Marc Lienhard

Die Radikalen des 16. Jahrhunderts und Erasmus

Erasmus, der "geistige Vater der Radikalen des 16. Jahrhunderts"? So hat es Walther Köhler in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts formuliert.[1] Und diese Anschauung hat sich bis heute erhalten,[2] mit ähnlichen Formulierungen bei George Williams[3] und Kenneth Davis.[4]

Schon im 16. Jahrhundert wurde Erasmus als Täufer verdächtigt, oder zumindest wurde ihm nachgesagt, daß er nicht nur die Auffassungen der Radikalen unterstützt habe, sondern auch an ihrem Ursprung sei. 1526 warf ihm sein Pariser Gegner Noël Béda vor, die göttliche Einzetzung der Kindertaufe bestritten zu haben und die Wiederholung der Taufe zu lehren.[5] 1532 schrieb Pelargus an Erasmus und vermerkte kritisch, daß er die Armut der Urkirche allzusehr anpries. "Bestärkt das nicht die Täufer in ihren Irrtümern?"[6] Im Jahr 1534 bezeichnete auch Luther Erasmus als einen Täufer.[7]

Doch worin hat die Forschung des 20. Jahrhunderts den Einfluß des Erasmus auf die Radikalen gesehen? Ich beschränke mich zunächst auf die Aufzählung der verschiedenen Themen, die mit den jeweiligen Akzenten der einzelnen Forscher erwähnt wurden, bevor ich differenzieren werde.

Hervorgehoben wurde die Autorität der Bibel über menschliche Lehren und Traditionen, die Relativierung der Trinitätslehre, eine andere Sicht der menschlichen Verderbnis und der Mitwirkung des freien Willens als in der 'magisteriellen' Reformation, ein gewisser Spiritualismus, der die äußeren Riten relativiert und z.B. die Kirchenmusik aus dem Gottesdienst, ja aus der Kirche entfernen will, die Spiritualisierung der Sakramente, ein Verständnis der Taufe als Verpflichtung der Gläubigen,

[1] Besprechung von G. von Below, *Die Ursachen der Reformation* (1917), *Historische Zeitschrift* 121, 322; *Religion in Geschichte und Gegenwart* (2. Aufl.; 1931) 5, col. 1918.
[2] Etwa bei W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem 1932); L. von Muralt, *Glaube und Lehre der schweizerischen Wiedertäufer in der Reformationszeit* (Zürich 1938).
[3] G. Williams, *The Radical Reformation* (1962) 8: "Erasmus. Patron of Evangelicals and Radicals"; (Ausgabe von 1992) 41: "Patron of Evangelicals in Spain and Radicals Everywhere".
[4] 'Erasmus as Progenitor of Anabaptist Theology and Piety', *Mennonite Quarterly Review* 47 (1973) 163-178; in erweiterter Form wieder aufgenommen in: *Anabaptism and Ascetism. A Study in Intellectual Origins* (Scottdale 1974) 266-292.
[5] N. Beda, *Annotationes in Fabrum Stapulensem et in Des. Erasmum* (Paris 1526) fol. 293, zitiert bei L. Halkin, 'Erasme et l'anabaptisme', M. Lienhard Hg., *Les Dissidents du XVIe siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme*. Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia 1 (Baden-Baden 1983) 65.
[6] Allen Ep. 2674, 24-26, zitiert bei Halkin, 'Erasme et l'anabaptisme', 69.
[7] Allen Ep. 2936, 61: Brief von Cholerus an Erasmus, zitiert bei Halkin, 'Erasme et l'anabaptisme', 70.

die Betonung des christlichen Lebens als Nachfolge Jesu und als moralische Erneuerung, der Pazifismus, die Sicht der Kirche als Gemeinschaft der Jünger, das Thema der 'Restitutio' der Urkirche, und schließlich der Ruf nach Toleranz, oder jedenfalls die Ablehnung der Gewaltanwendung in Glaubensdingen.

Soweit die Ideen, welche nach Meinung der verschiedenen Forscher die Radikalen mit Erasmus verbinden, wobei im Einzelnen, je nach den verschiedenen Radikalen, Täufern, Spiritualisten, Enthusiasten usw. zu differenzieren wäre. Nun ist aber die These von der erasmischen Verwurzelung der Radikalen sehr bald auf Kritik gestoßen. So haben Harald Bender[8] und seine Schule eher die Diskontinuität zwischen Erasmus und den Züricher Täufern betont: jenes Täufertum leitet sich von der Bibel ab und nicht vom Humanismus. Insbesondere der Pazifismus Grebels und seiner Freunde seien biblisch und nicht humanistisch begründet.[9] Grundsätzlich verschieden sind für Robert Kreider[10] die Betonung des Intellekts und der Wahrheit bei Erasmus und das Pochen auf Schrift und Glauben bei den Täufern, die Zuwendung zum Menschen im Humanismus, zu Gott bei den Täufern. Der erasmische Humanismus habe keine Beziehung zu Mission und Märtyrertum gehabt, er war die Sache einer intellektuellen Aristokratie, das Täufertum hingegen ein Anliegen des Volkes. Es gibt eine Darstellung der Gnade in der Radikalen Reformation,[11] in der von Erasmus kaum die Rede ist, und eine Arbeit von 1973 über die Lehre von Menno Simons, wo Erasmus überhaupt fehlt.[12]

Doch auch Forscher, die eine gewisse Beziehung zwischen Erasmus und den Radikalen zugeben, schränken diesen Einfluß ein. Nach Halkin[13] war Erasmus weder der Vater noch der Vorläufer des Täufertums. Zwar würden sich die Täufer zu Recht auf den Pazifismus des Erasmus berufen und auf seine Auffassung des freien Willens, zu Unrecht aber auf sein Verständnis der Sakramente. Insgesamt sind sowohl Erasmus wie die Täufer auf den diffusen Einfluß der 'Devotio Moderna' zurückzuführen, wenngleich hier Erasmus eine gewisse Vermittlungsrolle zukommt. In Bezug auf Hoffman hat Klaus Deppermann[14] die Unterschiede betont: trotz des erasmischen Einflußes ("peripherer Art", nach Deppermann) auf die Soteriologie, wiegt das Trennende viel schwerer. Nach James Stayer waren die Täufer näher bei Luther als bei irgend jemand sonst.[15] Und vor kurzem hat G. Dipple in Bezug auf die Verderbnis der Kirche und den Restitutiogedanken die Täufer wieder mehr in die Nähe der Reformatoren gerückt.[16]

[8] *Conrad Grebel c. 1498-1526, The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes Called Anabaptists* (Goshen 1950).
[9] H. Bender, 'The Pacifism of the Sixteenth Century Anabaptists', *Mennonite Quarterly Review* 30 (1956) 5-18.
[10] 'Anabaptism and Humanism: An Inquiry into the Relationships of Humanism to the Evangelical Anabaptists', *Mennonite Quarterly Review* 26 (1952) 123-141.
[11] A.J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation* (Nieuwkoop 1977).
[12] C. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)* (Neukirchen 1973).
[13] Vgl. Anm. 5.
[14] K. Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen 1979) 279.
[15] Erwähnt bei A. Friesen, *Umstrittenes Täufertum.* H.J. Goertz Hg. (Göttingen 1975) 242.
[16] 'Humanists, Reformers and Anabaptists on Scholasticism and the Deterioration of the Church', *Mennonite Quarterly Review* 68 (1994) 461-482.

