

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 73 (2017)
Heft: 3

Artikel: Erasmus im Konfessionszeitalter
Autor: Rummel, Erika
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877622>

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: 14.01.2026

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

Erasmus im Konfessionszeitalter

Walter Zeedens Untersuchung der konfessionellen Formierungsvorgänge ist nun über 50 Jahre alt,¹ aber das Konzept der Konfessionalisierung bleibt immer noch hauptsächlich ein Thema der deutschen Geschichtsforschung. Umgekehrt hat mein Buch, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* – verdienter- oder unverdienterweise – in der deutschen Fachliteratur wenig Niederschlag gefunden, vielleicht weil es inhaltlich begrenzt ist.² Die Konfessionalisierung ist in erster Linie ein Thema für Theologen, während ich mich auf die Bedeutung dieses Vorgangs für den Humanismus konzentrierte. Natürlich ist die Konfessionalisierung auch für Historiker von Bedeutung, aber hier bleibt mein Buch ebenfalls am Rande des Interesses, weil mein Schwerpunkt auf der kulturell-pädagogischen Seite liegt, während Historiker üblicherweise die Rolle der Konfessionalisierung in der Entwicklung frühmoderner Staatlichkeit untersuchen, das heißtt, sich für den politisch/gesellschaftlichen Bereich interessieren. Chronologie mag auch eine Rolle gespielt haben, denn nach Heinz Schilling gewann diese Bewegung erst in der zweiten Hälfte des 16. Jh. an Bedeutung,³ während ich das Zeitalter des Erasmus behandle – also die 20er und 30er Jahre. In meinem Vortrag heute möchte ich meine Arbeit in diesem engeren Gebiet – Erasmus im Konfessionszeitalter – etwas erläutern.

Beginnen wir mit einer einfachen Definition von Konfessionalisierung als der geistigen und organisatorischen Verfestigung einer bestimmten Glaubensrichtung. Wolfgang Reinhard hat diesen Vorgang detailliert und in Einzelpunkten beschrieben als die Wiedergewinnung klarer theologischer Vorstellungen, die Verbreitung und Durchsetzung neuer Normen, die Förderung dieser neuen

1 Vgl. E.W. Zeeden: Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985. Ich möchte hier Christine Christ-von Wedel für ihre Redaktion dieses Aufsatzes danken.

2 Vgl. E. Rummel: *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, New York 2000.

3 Vgl. H. Schilling: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: W. Reinhard / H. Schilling (Hg.): *Die Katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh 1995, 1-49; U. Lotz-Heumann: *Confessionalization*, in: D.M. Whitford (Hg.): *Reformation and Early Modern Europe. A Guide to Research*, Kirksville 2008, 142.

Gedanken durch Propaganda und Internalisierung der neuen Ordnung durch Bildung und Disziplinierung der Anhänger.⁴ Etliche der Bedingungen, die Reinhard aufzählt, waren schon zu Erasmus' Lebenzeiten gegeben. Zwei Punkte auf seiner Liste sind von speziellem Interesse für meine Thematik, nämlich die Verwendung von Propaganda zur Förderung der neuen Glaubensideen und ihre Internalisierung durch Bildung. In diesen Bereichen wurde der gegenseitige Einfluss von Humanismus und Konfessionalisierung besonders deutlich. Moeller prägte die Formulierung: «Ohne Humanismus keine Reformation.»⁵ In meinem Vortrag möchte ich sein berühmtes Diktum umkehren und fragen: Könnte man etwa sagen: Ohne Reformation ein ganz anderer Humanismus?

Untersuchen wir zunächst, wie man diese Wechselwirkung im 16. Jh. beurteilte. Erasmus selbst reagierte zu den verschiedenen Bonmots, die ihn mit dem geächteten Luther verbanden, mit den Worten: «Ich habe soviel gemeinsam mit Luther wie die Nachtigall mit dem Kuckuck.»⁶ Seiner Meinung nach war die Verbindung der kulturellen mit der konfessionellen Bewegung ein Missverständnis, ja sogar ein konstruiertes Missverständnis, wie es Moeller ausdrückte.

«Was hat der Humanismus mit dieser Glaubenssache zu tun?» fragte Erasmus.⁷ Man könnte ihm antworten: sehr viel. Drei Punkte wurden sowohl von Humanisten als auch Reformatoren gefordert: die Rückkehr zu den Quellentexten, ob zu klassischen Autoren oder zur Bibel; das damit verbundene Studium der Sprachen – Hebräisch, Griechisch, Lateinisch – und die Zurückweisung der scholastischen Autoritäten. Beide Gruppen sprachen sich insbesondere gegen die scholastische Konzentration auf das Fach Logik aus, denn bei der Logik fehlte die moralische Komponente. Sie war daher unanwendbar auf das echte Leben (so die Humanisten) und ungeeignet, die Frömmigkeit voranzutreiben (so die Reformatoren). Umgekehrt, betrachteten die scholas-

4 Vgl. W. Reinhard: Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: H. Immenkötter et al. (Hg.): *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, München 2008, 165-189, und Thomas Bradys Diskussion dieser «propria» (T. Bradys: *Confessionalization. The Career Of a Concept* in: J.M. Headley et al. [Hg.]: *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, Aldershot 2004, 1-20).

5 B. Moeller: Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation, ZKG 70 (1959) 46-61.

6 ASD IX-5, 222: 228

7 Vgl. Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami, hg.v. P.S. Allen, 12 Bde., Oxford 1906-1958. (Im Folgenden abgekürzt mit: Allen), Ep. 1033:208.

tischen Theologen beide Gruppen als Feinde. Sie sahen die Reformatoren als Verächter der Tradition und die Humanisten als unqualifizierte Einmischer, *humanistae theologizantes*, wie der Pariser Theologe Noël Beda sie nannte,⁸ und beschuldigten beide Gruppen der Häresie.

