Selbstzeugnis des Erasmus am Schluss des Ekklesiastes die Sachlage in dem Sinn klären, dass seine Anwesenheit für den Druck des letzteren sicher überflüssig, wenn nicht sogar beinahe hinderlich war. Also ein offizielles, wenn vielleicht auch ungewolltes Dementi! «Erasmus Rot(erodamus) lectori s(alutem). Solent plerique mendas in operas typographorum reicere. At hic ingenuè fateor, quicquid est erratorum ferè uel amanuensi meo (vermutlich Gilbertus Cognatus), uel mihi imputandum. Adfui quidem editioni, sed ob incommodam ualetudinem, non potui supremam obire recognitionem, praesertim eò, quòd paginae castigandae, frequenter his horis obtruduntur, quae uel somno, uel alioqui curando corpusculo dandae erant. Quanquam hoc meo officio nihil erat opus, id muneris uigilanter obeunte Sigismundo Gelenio, praeclarè docto, emunctaeque naris homine (= Im Grunde genommen war meine Mithilfe jedoch überflüssig, weil sich der ausserordentliche gelehrte Sigismundus Gelenius mit wachsamem Auge und feiner Spürnase dieser Aufgabe unterzog). Caeterum ubi per ocium relegissem excusa, nonnulla repperi, quae me recognoscentem fefellerant, at non ita multa si summam aestimes, paucissima, si quae sunt parui momenti submoueas. Ea visum est hic annotare (es folgen die Errata). Des. Erasmi Rot. Ecclesiastae sive de ratione concionandi libri quatuor, . . . Basel, Froben/Episcopius, August 1535, S. (453) = Allen 3044. – Eine ähnliche Widersprüchlichkeit im Briefe Allen Nr. 3109, Z. 12 f., wo steht, er könne wegen seiner Gichthand den Brief nur diktieren, während dieser doch in einem schönen, eigenhändigen Konzept vorliegt. Den Tatsachen eher entsprechend Nr. 3108, Z. 7 f. – War Coomans vielleicht nicht fähig, nach Diktat zu schreiben?

[95] Die Belege für die Adjektive in Katalog Basel 1986, Nr. H 21.

[96] Syphilisbefund und Turmschädel («hyperbrachyzephaler Kurzschädel»). Letzteren soll Erasmus aus Eitelkeit mittels einer in sein Gelehrtenbarett eingefügten Prothese kaschiert haben. Da dieser zweite Befund nun ebenso hinfällig ist wie der erste, gerät auch die These von Erasmus' Selbstkarikaturen (vgl. Katalog Basel 1986, S. 11) ins Wanken, soweit sie E. His in Basler Zeitschrift 45, 1946, S. 211 f. und Tafel, aufgrund der Grabungsbefunde abrundete und als endgültig erwiesen hielt, während E. Major, in: Handzeichnungen des Erasmus von Rotterdam, ursprünglich nur von der Ähnlichkeit der Gesichtszüge ausgegangen war («Unter den . . . Profilköpfen . . . fällt eine fröhliche Selbstkarikatur des Erasmus . . auf. Kein Zweifel, es sind seine Gesichtszüge . . . nur ins Groteske übersetzt»; Hist. Museum Basel, Jahresberichte und Rechungen 1932, Basel 1933, S. 36). Mindestens die folgende Schlussfolgerung von His ist nun hinfällig: «Erasmus hat bekanntlich [!] diese Eigenheit des Kurzschädels bei späteren Porträtierungen zu verbergen gesucht, indem er eine Mütze oder ein Barett aufsetzte, so dass seine Schädelform nicht erkennbar ist. Hier aber auf seinen Selbstkarikaturen hat er daraus kein Hehl gemacht, sondern ist mit fröhlicher Offenheit dazu gestanden, was uns gewiss sympathisch an ihm berührt.»

[97] Zur Reformatorentafel und ihrer Entstehung vgl. Katalog Basel 1986, Nr. H 44–48, S. 250–252, und Anhang I S. 81 f.

[98] Vgl. oben Anm. 75.

[99] Vgl. hiezu und zum folgenden Katalog Basel 1986, Nr. H 17, S. 228; AK Nr. 2128, Z. 7–13.

[100] Vgl. ebenda Nr. H 16.1.

[101] Vgl. oben Anm. 83.

[102] Vgl. ebenda.

[103] «Id non videtur mihi omittendum, quin tabulam plumbeam insculpi cures per aurificem aliquem aut Vdalricum Capitonem (= Meister Utz Köpfli, Schriftschneider und -giesser), quae summam laudum ac vitae Erasmi contineat, infodienda terrae in testa fictili, dum superponetur aliquando lapis sepulchralis. Nec enim quisquam hoc obseruabit; nam digressis ad capiendum cibum opificibus obrues tantum summa terra tabulam. De hac re cogita»: AK Nr. 2055, Z. 12–17.

[104] Im Anschluss an den hier gedruckten Vortrag sprach Dr. Bruno Kaufmann über «Schädel und Gebeine des Erasmus von Rotterdam». – Es ist sehr fraglich, ob der Irrtum von Major/Werthemann von 1928 schon anlässlich der Freilegung des richtigen Grabes im Jahre 1974 festgestellt worden wäre ohne das Medaillon des Quentin Metsys – das zweifellos Amerbach und Froben in geheimem Einvernehmen Erasmus ins Grab mitgegeben hatten zur allfälligen Kennzeichnung der sterblichen Überreste in dem Sinn, wie es Rhenan nun vorschlug. Denn erst das Medaillon gab Anlass zur Überprüfung der schriftlichen Überlieferung und zur entscheidenden Feststellung, dass sich das Epitaph nicht unmittelbar über dem Grab, sondern gegenüber von diesem befand (memoria in marmore Rhetico *è regione conditorii* a me adfixa: AK Nr. 3180 Z. 40–42; die Wendung «e regione» für deutsch «gegenüber» ist im 16. Jh. sehr gebräuchlich), und somit das letztere also in der vorderen Mitte der ehemaligen Marienkapelle des Lettners zu suchen ist. Vgl. hiezu Katalog Basel 1986, Nr. H 62, S. 261.