Offensichtlich hängt die Antwort auf die Frage nach den Beziehungen zwischen den Radikalen und Erasmus vom jeweiligen Bild ab, das man sich von Erasmus und den Täufern macht. Wer etwa Erasmus vorwiegend als den Intellektuellen sieht ist geneigt, den Gegensatz zu den Täufern hervorzuheben: Hier der Gelehrte, dort die Jünger Jesu. Früher hat man immer wieder vom Rationalismus des Erasmus gesprochen und ihn als Vorläufer der Aufklärung verstanden. Dem wurde dann der Biblizismus und die Spiritualität der Täufer entgegengesetzt, ja sogar die religiöse Dimension eines Franck.[17] Wer dagegen Erasmus als Bibelhumanist und Antischolastiker versteht, wird bei ihm wieder mehr Verbindungen zu den Radikalen finden.[18]

Wenn man die Distanz des Erasmus zur traditionellen Kirche betont, ja möglicherweise bei ihm sogar die Idee einer dritten Kirche findet,[19] dann sind die Verbindungen zu den Radikalen leichter herzustellen, als wenn man die traditionelle kirchentreue Spiritualität und Theologie des Erasmus hervorhebt.[20]

Allgemeine Beobachtungen zum Thema

Zunächst ist festzustellen, daß die radikalen Tendenzen besonderen Anklang gefunden haben in den Gebieten, wo der erasmische Humanismus Einfluß ausübte: in Süddeutschland und in der Schweiz, in den Niederlanden und in Schlesien. Die Schriften des Erasmus waren in den Niederlanden weit verbreitet, "bis in die entlegensten friesischen Dörfer".[21] In altgläubigen wie in lutherischen Kreisen in Schlesien ist der große Einfluß seiner Schriften spürbar.[22]

Es ist zweitens hinzuweisen auf die humanistische Ausbildung der meisten führenden Gestalten der radikalen Reformation. Dies trifft u.a. für Grebel zu, aber auch für Hubmaier, Crautwald, Denck, Brunfels, Franck. Neuerdings wurde es auch für Thomas Müntzer hervorgehoben.[23]

In einzelnen Fällen ist es sogar gelungen, etwas mehr über die Bibliotheken einzelner Radikalen zu ermitteln. So wissen wir, daß Müntzer 1520 die Basler Cyprianausgabe des Erasmus erworben hat,[24] daß Grebel im Besitz der *Annotationes* war,[25] daß Crautwald sieben Bücher von Erasmus besaß,[26] daß Borrhäus über eine Ausgabe

[17] So etwa bei R. Kommoß, *Sebastian Franck und Erasmus von Rotterdam* (Berlin 1934).
[18] J. Lindeboom, *Het Bijbelsch Humanisme in Nederland* (Leiden 1913); C. Augustijn, *Erasmus von Rotterdam, Leben – Werk – Wirkung* (München 1986).
[19] Vgl. A. Renaudet, *Erasme. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)* (Paris 1939); H.A.E. van Gelder, *The Two Reformations in the 16th Century* (Den Haag 1961).
[20] Vgl. die Arbeiten von G. Chantraine, u.a. *'Mystère' et 'Philosophie du Christ' selon Erasme. Etude de la lettre à P. Volz et de la 'Ratio verae theologiae' (1518)* (Namur-Gembloux 1971).
[21] C. Krahn, *Dutch Anabaptism. Origin, Spread, Life and Thought (1450-1600)* (Den Haag 1968) 27.
[22] Vgl. D.H. Shantz, *Crautwald and Erasmus. A Study in Humanism and Radical Reform in Sixteenth Century Silesia* (Baden-Baden-Bouxwiller 1992) 22-23.
[23] U. Bubenheimer, *Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung* (Leiden 1989).
[24] So W. Ullmann in *Der Theologe Thomas Müntzer*. S. Bräuer - H. Junghans Hg. (Berlin 1989) 113.
[25] Davis, *Anabaptism and Ascetism*, 276.
[26] Vgl. Adam Skuda, 'Valentin Crautwalds Büchersammlung', Bibliotheca Dissidentium 6. Ed. A. Séguenny, 59-70. Es handelt sich um *Lob der Torheit, Paraphrasen zum Römerbrief, Paraphrasen zum Korintherbrief, Apologia ad Jacobum Fabrum Stapulensem*, das *Bellum, De libero arbitrio diatribe*.

von Erasmusbriefen verfügte, und die *Querela Pacis,* die *Paraphrasen* zu den Paulusbriefen und zum Johannesevangelium, wie auch die *Diatribe de libero arbitrio* besaß.[27] Das *Enchiridion* war in den niederländischen Kreisen weit verbreitet, besonders nachdem es 1523 ins Niederländische übertragen worden war.[28]

Wir sind auch informiert über persönliche Kontakte zwischen einzelnen Radikalen und Erasmus. Hubmaier führte 1522 ein Gespräch mit Erasmus,[29] wobei er über seine direkte Redensweise erfreut war, während er ihn viel vorsichtiger findet, wenn er schreibt. Grebel besucht Erasmus.[30] Auch Denck ist dem Humanisten in Basel begegnet.

Mehr ist zu sagen von der Kenntnis des erasmischen Schrifttums bei den Radikalen. Wir sehen vorerst ab von dem Fall Franck, dessen Vertrautheit mit Erasmus' Schriften bekannt ist.[31] Karlstadt bezieht sich auf die Vorrede des Erasmus zum Neuen Testament[32] und auf dessen Hieronymusausgabe.[33] Sowohl Grebel[34] wie später Menno Simons[35] haben die Übersetzung des Neuen Testaments durch Erasmus (und nicht die Vulgata) benützt, wobei anzunehmen ist, daß Menno auch die dazu gehörenden *Annotationes* kannte. Auch wenn man den Pazifismus des Grebelkreises von demjenigen des Erasmus unterscheiden möchte, ist jedoch anzunehmen, daß Grebel und andere Täufer die *Querela Pacis* oder *Dulce Bellum inexpertis* (1525) zumindest gekannt haben. In einem Brief an Sapidus von 1521[36] erwähnt Hubmaier Erasmus' *Paraphrasen* und seine *Ratio seu compendium verae theologiae.* 1525 versendet Grebel eine Kopie der *Spongia.*[37] Denck und Hubmaier kannten die *Diatribe vom freien Willen* von 1524[38] und haben sie in ihren eigenen Schriften zu diesem Thema benützt. Dencks Ausführungen in *Vom Gesatz Gottes* bezeugen auch die Kenntnis von Erasmus' *Ratio.*[39] Das Vorwort, das Brunfels, ein Straßburger Spiritualist, 1528