Betrachtet man diese Überschneidungen, ist es nicht verwunderlich, dass die Zeitgenossen des Erasmus zu der Schlussfolgerung kamen, dass Humanisten und Reformatoren im selben Lager standen. Das lässt aber noch die Frage offen, ob dieses Missverständnis spontan oder konstruiert war. Zum Teil war es sicher spontan und eine Folge von vager Terminologie. So wurde Erasmus von vielen Zeitgenossen als Theologe bezeichnet, obwohl es fraglich ist, ob oder wieviele theologische Vorlesungen er gehört hat. Sein Doktorat von der Turiner Universität war jedenfalls *per saltum* – also eine Art Ehrendoktorat.⁹ Allerdings wurde der akademische Grad erst allmählich als eine unumgängliche professionelle Qualifikation angesehen. Man denke hier z.B. an Oswald Myconius, der an der Basler Universität lehrte und lautstark protestierte, als das Doktorat als nötige Qualifikation eingeführt wurde. Er wollte lieber als *doctus* im Sinne des Apostels Paulus gelten als den akademischen Titel Doktor der Theologie erwerben.¹⁰ Es sollte also nicht verwundern, dass Erasmus, der sich mit seiner neutestamentlichen Ausgabe und seinen Paraphrasen um die Bibliewissenschaft verdient gemacht hatte, von seinen Zeitgenossen als Theologe und Reformator angesehen wurde. Aber es ist nicht nur die vage Terminologie, die eine solche Kombination förderte, sondern auch die Zeitfolge. Nördlich der Alpen ging der Aufstieg des Humanismus der Reformation voran und wurde daher im Sinne von *post hoc ergo propter hoc* verbunden, d.h. durch einen häufigen logischen Fehler, der die zeitliche Folge mit Ursache und Wirkung gleichsetzt.

Die Humanisten selbst trugen zu dem Missverständnis bei. So lobte z.B. Ulrich Zasius Erasmus und Luther in einem Zug; «Auf Grund des göttlichen Talents des Erasmus und teilweise auch mit der Hilfe des sehr gelehrten Mar-

8 In seiner Vorrede zu Annotationum [...] in Desiderium Erasmus liber, Paris 1526, aa1v.

9 Vgl. P. Grendler: How To Get a Degree in Fifteen Days. Erasmus' Doctorate from the University of Turin, in: Erasmus of Rotterdam Yearbook 18 (1998) 40-69.

10 Vgl. E. Rummel (trans.) / Milton Kooistra (ann.): The Correspondence of Wolfgang Capito Bd. 3, Toronto 2015, Ep. 547.

tin Luther... gibt es heute niemand mehr der Paulus nicht versteht».¹¹ Und Mutianus Rufus schreibt: «Wir sind alle dankbar, dass Erasmus die Theologie erneuert hat und sind uns bewusst des göttlichen Dienstes, den Erasmus der Christlichen Sache geleistet hat. Von ihm, wie von einer Quelle, gingen Männer wie Johann Oecolampadius, Philipp Melanchthon und Martin Luther hervor – die führenden Humanisten (*proceres literarum*)».¹² Hier also ist der Begriff des Theologen mit dem des Humanisten vermischt und der Unterschied nivelliert. Erasmus wird als Erneuerer der Theologie bezeichnet, und Luther als einer aus dem Kreis der Humanisten hingestellt. Ähnliche Auflistungen und Kombinationen von Namen finden sich auch in einem Brief von Pirckheimer (1520), in dem er Erasmus, Reuchlin, und Lefèvre zusammen mit Luther gruppiert als Gelehrte, die von den scholastischen Theologen schikaniert werden.¹³ Auch hier wird Luther als Anhänger des Humanismus charakterisiert. Man könnte noch viele ähnliche Aussagen zitieren, aber das auffälligste Beispiel einer solchen Nivellierung stammt aus Luthers eigener Feder. In seinen *Resolutiones* von 1518 stellt er sich ans Ende einer Liste, die die Namen von berühmten Humanisten enthält: Pico della Mirandola, Valla, Reuchlin, Lefèvre und Erasmus.¹⁴ Indem Luther sich in diese Liste einreihte, schuf er einen historischen Kontext, in dem der Humanismus mit der Reformation verbunden erscheint.

Diese Verklammerung, die in den zitierten Stellen nur suggeriert ist, wurde 1530 von dem Löwener Theologen Frans Titelmans explizit ausgesprochen. Er stellte die Namen Oecolampad, Hutten, Melanchthon und Erasmus zusammen, um zu zeigen – wie er schreibt – dass [die humanistischen Studien ihre Anhänger zu] «schlechteren Menschen mache, die gerne ... streiten, ungehorsam sind, andauernd murren und gegen die Prälaten der Kirche rebellieren.» Kurz, die Anhänger des Erasmus, dieses grossen Repräsentanten des Humanismus, sind alle «führende Ketzer geworden.»¹⁵ In demselben Sinn behauptete der katholische Apologet Johannes Cochlaeus, dass die jungen Humanisten alle auf Luthers Seite stünden: «Luther zog alle jungen Leute an, die sich dem Studium der Rhetorik und der Sprachen widmeten und deren Gedankengut

11 U. Zasius: *Epistolae Aliquot Eruditorum Virorum*, Basel 1520, 158f.

12 C. Krause: *Briefwechsel des Mutianus*, in: ZVHG.S 9 (1885) Ep. 634.

13 Allen Ep. 1095: 81-90.

14 WA I, 574 und WA VI, 184f.

15 F. Titelmans: *Epistola Apologetica*, Antwerpen 1530, E ii r.-E iii v.

von den scharfsinnigen und geschliffenen Werken des Erasmus vorgeprägt war.»¹⁶ Sowohl die Verbindung zwischen Luther und Erasmus in diesem Zitat, als auch in dem Sprichwort «Erasmus legte das Ei und Luther brütete es aus»¹⁷ verfestigten den Eindruck, dass Erasmus und Luther, bzw. Humanismus und Reformation eng verbunden waren.