[105] Vgl. A.L. Herminjard (Hg.), Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, Bd. 4, 1872, Nr. 566 und folgende, bes. z.B. 572, 575.

[106] Vgl. P. Wernle, Calvin und Basel (bis 1552), Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel 1909, S. 3–11. Die Widmungsepistel der Institutio ist in Basel am 1. Aug. 1536 datiert.

[107] Vgl. oben Anm. 55.

[108] WAB, Nr. 3038: Capito an Luther, 13. Juni 1536, wonach der Brief damals schon in Strassburg lag; ebenda Anm. 9; Nr. 3048: ders. an dens., 20. Juli 1536, wonach BM Jakob Meyer den Brief kurz zuvor, also zur Zeit von Erasmus Tod, erhalten hatte; Nr. 3088 BM Jacob Meyer an Luther, 7. Okt. 1536.

[109] Vgl. unten Anm. 113. Daselbst auch der Beleg für den Druck, den insbesonders Butzer ausübte. – Es ist in der Tat auffallend, dass sich bisher ausser Herwagens brieflichem Bericht (vgl. Anm. 1) und dem sog. Stromer-Brief (vgl. Anm. 45), der bezeichnenderweise in mehreren zeitgenössischen Kopien vorliegt, keine weiteren brieflichen Zeugnisse über Erasmus Tod aus Basel finden liessen. Dass es sie gab, lässt sich jedoch nachweisen, und vielleicht gingen sie gerade deshalb verloren, weil man die entsprechenden Briefe weitergab und zirkulieren liess. Besonders bedauerlich ist der Verlust jenes Berichtes, den Johannes Fries, der über alles bestens unterrichtet war (vgl. Anm. 111), an den Erasmusfreund Pellican schrieb und der schon am 13. Juli in Zürich eintraf (Herminjard, wie Anm. 105, 4, Nr. 569, S. 80, Z. 3 ff.). Belegt ist ferner, dass Sixt Birk in Augsburg (1501–1554; von 1523 bis Frühjahr 1536 als Student und Schulmeister in Basel und am 13. Juni 1527 Mitzeuge bei der notariellen Beglaubigung des ersten Erasmustestaments: AK Nr. 1494 Vorbem.; Sieber, wie Anm. 17, S. 11) bis am 27. Okt. 1536 mehrere briefliche Berichte über den Todesfall erhalten hatte: «Superiore mense tam discipuli quam amici alii magno . . . planctu magni Erasmi obitum et funus honorificum literis mihi retulerunt. Quod etsi ante in patricii cuiusdam coena non sine dolore accepissem, tum

tamen, quia certatim ad me scribitur, uideor mihi publicum studiosorum luctum uidere . . .» (AK Nr. 2082, Z. 1–5). Hinzuzufügen wäre ferner ein Brief, worin J. Camerarius am 26. Aug. 1536 Daniel Stibar die Todesnachricht übermittelt: «Erasmum . . . esse vita defunctum, te non potest, vt puto, fugere, quem ego, quo ad potero in hac dissentiente ratione studiorum meorum, mortuum omnibus, quibuscunque concedetur, rebus ornabo ac defendam, idque faciam eo grauius, quo minus videri potero assentari vel mortuo vel a quo dissenserim» (Ioachimi Camerarii . . . epistolarum libri quinque posteriores. Nunc primum . . . editae. Frankfurt 1595, S. 146 f.; damit ist als terminus ante für Allen Nr. 3133 Ende August 1536 erwiesen, so dass sie nun nach Nr. 3139 einzureihen ist).

[110] Vgl. oben Anm. 55.

