

Testamentes verwickelten Erasmus sofort in unzählige Kontroversen. Besonders verdienstvoll ist, wie E. Rummel die sonst meist nur kurz gestreiften Auseinandersetzungen in den Machtstreit zwischen Humanisten und Scholastikern an den Universitäten einordnet.

Kap. 6 fragt, warum Erasmus kein Lutheraner wurde. Wie die Scholastiker Aristoteles christianisierten und die Neuplatoniker Platon, so hat Erasmus die antike Skepsis christianisiert. Er hat das Neue Testament als ein gläubiger Skeptiker gelesen. Er hat auf Widersprüche gewiesen und Probleme wie die Willensfrage für unlösbar gehalten. Gottes Wort spreche alles zum Heil Notwendige klar und deutlich aus, vieles andere aber lasse es im Dunkel. Die Auseinandersetzung mit Luther um die Willens-

frage war zugleich und vor allem ein Streit um die *claritas scripturae*. Nicht nur Luther lehnte die kritische Bibellektüre des Erasmus ab. «It was Erasmus' misfortune to live at a time of strife, when partisan spirit was valued more highly than intellectual doubt and when commitment was in greater demand than tolerance.» (S. XIV) Heute kann Erasmus anders gelesen werden. Er steht, so die Autorin mit Ralf Dahrendorf, für eine humane friedliche Haltung, für Freundlichkeit, Freiheit, Gleichheit, Ausgeglichenheit, Toleranz und Respekt für die Rechte des Individuums. «... it is devoutly to be hoped that reading Erasmus' works will inspire such virtues and make Erasmians of us all» (S. 109).

*Christine Christ-von Wedel, Frauenfeld*

Hilmar Pabel, Mark Vessey, **Holy Scripture speaks: The Production and Reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament**, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press 2002, 397 S., ISBN 0-8020-3642-2

Es handelt sich um einen Band, der Beiträge eines Symposions am Victoria College der Universität von Toronto unter der Ägide des Centre for Reformation and Renaissance Studies sammelt.

Die Aufsätze sind für Zürich von besonderem Interesse. Denn die Paraphrasen spielten in Zürich eine grosse Rolle und wurden von Leo Jud ins Deutsche übersetzt. Seine Gesamtausgabe von 1541/42 diente der englischen als Vorbild, insbesondere wurde die von Konrad Pellikan hinzugefügte Paraphrase der Apokalypse (sie stammt nicht von Leo Jud, wie die Autoren des zu besprechenden Bandes annahmen) in den französischen und englischen Übersetzungen mit aufgenommen.

Der erste Teil der Aufsatzsammlung fragt: Wie wurden die Paraphrasen von Erasmus geschaffen? In welchem Verhältnis wollen sie zum Bibeltext stehen, und wie stehen sie tatsächlich dazu?

Erasmus wollte, da sind sich die Autoren einig, den Sinn des Bibeltextes getreu wiedergeben. So haben ihn auch seine Übersetzer verstanden und angepriesen. Guy Bedouelle zitiert aus dem Vorwort der französischen Übersetzung der Paraphrasen: Man müsse die Nacherzählungen des Erasmus empfehlen. Sie sind wohl Glossen, aber sie beruhen auf einem Textvergleich von Bibelstellen und auf der Auslegung der Kirchenväter. «Man findet nichts Unpassendes dort. Alles ist echt und rein.» (S. 284) – Ein Abschnitt, der übrigens fast wörtlich aus dem Vorwort der Zürcher Gesamtausgabe von Leo Jud übernommen ist.

In der englischen Ausgabe von Nicholas Updall wird erklärt, zwar könne auch Erasmus wie alle Menschen irren – was wiederum auch Jud in seiner Teilausgabe

von 1523 betont hatte – aber niemand habe die Leser besser zu einer sorgfältigen Lektüre und zu einem echten Verständnis der Heiligen Schriften angehalten. «Neither doth any man better espie his places or more readily take his occasions plainly to expresse any point or article of our religion. No man oftner or more piththily setteth furth the divinitee and godhead of Christ couples with his human nature. No man more substancially teacheth the justification through feith in Jesus Christ.» (S. 320) So zitiert von John Craig in seinem Aufsatz, der die ausserordentlich grosse Verbreitung der englischen Paraphrasenausgabe nachweist. Dass niemand besser als Erasmus die für Protestanten zentrale Lehre der Rechtfertigung aus Glauben gelehrt habe, widerspricht freilich der gängigen Sicht heutiger Kirchengeschichtsforscher. Einige beriefen sich denn auch nach der Lektüre von Craigs Aufsatz der Schreibenden gegenüber darauf, dass, wie Craig berichtet, Updall in seiner revidierten Übersetzung von 1551–1552 den Text gegenüber dem von 1548 in eine reformatorischere Form verändert habe; Erasmus selber sei gar nicht so reformatorisch gewesen. Updall habe in der Paraphrase zu Mt 26,21 statt «penauce» (Busse), was an die katholische Busslehre erinnert, «repentaunce» (Reue) übersetzt, um dem reformatorischen Verständnis näher zu kommen (S. 321). Diese Bemerkung Craigs bezieht sich indessen nur auf die beiden englischen Ausgaben. Erasmus selber benutzte nicht den gängigen Begriff *poenitentia*, sondern den seltenen, von der katholischen Beichtlehre unbelasteten und mit Reue zu übersetzenden *poenitudo*! Die Zeitgenossen jedenfalls sahen in Erasmus einen protestantischen Theologen. Sein altgläubiger Kritiker Noel Beda, so betont Erika Rummel, bezeichnete Passagen der Paraphrasen immer wieder als

lutherisch (S. 270), und die englischen Reformer bezeichneten Erasmus als einen der Ihren, ja den vorzüglichen evangelischen Lehrer, dessen Paraphrasenausgabe für alle Christen zugänglich sein sollte und darum in jedem Kirchspiel anzuschaffen und allgemein zugänglich zu machen sei und tatsächlich auch zugänglich gemacht wurde.