Erasmus sah diese Verbindung nicht nur als Missverständnis an, sondern auch als fabriziert von Parteien in deren Interesse es war, ein solches Missverständnis zu schaffen und aufrecht zu erhalten. In seinen Augen war es das Resultat einer gezielten Hetze scholastischer Theologen. Sie nutzten die Bekanntheit des geächteten Luther, um die humanistische Bewegung anzuschwärzen. Erasmus sagte: «Als Luthers Bücher erschienen, benutzten sie das als Gelegenheit, seine Werke mit dem Studium antiker Sprachen und den Geisteswissenschaften in Verbindung zu bringen.» Für Erasmus war das eine Verschwörung der Scholastiker. «Hier hielten sie nun eine Waffe in den Händen, mit der sie dem Studium von Sprachen und den Geisteswissenschaften ein Ende setzen konnten ... indem sie zwei von der Natur her völlig unterschiedliche Dinge unter einem Namen zusammenfassten.»¹⁸ Erasmus begann nun umgehend eine Kampagne, um den Humanismus von der Reformation loszulösen. Seine Versuche waren jedoch vergebens. Die konzeptuelle Verbindung konnte nicht mehr rückgängig gemacht werden.

Es ist jedoch fraglich, ob die katholischen Scholastiker alleine hinter einer bewussten Begriffsvermischung standen. Dieses Konstrukt wurde auch im reformatorischen Lager aus strategischen Gründen eine zeitlang gefördert. Hutten, zum Beispiel, verstand sehr wohl, dass der Humanismus nicht mit der Reformation identisch war, plädierte jedoch bei Erasmus dafür, nicht in Luthers Weg zu stehen oder ihn gar anzugreifen. Das wäre im gemeinsamen Interesse, schrieb er. Der Erfolg der Reformation garantiere, dass «die Sprachstudien auch florierten und der Humanismus in Ehren gehalten werde».¹⁹ Glareans Brief an Zwingli zeigt einen ähnlichen Wunsch, eine gemeinsame Front zu wahren unter dem Eindruck, dass das im Interesse der Humanisten wäre: «Ich fürchte ein Duell zwischen Luther und Erasmus

16 J. Cochlaeus: Comentaria de actis et scriptis Martini Lutheri, Mainz 1549, 56.

17 Allen Ep. 1528: 11.

18 Allen Epp. 980: 6f; 1033: 204-207.

19 Allen Ep. 1161: 41f.

sehr. Sollte das geschehen, würde es bei Gott eine große Bürde für die Literaturstudien sein.»²⁰

Diese Strategie wurde auch von Luther zu Beginn seiner reformatorischen Laufbahn übernommen und zeigt sich deutlich in der Diskrepanz zwischen seinen privaten und öffentlichen Äusserungen und besonders in seiner Korrespondenz mit Erasmus. Ich habe bereits erwähnt, dass er 1519/1520 seinen Namen mit Erasmus und anderen Humanisten verband, obwohl er bereits 1516 zwischen seinen eigenen Zielen und den Zielen der biblischen Humanisten unterschied. So schrieb er an Spalatin, er hoffe, dass Erasmus seine Autorität zur Förderung der Reform nützen werde, fürchte aber, dass er nur an der Reform säkularer Bildung interessiert sei.²¹ 1523 schrieb er an Oecolampad, dass Erasmus' Talente auf dem humanistischen Gebiet lägen und er nichts mehr zur Reformation beitragen könne. «Er hat getan wozu er berufen war: Er führte Sprachstudien ein und rief uns von frevelhaften Studien weg.» Aus strategischen Gründen übte er aber Diskretion. «Da Erasmus öffentlich vorgibt, dass er nicht mein Feind ist, gebe ich meinerseit vor, seine cleveren Worte nicht zu verstehen.»²²

Die Verwirrung über die zwei Bewegungen und die Idee, eine gemeinsame Front zu wahren, wie es Hutten vorgeschlagen hatte, kam zu einem Ende, als Luther und Erasmus 1524 offen gegeneinander über den freien Willen polemisierten. Dieser Punkt mag wohl als ein Meilenstein für das Thema Erasmus und Konfessionalisierung angesehen werden. Inzwischen hatte Melanchthon schon versucht, den Irrtum, der die beiden Männer verband, zu korrigieren, und zwar in seinem berühmten *Elogion de Erasmo* von 1522, in dem er Luther als einen Mann charakterisiert, der «die wahre, evangelische christlichen Lehre verkündet» und ihn mit Erasmus kontrastiert, der nur *boni mores* und *civilitas*, d.h. gute Manieren und Kultur vermittelte.²³ Mit anderen Worten, Luther war ein wahrer Reformator, Erasmus hingegen nur ein Humanist.