[111] Über diesen bedeutenden Zürcher Pädagogen, Philologen und Musiker (1505–1565) – seine Gesichtszüge sind uns durch ein Medaillon seines Freundes Jakob Stampfer (vgl. AK 2479, Z. 3 f.) von 1540 (Profilbild; vgl. G. Kisch, Die Schaumünzen der Universität Basel, Sigmaringen 1975, S. 41 f., Nr. 9, mit Lit.), einen Holzschnitt von ca. 1554/55 mit einem Octostichon des Diethelm Keller, den grossartigen Holzschnitt von Tobias Stimmer von 1564 sowie einen Kupferstich des 17. Jh. nach einem Gemälde (alle Porträtsammlung der UB-Basel) vertraut – gibt es heute sowenig wie 1878 (vgl. ADB 8, 105–107) eine umfassende Monographie (vgl. Heinrich Bullinger. Briefwechsel 3, Zürich 1983, S. 74 A. 1 zu Nr. 193; mit Lit, die zu ergänzen ist durch: E. Bernoulli, Der Zürcher Humanist Hans Fries als Förderer des Schulgesangs, in: Schweiz. Jahrbuch für Musikwissenschaft 2, 1927, S. 43–54 [Text], 55–60 [Noten]). Da C. Bertheaus Artikel in ADB (vgl. oben) unzulänglich ist, muss man nach wie vor von der populären, jedoch auf gutem Quellenmaterial beruhenden Abhandlung von [Hans Caspar Hafner], Joh. Fries, 56. Neujahrsblatt der Gesellschaft auf der ehemaligen Chorherrenstube, 1834, ausgehen sowie von HBLS 3, 338. Fries ist im Studienjahr 1536/37 in Basel imm. als Nr. 20 (von 53; MUB 2, S. 12) und hielt sich nachweislich schon im Juni des Jahres in Basel auf, so dass er seinen Schwager C. Pellican von Basel nach Strassburg und zurück über Rufach und Ensisheim begleiten konnte (Chronikon des K. Pellican, hgg. von B. Riggenbach, Basel 1877, S. 146). Am 9. August 1536 (oder kurz hernach) kehrter er – nun in Begleitung von Pellicans Söhnlein Samuel – nach Basel zurück, um hier Jus zu studieren, da in Zürich keine Stelle für ihn frei war (AK Nr. 2047; StA UA Akten I, 1). Seine prekäre finanzielle Lage (Schulden) sowie vermutlich die Berufung nach Genf (vgl. unten) führten jedoch dazu, dass ihn die Basler anstellten als Lehrer für Latein und Griechisch im Rahmen des damals noch nicht endgültig reorganisierten Unterbaus der Universität («öffentliche und private Lektionen bei Grynaeus», so Fries bei Hafner S. 3 f., also im Oberen Collegium). Wenn A. Hartmann (AK Nr. 2047, Anm. 1) festhält, er habe schwerlich eine reguläre Professur bekleidet, so ist dies zutreffend, sofern man darunter eine solche an einer der drei oberen Fakultäten versteht. Wann genau er dieses Amt übernahm und wie seine amtliche Lehrtätigkeit umschrieben war, wissen wir noch nicht, zumal die einschlägige Basler Fachliteratur ihn nicht erwähnt, die Akten sich nicht klar ausdrücken und die Verhältnisse bei den Basler Lateinschulen und der Artistenfakultät damals sehr verworren waren (so Th. Burckhardt – B., Geschichte des Gymnasiums zu Basel, Basel 1889, S. 14). Sicher ist jedoch, dass er anfangs März 1537 nach Zürich berufen wurde als Leiter der Fraumünsterschule, von Basel jedoch nicht ohne weiteres ziehen gelassen wurde, da seine Lehrtätigkeit ausserordentlich erfolgreich war und die Basler – vorab Grynaeus und Myconius – ihn vermutlich als Hauptträger der dringlichen Reform des Universitätsunterbaus vorgesehen hatten, eine Funktion, die dann vier Jahre später in keineswegs adaequater Weise Thomas Platter übernehmen sollte. Aufgrund privater Interventionen bei Bullinger und scharfer diplomatischer

Demarchen von BM Jacob Meyer und der Universität in Zürich erhielt Fries am 4. April durch Ratsbeschluss eine Gnadenfrist bis im Herbst des Jahres (damit Basel Zeit hatte, einen geeigneten Ersatz zu suchen) und kehrte – vermutlich am 26. März während der Osterferien nach Zürich gereist – am 9. April (frühestens) nochmals nach Basel zurück (StA, wie oben; StAZH A 201, 1; E II 342, 73; Pellikan, Chronikon, wie oben, S. 148, Z. 24 f.). Ich gedenke an anderer Stelle auf diese Angelegenheit zurückzukommen. – Für die weiteren Einzelheiten vgl. die Lit. *Funeralzeremonienmeister:* Herminjard, wie Anm. 105, 4, Nr. 569: Pellican an Fries in Basel «apud Grynaeum», [Zürich], 13. Juli 1536: Angebot der Stelle des Leiters der Genfer Lateinschule, die anzunehmen die Zürcher C. Gesner nicht gestattet haben. PS: Während der Redaktion des Briefes ist Fries [verlorener] Brief mit der Nachricht von Erasmus' Tod eingetroffen. «Placet, te curatorem funeris et ultimi officii exhibitorem electum, quod scio multis ambientibus negandum.» Fries lebt mit mehreren [exilierten] Franzosen zusammen bei Grynaeus. – *Humor:* H. Pantaleon, Heldenbuch, wie Anm. 52/2, 3, S. 380 (mit Versatzstück als Porträt): Johannes was ein freündtlicher mann, welcher in ernstlichen sachen sein weissheit erzeiget, und zu anderen zeiten durch mancherley schimpffreden (= Spässe) gantz kurtzweilig gewesen, welches man doch an schulmeisteren selten spüret, dieweil sie mehrtheil in dem staub vnder den knaben melancholisch vnd schwermůtig werden (= Prosopographie, wie Anm. 52/1, 3, S. 388). Vgl. auch das hohe Lob, das ihm S. Gelenius in einer seiner sonst so wortkargen Widmungsepisteln spendet am 1. Sept. 1549: «. . . proinde non tam discipulis eum scripsisse opinor, quàm praeceptoribus, in quorum numero tua cum primis celebris est opera, *ut quo non alius sit formator iuuentutis felicior, siue mores ac pietas spectentur, siue literae.* Quamobrem et ista inclyta Tigurina respublica grato animo te complectitur, ut reliquos omnes tui similes, quos longum esset recensere, quandoquidem his ornamentis floret egregie: et tibi fama quoque non maligne respondet, *notum te faciens uel extra Germaniam* (Epigrammatum Graecorum libri VII, annotationibus Ioannis Brodaei Turonensis illustrati. Basel, Froben/Episcopius, 1549). – Zur Frage, ob Fries allenfalls die von Myconius gehaltene Leichenerde auf Erasmus abfasste, vgl. Katalog Basel 1986 Nr. H 38, S. 244 f.

