

**Zeitschrift:** Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera  
**Herausgeber:** Schweizerische Gesellschaft für Geschichte  
**Band:** 7 (1957)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Erasmica  
**Autor:** Kaegi, Werner  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-79177>

### **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:** 04.04.2026

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

# MISZELLEN – MÉLANGES

## ERASMICA

VON WERNER KAEGI

Zu: *Augustin Renaudet, Erasme et l'Italie*,  
Librairie E. Droz, Genève 1954, 267 S.

Es ist nicht leicht, eine Vorstellung vom Reichtum und Wert dieses Buches zu geben. Sein Umfang wäre, in normalem Format gedruckt, mindestens doppelt so groß geraten. Der Titel läßt eine Spezialstudie vermuten. Aber die Bedeutung des Werkes liegt darin, daß es zu einer vielgliedrigen Lebensarbeit einen hochgelegenen Schlußstein darstellt, von dem die Gewölberippen ausstrahlen über ein ganzes Chor hin zu den Pfeilern, die diese Arbeit tragen: zu den *Etudes Erasmiennes* von 1939, zum *Dante humaniste* von 1952, zum *Machiavel* von 1942, der eben jetzt in neuer Auflage erschienen ist (1956), zum *Laurent le magnifique* von 1936. Dieselben Strukturrippen führen hinunter zu einer Krypta von älteren Erasmusstudien, deren erste meines Wissens im Jahr 1912 aus der Feder des Autors geflossen ist, endlich zu den Gesamtdarstellungen des Zeitalters und seiner Historiographie, die jedermann kennt, und schließlich zu dem Frühwerk, mit dem der Name Renaudets zum ersten Mal berühmt wurde; heute noch stellt es die unveraltete Grundlage unsres Wissens um den französischen Humanismus dar: *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie* (Paris 1916, Neuauflage 1953).

Als man vor zwanzig Jahren in Rotterdam und in Basel den vierhundertsten Todestag des Erasmus feierlich beging, da stand Renaudet, der damals noch in Bordeaux dozierte und erst im Begriff war, in den Umkreis des Collège de France überzusiedeln, in einer europäischen Reihe von glänzenden Erasmuskennern: neben ihm traf man in Rotterdam Walther Köhler, der in seinen Mußestunden eine Übersetzung ausgewählter Briefe des Erasmus schrieb; Helen Mary Allen arbeitete in Oxford seit dem Tode ihres Gatten an den letzten Bänden des *Opus Epistolarum*; Huizinga ließ seiner Biographie eine Reihe von kleinen Erasmusstudien folgen. In Frankreich saß

Lucien Febvre über seinen bedeutenden Monographien zu Rabelais und zu Marguerite de Navarre, den Geistesverwandten des Erasmus, Marcel Bataillon korrigierte in Algier die Druckbogen zu seinem gewaltigen Werk über *Erasme en Espagne*, und Benedetto Croce erforschte die Geschichte der neapolitanischen Erasmianer. Diese erlauchte Schar taucht wieder vor der Erinnerung auf, wenn man das jüngste Werk Renaudets liest. Es knüpft im Titel an das Bändchen von Pierre de Nolhac an: *Erasme en Italie*. Seit 1888 hatte dieses reizvolle Büchlein mehrere Auflagen erlebt. Was Renaudet heute gibt, ist indessen nicht nur mehr, sondern etwas ganz anderes. Die Reise des Erasmus nach Italien, die zu einem Aufenthalt von drei Jahren wurde (1506—09), bildet in seinem Werk das Thema des *einen* von vier Büchern. Die andern Teile behandeln nicht nur die Beziehungen zu Italienern während der übrigen Lebensperioden; sie behandeln das italienische Element im Leben und Werk des Erasmus überhaupt. Dies bedeutet, daß das Buch eigentlich den Titel tragen könnte: «Das klassische Element im Werk des Erasmus» oder ganz einfach: «Erasmus als Humanist.»

Aber auch dies ist nur *ein* Aspekt des Ganzen. Der andere entspricht dem Thema, das kürzlich in der Basler Dissertation von Karl Schätti untersucht worden ist: Erasmus und die Kurie. Es gibt kaum ein Hauptproblem im Leben und Werk des Erasmus, das von Renaudet nicht berührt würde. Auf lange hinaus wird sein *Erasme et l'Italie* ein Standardwerk bleiben. Wer künftig über Erasmus arbeitet, wird sehr vieles von der älteren Literatur vernachlässigen dürfen, aber nicht dieses Buch.