[27] Vgl. I. Backus, *Martin Borrhäus (Cellarius).* Bibliotheca Dissidentium 2 (Baden-Baden 1981).
[28] S.W. Bijl, *Erasmus in het Nederlands tot 1617* (Nieuwkoop 1978) 57-79.
[29] Davis, *Anabaptism and Ascetism,* 273-276.
[30] Allen Ep. 1292 (introd.), zitiert bei Halkin, 'Erasme et l'anabaptisme', 61.
[31] Vgl. Kommoß, *Sebastian Franck und Erasmus*; J.-D. Müller Hg., *Sebastian Franck (1499-1542).* Wolfenbütteler Forschungen 56 (Wiesbaden 1993).
[32] C. Pater, *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism* (Toronto etc. 1983) 54.
[33] C. Lindberg, 'The Conception of the Eucharist according to Erasmus and Karlstadt', Lienhard Hg., *Les Dissidents,* 79-94, hier 83.
[34] M. Brecht, 'Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Züricher Täufer', *Archiv zur Reformationsgeschichte* 64 (1973) 147-165.
[35] C. Augustijn, 'Erasmus and Menno', *Mennonite Quarterly Review* 60 (1986) 497-508, hier 499; ders. 'Der Epilog von Menno Simons' Meditation, 1539 (Leringhen op den 25. Psalm). Zur Erasmusrezeption Menno Simons'', J.G. Rott - S.L. Verheus Hg., *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle... (Strasbourg juillet 1984).* Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia 3 (Baden-Baden-Bouxwiller 1987) 175-188, hier 179. Beide Aufsätze jetzt auch in: C. Augustijn, *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer* (Leiden etc. 1996) 339-351, 325-338.
[36] *Quellen zur Geschichte der Täufer 7 Elsass* I. Teil *Stadt Straßburg 1522-1532,* 41,21.
[37] Davis, *Anabaptism and Ascetism,* 276.
[38] Vgl. Th. Hall, 'Possibilities of Erasmian influence on Denck and Hubmaier in their views on the freedom of the will', *Mennonite Quarterly Review* 35 (961) 149-70; T. Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufertum* (Kassel 1961); Ch. Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditionneller und reformatorischer Theologie* (Leiden 1979).
[39] A. Séguenny, 'Hans Denck et ses disciples', *L'Humanisme allemand* (Paris 1979) 449.

zur deutschen Fassung seines *Betbüchlin* verfaßt hat, enthält ganz offensichtlich viele Parallelen zu Erasmus' Schrift von 1524 *Modus orandi Deum*, so daß man annehmen muß, daß er sie gekannt hat.[40]

Auch Täuferführer, die nach den gewöhnlichen Darstellungen nicht vom Erasmianismus berührt waren, wie etwa Pilgram Marpeck, haben nach ihrem eigenen Zeugnis die *Paraphrasen* des Neuen Testamentes gelesen.[41]

Mehr zu sagen ist von Menno Simons und von Schwenckfeld. Nach Cornelis Augustijn kannte Menno außer dem lateinischen erasmischen Text des Neuen Testaments die *Paraphrasen* zum Johannesevangelium, den *Ecclesiastes*, vielleicht die *Paraclesis*, möglicherweise die *Concio de puero Jesu*.[42]

Immer wieder verweist Schwenckfeld auf Erasmus. André Séguenny hat 63 Zitate oder Erwähnungen von Erasmus bei Schwenckfeld gefunden.[43] An erster Stelle stehen die *Annotationes*, die 34mal zitiert werden. Begeistert äußert sich Schwenckfeld 1551: "Erasmi Annotationes super novum Testamentum solt ihr kaufen und dieselben allwege neben dem Testament lesen .... Expertus loquor. Ich rede davon aus eigener erfarnis. Es ist vier und zwentzich jaren mein best studium gewesen Gott lob".[44]

Die *Paraphrasen* werden sieben mal erwähnt.[45] Vereinzelt werden auch andere Schriften zitiert, wie etwa das *Enchiridion*, der *Methodus*, die *Declarationes ad censuras Facultatis Parisiensis*, die *Ratio*, die *Explanatio Symboli*, usw.

Doch auch andere, weniger bekannte Vertreter der Radikalen verwenden die Schriften des Erasmus. So berichtet im Jahr 1561 Johannes Fabricius in einem Brief an Bullinger von einer Diskussion mit einem Täufer, der die *Paraphrasen* verwendet.[46]

Die Verbindung zwischen den Schriften der Radikalen und dem Schrifttum des Erasmus wirft jedoch mehrere Fagen auf. Erstens: Es ist nicht immer festzustellen ob die Radikalen die Schriften des Erasmus direkt kannten, oder über die Vermittlung etwa von Sebastian Franck. So gehen z.B. mehrere Erasmuszitate bei Menno Simons auf Franck zurück.[47] Zweitens: So wichtig und unumgänglich die Erhebung einzelner Erasmuszitate ist, sie genügt natürlich nicht, umsomehr als die Radikalen nicht immer ihre Quellen angeben. Über die wörtlichen Übereinstimmungen hinaus ist grundsätzlich zu fragen, ob es in diesen Schriften so etwas wie "einen erasmischen

[40] Vgl. M. Lienhard, 'Prier au XVIe siècle: Regards sur le Biblisch Bettbüchlin du Strasbourgeois Othon Brunfels', *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 66 (1986) 43-55, neu abgedruckt in: ders., *Un temps, une ville, une Réforme. La Réformation à Strasbourg* (Aldershot 1990).

[41] Kreider, 'Anabaptism and Humanism', 31; vgl. auch *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* 2 *Ostschweiz* 5 (Zürich 1973) 527 Anm. 6: "Seitdem Balthasar Hubmaier sich in seiner Schrift 'Der uralten und gar neuen Lehrer Urteil' 1526 auf die Paraphrasen des Erasmus berufen hatte (*Schriften* 249, 29ff), haben die Täufer immer wieder die Paraphrasen benützt, die in zahlreichen Ausgaben zugänglich waren".

[42] Vgl. Augustijn, 'Der Epilog von Menno Simons' Meditation', 182.

[43] Ich danke Herrn Séguenny für diese mündliche Mitteilung.

[44] *Corpus Schwenckfeldianorum* 12, 652,10-15.