[112] Nachdem Bullinger Erasmus am 18. April 1534 gegen die Anwürfe Luthers in Schutz genommen hatte (Erasmum prorsus Arrianis annumerat et convitiorum atque calumniarum plaustra in senem illum et de ecclesia et litteris optime meritum effundit), antwortete Myconius am 20. April: «De Erasmo et Luthero idem sentio, quod tu de altero (= von Luther). Profuerunt initio (sc. der Reformation); nunc nemo nocet pernitiosius. Alter superbus et insolens est (= Luther), alter avarus et ambitiosus (= Erasmus). Deus . . . emendet utrosque» (E. Staehelin, wie Anm. 73, 2, Nr. 974, S. 755; das Zitat in völlig entstellter Form auch bei Mäder, wie Anm. 57, S. 116). Trotzdem wage ich es nicht, mit Reedijk, wie Anm. 6, S. 59, jenen namenlosen Gast, den Erasmus nach einem unwillkommenen dreistündigen Gespräch über Dogmatisches sehr unwirsch entliess, weil das lange Sitzen ihm nicht gut bekommen war, vermutungsweise mit Myconius zu identifizieren, während Allen/Garrod (Nr. 3095, Z. 26) sich mit einem «unbekannt» begnügen. Die Gründe: Erstens legt das Datum des Briefes (12. Februar 1536) viel zwingender nahe, an Butzers Besuch Ende Jan./Anf. Febr. zu denken (vgl. unten Anm. 117), wo mindestens am Schluss in einer für Erasmus lästigen Weise dogmatische Fragen angeschnitten wurden. Zweitens: Da sich diese Mitteilung in einem der wenigen Briefe findet, die von Froben erst 1538–41 in die Neuauflage des Opus epistolarum aufgenommen wurden, geht die Streichung des Namens im Originalbrief (den Cognatus zusammen mit Nr. 3104 zur Verfügung gestellt haben könnte) oder allenfalls im Konzept wohl auf die Basler Herausgeber zurück. Doch mussten sich diese bewusst sein, dass die Stelle in dem nun erstmals veröffentlichten Brief trotzdem zu einem Affront für den Basler

Antistes hätte werden können. Betraf sie jedoch Butzer, so war die Sachlage wesentlich anders, und Myconius hätte sich sogar freuen können, wenn man dem N. auf die Spur gekommen wäre.

[113] Staatsarchiv Zürich E II 336, 155 (15. Juli); 156 (19. Juli; hier die Bemerkung über Butzer, den Bullinger schon am 18. April 1534 (vgl. Anm. 111) als blinden Lutherverehrer apostrophiert hatte); E II 343, 112 (31. Juli).

[114] In dem unten, Anm. 117, zitierten Brief spricht er vom «divinus ille Lutherus».

[115] Vgl. oben Anm. 94.

[116] Allen Bd. 11, Appendix XXV, S. 364 Z. 23. – Dieses Legat entsprach etwa einem guten Jahreslohn eines damaligen Akademikers. – Über Gelenius, ca. 1498 – 13. April 1554, vgl. Contemporaries 2, 1986, S. 84 f.; inhaltlich und bibliographisch ergänzt und überholt durch AK Bd. 9/1, Basel 1982, Nr. 3777, insbesondere S. 335–339 und 345–353. Daselbst S. 339 der Hinweis auf weitere Stellen, wo Erasmus Gelen zwar lobend erwähnt, jedoch in etwas kleinlicher Gesinnung durchblicken lässt, man müsse ihn finanziell kurz halten, damit seine Arbeitskraft nicht erlahme.

[117] Basler Zeitschrift 43, 1944, S. 18 f. (Kommentar mit falschem Monatsdatum «Mai» und der nötigen Argumentation zur Ergänzung des Jahresdatums) und S. 21 f. (Text; nach dem Original und nicht nach der zeitgenössischen Abschrift des Jakob Monau auf der Bibliothèque Sainte Geneviève in Paris im Mscr. 1458) = MelBW/R 2 (1978), Nr. 1709 S. 241: «Erasmus adhuc apud nos vivit devinctus valetudine. Nuper post synodum salutavit eum una cum Capitone Bucerus. Confabulatio fuit festiva magis quam seria. Tandem Bucerus iniecit mentionem dissidii istius: Illum unum virum esse, cuius diserta sententia alterutrilibet parti accessisset, eam dubio procul praeponderaturam. Hic noster (= Erasmus) compendio: ‹Ubi vos›, inquit, ‹fueritis concordes, nec ego ero discors›.» – Das Regest im MelB/R (vgl. oben) bezieht «dissidium istud» ganz allgemein auf den [Kirchen] streit. Eine Überprüfung dieser Interpretation zusammen mit dem Verfasser des Regests hat jedoch ergeben, dass hiemit an den unmittelbar vorausgehenden Abschnitt des Briefes angeknüpft wird, wo eindeutig vom Abendmahlsstreit die Rede ist und von Melanchthons Vermittlerrolle dabei mit dem abschliessenden Stosseufzer: «Sed huius negocii catastrophen Deus suo nomine vestraque opera, qualem pii optant, tandem dabit.» Somit kann man mindestens der Tendenz nach von einem bedingten Bekenntnis des Erasmus zum Neuen Glauben sprechen.

[118] Vgl. einerseits die Reaktionen der Freiburger Universität (Reedijk, wie Anm. 6, S. 48 und Anm. 117; hier das Zitat) und das Befremden vieler Altgläubiger, von dem Daniel Stibar in einem posthumen Brief an Erasmus schreibt (Allen Nr. 3133, Z. 3–6 und das auch bei Tschudi belegt ist (vgl. oben Anm. 94), und anderseits die erfreute Reaktion auf evangelischer Seite, wie sie uns am schönsten der wohlunterrichtete Freund Vadians, Johannes Kessler, in seiner 1539 abgeschlossenen Sabbata (-Chronik) überliefert hat (hgg. vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen, St. Gallen 1902, S. 446): «A[i]n dem XI. tag julii, umb das I nach mittnacht, starb zů Basel in Joanns Frobenii, bůchtruckers, hus der wit verrůmbt, hochgelert Desiderius Erasmus von Rotherodam. Dann wie er sich zů Friburg im Brysgow zů bett niderlegt und nun empfinden kond, das sin krankhait und sines libs alter uf im trůg (offenbar = [so] schwer auf ihm lasteten), das er von diser zit scha⟨i⟩den wurd, hat er nit zů Friburg bliben wellen, sunder sich hinuf gen Basel fůren lassen, alda seligklich im Herren ze sterben. Welches die papstler hoch beduret, das er nit zů Friburg, ain statt dem papstumb ganz underworfen, sunder zů Basel, ain statt dem papstumb widerwertig, aber der hailsamen ler des evangelions, durch Erasmus schriben merentails gepflanzet, ergeben, sinen lib der erden befelchen wellen, sam (= als ob) er mit sinem letsten abschaid hab wellen anzaigen, wie er gegen dem papstumb in