Die ersten vier Kapitel gelten den «Initiations lointaines», das heißt den Begegnungen des Erasmus mit dem italienischen Humanismus in der niederländischen, französischen und englischen Frühzeit seines Lebens, bevor er als beinahe Vierzigjähriger zum ersten Mal nach Italien kam. Deutlicher als es bisher irgendwo geschehen ist, arbeitet Renaudet hier das erstaunliche Faktum heraus, daß die erste wesentliche Begegnung des Erasmus mit Italien in England geschah. Denn die bedeutendsten englischen Freunde des Erasmus: More, Linacre und Colet hatten eben eine intensive Auseinandersetzung mit dem florentinischen Humanismus hinter sich, als sie Erasmus kennen lernten. More und Colet sind aber *die* großen Anreger für das Lebenswerk des Niederländers geworden, und wenn er später in Basel seinen Wohnsitz nahm, so könnte man behaupten, daß dies nur möglich war, weil Basel so hübsch auf halbem Weg zwischen London und Rom liegt. Aus der Auseinandersetzung der Oxforder Reformer, insbesondere Colets, mit dem florentinischen Platonismus und mit der kritischen Philologie Lorenzo Vallas ist der philologische Humanismus des Erasmus geboren worden. Daß dies ein christlicher Humanismus war, brauchte man kaum zu betonen, wenn nicht heute diese Wortverbindung so ungern geschluckt würde. Der existentialistische und proletarische Begriff des Humanismus, der in der Gegenwart umläuft, sollte den Mut haben, Erasmus den Namen des Humanisten abzusprechen. Benedetto Croce scheute schon in der Basler

Festschrift von 1936 nicht, den prächtigen Salto mortale zu vollziehen, als er vom «sostanziale antiumanesimo» des Erasmus sprach (Basler Festschrift, S. 92). Demgegenüber hat Renaudet nun den Sinn des erasmischen Humanismus, der in England geboren wurde, mit unbefangener Sachlichkeit herausgearbeitet. Es ist eine echte christliche Reformidee, eine Rückkehr zu den Quellen, nicht nur der Sprache, sondern auch des Glaubens. Was Erasmus als Aufgabe seines Lebens im Brief an Colet von 1504 ausgesprochen hat, ist in der Tat das Leitmotiv seines Schaffens geblieben: «Deinde liber ac toto pectore divinas litteras aggrediar, in his reliquam omnem aetatem insumpturus». Oder zehn Jahre später an seinen Jugendfreund Servatius Roger: «Nam mihi decretum est in sacris immori litteris.» Diese Sätze bezeichnen in der Tat nicht nur das Opfer seines Lebens, sondern die Voraussetzung für seinen Ruhm und seine geschichtliche Stellung.

Das zweite Buch im Werk Renaudets bespricht die italienischen Jahre des Erasmus und gibt nicht viel weniger als ein volles Bild der Renaissance: Turin, Florenz, Bologna, Venedig, Rom sind die Hauptstationen, in denen Erasmus monate- und zum Teil jahrelang verweilte. Renaudet läßt sich die Freude nicht entgehen, das jeweilige Milieu, das Erasmus umgab, zu rekonstruieren. Wir weisen nur auf *eines* der sieben Kapitel hin, die dieses Buch ausmachen: «L'Italie en 1506. Mesure de l'incrédulité». In diesem Text darf man wohl die eigentliche Freundesgabe erkennen an den, dem das Werk gewidmet ist, an den inzwischen dahingegangenen Lucien Febvre, der diese Diskussionen wie kein anderer angeregt hat durch sein *Problème de l'incroyance au seizième siècle. La Religion de Rabelais* (L'évolution de l'humanité, Paris 1942). In gewissen Sätzen dieser Abschnitte spürt man bei Renaudet eine nicht ausgesprochene, nur eben angedeutete Korrektur gewisser Formulierungen Huizingas, so etwa, wenn es S. 93 zum Schweigen des Erasmus über die Kunstwerke der Renaissance heißt: «On ne doit tirer aucune conclusion de son silence»; oder bei der Beurteilung der Weltkenntnis des Erasmus: «Il n'était pas un savant de cabinet, isolé du monde extérieur par un triple rempart de textes classiques. Il avait voyagé, vu et réfléchi»; und am schärfsten im Kapitel «Erasmus et Machiavel», wo die politischen Erfahrungsbereiche der beiden verglichen, gegeneinander abgewogen und auf ihren Realismus geprüft werden, mit dem Ergebnis, daß der Realitätsgehalt der politischen Ideen des Niederländers sehr wohl bestehen kann neben dem Erfahrungsschatz des Florentiners «et l'on peut se demander si l'expérience acquise par le secrétaire florentin fut aussi ample et variée» (S. 179).