[45] Dazu auch A. Séguenny, 'Schwenckfeld and Christian Humanism', P. Erb Hg., *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism* (Pennsbury 1986) 285-304, hier 300.

[46] *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* 3 *Ostschweiz*, 527.

[47] Augustijn, 'Der Epilog', 181.

Strang"[48] gibt. Dabei ist die Frage des Einflusses von Erasmus nicht immer klar zu beantworten. Konvergenzen bedeuten nicht immer Einfluß. Gewisse Dinge liegen in der Luft.

Von einer anderen Seite her muß das Verhältnis zwischen den Radikalen und Erasmus noch beleuchtet werden, nämlich indem wir nach der Autorität fragen, die Erasmus von den Radikalen zugesprochen wird. Während die Radikalen sich energisch sowohl von Rom, das für die Täufer schlechthin 'die Hure Babylon' ist, als auch von Luther und Zwingli, die neuen Päpste, distanzieren, üben sie kaum Kritik an Erasmus, was allerdings auch nicht naheliegt, da er keine neue Kirche ins Leben gerufen hat und die traditionnelle auch nicht vehement verteidigte.

Daß Sebastian Franck Erasmus überschwenglich gelobt hat, ist bekannt. "Lux mundi", "Phoenix der Welt", "neuer Demosthenes und Cicero", so wird Erasmus in der *Chronik der römischen Ketzer* bezeichnet.[49] Er gehört "zu den gelerten und gottseligen Männern unserer Zeiten"[50]. In der *Chronik der römischen Ketzer* wird Erasmus, sehr zu seinem Ärger,[51] als ein Ketzer, also als ein Christ erwähnt. "Von denen, die Erasmus am Ende seines *Morias Enkomion* zur wahren Frömmigkeit der Einfältigen bekehrt hat, präsentiert sich Franck (in der Übersetzung dieser Schrift) als sein Jünger".[52]

In seinem Kommentar zu Augustins *De spiritu et littera* spricht Karlstadt anerkennend von "unserm Erasmus".[53] In seiner gleich nach der Leipziger Disputation verfaßten Schrift *Verbum Dei* bezeichnet er Erasmus als einen "wahren und bekannten Verkünder der Schrift, ein Mann von göttlicher Weisheit, der den Laien die Schrift zugänglich machen wird".[54]

In seinen Taufschriften führt Hubmaier Erasmus neben Luther, Oekolampad und Zwingli als Kronzeuge an.[55]

In den frühen Schriften Schwenckfelds erscheint der Name des Erasmus oft neben demjenigen Luthers.[56] Nach A. Séguenny[57] ist aber Erasmus der einzige zeitgenössische Autor, den Schwenckfeld und Crautwald zitieren, um ihre Auffassungen zu begründen.

Von Interesse ist es auch festzustellen, bei welchen Themen Schwenckfeld sich auf die *Annotationes* des Erasmus bezieht,[58] nämlich wenn er eine spiritualistische

[48] ebd., 183.
[49] K. Deppermann, 'Sebastian Francks Straßburger Aufenthalt', J.-D. Müller Hg., *Sebastian Franck (1499-1542)*. Wolfenbütteler Forschungen 56 (Wiesbaden 1993) 103-118, hier 112.
[50] *Quellen zur Geschichte der Täufer 7 Elsass* I. Teil *Stadt Straßburg* 343,11.
[51] Ebd., 358-359.
[52] Barbara Bauer, 'Die Philosophie des Sprichworts bei Sebastian Franck', J.-D. Müller Hg., *Sebastian Franck (1499-1542)*. Wolfenbütteler Forschungen 56 (Wiesbaden 1993) 181-222, das Zitat 202.
[53] E. Kähler, *Karlstadt und Augustin; Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift 'De Spiritu et Litera'* (Halle 1952) 51,4; 61,5; 94,12, zitiert bei Lindberg, 'The Conception of the Eucharist', 82.
[54] Lindberg, 'The Conception of the Eucharist', 82.
[55] Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis*, 110.
[56] A. Séguenny, 'Réforme érasmienne ou Réforme luthérienne? Caspar Schwenckfeld et Erasme', *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 54 (1974) 309-324, hier 312; ders., 'Schwenckfeld and Christian Humanism', 297.
[57] Séguenny, 'Schwenckfeld and Christian Humanism', 297.
[58] Ebd., 301.

Deutung des Abendmahls vorträgt, wenn er von der Verbindung des Glaubens mit dem ethischen Einsatz des Menschen spricht, von der Spiritualisierung des menschlichen Fleisches und der Zeremonien, von der Unterscheidung zwischen der Bibel und dem Wort Gottes selbst, in christologischen Fragen, aber auch im Zusammenhang mit der Vergöttlichung des Menschen. Erasmus wird auch als Garant der Religionsfreiheit erwähnt. Trotz gelegentlicher Kritik an Erasmus, an seinen *Paraphrasen* und seiner Auffassung von der Willensfreiheit,[59] bezieht Crautwald 1534 sich explizit auf Erasmus, der ihn mit Augustin wesentlich in seiner katechetischen Arbeit inspiriert habe.

Auch Bernt Rothmann, Dirk Philips und Menno Simons beziehen sich auf Erasmus. Nachdem die einfache Lehre Christi durch die Gelehrten verdunkelt wurde — so Rothmann[60] — hat die Restitution dieser Lehre wieder mit den Gelehrten Erasmus, Luther und Zwingli begonnen und wurde von den Ungelehrten Jan Matthys und Jan von Leiden vollendet. Menno Simons spricht vom "weisen und gelehrten Erasmus von Rotterdam".[61] Auch Dirk Philips bezieht sich auf ihn.

Natürlich haben sich auch die Antitrinitarier auf Erasmus, u.a. auf seine Stellung zum 'Komma Johanneum' bezogen, aber auch auf andere Stellen.[62] Diese Bezugnahme findet sich schon bei Sebastian Franck.

Man sollte sich aber nicht nur auf die großen Gestalten konzentrieren, sondern auch versuchen, festzustellen, inwiefern bei den weniger bekannten Radikalen die Autorität des Erasmus feststand. Ich beschränke mich dabei auf die Straßburger Täufer.