sinem leben gesinnet gewesen sije, wiewol er in sinen geschriften gnůgsam und besunder in den Annotationibus in Tralationem Novi Testamenti gnůgsam herfür gethůn, doch das selbig a[i]n vil orten hoflicher, dann es die päpstler haben merken wellen (= so höflich, vorsichtig, zurückhaltend, dass es die Päpstler nicht merkten). Also hat ain ersamer rat, ganz universitet und gemain der statt Basel eerlichen und nach wirde, uf der burg gegen der linggen hand, sinen lib zů der erden bestattnet.» (Klammern vom Verf.)

[119] Oratio de Erasmo Roterodamo, recitata a M(agistro) Bartholomaeo Calkreuter Crossensi 1557, verfasst von Ph. Melanchthon, in: Corp. Ref. 12, 1844, Sp. 264 ff., Nr. 164, Sp. 270. Vorausgeht eine kurze Notiz über Erasmus Tod. Beide stehen sehr isoliert und wirken wie aus dem Zusammenhang gerissen. Zu dieser Oratio vgl. A. Flitner, Erasmus im Urteil seiner Nachwelt, Tübingen 1952, S. 15 und Anm. 45 mit falscher Datierung: 5. Aug. 1549 (statt 1557).

[120] Und nicht in seiner Sterbestunde, wie Flitner, wie Anm. 119, S. 17 angibt.

[121] Nikolaus Müller, Philipp Melanchthons letzte Lebenstage, Heimgang und Bestattung nach den gleichzeitigen Berichten der Wittenberger Professoren, Leipzig 1910, S. 71 f.; S. 34 und 39.

[122] Vgl. oben Anm. 15. Nachdem Erasmus die ganze Phalanx seiner literarischen Feinde aufgezählt und sich über sie ausgelassen hat, fährt er fort: «Nec dubium est, quin haec organa moueat Satanas, qui mallet omnes esse Ciceronianos quam Christianos. Multi mihi gratias agunt, quod e scriptis meis, qualiacunque sunt, aliquam pietatis scintillam hauserint. Hoc lucelli Satanas Christo inuidens instigat istos» (Z. 48–52). Vgl. hierzu Allen Nr. 3043, Z. 20 f.; 3048, Z. 45 ff.; 3049, Z. 15 f. – Unsere Formulierung ist per interpretationem der äusserst vorsichtigen Ausdrucksweise des Schreibers gewonnen.

[123] Allen Nr. 3049, Z. 68 ff.

Anmerkung Anhang II

[124] sc. Leichenreden *auch bei der Bestattung von Dienstboten* zu halten. – Dass sie *sonst* bereits 1564/66 üblich waren, belegt auch Wurstisen in seinem Diarium (BZ 1, 1902, S. 95: 6. Sept. 1564; S. 128 A. 1).

Anmerkungen Anhang III

[125] Über Pellicans Basler Aufenthalte im Juni 1536 vgl. oben S. 62 f. und Anm. 17.

[126] Joh. Zwick aus Konstanz hatte sich auf der Heimreise von Wittenberg krankheitshalber länger als geplant in Strassburg aufgehalten. Vgl. die folgende Anm.

[127] Joachimi Vadiani cons. Sangallensis Aphorismorum libri sex de consideratione eucharistiae, . . . Zürich, Froschauer, [1536], mit WE an C. Pellican, St. Gallen, 21. Mai 1536. Vgl. hiezu den Brief Pellicans an Vadian vom 7. Juli 1536, wie oben Anm. 17.

[128] Auf diese Stelle nimmt Myconius Bezug in seinem Brief an Vadian vom 5. Sept. 1536 (wie oben Anm. 17, Nr. 913).

[129] Dieser Brief fehlt bei Zürcher, wie oben Anm. 17, S. 297.

Dr. Beat R. Jenny,
Robinienweg 71,
4153 Reinach

Miszellen

Fünf Briefe des Aurelius Erasmius Froben an Basilius Amerbach

von

Elisabeth Landolt

Auf der Basler Universitätsbibliothek befinden sich fünf an Basilius Amerbach gerichtete Briefe von Aurelius Erasmius Froben (1539–1587), einem Enkel von Johannes Froben, aus den Jahren 1583, 1584 und 1585. Sie fallen in die Zeit der Auseinandersetzungen um den Besitz der Frobenschen Offizin zwischen den Brüdern Ambrosius (1537–1604) und Aurelius Froben und ihrem Vetter Eusebius Episcopius (Bischof) (1540–1599) einerseits und zwischen den beiden Brüdern andererseits. Beide Verträge hat der Jurist Basilius Amerbach ausgearbeitet[1].

Die Briefe von Aurelius Erasmius Froben werfen nicht nur Licht auf das offensichtlich schlechte Verhältnis zu seinem älteren Bruder Ambrosius und die ständigen Geldnöte, in denen Aurelius steckte, sondern sie geben auch Antwort auf die häufig gestellte Frage, wann und unter welchen Bedingungen einzelne Objekte aus dem Nachlass des Erasmus von Rotterdam und demjenigen von Hieronymus Froben den Weg ins Amerbach-Kabinett gefunden haben.