Dieser Abschnitt gehört bereits dem dritten Buch des Werkes an, in dem die erasmischen Positionen mit denjenigen der italienischen Humanisten verglichen werden: «Italianisme érasmien et retour à la Bible — La victoire d'Aléandre — Le testament humaniste et italien d'Erasmus — Paix chrétienne et Sac de Rome»: so lauten einige der Stichworte dieses Buchs. Das vierte bringt dann die Schlußrechnung, hauptsächlich im Hinblick auf das letzte

Lebensjahrzehnt. Es trägt den etwas kuriosen Titel: «Le problème de la troisième Eglise.» Diese dritte Kirche wäre diejenige, die Erasmus erhoffte, nicht als eine von der römischen getrennte, aber als eine neue, reformierte Gesamtkirche. Inwiefern die katholische Reform die erasmischen Hoffnungen erfüllt oder enttäuscht habe, untersucht Renaudet nicht mehr. Aber die Skizze der Reformideen des Erasmus in dieser Spätzeit und die höchst dramatische Geschichte seiner Auseinandersetzung mit den italienischen Freunden und Gegnern, die ins Vorfeld des Tridentinums hineinführt, stellt etwas völlig Neues dar. Die Ansätze, die man da und dort bisher in der Erasmusliteratur antraf, sind nicht zu vergleichen mit der sorgfältigen und scharfsichtigen Rekonstruktion, die Renaudet gibt, zum Beispiel des fast lautlosen Kampfes mit Aleander. Erst in den Jahren 1928—1947 sind in Oxford die fünf Schlußbände des *Opus Epistolarum* erschienen, in denen man Erasmus in der Zeit nach dem Sacco di Roma kennen lernt. Zusammen mit einer Analyse des umfangreichen Spätwerkes, das bisher viel zu sehr im Schatten der Diskussionen und im kühlen Grab der Folioausgabe von 1710 liegen geblieben ist, hat die Durchforschung dieser Briefmassen Renaudet in die Lage versetzt, den alten Erasmus in seiner ganzen weittragenden Bedeutung zu zeichnen: den Gesinnungsgenossen des untergehenden Morus, den Berater Pauls III., den Freund der Reformkardinäle Contarini, Sadoletto, Pole und Carafa. Im allgemeinen historischen Bewußtsein lebt Erasmus noch in der Übermalung des XVIII. Jahrhunderts als der Voltaire der Renaissance, oder in der lutherischen Karikatur: als ein «leicht verkleideter Heide». Renaudet hat mit den Scherben dieser längst zerfallenen Thesen gründlich aufgeräumt und den alten Erasmus im ganzen Ernst seines Reformeifers und seines theologisch-philologischen Werkes gezeigt: den Restaurator der Patristik, den Verehrer des Hieronymus, aber mehr noch des Origenes und der kappadokischen Väter. In *diesem* Erasmus erkennt Renaudet den Mann der Zukunft, denjenigen, der die kommenden Religionskriege ahnt und der vor diesen Irrtümern warnt, nicht mit Berufung auf eine abstrakte Toleranzidee der Menschenrechte, sondern mit Berufung auf das alte Christentum selbst, das keine Zwangsmittel des Staates in Anspruch nahm. Der spätmittelalterlichen Tradition der Ketzerbekämpfung stellt er die ältere Tradition der spätantiken Verhältnisse entgegen, in denen man sich vertragen mußte. Renaudet hat in diesem Zusammenhang auf einen sehr merkwürdigen Brief an den päpstlichen Nuntius Campeggio aufmerksam gemacht, in dem Erasmus daran erinnert, daß im frühchristlich-spät-römischen Reich sehr wohl verschiedene Bekenntnisse nebeneinander zu leben vermochten: «Qualis tunc fuit orbis status!» schrieb er im Sommer 1530. «Eadem civitas habebat Arianos, paganos et orthodoxos. In Africa furebant Donatistae et Circumcelliones. Multis in locis vigeat Manichaeorum insania et Marcionis virus, praeter incursiones barbararum gentium. Et tamen in tantis dissidiis Imperator citra sanguinis effusionem habenas moderabatur et paulatim haeresium monstra resecebat.» Dieser alte Eras-