So bezeugt Fridolin Meyger im Jahr 1529, daß ihn Erasmus und Luther vom Papsttum befreit haben.[63] Der Spiritualist Engelbrecht beruft sich 1523 und später auch 1533, im Rahmen der ersten evangelischen Synode, die das Straßburger Kirchenwesen ordnete, auf Erasmus, Luther und Zwingli, um den Zwang in Glaubensdingen abzulehnen.[64] Im Jahr 1550 beruft sich der elsäßische Illuminist Sebastian von Schweinenbach auf Erasmus, "der die Fürsten dieser Welt ermahnt, in kurzer Zeit dem König aller Könige Rechenschaft zu geben ..., sollte man da nicht die Zeichen der Zeit zu Herzen nehmen und sich bekehren?"[65]

Wie aber hat Erasmus auf die Radikalen reagiert?[66] Auffallend ist, daß er nicht gegen die Täufer geschrieben hat, obwohl Cochläus ihn 1528 dazu aufforderte. Nur in Briefen hat er Stellung genommen. Dabei hat er die sogenannten 'Anabaptistas' schon 1523 kritisiert, aber seine Kritik trifft eher den Spiritualismus oder die Schwärmer. Erwähnt wird in diesem Brief die Zerstörung der Sakramente, die Anmassung

[59] *Quellen zur Geschichte des Elsaß* 1 *Stadt Straßburg* 173, Z.1: "De libertate, quam vocant arbitrii, arbitror, neque Erasmum, neque Lutherum recte scripsisse".
[60] Vgl. Deppermann, *Melchior Hoffman*, 296.
[61] Zitiert bei I.B. Horst, *Erasmus, the Anabaptists and the Problem of Religious Liberty* (Haarlem 1967) 11, der sich beruft auf J.S. Wenger Hg., *The Complete Writings of Menno Simons* (Scottdale 1956) 248.
[62] Williams, *The Radical Reformation*, 42-44; Deppermann, 'Sebastian Francks Straßburger Aufenthalt', 112.
[63] *Quellen zur Geschichte der Elsaß* 1 *Stadt Straßburg*, 235,31.
[64] Ebd. 2, 57, 205ff.
[65] Ebd., 4 *Zusammenfassung*, 316.
[66] E.K. Burger, *Erasmus and the Anabaptists* (Santa Clara 1977); Halkin, 'Erasme et l'anabaptisme', 61-77.

der sogenannten Täufer, Propheten zu sein. Aber "bis jetzt gibt es keine Sekte, die Christus gottlos verkündet".[67] 1527 spricht Erasmus von vier Sekten: eine lutherische, die Anhänger Karlstadts, die Täufer und die Propheten.[68] 1528 bescheinigt er den Täufern ein frommes Leben, sie sind gewaltlos und streben nicht nach Macht. Jedoch haben sie die Integrität des Glaubens zerstört. Ein paar Jahre später distanziert sich Erasmus mit Entsetzen von den Münsteranern.[69]

Die Ergebnisse der neueren Forschung

In seiner Arbeit von 1979 über Hubmaiers Taufverständnis[70] kommt Christoph Windhorst zum Ergebnis, daß Hubmaier den Ansatz der christlichen Lehre bei dem Ruf zur Besserung des Lebens mit Zwingli geteilt habe. Beiden sei dieser Ansatz vom erasmischen Humanismus her bekannt. Bei beiden sei auch ein Einfluß des erasmischen Spiritualismus festzustellen. Windhorst erwähnt hier die Mahnung des *Enchiridion*, nach der geistigen Erkenntnis der Schrift zu streben, mit Hinweis auf Joh 6, 63 und 2 Kor 3, 6. Er betont den Vorrang der Spiritualia. Zwar habe Hubmaier in der Verhältnisbestimmmung von Wort und Geist in "lutherischen Bahnen"[71] gedacht, ("der Glaube kommt aus dem Hören"), aber die Aussagen Hubmaiers seien unter dem Einfluß von Erasmus und Zwingli ambivalent geblieben. Er kann einerseits die auswendige Verkündigung von der inwendigen, durch Gott gewollten Erleuchtung unterscheiden, andererseits "das gepredigte Wort an dem inwendigen Vorgang teilhaben" lassen.[72]

Die Wiedergeburt ist im Kontext von Hubmaiers Anthropologie erörtert, "und zwar namentlich im Zusammenhang der Lehre vom freien Willen, die wiederum sicherlich durch Erasmus' *De libero arbitrio* stark geprägt war".[73] Hubmaier denkt "im Rahmen der auf 1 Thess 5, 23 basierenden origenistischen Konstitutionstrichotomie", die er "möglicherweise aus dem *Enchiridion* des Erasmus"[74] übernommen hat. Er betont die Ganzheit und Unversehrtheit des Geistes, räumt jedoch ein, daß dieser infolge des Falles "gefangen"[75] ist. Die Wiedergeburt stellt die ethische Entscheidungsfreiheit des Menschen wieder her. Im Unterschied zu Bergsten, nach dem Hubmaier eine dritte Position zwischen Luther und Erasmus vertrat, rückt Windhorst mit Th. Hall[76] Hubmaier in die Nähe des Erasmus.

Im weiteren Horizont der Bundestheologie interpretiert Hubmaier die Taufe als Gelöbnis. Die Differenz in der Lehre von der Willensfreiheit habe Hubmaier zu einer von Zwingli verschiedenen Auffassung von der Taufe geführt. Den Kindern fehle in

[67] Allen Ep. 1369, 38-49, zitiert bei Halkin, 'Erasme et l'anabaptisme', 64.
[68] Allen Ep. 1805, 195-198, zitiert bei Halkin, 'Erasme et l'anabaptisme', 65.
[69] Halkin, 'Erasme et l'anabaptisme', 71-72.
[70] Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis*, speziell 27, 198, 201, 203, 205, 206, 221.
[71] Ebd., 201.
[72] Ebd., 203, 204.
[73] Ebd., 205.
[74] Ebd.
[75] Ebd., 206.
[76] Hall, 'Possibilities of Erasmian influence', 149-170.

den ersten Jahren der Wille, dem Wissen und Glauben entsprechen. Sie seien also nicht zu taufen.

Carter Lindberg hat 1983 die Eucharistieauffassung von Erasmus und Karlstadt verglichen.[77] In Anlehnung an die Forschungen von Krodel[78] und Payne[79] betont Lindberg, daß Erasmus zwar die Lehre von der Realpräsenz nicht aufgegeben habe, doch durch seine Hermeneutik, die auf dem Gegensatz zwischen Fleisch und Geist fuße, und auch die Spiritualisierung der äußeren Dinge, habe er Karlstadt beeinflußt. Dessen Anthropologie sei ein Ausdruck des augustinischen und erasmischen Dualismus zwischen natürlichem und übernatürlichem Leben.

Trotz mangelhafter Zitate in Karlstadts Abendmahlsschriften, seien deutliche Konvergenzen zu Erasmus festzustellen. Bei beiden seien Theologie und Exegese spiritualistisch ausgerichtet gewesen im Sinne von Joh 6, 63, beide haben gegen das Gewicht des Äußerlichen in Religion und Gottesdienst gekämpft. Die Leugnung der Realpräsenz bei Karlstadt sei eine logische Folge von Erasmus' Position. Lindberg erwähnt auch die gemeinsame Betonung der 'commemoratio', der Kontemplation und der Nachfolge beim Abendmahl. Daß Erasmus nicht die Karlstadtschen Auffassungen akzeptierte, sei durch seinen Friedenswillen zu erklären, durch den Druck, der auf ihn ausgeübt wurde und durch sein Bestreben, der Autorität seiner Kirche gehorsam zu bleiben.