Da die Vorbereitungszeit des Kataloges der Erasmus-Ausstellung zu kurz für ein breit angelegtes Quellenstudium war, sei mit der Veröffentlichung der betreffenden Nachrichten an dieser Stelle ein kleiner Nachtrag zum Katalog vorgelegt.

I.

Der früheste Brief ist wohl Mitte April 1583 geschrieben worden. Darauf weist die auf dem gleichen Blatt von Amerbach beigefügte und auf den 19. April datierte Notiz. Aurelius Erasmius Froben heisst Amerbach «fautor D. D. Erasmj» und schickt ihm ein «ein mehser mitt einer Jaspis hoͤffe, wellches des D. D. Erasmj gewesen ist, welches (wen es E. Ex. gefellig) wolte zekauffen geben. Es hatt mirs ein

[1] Basel UB, Mscr. C VIa 46, S. 761 ff.

D. Medicinae wellen abkauffen, Unndt hatts wellen mitt im vff den nechst Verschinenen Reichstag zů Auspurg nemen. Habs im aber nitt wellen geben, wils vil lieber E. Ex. gunnen, mögen mir E. Ex. dorumb geben was E. Ex. vermeint wert sein . . .»[2].

Amerbachs Notiz unten auf dem Brief zeigt, dass er sich erkundigt hat, was der von Froben erwähnte Medicus für das Messer zu zahlen bereit war: «Hab seinem Kneblin Aurelio genant[3] 19. Aprilis 1583 geben Zwen guldin in münchsköpffen, dan sovil sagt er das im vorgemelter medicus darumb hab geben wellen, und anzeigt das ichs nit als Gekauft sond(ern) als gelichen gelt gebe. Der weg(en) wan dem Vatter das meßer Zulösen gefellig, solle es im um Zwen fl [Gulden] zu lösen ieder Zeit Zugelassen sein.»

Da das im Basler Historischen Museum aufbewahrte Messer mit Jaspisheft wie die übrigen täglichen Gebrauchsgegenstände, und weil Basilius Amerbach es als Pfand ansah, in seinen Inventaren fehlt und erst im amtlichen Verzeichnis von 1662 als «ein alt Messer, das hefft von Blutstein» aufgeführt wird, werden seine Provenienz aus dem Besitz des Erasmus und sein Verbleib im Haus «Zum Luft» erst durch diesen Brief bezeugt. Im Geschenkbuch der Mittelalterlichen Sammlung wird es 1860 als Gabe von Aurelius Froben an Bonifacius Amerbach genannt[4].

II.

Am 26. Mai 1583 ergeht eine neue Bitte um Geld an Basilius Amerbach. Aurelius Erasmius Froben schreibt: «dorgegen so schick ich E. Ex. Effigiem patris mej piae memoriae zů einem Underpfanndt, dan ich wol weÿß das E. Ex. mir solches zů einem großen dienst wol behaltten württ, dan ich nichts liebers hab dan daß wie dan E. Ex. hochverstendiger wol kan ermessen, wo ich semlichs umb E. Ex. kan Verdienen Vnndt Verschulden, wil ich allzÿtt willig Vnndt geneigt sein. Mej Affines (gott Verzichs inen) Volebant à me emere et nihil mutuo dare . . .». Die Notiz unten auf dem Brief von Amerbachs Hand lautet: «haruf gelich[en] durch sein D. Aurelij kneblin zwei münchskopff oder 3 lb [Pfund] den 26. May 1583»[5].

[2] Basel UB, Mscr. G² I 37, fol. 1. – Das Messer s. Ausst.-Kat. Erasmus von Rotterdam, Basel 1986, Nr. H 71 und Abb. S. 73.

[3] Aurelius Froben, 1573–1637. Buchdrucker, des Rats, Obervogt auf Farnsburg, verheiratet mit Chrischona Burckhardt.

[4] Basel, Historisches Museum, Archiv. – E. Major, Erasmus von Rotterdam, Basel 1926, Legende zu Abb. 26a.

[5] Basel UB, Autogr. Slg F.

Bei diesem Bildnis des Druckerherrn Hieronymus Froben, des Vaters von Aurelius Erasmius, handelt es sich um ein offenbar verlorenes Gemälde auf Leinwand ohne Rahmen.

Auf der Rückseite des Briefes findet sich ein Rechenschaftsbericht des gewissenhaften Juristen Ludwig Iselin, des Neffen und Erben von Basilius Amerbach, über die «pfender», die Amerbach gegen Geld von Aurelius Erasmius Froben entgegengenommen hat. Iselins Bericht lautet:

«Zuwissen, als ich mense Septembri a°. 1591. dise nachgeschribne drÿ Dn. Aurelij Frobenij p. mem. pfender (als namlich D. Hier. Frobenij effigiem vf tuch von ölfarben, noch nicht vfgezogen, desgleich Dn. Jo. Frobenij symbolum vf tuch von wasserfarben, in holtz eingefast, vnd ein abgebrochen messer, dessen Heft von calcedonier (ut puto) forte fortuna gefunden in des Herñ seligen Dñi avunculi mej Kunstkam̄ern, so im̄e Dño avunculo meo von gedachtem H. Aurelio vmb 8 lb 10 ß versetzt waren, wie vier bÿligende Zedelin vfwisen: hab ich solliches Dño Hieronymo Burckharto, dicti Dn. Aurelij liberorum curatori, desgleichen Dño Ambrosio Frobenio, dicti Dn. Aurelij fratri alsbald angezeigt. Diewil sÿ aber, beide Herñ Hieronymus et Ambrosius gemelte pfender vmb obgeschriben gelt zelesen [auszulösen] nicht gesinnet: Hab ich . . . gemelte drÿ pfender für eigen behalten.»

III.

In einem Schreiben vom 5. Januar 1584 bittet Aurelius Froben abermals um Geld, diesmal ohne ein Objekt aus dem Familienbesitz anzubieten[6].