mus fand also keineswegs, das Dogma sei gleichgültig und Häresie sei ein obsoleter Begriff. Aber er fand, daß man die Häresie bekämpfen könne «*citra sanguinis effusionem*» und daß das Christentum wohl ein Dogma besitzen müsse, aber nicht in ihm das Schwergewicht sehen dürfe. Dies ist genau die Position, die dann Castellio übernommen hat.

Kurz nach dem bedeutenden Werk Renaudets erschien in Paris ein kleines Buch, das die eben besprochenen Fragen zur Stellung des Erasmus innerhalb der Kirche und ihrer Reformideen in unerwarteter Weise beleuchtet. Ein Oratorianer, Louis Bouyer, der ganz von frühchristlichen, patristischen Studien herkam, nahm das Wort zur Theologie des Erasmus (*Louis Bouyer, Autour d'Erasme. Etudes sur le christianisme des humanistes catholiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 1955, 193 S.). Das Buch trägt das Imprimatur des Oratoriums und des Bistums Paris und stellt ein Symptom dafür dar, daß man im katholischen Kreis das Erbe des Erasmus wieder etwas ernster nimmt, als es zuweilen der Fall war. Der Text ist freilich als Nebenwerk geschrieben und verrät nichts von den gewaltigen Substrukturen der Forschung Renaudets, ohne die der Gedankengang Bouyers nicht recht denkbar wäre. Einige erheiternde Irrtümer wie die Abfahrt des Erasmus von der Basler Schifflände «in der Nähe der Antoniuskirche» zeigen nur, daß der Verfasser zuweilen improvisierte. Es lag ihm daran, die ganze Linie des christlichen Humanismus zu zeichnen, wie sie von Petrarca und Nicolaus Cusanus über Vittorino da Feltre zu den Florentiner Platonikern, zu Colet und More und schließlich zu Erasmus führt. Wenn er sich für seine Hintergrundzeichnung etwas zuversichtlicher auf die Darstellungen von Jacob Burckhardt und Ludwig von Pastor stützt, als es der Spezialkenner dieser Probleme heute noch tun würde, so ist dies seiner Problematik im ganzen nicht schlecht bekommen. Jene Autoren haben ihn auf die Hauptfragen geleitet. Nur die allzu moderne Scheidung der heidnischen Böcke von den christlichen Schafen in der Geschichte des Humanismus, wie sie in Anlehnung an Pastor vorgenommen wird, wäre wohl zu revidieren. Im Augenblick aber, wo Bouyer das Wort zur Theologie des Erasmus nimmt, hat er Wesentliches und Überraschendes zu sagen. Seine Polemik richtet sich gegen den Begriff des «*modernisme érasmien*», den Renaudet verwendet, um die theologische Position des Erasmus anzudeuten. Im eben besprochenen letzten Werk Renaudets, das Bouyer noch nicht kannte, als er schrieb, erscheint diese Wendung eher als ein Hilfsbegriff; im Inhaltsverzeichnis fehlt er völlig. Aber in den *Etudes Erasmiennes* von 1939 figuriert er noch als Titelwort im vierten Kapitel. Bouyer warnt nun — wohl mit Recht — vor der theologisch allzu unbestimmten und mißverständlichen Kennzeichnung der Positionen des Erasmus, die in diesem Begriff liegt. Überraschend wirken seine Ausführungen zur «*philosophia Christi*», die gewiß einen zentralen und echten Kerngedanken des Erasmus andeutet. Wer in diesem Ausdruck etwas spezifisch Modernes oder gar Modernistisches sehen wollte, täuscht sich. «*Philosophia Christi*» stellt vielmehr eines der Leitworte dar, das Erasmus mit so vielen