Die Wittenberger Reformatoren begannen also vom Humanismus abzurücken und gleichzeitig ihre eigene Position zu festigen. In diesem Klärungsprozess adoptierten sie bestimmte Merkmale des Humanismus, z.B. die rhetorische

20 H. Zwingli: Sämtliche Werke Bd. 7, hg.v. E. Egli et al. (Leipzig 1905-), 494.

21 WA Br I, 27.

22 WA Br III, 96; Allen Ep. 1443: 13-20.

23 CR 20, 709.

Methode und das Sprachstudium, das in den reformatorischen Schulordnungen eine zentrale Stelle einnahm, lehnten andere jedoch entschieden ab, wie z.B. die typisch humanistische *ars dubitandi* und die damit verbundenen Ideen wie Friedens- und Ausgleichsgedanken. Diese Verlagerung ist von Bedeutung für den zweiten Teil meines Vortrags, nämlich die Wirkung der Reformation und der Konfessionalisierung auf den Humanismus, oder wie ich es in dem Titel meines Buches vielleicht etwas radikal fasste: *the confessionalization of humanism*.

Wolfgang Reinhard listete unter den Elementen der Konfessionalisierung die Verwendung von Propaganda. Die Humanisten verfügten über Ansehen und eine schlagkräftige Sprache, was für Propagandazwecke benutzt werden konnte.

Die *Dunkelmännerbriefe* von 1514 sind ein frühes Beispiel für ihre Durchschlagskraft. Dort stossen wir zuerst auf Namenslisten, die eine Verbindung zwischen Humanismus und Reformation nahe legen und gemeinsame Interessen fördern sollten. So verleiht z.B. einer der fingierten Briefschreiber seinem Unmut Ausdruck über die Allgegenwärtigkeit der «Poeten» – wie er die Humanisten nennt – an deutschen Universitäten. Er zählt, unter anderen Hermann Buschius, Jacob Locher, Sebastian Brant, Willibald Pirckheimer, Philip Melanchthon und Erasmus auf, letzteren als «Einwohner der Stadt Basel, in der viele Ketzer gefunden werden».²⁴ Das ist eine heterogene Liste. Sie verbindet Dichter und Literaten mit Juristen und Theologen, aber der Briefschreiber bringt sie alle auf einen gemeinsamen Nenner. Sie sind «Poeten». Am Ende der Liste steht dann – so ganz beifällig eingeführt – die Bemerkung über die «Ketzer» in Basel, die eine subtile Verbindung herstellt zwischen dem Humanismus und der Heterodoxie. In die gleiche Kerbe schlägt ein zweiter Brief. Hier finden wir wieder eine Liste von Humanisten: Reuchlin, Erasmus, Pirckheimer, Hutten, Buschius, Wimpfeling und Brant. Unmittelbar danach beschwert sich der Schreiber, dass «überall Ketzer auftauchen».²⁵ Diese so beiläufige Brandmarkung der Humanisten als Ketzer – in den *Dunkelmännerbriefen* natürlich satirisch gemeint – ist von Bedeutung, da sie später den konzeptuellen Sprung erlaubt vom Humanismus zur Reformation, einer Bewegung, die von ihren Gegnern

24 Epistole Obscurorum Virorum, in: Ulrichi Hutteni Operum Supplementum I, ed. Eduard Böcking (Leipzig, 1864) 2.9.

25 Ebd. Briefe 2.51; 2.68.

auch als ketzerisch stigmatisiert wurde. In den 1520er Jahren war Lesern der Satire diese Assoziation (also Humanismus-Reformation-Ketzerei) schon recht geläufig. Schliesslich hatte sich Melanchthon inzwischen zu Luthers rechter Hand in Wittenberg entwickelt und man sagte von Erasmus: entweder lutheranisiert er oder Luther erasmianisiert. Angesichts dieser Entwicklungen wurden die Namenslisten in den *Dunkelmännerbriefen* empfänglich für eine Neu- und Retrointerpretation. Es ist anzunehmen, dass die genannten Männer in den 20er Jahren nicht mehr pur und simpel als Humanisten angesehen wurden, sondern als Humanisten mit einer reformatorischen Agenda und in der Tat als Humanisten, die sich zu Reformatoren entwickelt hatten. Die Leser haben also wohl die *Dunkelmännerbriefe* als Propaganda für die Reformation angesehen.

In den Satiren der 20er Jahre wurden dann Luther und Erasmus gemeinsam direkt als Werbeträger für einen Umschwung an den Universitäten eingesetzt. Die Strategie ist eindeutig. Eine Satire mit dem Titel *Conciliabulum Theologarorum* («Die Versammlung der Theologisten»), die Crotus Rubanus zugesprochen wird, beschreibt eine Sitzung der theologischen Fakultät, in der die Scholastiker gegen die sogenannten «Poeten» (d.h. die Humanisten) intrigieren. Sie fürchten, dass diese «Pseudo-Gelehrten sie ihrer Macht beraubten werden». Zweimal verbinden sie den Namen des Erasmus mit dem Luthers und dessen Anhängern, werfen Luther «mit den anderen Poeten» zusammen und bezeichnen alle als Häretiker und Lehrer einer «neuen Methode».²⁶ Eine ähnliche Rolle spielt der Dialog *De facultatibus Rhomanensium* («Die Macht der Romanisten») der dieselben Missbräuche in der Kirche kritisiert, die Luther anprangerte und dazu Luther teilweise wörtlich zitiert.²⁷

Diese humanistischen Satiren wurden also in den Dienst der Reformation gestellt. Dass die Humanisten den Buchdruck als Mittel für Propagandazwecke und für die Meinungsbildung gut zu gebrauchen verstanden und Meister der wirkungsvollen Satire waren, machte sie zu wertvollen Komplizen im Anfangsstadium der Reformation. Die Unterstützung durch das humanistische Gelehrtennetzwerk – «networking» in der Humanistenkorrespondenz zu Gunsten Luthers – war von grossem Nutzen für die Reformatoren, aber von fraglichem Wert für die Humanisten, die sich dadurch der Anklage der Ketzerei aussetzten.