IV.

In einem undatierten Brief drängt Froben Amerbach, er möchte ihm doch mit zwei Gulden «zuhülff kommen» und bietet dafür «ein fragmentum in Chrysostomo graeco manuscripto nunquam aedito vom D. Petro Longo Veneto, olim ex pecunia mea kaufft» als überaus wertvolle Bereicherung von Amerbachs «gewaltige Bibliotheca» an. Für Aurelius Froben sei es leider nicht mehr möglich, die geplante Neuauflage der opera des Chrysostomus zu verwirklichen[7]. Da Basilius Amerbach zu diesem Brief eine Anmerkung geschrieben hat und auch Ludwig Iselin das Chrysostomus-Manuskript nicht

[6] Basel UB, Slg F.
[7] Basel UB, Mscr. G II 17, fol. 74.

erwähnt, ist Amerbach wohl nicht auf den Handel eingegangen. Es fällt zudem auf, dass Iselin von den fünf erhaltenen Briefen nur vier erwähnt.

V.

Der jüngste der Briefe, wohl vom 30. Juni 1585, lässt erkennen, dass sich Aurelius Erasmius Froben noch immer in grossen finanziellen Schwierigkeiten befand und sich gezwungen sah, mit folgender Bitte an Amerbach heranzutreten. Um «Fürstrecken in minen nöten» bedarf er dringend «treÿßig plapart, dorgegen so schick ich E. Ehrenvest ein taffelen, doruff ist gemoldt daß symbolum avicij mei (piae memoriae) Joannis Frobenij, diewil E. Ehrenvest auch hatt die effigiem parentis mej, so schickt es daß symbolum wol dorzů, bitt gantz inneglich E. Eherenvest wŏllendt daß best thůn, domitt solches nitt in frembde hanndt kumme Vnndt ich gantz wol erfaren hab daß E. Eherenvest ein fautor sinndt Frobenianorum, . . .»

Die von Basilius Amerbach beigefügte Notiz lautet: «Hab D. Aurelio Frobenio 30 Junij 1585 durch sein Knäblin (so von Mülhusen ietz hieher kommen war, als im sein meister doselbst gestorben) geschickt 2 francken thut 30 *p*»[8].

Die unbestätigte Überlieferung, wonach das Froben-Signet, das Hans Holbein d.J. 1523 für Johannes Froben gemalt hat, schon 1583 in den Besitz von Basilius Amerbach gelangt sei, wird durch den Brief von Aurelius Erasmius vom 30. Juni 1585 korrigiert und hinsichtlich des «Donators» präzisiert.

Im Gegensatz zu Holbeins «Erasmus im Rund» von 1530/32[9], der sich im Besitz der Familie Froben befand und zu einem unbekannten Datum vor 1586 in das Amberbach-Kabinett gelangte, hat Basilius Amerbach die drei ihm von Aurelius Erasmius Froben anvertrauten Objekte nicht in sein Inventar aufgenommen. Sie wurden von Ludwig Iselin in die Sammlung eingefügt, und erst im Inventar von 1662 sind sie einzeln aufgeführt.

Dr. Elisabeth Landolt-Wegener,
Byfangweg 37,
4051 Basel

[8] Basel UB, Autogr. Slg F. – Das Gemälde: Basel, Kunstmuseum, Inv. Nr. 343. – Ausst.-Kat. a.O. Nr. F 18 und Abb. S. 88.

[9] Basel, Kunstmuseum, Inv.Nr. 324, s. Ausst.-Kat. a.O., Nr. E 3 und Farbtafel auf S. 71.

Icones Erasmi

von

Frank Hieronymus

Auf der Suche nach Quellen zum Leben des Basler Buchdruckers Nicolaus Episcopius für dessen Kurzbiographie im Lexikon des gesamten Buchwesens stiess ich zufällig auf den Brief von dessen Stiefvater Johannes Herwagen an Beatus Rhenanus vom 12. November 1540. Eine Aussage in diesem Schreiben bestätigt die neue Deutung des Hans Holbein dem Jüngeren zugeschriebenen Holzschnitts des sog. «Erasmus in einem Gehäuse» als Erinnerungsblatt für den Verstorbenen, das seine Basler Freunde hätten anfertigen lassen[1], entgegen Hans Koeglers und Hans Reinhardts Datierung auf 1535[2].

Im September/Oktober 1538 hatte Holbein, zum ersten (und letzten) Mal nach dem Spätsommer 1532, für einen guten Monat in Basel geweilt; 1538 ist auch der erstgedruckte Band der grossen Gesamtausgabe der Werke des Erasmus – Band 3, die Briefe enthaltend - bei Hieronymus Froben und dessen Schwager Nicolaus Episcopius, welche beiden Freunde er auch zu seinen Testamentsvollstreckern eingesetzt hatte, erschienen; als zweiter war Band 2 – mit den Adagia – im März 1539 vollendet[3], die weiteren Bände 1 und 4 bis 9 erschienen im Laufe des folgenden Jahres 1540[4]. In einem Brief aus Schlettstadt vom 18. Juli 1540 hatte Rhenanus sei-

[1] S. Oberrheinische Buchillustration 2: Basler Buchillustration 1500–1545, Ausstellungskatalog, Basel 1984, Nr. 456; F. Hieronymus: Das Aufkommen der Renaissancemotive und -formen in Basel. In: Gutenberg-Jahrbuch 1986, S. 68–80: 79; E. Landolt in: Erasmus von Rotterdam, Ausstellungskatalog, Basel 1986, Nr. F 19. Man hatte den Holzschnitt bis dahin als für den Titel der Gesamtausgabe seiner Werke von 1540 oder des Drucks seiner Adagia von 1536 entstanden gesehen.

[2] S. Die Malerfamilie Holbein in Basel, Ausstellungskatalog, Basel 1960, Nr. 433.