Cornelis Augustijn hat 1984 den lateinischen Epilog von Menno Simons' *Meditation über den 25. Psalm* (1529) auf seine erasmischen Quellen hin untersucht.[80] Dieser Text verstärkt die These vom Einfluß des Erasmus auf Menno Simons. Im Besitz einer Athanasiusedition, verwendet Menno Beispiele aus dem klassischen und dem christlichen Altertum, das Neue Testament benützt er nicht nach der Vulgata sondern aufgrund der Übersetzung des Erasmus. Es taucht auch der Begriff der 'coelestis philosophia' auf, der auf den Einfluß des Erasmus hinweist.

Augustijn kommt zu folgendem Gesamtergebnis, den 'erasmischen Strang' in Mennos Schriften betreffend. Es fehlen gewisse Merkmale des erasmischen Geistes völlig, wie z.B. die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Schrift. Menno geht immer meditativ mit der Schrift um. Dennoch sind zahlreiche Übereinstimmungen vorhanden. Sowohl Erasmus wie Menno haben an Luthers Prädestinationslehre Anstoß genommen und seine Sündenlehre kritisiert. Beide haben auch Kritik geübt an der katholischen Kirche (Meßopfer, Bilder). Schließlich ist hinzuweisen auf den Gegensatz zwischen Gott und Kreatur bzw. Geist und Fleisch. Dieser Gegensatz ist eher erasmisch als lutherisch.

Ich habe meinerseits das Vorwort und die Gebetsüberschriften der deutschen Ausgabe von Brunfels' *Bettbüchlein* (1527) untersucht, und sie mit Luthers ähnlichen Schriften (u.a. *Auslegung deutsch des Vater Unser* 1519, *Betbüchlein* 1519), und dem *Modus orandi Deum* von Erasmus (1524)[81] verglichen. Eine deutliche Nähe zu

[77] Lindberg, 'The Conception of the Eucharist'.
[78] G. Krodel, *Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam und seine Stellung am Anfang des Abendmahlsstreites der Reformation* (Theol. Diss. Erlangen 1955).
[79] J. Payne, *Erasmus: His Theology of the Sacraments* (1970).
[80] Augustijn, 'Der Epilog von Menno Simons' Meditation, 1539'.
[81] Lienhard, 'Prier au XVIe siècle'.

Erasmus liegt in der Begründung des Betens vor (von der Schrift her und zum Nutzen des Menschen). Die wahre Reformation habe noch nicht stattgefunden, weil die Menschen nicht besser geworden sind; dafür solle man sich einsetzen durch Wandel des Lebens und durch das Gebet. Wie Erasmus weist Brunfels für das Gebet auf das Vorbild der biblischen Heiligen hin und betont, daß wir sowohl für geistliche wie für irdische Dinge beten dürfen. Das Vater Unser soll als Norm dienen, u.a. um uns vor allzu vielen Wörtern zu bewahren. Für das gemeinsame Wohl ist mehr als für das persönliche Leben zu beten. Bis zu einzelnen Formulierungen ist Brunfels von Erasmus abhängig, aber zur gleichen Zeit auch von Luther, von dem stillschweigend mehrere Texte einfach übernommen werden. Im Unterschied zu Erasmus' *Modus orandi Deum* bezieht sich Brunfels häufiger auf die unruhigen Zeiten, in denen er lebt, er verwirft klarer das Wiederholen in den Gebeten. Von der Anrufung der Heiligen wird nicht mehr gesprochen. Im Unterschied zu Erasmus ist nicht mehr die Rede vom pädagogischen Wert der Zeremonien, auch nicht für die Schwachen. Der Beter solle in dieser Frage den Impulsen des Heiligen Geistes folgen. Im Anschluß an Luther und im Unterschied zu Erasmus warnt Brunfels jedoch vor der Tendenz, im Gebet vorschnell auf äußere Worte zu verzichten.

Die Arbeit von Clarence Bauman über das spirituelle Erbe von Hans Denck[82] unterstreicht wie schon vorhergehende Untersuchungen die Nähe zu Erasmus. In seiner Schrift *Ob Gott Ursach des Übels sei* habe Denck die erasmische Betonung des freien Willens übernommen. Neben der Verheißung der Gnade stehe der Ruf zur Nachfolge und zur Heiligung. Wie Erasmus betont Denck die menschliche Verantwortung: Gott will nicht den Tod des Sünders, aber seine aktive Mitarbeit mit Gottes Gnade und seine freie Antwort. Die Auffassung, daß die Bergpredigt ein neues Gesetz sei, habe Denck direkt von Erasmus oder über die Vermittlung von Zwingli übernommen. Die Täufer seien jedoch über den relativen Pazifismus des Erasmus hinausgegangen. Jesu Ruf richte sich nur an seine Jünger und nicht an die gesamte Gesellschaft.

Denck wird jedoch nur zum Teil von Erasmus her gedeutet, stärker betont C. Bauman die Konvergenzen mit Schriften von Meister Eckhart und der *Theologia Deutsch.*

In seiner Untersuchung über Crautwald und Erasmus[83] vertritt Douglas Shantz die Meinung, daß Crautwald und andere Spiritualisten wie Erasmus bei Paulus und Augustin Themen gefunden haben, die sie über Luther hinaus zur Ablehnung der äußeren Formen der Religion geführt haben. Crautwald sei als "eine Variante des erasmischen Humanismus zu verstehen".[84] Wie Erasmus habe sich Crautwald von der Bejahung der kabbalistischen Mystik von Pico della Mirandola und Reuchlin distanziert. Er habe den Antijudaismus von Erasmus übernommen. Ebenfalls vom erasmischen Humanismus käme sein Interesse an früheren katechetischen Modellen und an der pädagogischen Technik zur Unterweisung der Laien. Von Erasmus sei

[82] *The Spiritual Legacy of Hans Denck. Interpretation and Translation of Key Texts.* Studies in Medieval and Reformation Thought 47 (Leiden 1991).
[83] *Crautwald and Erasmus.*
[84] Ebd., 133.

auch die Auffassung vom Glauben als Wissen abzuleiten, das jedoch den neuen Menschen nähren soll. Für die beiden Männer soll sich der Katechismusunterricht an die einzelnen Katechumenen anpassen.

Für Crautwald wie für Erasmus ist die Rolle des Lehrers, der dazu beiträgt, das Nichtwissen, das heißt die Sünde zu überwinden, sehr wichtig.