26 E. Rummel (trans.): *Scheming Papists and Lutheran Fools. Five Reformation Satires*, New York 1993, 56-9; 62-6.

27 Ebd. 46, n. 64.

Erasmus selbst hatte seinen Teil zu dieser Entwicklung beigetragen und fand 1529, dass er seine satirischen Kolloquien gegen Kritiker verteidigen müsse, die ihn als einen Vertreter der Reformation sahen: «Wenn ich nur gescherzt hätte, wären meine Kritiker anscheinend bereit gewesen, mich zu dulden. Jetzt aber, da ich mich nicht nur mit Sprachkunst beschäftige und hier und dort Passagen einfügte, die den Geist zur Frömmigkeit leiteten, verleumden sie mich und untersuchen jede Silbe, als ob die Dogmen des Christlichen Bekenntnisses ernstlich auf diesen Seiten vorgeführt würden.» Er bemerkte, dass manche Kritiker seine Kolloquien als Billigung Lutheranischer Lehren interpretierten, jedoch «die vielen Stellen ignorierten, die die Erklärungen und Behauptungen der Lutheraner ablehnen.»²⁸

Die Unterstützung der Reformation, ob von den jeweiligen Autoren gewollt oder nur von den Lesern in diesem Sinne interpretiert, brachte den Humanismus in das Kreuzfeuer der Religionsdebatte und schränkte seine Wirkung ein. Es zeigte sich bald, dass die Partnerschaft zwischen den beiden Bewegungen für den Humanismus von Nachteil war. Das Risiko zum Häretiker erklärt zu werden, brachte manchen Humanisten zum Schweigen. Willibald Pirckheimer, zum Beispiel, wurde von katholischen Theologen angefeindet, weil er unter anderem als der Autor einer Satire auf Eck angesehen wurde. Seine Unterstützung Luthers kostete ihn seine Stellung im Stadtrat und seine Gesundheit, wie er in seiner Autobiographie schreibt. Er zog sich zurück, widmete sich Privatstudien und veröffentlichte nichts mehr.²⁹ Es gibt noch andere Beispiele, die zeigen, dass die Konfessionalisierung Humanisten hemmte oder zu einer Reorientierung führte und sie von weiteren humanistischen Studien abhielt.

Der Elsässer Wolfgang Capito mag als typisches Beispiel gelten. Er erwarb ein Doktorat in Theologie in Freiburg und war dann als Münsterprediger in Basel tätig, wo er Erasmus kennenlernte und unter seinen Einfluss geriet. Capito bietet zunächst ein Beispiel für die erfolgreiche Verbindung von Theologie und Humanismus. In seinen Briefen verwendet er die typischen humanistischen Parolen, und nennt die Scholastiker Obscuranten und Barbaren. Wie Erasmus kritisierte er die Missstände in der Kirche ohne auf doktrinale Punkte einzugehen oder die Autorität der Kirche anzufechten. Als typischer Humanist

28 Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Amsterdam/Leiden 1969 ff. (im Folgenden abgekürzt mit ASD) I-3, 742: 29-32; 751: 350-51.

29 Rummel: Confessionalization (Anm. 2), 97-100.

war er an Erziehung interessiert und schrieb *De formando a pueris theologo* – die Erziehung von Knaben zu einem Theologen in einer Weise, die stark an Erasmus' Vorschlag eines theologischen Curriculums in seiner *Ratio theologiae* erinnert.³⁰ Erasmus sah daher in Capito einen verwandten Geist und lobte ihn entsprechend. In einem Brief von 1517, bezeichnete er ihn sogar als den Mann, der sein Werk weiterführen werde: «Ergreiffe die Fackel, die ich Dir weitergebe. Ich habe getan was ich konnte mit meinem armen Talent. Du besitzt zu einem bedeutenden Grad, was für diese herrliche Aufgabe nötig ist.»³¹ Es kam aber anders. In den 20er Jahren wurde Capito ein Anhänger Luthers. Er wandte sich ganz vom Humanismus ab, konzentrierte sich auf die Theologie, und widmete sein Leben der Strassburger Reformation. In seiner Korrespondenz benutzte er bald mehr Deutsch als Latein, und sein Stil verlor alle klassische Eleganz.

Spuren einer ähnlichen Entwicklung kann man auch bei Erasmus selbst finden. Obwohl er sein Leben lang ein Humanist blieb und die humanistische Pädagogik förderte, konzentrierte er sich in seinen späteren Publikationen auf den biblischen Humanismus und die Verteidigung seiner Bibelausgabe. Apologien nehmen den Platz von literarischen Werken ein und ein Handbuch für Prediger folgt auf die *Copia*, sein Handbuch des klassischen Stils. Wenige Humanisten – Melanchthon ist das leuchtende Beispiel – waren im Stande weiterhin den Humanismus mit der Theologie zu verbinden. Im Ganzen brachte die Verwicklung mit der Reformation einen Verlust für die Literatur.

Der Humanismus wird oft als eine pädagogische Bewegung beschrieben und wurde auch als solche in den Dienst der Reformation gestellt, aber auch auf diesem Gebiet setzten sich die Reformatoren vom Humanismus bald ab, emanzipierten sich und gestalteten das humanistische Programm um, indem sie davon auswählten, was für ihre Ziele zweckmäßig war und den Rest ablegten.