[3] Auf der Titelseite als für das Gesamtwerk vorgesehenes Erscheinungsdatum 1540, im Kolophon für den Druckabschluss März 1539.

[4] Die Bände 1, 4, 5 ,7, 8 und 9 nur mit Datum 1540 auf Titelseite, 8 zusätzlich mit Datum des Geleitworts zum Gesamtindex «Ex chalcotypia nostra Calend. Septemb. MDXL»; bei Band 6, auf Titelseite von 1541 datiert, rechnete man offenbar zunächst noch mit Fertigstellung erst im folgenden Jahr, doch ist auch er laut Kolophon noch im September 1540 abgeschlossen worden, etwa zur selben Zeit also, da der Gesamtindex am Ende von Band 8 gedruckt wurde.

nem Basler Freund Bonifacius Amerbach sein volles Einverständnis mit Änderungen, Streichungen und Einfügungen in seiner vom 1. Juni des Jahres datierten Vorrede zur ganzen Ausgabe – seinem Widmungsbrief an Kaiser Karl V. in Band 1 – mitgeteilt, die ihm Episcopius nach Schlettstadt überbracht hatte, und ihm volle Freiheit gegeben, den Text auch nochmals durchzugehen, auch weiteres hinzuzufügen, zu streichen, zu ändern, ohne es ihm wieder vorzuzeigen, da ja eben aus solchen Gründen die Vorreden stets zuletzt gedruckt würden[5]. Auch hier ist denn der Brief zusammen mit dem Katalog der Werke des Erasmus nach dem folgenden Text des Bandes auf separat vorangestellten Bogen A*–D*6 gedruckt worden.

Am 12. November 1540 nun teilt Herwagen dem Rhenanus auf eine – nicht erhaltene – Anfrage oder Bestellung hin mit, dass er die «Bilder des Erasmus» noch nicht bekommen könne, da sie noch nicht gedruckt seien: Iconas Erasmi ab Episcopo habere non possum, respondit enim non esse impressas[6]. Zunächst: es kann sich nur um Exemplare des oben genannten Holzschnitts handeln; zweitens: er findet sich zwar in den Basler Exemplaren der Ausgabe der Werke des Erasmus, aber stets nur nachträglich eingeklebt – und in keinem einzigen auswärtigen. Er war zwei Monate nach Abschluss des letzten Bandes noch nicht gedruckt, aber er dürfte von Anfang an nur parallel zur Ausgabe 1538 entworfen und – wie unser Brief nun bestätigt – ohne besondere Eile Ende 1540 oder gar erst später gedruckt worden sein, als zur Gesamtausgabe etwa gleichzeitiges Erinnerungsblatt, im Buchdruck durch die Freunde vervielfältigtes Denkmal konzipiert, nach dem Vorbild des Nürnberger Humanisten Conrad Celtis, der sich ein Jahr vor seinem Tode 1507 selber ein solches Blatt für seine Freunde bei Hans Burgkmair bestellt hatte[7].

Und noch eine zweite bisher nicht beachtete Briefstelle bestätigt uns diese Deutung: Am 13. April 1545 sendet der wenige Monate zuvor von mehrjährigen Studien aus Valence heimgekehrte junge Johann Ulrich Iselin – der spätere Schwiegersohn und Lehrstuhlnachfolger Bonifacius Amerbachs – da er vor Ende der Frankfurter Messe noch nicht, wie geplant, neue medizinische Bücher zur Verfügung habe, an den Adressaten des Briefes Jean Brunet und den Arzt Antoyne zum Dank für seine gute Aufnahme während seiner Studien

[5] Briefwechsel des Beatus Rhenanus, ges. u. hg. von Adalbert Horawitz und Karl Hartfelder, Leipzig 1886, Nachdr. Nieuwkoop 1966 (BRhB), Nr. 338.

[6] BRhB Nr. 344. Die Anfrage aus Höflichkeit nicht an Froben oder Episcopius direkt gerichtet?

[7] S. 1473–1973 Hans Burgkmair, Das graphische Werk, Austellungskatalog von Tilman Falk u.a., Augsburg 1973, Nr. 19, sowie Gutenberg-Jahrbuch 1986, S. 79.

zunächst schon einige von Froben kürzlich gedruckte «Porträts des Erasmus»: frobene a nouvellement fait imprimer la vray pourtraicture d'erasme, desquelz ie vous ay icy envoye[8]. Auch diese Stelle zeigt: Es handelt sich um Einzeldrucke und sie sind nicht allzu lange vor 1545 entstanden.

PS. Unter acht an Episcopius gerichteten, 1621 in den Niederlanden edierten Briefen, deren Kopien wir anlässlich der Arbeit über Episcopius in Brüssel bestellt und nun gerade noch während des Umbruchs erhalten haben, befindet sich glückhaft der Begleitbrief, den Rhenanus bei der Übersendung seiner Praefatio an Kaiser Karl V. mit der Vita des Erasmus zur Gesamtausgabe seiner Werke an Bonifacius Amerbach, Gelenius, Hieronymus Froben und Episcopius im Juni 1540 mitgegeben hat. Da dieser Brief, der mit den andern damals in Basel verkauft oder verschenkt worden sein muss, in neuerer Zeit nur Allen bekannt geworden zu sein scheint, doch für das Verständnis der Biographie einiges beiträgt, haben wir vorgesehen, ihn mit den andern Briefen zusammen im Annuaire der «Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat» für 1987 mit kurzem Kommentar neu herauszugeben.

Dr. Frank Hieronymus,
Reichensteinerstrasse 20,
4053 Basel

[8] Die Amerbachkorrespondenz, Bd. 6, bearb. u. hg. von Beat Rudolf Jenny, Basel 1967, Nr. 2711 Anm. 3 (S. 133).