ändern aus dem Ideenschatz der griechischen Kirchenväter übernommen hat, insbesondere der Kappadokier. Dort bezeichnet das Wort nicht ein theologisch-intellektuelles Gebilde von Lehren, sondern es stellt eine bewußt paradoxe Wendung dar im spätantiken polemischen Sprachgebrauch, für welchen *φιλοσοφείν* eben nicht ein Raisonieren, sondern ein philosophisches Leben im Sinne der Kyniker bedeutete. Der Kernbegriff der *philosophia Christi* führt — so verstanden — gleichsam von hinten, das heißt von den Urzeiten her, wieder sehr nahe an das geistige Jugendland des Erasmus heran: an die *imitatio Christi* der Brüder vom gemeinsamen Leben.

Dies veranlaßt uns, hier eine Studie zu erwähnen, die ganz mit den Mitteln und Zielsetzungen der germanistischen Philologie durchgeführt ist und deren Ergebnisse doch für die Problematik der Renaissance von größter Bedeutung sind: *Kurt Ruh, Bonaventura deutsch, Ein Beitrag zur deutschen Franziskanermystik und -scholastik*, Bibliotheca Germanica, Bd. 7, Bern 1956, 384 S.

Der Hinweis auf das Franziskanertum als einer der Quellen der Renaissance ist, wenn man von den Diskussionen um das Werk von Sabatier absieht, ursprünglich vor allem von kunsthistorischer Seite ausgegangen. Die Malerei Giotto's, mit der man nach klassischer Tradition die Renaissance der Künste beginnen ließ, hatte auch die profansten Geister unter den Renaissance-Enthusiasten gezwungen, sich mit dem Hintergrund der franziskanischen Bewegung abzugeben, wenn sie etwas von den historischen Zusammenhängen des Ganzen verstehen wollten. So hatten diese Diskussionen in der Zeit Henry Thodes vorwiegend auf dem italienischen Gebiet gespielt, und so war es geblieben, auch als man im Kreise Konrad Burdachs Cola di Rienzo und *seine* Beziehungen zum Franziskanertum einen Augenblick ins Licht rückte. Aber eine noch ältere, heute hundertjährige Interpretation hatte zugleich für den europäischen Norden die Anfänge der neuen Zeit, also die Voraussetzungen Luthers und des nordeuropäischen Humanismus mit den mystischen Bewegungen des 13. und 14. Jahrhunderts in Zusammenhang gebracht. Die beiden Diskussionen — die nördliche und die südliche — liefen nebeneinander her, ohne rechten Zusammenhang zu finden, um so mehr als in der Mystik des Nordens die Dominikaner die Führung zu haben schienen, während eine Verbindung mit dem Franziskanertum dort nicht sichtbar war. Die intensive Spezialisierung der Forschung auf diesen Arbeitsfeldern war dazu angetan, die gemeinsamen Grundprobleme in Vergessenheit zu bringen. Ein Buch wie dasjenige von Kurt Ruh beleuchtet nun schlagartig wieder einmal mit hellem Licht den ganzen Zusammenhang, der nördlich und südlich der Alpen spielt. Indem Ruh der Nachwirkung Bonaventuras, des größten Wahrers und Fortsetzers franziskanischen Ideengutes, im europäischen Norden und insbesondere im deutschen Sprachbereich nachging, entdeckte er in ebenso mühevoller und zäher, wie überraschender und ertragreicher Handschriftenforschung in deutschen, schweizerischen und niederländischen Klosterbibliotheken eine reiche Bonaventura-