Erasmus sah diese Verschiebung der Schwerpunkte als Bastardisierung der humanistischen Ideale an. Schon 1528 beschwerte er sich, dass wegen der Evangelischen die «humanistischen Studien allerorten vernachlässigt, kraftlos, gelähmt und letztlich ruiniert würden». In einer Streitschrift gegen die Strassburger Reformatoren stellte er 1530 fest: «So weit ich informiert bin, gibt es in Eurer Sekte niemanden, der über literarisches Wissen verfügt.» Er forderte

30 E. Rummel (Hg., trans.): *The Correspondence of Wolfgang Capito*, vol. 1, Toronto 2005, 13-17.

31 Allen, Ep. 541: 95-108; 129-33.

Bucer heraus: «Nenne mir drei Leute unter den Lutheranern, die Griechisch und Latein beherrschen!»³² Von dieser Kritik nahm er nur einen Mann aus: Philipp Melanchthon.

Tatsächlich scheint es auf den ersten Blick so, als wäre Melanchthons Förderung der *studia humanitatis* vollkommen im Erasmischen Sinn. In seiner Antrittsvorlesung in Wittenberg im Jahre 1518 sowie in anderen Schreiben aus dieser Frühzeit verwendet Melanchthon die bekannten humanistischen Parolen, indem er sich missbilligend über die scholastischen Glossen und Konkordanzen ausspricht. Sie hindern das Lernen, schreibt er, und vermitteln nichts als Grundlagen für Streitereien und Unfrieden.³³ Wie schon Erasmus in seiner *Ratio theologiae*, empfiehlt Melanchthon einen Lehrplan mit besonderer Gewichtung des Studiums der biblischen Sprachen als Grundlage für das Theologiestudium. Er sieht einen Zusammenhang zwischen dem Verfall der Geisteswissenschaften und dem der Frömmigkeit: «Sobald gute Literatur durch schlechte ersetzt wurde, verfiel auch die alte Frömmigkeit», schreibt er.³⁴ Diese Themen, die typisch für den christlichen Humanismus sind, finden sich durchgehend in Melanchthons Schriften und sind lapidar zusammengefasst in der Erklärung *Ecclesiae opus esse liberali eruditione*, das heisst, die liberalen Künste seien für die Kirche eine Notwendigkeit.³⁵

Melanchthons Ansehen unter den Reformatoren sorgte dafür, dass seine Erziehungsziele Eingang in protestantische Schulordnungen und in den 20ern und 30er Jahren auch in Universitätsreformen fanden. Erasmus aber beurteilte das Schulprogramm der Reformatoren generell negativ und sah mit Recht fundamentale Unterschiede in den Erziehungsansätzen der beiden Bewegungen. Diese machten sich besonders auf drei Gebieten bemerkbar: dem anthropologischen Ansatz, dem Erziehungszweck und der heuristischen Methode.

Anthropologischer Optimismus zieht sich durch alle humanistischen pädagogischen Abhandlungen. Für die Humanisten ermöglichte die Erziehung dem Schüler, ein Mensch im ganzen Sinne des Wortes zu werden. Genauer gesagt sind es die *studia humanitatis*, die ihn zum Menschen machen. «Nicht ohne Grund werden ... sie humanistische Studien genannt, denn wer sie igno-

32 Allen Epp. 1973: 12-13; 2615: 427-29.

33 CR 11, 21; 23.

34 CR 11, 18.

35 CR 11, 279

riert, verdient es kaum, human, das heisst, Mensch, genannt zu werden,» sagte Erasmus. In der Diskussion um Anlage vs. Erziehung stellt er sich ganz auf die Seite der Erziehung. Er betont, es wäre ein Fehler, zu denken, dass der «Charakter, mit dem wir geboren werden, alles vorherbestimmt». ³⁶

Der anthropologische Pessimismus der Reformatoren hingegen zeigt sich in ihrer bescheideneren Einschätzung der erzieherischen Wirkung. Prinzipiell schafften auch die Konzepte des unfreien Willens und der Prädestination ein pädagogisches Dilemma für sie. Sie konnten diese Probleme jedoch überwinden, indem sie die theologischen Konzepte von den pädagogischen abgrenzten. So schränkte Melanchthon in seinen *Loci* das Konzept der Machtlosigkeit des Willens auf Rehfertigung und Heiligung ein.³⁷ In äusseren Dingen, sagte er, «existiere eine gewisse Freiheit gemäß dem Urteil der Natur». Ähnliche Gedanken äusserte er im Augsburger Bekenntnis, Artikel 18, wo er anerkannte, dass «der Mensch etlichermaßen einen freien Willen habe, äußerlich ehrbar zu leben und unter den Dingen zu wählen, insofern sie der Vernunft unterliegen». Er führte diesen Gedanken in seinem 1539/53 geschriebenen Werk *Liber de anima* weiter aus. Darin spricht er von einem inneren Licht, das dem Menschen erlaubt, sich Wissen anzueignen, denn «wir haben in uns die Keime der Wissenschaft». ³⁸ Dennoch beschnitten die Reformatoren die Rolle der Erziehung. Sie wurde natürlich nie als Instrument zur Vervollkommnung der menschlichen Natur dargestellt, wie wir das in humanistischen Handbüchern finden, sondern nur als ein Hilfsmittel, um den Menschen für die Heilslehre empfänglich zu machen und die richtigen Bedingungen dafür zu schaffen.