Am Verständnis des Abendmahls zieht Shantz auch Linien zu Erasmus. Die Sakramente haben eine größere Bedeutung für Crautwald als für Schwenckfeld und für Franck. Eine zentrale Stellung nimmt die Christologie ein, doch während Erasmus mehr die exemplarische Rolle Jesu betone, gehe es bei Crautwald und Schwenckfeld um den vergöttlichten Christus. So wird auch der neue Mensch eher unter dem Zeichen der Vergöttlichung als der 'imitatio' des irdischen Christus gesehen.

Crautwald sei nicht indifferent gewesen den Kirchenstrukturen gegenüber. Wie Erasmus wollte er in den Strukturen seiner Zeit leben und wirken, in der Erwartung des Heiligen Geistes. Wie Erasmus habe er sich 1534 für "den königlichen Weg zwischen Papisten und Lutheranern" eingesetzt.[85] In Berufung auf das gemeinsame erasmische Erbe wendet er sich an die Straßburger Theologen und setzt sich für eine moralische Reform und die Handhabung einer strikten Kirchenzucht ein.

Ausblick und Perspektiven

Inwiefern ist Erasmus der "geistige Vater" der Radikalen gewesen? Wir kehren zu unserer Ausgangsfrage zurück.

Als Ergebnis unserer Untersuchung halten wir zunächst fest, daß Erasmus oft neben anderen Autoritäten gewirkt hat. Hier ist Augustin zu erwähnen, u.a. für Karlstadt und Crautwald, der junge Luther (vor 1525), der allerdings weitgehend ineins gesetzt wird mit Erasmus, z.B. bei Sebastian Franck, und besonders Zwingli (für Grebel und die Züricher Täufer).

Es ist nicht immer klar zu bestimmen, ob der Einfluß des Erasmus sich direkt oder indirekt auf die verschiedenen Radikalen ausgewirkt hat (über die Vermittlung von Zwingli vor allem). Die Kategorie des Einflusses ist übrigens mit Vorsicht zu benützen. Offensichtliche Affinität und deutliche Konvergenzen sind nicht immer gleichzusetzen mit Einfluß. Aber von Konvergenzen bzw. von Affinität kann jedenfalls gesprochen werden, oder von einer gemeinsamen "Unterströmung".[86]

Es wird oft und zu Recht gefragt ob man überhaupt von dem linken Flügel oder von der radikalen Reformation als einer Einheit sprechen kann, so groß sind die Unterschiede zwischen den Täufern, den Spiritualisten und den Enthusiasten, um nur die Haupttendenzen zu nennen. Ob nicht aber gerade Erasmus und seine Autorität einer der wenigen gemeinsamen Nenner dieser sonst so vielfältigen Bewegung ist?

Wenn wir theologisch verschiedene Ideenkomplexe bei Erasmus und bei den Radikalen vergleichen, liegt es nahe, auf die Nähe bzw. die Übereinstimmung in bestimmten Fragen hinzuweisen.

[85] *Corpus Schwenckfeldianorum* 6, 225, zitiert bei Shantz, *Crautwald and Erasmus*, 61.
[86] Vgl. C. Augustijn, 'Erasmus', *Theologische Realenzyklopädie* 10, 15.

Offensichtliche Konvergenzen gibt es im Blick auf das Menschenbild und auf die Soteriologie. Zwar hat Erasmus mehr Gewicht auf die 'ratio' gelegt als die Radikalen es im allgemeinen taten, aber für beide Teile ist der Mensch nicht grundlegend durch die Erbsünde verdorben. Hat Erasmus mehr als die Radikalen die Möglichkeiten des Menschen betont, u.a. den freien Willen vor der Erlangung der Gnade? Nach der neuesten Erasmusforschung ist für Erasmus "auf der Linie der thomistischen Tradition der Mensch am Anfang und wiederum zur Vollendung des Heilsweges ausschließlich auf die Gnade angewiesen. Auf dem Weg dazwischen gehen jedoch Gottes Gnade und der freie Wille dergestalt zusammen, daß dem freien Willen der Rang einer Nebenursache zukommt, die freilich ohne die Gnade nichts vermöchte".[87] So kann man durchaus auch die Position der meisten Radikalen beschreiben. Gemeinsam mit Erasmus lehnen sie die reformatorische und augustinische Prädestinationslehre ab und betonen die Verantwortung des Menschen im Heilsprozeß; sonst mache man Gott zum Urheber des Bösen, betonen sowohl Thomas Müntzer wie Hans Denck.

Eine deutliche Affinität besteht auch in der Wichtigkeit der ethischen Dimension des Glaubens. Christliche Existenz zeigt sich vor allem in der Nachfolge Jesu, und nicht so sehr in der Teilnahme an den Zeremonien oder in der Lehre. Der Glaube muß Früchte bringen, sonst ist er kein echter Glaube.

Von daher üben die Radikalen Kritik an der Reformation Zwinglis und Luthers: diese haben die Lehre und die Zeremonien verändert, doch keine moralische Besserung der Christenheit bewirkt.

Schwieriger ist es, das Maß der Übereinstimmung in anderen Fragen zu bestimmen. Im Bezug auf die Trinitätslehre haben sich die Antitrinitarier auf Erasmus bezogen, u.a. auf die Infragestellung des 'Komma johanneum' in seiner ersten Edition des Neuen Testaments. Erasmus hat in späteren Auflagen diesen Abschnitt wieder aufgenommen.[88] Die *Mennonite Encyclopedia* weist darauf hin, daß 1 Joh 5, 7 in alten täuferischen Übersetzungen fehlt, und in der Biestkens-Bibel in Klammern gesetzt wird,[89] aber eine grundsätzliche Infragestellung der Trinitätslehre durch die Täufer kann man wohl im allgemeinen nicht feststellen.

Beziehungen gibt es natürlich auch zwischen dem sogenannten Spiritualismus des Erasmus und den Radikalen. Von der Relativierung der Heiligen- und Reliquienverehrung, der Riten und Zeremonien, ja der Sakramente und des Dogmas bei Erasmus geht ein Weg zu den Radikalen, insbesondere zu den Spiritualisten wie Brunfels, Franck und Schwenckfeld, und ihrem Pochen auf die Innerlichkeit. Erasmus selbst hat nicht alles spiritualisiert: äußere Dinge bleiben notwendig für die Schwachen und können ein Mittel sein, um zur Frömmigkeit zu gelangen, oder auch ein Zeichen der Frömmigkeit sein. Auch bei den Radikalen gab es eine Gegenbewegung, vielleicht von Luther her,[90] um z.B. die Wichtigkeit der Wassertaufe zu betonen.

[87] Ebd., 11.
[88] Vgl. A. Godin, 'Erasme, l'hérésie et les hérétiques', M. Lienhard Hg., *Les Dissidents*, 43-57, hier 49-52.
[89] *Mennonite Encyclopedia* 2, 239.
[90] Brecht, 'Herkunft und Eigenart'.