Tradition in vulgärsprachlicher Fassung. Das Verblüffende war dabei, daß nach einem zeitweiligen Versinken des Interesses sich im Lauf des fünfzehnten Jahrhunderts eine wahre Bonaventura-Renaissance vollzieht, die in den Abschriften und Übersetzungen von Bonaventura-Texten in den niederländischen Klöstern, aus deren Kreis Erasmus hervorgegangen ist, zum Ausdruck kommt. Bei der sorgfältigen Feststellung der handschriftlichen Tatbestände und ihrer Zusammenhänge lösten sich vor dem Auge des Forschers die vermeintlichen ideellen Grenzen mystischer und scholastischer, franziskanischer und dominikanischer Lehrbereiche auf und es kam ein kräftiger, urfranziskanischer Ideenstrom zum Vorschein, der alle Schulbegriffe überspült, der das geistige Leben der Augustiner und der Karthäuser nicht weniger befruchtet als dasjenige der Prediger und der Minderbrüder. Was für den Blick des Laien bisher als «devotio moderna» in den niederländischen Klöstern gleichsam vom Himmel zu fallen schien, ordnet sich für den Blick dieses Bonaventura-Kenners nun in einen durch reiche Handschriftenbestände in deutscher und niederländischer Übersetzersprache belegten Zusammenhang franziskanischer Tradition. Die imitatio Christi der Brüder vom gemeinsamen Leben bekommt auf diese Weise einen weiteren großen Hintergrund, und wir sind in die Lage versetzt, das Stichwort der «philosophia Christi» des Erasmus nun mit demjenigen ironischen Klang zu hören, den der Mund des heiligen Toren von Assisi selbst ihm gegeben hätte, falls es ihm auf die Zunge gekommen wäre. Was der still im bündnerischen Schiers arbeitende Kurt Ruh mit seinem *Bonaventura deutsch* vorlegt, stellt nicht nur eine höchst wertvolle Leistung germanistischer Handschriftenforschung, sondern auch einen bedeutsam klärenden Beitrag zur allgemeinen Geistesgeschichte des Spätmittelalters und des Frühhumanismus dar. Das Buch ist übrigens ausgezeichnet organisiert. Es gibt zu Beginn einen darstellenden Text von 93 Seiten als Einführung, in dem Problemstellung, Arbeitsgang und Ergebnisse übersichtlich dargelegt werden. Dann folgen die reich kommentierten Handschriftenverzeichnisse und -beschreibungen zu den einzelnen Bonaventura-Texten, innerhalb deren die franziskanischen Schriften im engeren Sinn eine dritte Gruppe ausmachen; schließlich sind drei kleinere Übersetzungstexte — *Itinerarium mentis in Deum*, *De triplici via* und die *Epistola continens XXV memorialia* — kritisch ediert. Der Betrachter der allgemeinen Geistesgeschichte wird die Ergebnisse Ruhs künftig nicht übersehen dürfen, wenn vom Zusammenhang der Devotio moderna und des Frühhumanismus mit den mystischen Strömungen im Norden Europas die Rede ist. Hier ist ein italienisches Element im Spiel, wo man es nicht vermutet hat. Von der simplicitas christiana der Franziskaner zur docta ignorantia des Nicolaus von Kues, zum Lob der Torheit des Erasmus und zum Exerzitienbüchlein des Ignatius von Loyola sind hier plötzlich textgeschichtlich erfaßbare Wege der Tradition sichtbar geworden.

Kehrt man von einer solchen Lektüre zu den Themen der Erasmusforschung zurück, so kann man den Eindruck haben, daß auf diesem Gebiet

fast alles noch zu tun sei. Nur die Aufgabe der Briefedition ist wirklich gelöst. Für die großen Hauptwerke gibt es nur in Einzelfällen moderne kritische Ausgaben. Grundlegende Themen sind kaum in Angriff genommen: Erasmus als Philologe und Editor, der Ideengehalt der Adagia und Colloquia, der Humor des Erasmus und sein Verhältnis zu Lukian, die Theologie des späten Erasmus. Aber solche Ausblicke sollen nicht vergessen machen, daß uns im Lebenswerk Augustin Renaudets eine Grundlage künftiger Diskussionen geschenkt ist, die standhalten wird.

Vor kurzem ist nun eine jüngste Publikation von holländischer Seite hinzugekommen, die wir hier zum Schluß noch erwähnen möchten: eine Ausgabe der Gedichte des Erasmus: *The Poems of Desiderius Erasmus, introduced and edited by Dr. C. Reedijk*, Brill, Leiden 1956, 424 S. Es ist eine jener Leidener Dissertationen, die ähnlich wie eine Pariser Thèse das Lebenswerk eines reifen Gelehrten im mittleren Alter darstellt.