Vergleichen wir die Ziele der Erziehung, sehen wir eine gewisse Überschneidung reformatorischer und humanistischer Programme. Beide fördern

36 Allen Ep 1554: 43-5; ASD I-2, 39.

37 CR XII, 31.

38 CR 13, 156. Über Melanchthons Konzept des freien Willens in diesem Zusammenhang siehe T. Wengert: Philip Melanchthon and the Origins of the ‘Three Causes’ (1533-35). An Examination of the Roots of the Controversy over the Freedom of the Will, in: I. Dingel et al. (Hg.): Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy, Göttingen 2012, 183-208. Die Reformatoren der Hauptströmung kamen nicht zu der extremen Schlussfolgerung, dass Lernen aus Büchern zugunsten von Inspiration abzulehnen sei, wie es die radikalen Randgruppen forderten. Siehe z.B. Johann Agricola, der in seiner Sprichwörtersammlung die Meinung zitiert, dass der Mensch von Natur korrupt sei und Schulung und Erziehung keinen Gewinn brächten (Sybenhundert und fünfftzig Teutsche Sprichwörter, Hagenau 1534, Nr. 508).

die Bildung des Einzelnen und wollen aus dem Schüler ein nützliches Glied der Gesellschaft formen. Zusätzlich jedoch sprechen humanistische Pädagogen gern von Lernfreude. Dieses Thema findet bei den Reformatoren kaum Beachtung. Sie tendieren dazu, Lernen mehr als Pflicht als Vergnügen hinzustellen. Soviel ich weiss, gibt es in Melanchthons Schriften keine Parallele zu Erasmus' Lob des Lernvergnügens. Erasmus hebt das Studium der Literatur zu einem fast schon mythischen Erlebnis empor. Er spricht von einer «wunderbaren Kraft», die da in den Tempeln der Musen herrsche. Er fühle sich «wie von guten Geistern beseelt». Die gleiche enthusiastische Note findet sich in seiner Beschreibung der Kameradschaft beim Lernen: «Unsere Abendessen sind schmackhaft durch literarische Würzung... unsere Träume sind literarische Träume und Literatur weckt uns am nächsten Tag auf.»³⁹ Die Liebe für die Literatur fördert eine edle Freundschaft, schreibt er, eine seelische Verbindung zwischen Gleichgesinnten. Diese Verknüpfung von Wissensaustausch und Freundschaftsbeziehung erinnert an Petrarcas Sehnsucht nach Konversation mit Homer als eine Art Seelenverbindung mit dem klassischen Altertum oder Machiavellis Angewohnheit, sich vor dem Betreten seiner Hausbibliothek elegant zu kleiden, als trafe er sich mit einer Geliebten. Petrarca, Machiavelli, und Erasmus verwenden also ein romantisches Vokabular, um ihrer Passion für das Literaturstudium Ausdruck zu verleihen. Dieses Element fehlt bei den Reformatoren fast ganz.⁴⁰ Im Gegensatz dazu betonen protestantische Schulordnungen eher Disziplin und Beharrung.

Der dritte und wichtigste Bereich, in dem sich die humanistische Lehrmethode von der Reformatoren scharf unterscheidet, ist die Epistemologie, das heisst, die Anwendung der *ars dubitandi*. Erasmus' Auseinandersetzung mit Luther über den freien Willen dient als anschauliches Beispiel für diese huma-

39 Allen Ep. 61: 128.

40 Ich jedenfalls habe es nur bei Joachim Camerarius gefunden. Wie auch seine protestantischen Kollegen verpflichtet sich Camerarius der Idee, dass Erziehung zuallererst dem Verständnis der Heiligen Schrift und dem Vorteil der Gesellschaft dienen sollte, aber wir bemerken, dass er diese Ziele durchwegs mit Lernfreude und persönlicher Genugtuung verbindet. Sprachstudien, sagt Camerarius in seiner *Oratio de studio bonarum litterarum* von 1541, bringen ästhetischen Genuss. Ein kunstvolles Gemälde bewegt den Betrachter, und genauso erfüllen Sprachenstudien den Schüler mit einer «wunderbaren Freude oder Bewunderung oder sogar Sehnsucht und Verlangen» (B1 v). Auch spricht er von der Lust und Freude, die das Studium bringt (*delectant* A6 v; *voluptas* A7 v).

nistische Methode. Wie geht Erasmus in seinem Traktat *De libero arbitrio* vor? Er untersucht zunächst die Quellentexte und stellt biblische und patristische Zitate, für bzw. gegen den freien Willen, einander gegenüber. Er argumentiert also *in utramque partem* und beendet diese vergleichende Untersuchung mit dem Hinweis, dass er zu keinem Schluss kommen kann, weil die Argumente für und gegen den freien Willen gleichwertig sind. Seine Methode ist eine Variante der klassischen skeptizistischen Methode. Nur ging Erasmus nicht so weit wie die Phryronischen Skeptiker, die sich in einem solchen Fall des Urteils enthielten, d.h. die Untersuchung mit *epochē* beendeten. Gerne hätte er sich dieser Methode bedient, sagt er: «Ich würde es vorziehen, mich den Reihen der Skeptiker anzuschließen, wenn das die unantastbare Autorität der Heiligen Schrift und die Gesetze der Kirche» erlaubten.⁴¹ Als Skeptiker enthielt er sich also des persönlichen Urteils; als gläubiger Mensch setzte er – war die heilige Schrift in einer Frage nicht eindeutig – dafür das Urteil der Kirche ein, d.h. das Dogma der katholischen Kirche, und bejahte daher einen Rest von freiem Willen. Man könnte sagen, dass Erasmus die skeptische Methode verchristlicht hat. Luther aber verurteilte diese Haltung. Er bestand auf die *claritas Scripturae*. Alle wichtigen Fragen zur Heilslehre wurden für ihn in der Heiligen Schrift unmissverständlich beantwortet. Für Erasmus waren es nur die nötigen.