Dass Erasmus und seine Übersetzer glaubten, den Bibeltext in der Paraphrase für ihre Zeit rein wiederzugeben, darin sind sich die Autoren einig, auch darin, dass jeder Paraphrast auch bei bestem Willen den Text doch verändert und Eigenes hineinmengt. So beschreibt Robert D. Sider, wie die starke Identifikation des Erasmus mit Paulus den Exegeten dazu verführte, Probleme des 16. Jahrhunderts in die paulinischen Briefe hineinzutragen (S. 100–103). Die meisten Autoren beurteilen die exegetische Kompetenz des Erasmus indessen positiv: «Erasmus has indeed spoken *sub evangelistae persona*», so Jane Philipps (S. 145), und heben wie Bernard Roussel die sorgfältige Textkritik (S. 70) oder wie Hilmar Pabel die rhetorischen Strategien und die bewusste Interaktion von Exegese und Theologie (bes. S. 205) hervor. Irena Backus zeichnet in ihrem Aufsatz über Jesus und seine Familie in den Paraphrasen nach Lukas und Johannes jedoch ein negatives Bild: «Erasmus obviously set out to portray the duality of Jesus' nature, but his juxtaposition of Jesus' poor behavior with the grandeur of God's design is not really successful ...» (S. 169). Insbesondere spricht sie Erasmus als Exegeten ein historisches Interesse ab. Habe er historische Details gegeben, so nur als «ästhetischen Kunstgriff» (S. 161).

Sie widerspricht damit Hilmar Pabel, der in seiner sorgfältigen Analyse der Ehelehre des Erasmus zum Schluss kommt, dass der Autor der Paraphrasen zwar Tropologie und Allegorie nicht meidet,

«yet when he elaborates upon the New Testament teaching on marriage and divorce he stays close to the literal or historical sense of Scripture». (S. 204) Neben Mechthild O'Mara, für die die Berücksichtigung antiker Geschichtsschreibung durch Erasmus das «kontextuelle Verständnis» seiner Leser förderte (S. 121), arbeitet insbesondere Jane Philipps in ihrem Aufsatz zur Lukasparaphrase auf einer breiten Quellenbasis das historische Interesse des Erasmus heraus. An den Lukasprolog anknüpfend spreche Erasmus durch die ganze Paraphrase hindurch als «*der Historiker*» Lukas, der seine Quellen kritisch prüfte, den historischen Kontext berücksichtigte und das Leben Jesu und die Anfänge der Kirche in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang stellte (bes. S. 131–133).

Auch Mark Vessey weist auf den historischen Ansatz des Erasmus, wenn er zusammenfassend erklärt, Erasmus wollte mit seinen neutestamentlichen Paraphrasen das Wort Gottes «*in seiner eigenen Zeit*» wirksam werden lassen: nur wenn das Evangelium «*wieder*» in der überzeugendsten Form gehört werde, glaube der humanistische Rhetoriker, Erasmus, könne es die Menschen zu einer christlichen Frömmigkeit bewegen, in der ihr Heil läge (S. 3). Es ging Erasmus darum, die Distanz zu dem alten, ohne Kenntnis des historischen Kontextes nicht mehr verständlichen und in seiner alten Form nicht mehr ohne weiteres ansprechenden Text zu überwinden.

*Christine Christ-von Wedel*, Frauenfeld

Martin Bundi, **Gewissensfreiheit und Inquisition im rätschen Alpenraum**. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit. Von der Proklamation der «Religionsfreiheit» zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jahrhundert), hrsg. vom Verein für Bündner Kulturforschung, Bern: Haupt 2003, 400 S., 2 Grafiken, 1 Karte, 1 Tabelle, ISBN 3-25806-611-6

Martin Bundi befasst sich in seiner Abhandlung mit der Frage nach dem Zusammenhang der Proklamation der «Religionsfreiheit» in den Drei Bünden und der Glaubens- und Hexenverfolgungen im 16. Jahrhundert. Einsetzend mit der Darstellung der Hintergründe der Proklamation widmet sich Bundis quellenorientierte Abhandlung insbesondere den Verhältnissen am Alpensüdfuss (Südtäler und Untertanenlande), da dort nicht nur die praktische Umsetzung der «Religionsfreiheit» auf Schwierigkeiten stiess, sondern durch das Wirken von

Kardinal Borromeo auch die Anfänge der neuzeitlichen Hexenverfolgungen in Form von Massenprozessen zu suchen sind. Gemäss Bundi sollen von Süden her die Hexenverfolgungen nahezu ganz Bünden ergriffen haben.

Bundis Abhandlung ist staatspolitischer Art. Dies wird durch den 80 Seiten starken Anhang I, in dem zahlreiche staatsrechtliche Quellentexte zur Geschichte der Drei Bünde erstmals publiziert oder neu ediert werden, unterstrichen. Der nachfolgende Anhang II mit einem verfassungsgeschichtlichen Beitrag von Peter Liver sowie Karten, Grafiken und Tabellen rundet die Abhandlung nicht nur ab, sondern erleichtert auch den Einstieg in die staatspolitischen Gegebenheiten der Drei Bünde.

Die Abhandlung als Ganze wird von der Frage nach dem Verhältnis der Gemeindeautonomie zum alten Kirchenrecht beherrscht. Bundi zeigt, wie sich die katholische Kirche, d.h. deren Würdenträger, mit der Anerkennung der demokra-