Daß Erasmus gedichtet und gemalt hat, ist bekannt; aber man glaubte das als Liebhabereien seiner Jugend wieder vergessen zu dürfen. Manche seiner Colloquien sind indessen längst als kleine dramatische Szenen im Stil des holländischen Landschafts- und Genrebildes erkannt worden. Einzelne seiner Briefe wie die porträtistische Darstellung des Morus im Brief an Hutten von 1519 sind sprachliche Kunstwerke von hohem Rang. Was nun die lateinische Versdichtung betrifft, so hat schon Huizinga vor der allgemeinen Unterschätzung gewarnt, auch im Falle des Erasmus, nachdem vor hundert Jahren Burckhardt daran erinnert hatte, daß die Humanisten vermutlich «nicht aus bloßer Torheit» zuweilen auf die Volkssprache verzichtet und in klassischen lateinischen Versformen gedichtet hätten. Das poetische Oeuvre des Erasmus umfaßt in dieser neuesten Ausgabe einen Bestand von über sechstausend Verszeilen in 136 größeren und kleineren Gedichten. Man kann an Hand dieser Poemata die ganze lateinische Verslehre repetieren, denn gerade hierin zeigt sich Erasmus erstaunlich: es sind nicht weniger als zwanzig verschiedene Vers- und Strophenformen, die er verwendet, und sein höchstes Vorbild ist Horaz. Wie er in den Colloquia die Formen des täglichen Gesprächs spielen läßt, so handhabt er hier die Versformen in unleugbarer Meisterschaft. Der Herausgeber hat indessen den vernünftigen Entschluß gefaßt, für seine Ausgabe nicht eine formale oder ideelle Ordnung zu wählen, sondern eine biographische, das heißt die chronologische. Für das Technische sah er das Vorbild der Allenschen Brief-Edition vor sich, von dem er mit jenem scheuen Zögern des Kenners redet, der weiß, welches Wunderwerk der Sorgfalt dort entstanden ist. In der Tat wird man kaum ein höheres Lob aussprechen können als dasjenige, das sich dem Leser von Anmerkungen, Apparat, Anhängen und Einleitung dieser Gedicht-Ausgabe aufdrängt: hier ist ein des englischen Vorbildes würdiges Supplementum zu den elf Bänden der Briefausgabe geschaffen worden, auf einem Gebiet, das zu den schwierigsten der Erasmusforschung gehörte.

Eine englisch geschriebene Einleitung von 127 Seiten faßt in knapper

Formulierung die Ergebnisse jahrelangen Umgangs mit den Gedichten zusammen. Ein erstes Kapitel gibt den Hintergrund der neulateinischen Dichtung überhaupt in den Ländern, durch die sich das Leben des Erasmus bewegt hat, also vor allem in den Niederlanden des ausgehenden fünfzehnten, dann in Frankreich, England und Deutschland zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Ein zweites Kapitel bespricht mit Sachkenntnis und Vorsicht das Problem dieser Dichtung als solches nach dem Burckhardtschen Stichwort: «Not from mere foolishness . . .» Ein drittes Kapitel zieht die Kreise enger, indem es die Brüder in Apollo, mit denen Erasmus in allen Phasen und Ländern seines Lebenslaufes in unmittelbarer Beziehung stand, einzeln schildert: seine niederländischen Lehrer Agricola und Hegius, seine Altersgenossen und Freunde Cornelius Gerard, Willem Hermans, Servatius Roger, seine Pariser Gönner und Freunde: Robert Gaguin und Fausto Andrelini, endlich seine englischen und deutschen Dichtergenossen aller späteren Jahrzehnte. Ein Schlußkapitel bespricht das dichterische Gesamtwerk des Erasmus.