Natürlich war es von Erasmus gewagt, seine skeptischen Neigungen offen zuzugeben. In zeitgenössischen Quellen wurden die Humanisten verdächtigt, mit einem Skeptizismus zu sympathisieren, aber soviel ich weiß, gab das kein Humanist offen zu. Der Skeptizismus galt nämlich als ein Weg, der unausweichlich in den Atheismus führe. Die dominante christliche Kultur hinderte die Humanisten also daran, einen klassischen Skeptizismus offen zu vertreten. Aber auch die christliche Version, die Erasmus anbot, war für Parteigänger in der religiösen Debatte des 16. Jahrhunderts Anathem. Die Idee, eine Frage von beiden Seiten unparteiisch zu betrachten und sich eines persönlichen Urteils zu enthalten, stand im krassen Widerspruch zum Zeitgeist. Wir können hier den Einfluss der Reformation, oder jedenfalls des Glaubensstreites, auf den Humanismus erkennen, d.h. wir sehen hier, wie die Konfessionalisierung die

41 LB IX, 1215D. Zum «christlichen Skeptizismus» des Erasmus siehe E. Rummel: Humanism and the Reformation: Was the conflict between Erasmus and Luther paradigmatic? in: A. Akkerman / H. Vanderjagt (Hg.): Northern Humanism in European Context, 1469–1625, Groningen 1999, 186–197.

Möglichkeit, einen christlich-humanistischen Skeptizismus im Sinne des Erasmus zu entwickeln, begrenzte. Sie verunmöglichte einen epistemologischen Ansatz, der unter anderen Umständen vielleicht auf Akzeptanz gestossen wäre und Toleranz und Pazifismus, wichtige Elementen in Erasmus' Lebensphilosophie und im Humanismus überhaupt, gefördert hätte. Hier zeigt sich die wohl einschneidendste Auswirkung der Konfessionalisierung.

Und nun komme ich zu der Frage, gäbe es ohne Reformation eine andere Art von Humanismus? Zerbricht «der Humanismus als selbständige Bewegung», wie Moeller es formulierte, und zerbricht er an der Reformation? Den Gedanken, dass der Humanismus als System nicht integral überlebte, nimmt auch die neuere Geschichtsforschung auf, z.B. Charles Nauert, der darauf hinweist, dass der Humanismus «dahinzuschmelzen scheint».⁴² Die Frage, die wir uns hier stellen, ist, in welchem Grad die Reformation für diese Entwicklung verantwortlich war. Können wir Moellers Epigramm umdrehen und behaupten: «Ohne Reformation kein Humanismus in der Form, wie wir ihn im späten 16. Jahrhundert finden?» Oder ist das Verflachen des deutschen Humanismus ein grundsätzlicher Trend, eine natürliche Entwicklungskurve, wie sie für jede Bewegung nach der Ausbreitungsphase gilt?⁴³ Es ist sicherlich wahr, dass am Ende des 16. Jahrhunderts Theologen aller Konfessionen bis zu einem gewissen Grad ein humanistisches Bildungsprogramm durchliefen. Trotzdem möchte ich an dem Gedanken festhalten, dass die Reformatoren den Humanismus nicht nur übernommen, sondern auch verändert haben. In dieser wechselseitigen Beziehung hatte die Reformation die Oberhand. Die chronologische Koinzidenz – die Tatsache, dass sowohl der Humanismus als auch die Reformation in Deutschland am Anfang des 16. Jhd's. einen kritischen Punkt erreichten – ist von immenser Bedeutung. Die beiden Bewegungen schritten parallel voran und konkurrierten um Aufmerksamkeit. Ausschlaggebend aber war die jeweilige Breitenwirkung. Die Heilslehre, das zentrale Thema der Reformatoren, berührte jeden Menschen, wohingegen Sprache und Literatur, die zentralen Themen der Humanisten, nur für eine gebildete Elite von Belang

42 C. Nauert: *Humanism and the Culture of the Renaissance*, Cambridge 1995, 195.

43 E. Cameron: *Early Modern Europe*, Oxford 2001, 19: Wenn eine Bewegung heranreift, «breiten sich die Grundideen großflächiger, aber dafür oberflächlicher aus; sie diffundieren» (meine Übersetzung). Er bemerkt, dass es keine bedeutsame historische Figur in der späten Renaissance gab, die dem Einfluss des Humanismus ganz entgangen wäre.

waren. Und nicht nur die Breite, sondern auch die Intensität der Auswirkung spielte eine Rolle in der Dominanz der Reformation über den Humanismus. Die Heilslehre ergriff die Menschen auf einer tieferen Ebene als die Literaturwissenschaft und das zog eine hierarchische Ordnung nach sich. Mit Recht bemerkte Erasmus, dass die besten Köpfe ihre Arbeit der Reformation verschrieben und ihre Aufmerksamkeit ganz von dieser in Anspruch genommen wurde. Die Reformation, sagte er, «vertrieb alle Gedanken an andere Studien aus ihren Herzen».⁴⁴ Bedenkt man die grössere Bedeutsamkeit der Reformation für eine viel höhere Anzahl von Menschen, war es klar, dass sie den Humanismus prägen würde und nicht umgekehrt. Moellers Aussage benötigt daher eine Nuancierung, um dieser Entwicklung gerecht zu werden: der Humanismus zerbrach nicht; vielmehr wurde er von der Reformation oder vielleicht besser gesagt, von beiden Parteien im Glaubenskampf, sublimiert und transformiert. Kurz: Der Humanismus wurde konfessionalisiert.

Erika Rummel, Toronto

44 Allen Ep. 1513: 46-7.