Ob eine Linie von Erasmus' Auffassung der Sakramente zu den Auffassungen der Täufer geht, ist im einzelnen umstritten. Möglicherweise hat der Bundesbegriff hier eine gewisse Rolle gespielt.[91] In Bezug auf das Abendmahl hat Erasmus gewiß die 'commemoratio' und die ethischen Verpflichtungen unterstrichen, aber nicht auf Kosten der Realpräsenz, wie es bei den Täufern der Fall war.

Was den Pazifismus betrifft, so besteht auch eine gewisse Affinität. Erasmus aber wendet sich an die ganze christliche Gesellschaft. Sein Pazifismus ist nur relativ, der Defensivkrieg als 'ultima ratio' wird nicht ausgeschlossen. Bei den Radikalen ist der Befund vielfältiger Art. Es gibt auf der einen Seite den heiligen Krieg bei Thomas Müntzer, und auf der anderen Seite, bei Grebel und später im Schleitheimer Bekenntnis, den absoluten Pazifismus, der sich jedoch nur an die Jünger Jesu wendet und nicht an die gesamte Gesellschaft.

Wenn wir nach dem Erasmianismus bei den Radikalen fragen, dann können wir nicht nur nach bestimmten Ideenkomplexen fragen, sondern müssen uns auch mit einer Grundausrichtung oder Mentalität befassen. Ich sehe hier vorwiegend zwei Aspekte, die übrigens miteinander verbunden sind: erstens die Aussage, daß das Leben und nicht die Lehre entscheidend sind für die Existenz der Christen, zweitens die Förderung der Emanzipation und der Frömmigkeit der Laien.

Das Leben und nicht die Lehre: Dieses Motiv haben die Radikalen weitgehend aufgenommen, im Gegensatz sowohl zur scholastischen Theologie als auch zu den Wittenberger Theologen. Die unmittelbare Nachfolge Jesu, die gelebte Liebe im Gegensatz zur Spekulation oder zur Disputation: von den Täufern bis zu Sebastian Franck ist dieser erasmische 'Strang' durchaus präsent, wobei allerdings die Radikalen über Erasmus hinausgingen, wenn sie in ihrem Antiintellektualismus auch teilweise die Kultur, zumindest die klassische Kultur (u.a. die Notwendigkeit der alten Sprachen) ablehnten. Erasmus hat das Sprichwort "Die Gelehrten, die Verkehrten"[92] ausdrücklich bekämpft,[93] dagegen kommt es im Wortlaut oder dem Sinn nach bei den Täufern und Spiritualisten vor.

In soziologischer Perspektive kann man im Täufertum das Fortbestehen oder das Sichbehaupten einer Laienfrömmigkeit feststellen, die sich weder der priesterlichen Vermittlung noch dem gelehrten Prediger unterstellen will. Dafür gibt es deutliche Ansätze bei Erasmus. Er fordert die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache und behauptet, daß die Häresie bei den gelehrten Theologen entsteht und nicht bei den Laien,[94] die die Bibel in ihrer Volkssprache lesen. Er bekämpft die Schranken, die zwischen dem Klerus und den einfachen Gläubigen aufgerichtet werden, und betont die Rolle der einfachen Laien.[95] Manche Forscher wollen auch bei Erasmus eine

[91] Vgl. Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis*, 218, mit Hinweis auf R.S. Armour, *Anabaptist Baptism. A Representative Study*. Studies in Anabaptist and Mennonite History 11 (Scottdale 1966).
[92] C. Gilly, "Die Gelehrten, die Verkehrten" in der Toleranzliteratur des 16. Jahrhunderts', J.G. Rott - S.L. Verheus Hg., *Anabaptistes et dissidents*, 159-172: ders. 'Das Sprichwort 'Die Gelehrten, die Verkehrten' oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung', *Studi e testi per la storia religiosa del cinquecento* (Florenz 1991) 229-375.
[93] Vgl. Gilly, 'Das Sprichwort', 243-245.
[94] LB 9, 919.
[95] Davis, *Anabaptism and Ascetism*, 284-286; Kreider, 'Anabaptism and Humanism', 135ff.

Sicht von der Kirche finden, die eher eine Bruderschaft geistgeführter Christen sei als eine Institution.

Man könnte zeigen, wie Erasmus ab 1525 von den Radikalen in Anspruch genommen wurde, um gegen die Reformation Luthers und Zwinglis Stellung zu beziehen. In expliziter Berufung auf Erasmus oder in stillschweigender Übereinstimmung mit ihm wurde protestiert gegen eine Reformation, die nur die Lehre und Zeremonien, aber nicht genügend das Leben und das moralische Verhalten verbessert hatte, eine Reformation, die an vielen traditionellen Riten festhielt und dem Klerus wieder eine große Rolle einräumte; eine Reformation, die mit Hilfe der Obrigkeit zu Gewaltmitteln griff, um Glaubensüberzeugungen zu verteidigen. Dahinter stand der Gegensatz im Menschen- und Gottesbild, bei dem die Radikalen offensichtlich näher bei Erasmus als bei Luther und Zwingli standen.

Und doch war der Erasmianismus nicht die letzte Wahrheit für die Radikalen. Sie haben ihn zugleich aufgenommen und, ihrer Meinung nach, zu seinem logischen Ende geführt, bzw. ihn überwunden. Zu einem bestimmten Zeitpunkt mußten sich die Wege trennen.

Die Kritik des Erasmus an Kirche und Gesellschaft seiner Zeit war bekanntlich scharf. Aber er wollte keine neue Kirche gründen. Kritisch und seufzend, jedoch solidarisch blieb er derjenigen treu, in der er groß geworden war. An die Schwachen wollte er sich anpassen, nicht radikal über sie hinausgehen. Allmählich spielte die Tradition bei Erasmus wieder eine größere Rolle, und 1533 schien ihm die Spaltung schlimmer zu sein als das Verharren in einer nicht gereinigten Kirche.

Die Täufer sahen in ihren eigenen Gemeinschaften die Wiederherstellung der reinen Kirche Jesu Christi, während die Spiritualisten auf Distanz gingen zu jeder 'äußeren' Kirche. Ist damit die von Erasmus ausgestreute Saat aufgegangen? Ist die Kirche als kleine und freie Bruderschaft derer, die Jesus nachfolgen wollen, ist die Religionsfreiheit und die Trennung zwischen Kirche und Gesellschaft bei Erasmus angelegt? Ist die Leugnung der Realpräsenz, ja die Relativierung der Sakramente bei den meisten Radikalen eine logische Folgerung der erasmianischen Position? Gibt es bei Erasmus wirklich Ansätze zu einer 'via media' zwischen der traditionellen Kirche und den reformatorischen Kirchen? An diesen Fragen scheiden sich auch heute noch die Geister.