Obwohl der Herausgeber die Ergebnisse seiner Arbeit mit Vorsicht beurteilt und sich hütet, den Wert der Jugendpoesie zu überschätzen, so scheint uns doch, daß hier ein für den künftigen Erasmuskenner unschätzbarer Bestand an Äußerungen zusammengebracht und kritisch gesichert ist, dessen Wert vor allem im biographischen Feld liegt. Allen hat in der Briefausgabe für die ersten zwanzig Jahre dieses Lebens nur wenige Briefe geben können, die auf knappen fünfzig Seiten Platz haben. Hier liegen nun hundert Seiten Verse vor, die derselben ersten Lebensperiode angehören und den jungen Erasmus in einem hellen Lichte spiegeln: den Verehrer des Horaz, der von seiner künftigen Lebensarbeit, der kritischen Philologie und der *Philosophia Christi*, noch wenig ahnt. Überschaute man das Ganze dieser Dichtung, so gibt es keinen tieferen Einschnitt als das Jahr 1489, sein zwanzigstes Lebensjahr. Was vorher liegt, ist humanistische Poesie im engeren Sinn: Liebesdichtung im bukolischen Stil, Satire, Verteidigung der klassischen Bildung gegen die Barbaren. Was nachher folgt, ist durch alle Jahrzehnte hindurch vorwiegend und gleichmäßig geistliche Poesie: *Poesis docta ac sacra* im Stile des Battista Mantovano. Auch in der Jugendpoesie fehlen die geistlichen Themen nicht. Dasjenige, das die größte Konstanz durch alle Lebensalter hindurch bewahrt hat, ist erstaunlicherweise die Mariendichtung, in der natürlich das antike Element keineswegs fehlt. Der Herausgeber, der ganz mit den Methoden des klassischen Philologen arbeitet, hat eine Fülle von interessanten und subtilen Untersuchungen an seinen Texten angestellt. Er prüft die Zitate und findet, daß Horaz bei weitem überwiegt, dann folgt im Range Vergil; Homer taucht erst seit 1500 auf und bekommt nie einen Vorrang. Der Herausgeber des griechischen Neuen Testaments ist als Dichter immer ein Lateiner geblieben, und Prudentius gehörte zu seinen Lieblingen. Gewiß hat er auch zwei Tragödien des Euripides in lateinische Verse übersetzt: *Hecuba* und *Iphigenie*. Aber die Größe des griechischen Chorliedes

hat er, den Pierre de Nolhac mit guten Gründen «un des plus grands métriciens de son temps» genannt hat, offenbar nie recht empfunden. Der gelehrte Herausgeber, der als holländischer Bibliothekar zu solchen Feststellungen alles Rüstzeug besitzt, mustert auch die Wirkung dieser Dichtung auf Zeitgenossen und Nachwelt. Von den geistlichen Dichtungen des Erasmus sind die bedeutendsten beiden nicht weniger als achtzig- und fünfundneunzigmal gedruckt worden, seine Euripides-Übersetzungen haben siebenundzwanzig Ausgaben erlebt. Unter denen, die bekennen, von der geistlichen Dichtung des Erasmus tiefe Eindrücke empfangen zu haben, findet man Zwingli.

Niemand wird dem Herausgeber Voreingenommenheit für seine Texte, am wenigsten für ihre geistlichen Themen, vorwerfen wollen. Trotzdem kommt er nach behutsamer, umsichtiger Prüfung der Tatbestände zu dem Resultat, dem der Leser gerne beistimmen wird: daß die Dichtung des Erasmus «technisch gesund, fast immer geschmackvoll, in den späteren Perioden leichtfließend und voll Anmut» gewesen sei. «In *einem* eindrucksvollen Gedicht» — der Herausgeber denkt an das *Carmen alpestre* — «hat der Humanist beides erreicht: hohen Ton und aufrichtiges Pathos. Dies aber ist mehr als man für die Mehrheit der zeitgenössischen Dichter sagen dürfte: nur wenigen unter ihnen könnte man ein rückhaltloseres Lob spenden.» Wer künftig die Stellung des Erasmus zwischen Humanismus, Reformation und Gegenreformation beurteilen will, wird jedenfalls an diesen dichterischen Denkmälern seines religiösen Lebens nicht vorbeigehen dürfen. Er, der sein Leben lang so gern über den geistlosen Chordienst seiner Zeit, über die «plus quam iudaicae ceremoniae» gespottet hat, ist im stillen sein Leben lang ein geistlicher Dichter gewesen. Und wenn er schließlich, nachdem man seinen Spott mißverstanden hatte, auf den Wunsch des Pfarrers von Pruntrut hin eine Liturgie für eine Loretto-Messe gedichtet hat, *Virginis matris apud Lauretum Liturgia*, die im Jahre 1523 bei Froben gedruckt wurde, so war dies nicht eine Palinodie, sondern die Fortführung eines dichterischen Genus, das er von früher Jugend an immer gepflegt hatte. Mit den terribles simplificateurs beider konfessionellen Lager ist er trotzdem sein Leben lang auf Kriegsfuß stehen geblieben.