



Archive for Reformation History

An international journal
concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs,
published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and
the Society for Reformation Research

North American Editors

Ute Lotz-Heumann – Marjorie Elizabeth Plummer

European Editors

Thomas Kaufmann – Martin Kießler

Advisory Board – Wissenschaftlicher Beirat

Michael Driedger, St. Catharines/Ontario – Renate Dürr, Tübingen – Birgit Emich, Frankfurt a. M. – Mark Greengrass, Sheffield – Brad S. Gregory, Notre Dame/Indiana – Scott Hendrix, Princeton/New Jersey – Mack P. Holt, Fairfax/Virginia – Susan C. Karant-Nunn, Tucson/Arizona – Thomas Kaufmann, Göttingen – Martin Kießler, Bonn – Yves Krumenacker, Lyon – Ute Lotz-Heumann, Tucson/Arizona – Janusz Małłek, Toruń – Marjorie Elizabeth Plummer, Tucson/Arizona – Silvana Seidel Menchi, Pisa – Carla Rahn Phillips, Minneapolis/Minnesota – Heinz Schilling, Berlin – Ethan H. Shagan, Berkeley/California – Christoph Strohm, Heidelberg – James D. Tracy, Minneapolis/Minnesota – Alexandra Walsham, Cambridge – Randall C. Zachman, Notre Dame/Indiana

Vol. 115 · 2024

Gütersloher Verlagshaus

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen,
herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und
der Society for Reformation Research

Europäische Herausgeber

Thomas Kaufmann – Martin Kießler

Nordamerikanische Herausgeberinnen

Ute Lotz-Heumann – Marjorie Elizabeth Plummer

Wissenschaftlicher Beirat – Advisory Board

Michael Driedger, St. Catharines/Ontario – Renate Dürr, Tübingen – Birgit Emich, Frankfurt a. M. – Mark Greengrass, Sheffield – Brad S. Gregory, Notre Dame/Indiana – Scott Hendrix, Princeton/New Jersey – Mack P. Holt, Fairfax/Virginia – Susan C. Karant-Nunn, Tucson/Arizona – Thomas Kaufmann, Göttingen – Martin Kießler, Bonn – Yves Krumenacker, Lyon – Ute Lotz-Heumann, Tucson/Arizona – Janusz Małłek, Toruń – Marjorie Elizabeth Plummer, Tucson/Arizona – Silvana Seidel Menchi, Pisa – Carla Rahn Phillips, Minneapolis/Minnesota – Heinz Schilling, Berlin – Ethan H. Shagan, Berkeley/California – Christoph Strohm, Heidelberg – James D. Tracy, Minneapolis/Minnesota – Alexandra Walsham, Cambridge – Randall C. Zachman, Notre Dame/Indiana

Vol. 115 · 2024

Gütersloher Verlagshaus

Mitarbeiterin der Redaktion – Editorial Assistant
Dr. Ellen Yutzy Glebe

Das *Archiv für Reformationsgeschichte* ist eine jährlich erscheinende Zeitschrift mit einem anonymisierten Begutachtungsverfahren. Manuskripte in deutscher, französischer und italienischer Sprache werden per E-Mail erbeten an Prof. Dr. Dr. h. c. Dr. h. c. Thomas Kaufmann, Universität Göttingen, thomas.kaufmann@theologie.uni-goettingen.de, und Prof. Dr. Martin Kessler, Schlegel-Professur für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Reformation und Aufklärung, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Martin.Kessler@uni-bonn.de. Manuskripte in englischer Sprache werden per E-Mail erbeten an Prof. Dr. Christopher M. Flood, Brigham Young University, und Prof. Dr. David Mayes, Sam Houston State University, editors@arcrefhist.org. Es werden nur Original-Beiträge im *ARG* aufgenommen. Es wird empfohlen, rechtzeitig vor Abschluss des Manuskripts die Merkblätter zur formalen Gestaltung der Beiträge auf www.reformationsgeschichte.de zu konsultieren.

The *Archive for Reformation History* is a double-blind peer-reviewed journal that appears annually. Manuscripts in English should be sent by e-mail to Christopher M. Flood, Associate Professor of French, Brigham Young University, and David Mayes, Professor of History, Sam Houston State University, editors@arcrefhist.org. Manuscripts in German, French, and Italian should be sent by e-mail to Prof. Dr. Dr. h. c. Dr. h. c. Thomas Kaufmann, University of Göttingen, thomas.kaufmann@theologie.uni-goettingen.de, and Prof. Dr. Martin Kessler, Schlegel Professor of Church History, University of Bonn, Martin.Kessler@uni-bonn.de. The *ARH* only accepts original manuscripts. Please observe the guidelines for the preparation of manuscripts, which can be found at www.reformationsgeschichte.de.



Penguin Random House Verlagsgruppe FSC® N001967

Auch als Online-Ausgabe erhältlich: www.degruyter.com/view/j/arg

ISBN 978-3-579-08481-7

Print-Ausgabe: ISSN 0003-9381

Online-Ausgabe: ISSN 2198-0489

Copyright © 2025 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,

Neumarkter Straße 28, 81673 München

produktsicherheit@penguinrandomhouse.de

(Vorstehende Angaben sind zugleich Pflichtinformationen nach GPSR)

Der Verlag behält sich die Verwertung des urheberrechtlich geschützten Inhalts dieser Zeitschrift für Zwecke des Text- und Data-Minings nach § 44 b UrhG ausdrücklich vor.

Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen.

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten, so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung, da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Druck und Einband: PB Tisk, a. s., Pribram

Printed in Czech Republic

www.gtvh.de

Inhalt

<i>Christine Christ-von Wedel</i> Der Umgang des Erasmus mit dem Judentum	7
<i>Aneke Dornbusch</i> Ketzer, Vorbild, Märtyrer – ein Einblick in die Forschungsgeschichte von Ludwig Hätzler in verschiedenen Konfessionen	39
<i>Jonathan Trayner</i> The Image of the Female Karsthans in Lucas Cranach's <i>Women Assaulting Clergy</i>	69
<i>Tilmann Walter</i> The Soul of Johann Ewich (1525–88): Faith, Doubt, and Fear of Satan's Power in Early Modern Bremen	103
<i>Tomás Antonio Valle</i> Engaged Pedagogy in the Late-Humanist Classroom: How Johannes Caselius Taught Aristotle's <i>Rhetoric</i>	135
<i>Christoph Strohm</i> Die Bedeutung des Hofpredigers Petrus Dathenus für das Frankenthaler Religionsgespräch 1571	171
<i>Markus Friedrich</i> Frömmigkeitspraxis Prozession: Leitthemen und Schwerpunkte post- tridentinischer Breitenfrömmigkeit am Beispiel des Prozessionswesens im Lichte katholischer Traktatliteratur	190
<i>Jessica C. Lowe</i> Becoming Protestant: The 1694 Expulsion of Mennonites from Rheydt .	223

Miscellanea

<i>Julia Noll</i> Die Elisabethkirche in Marburg als Bestattungsort des Theologen und Juristen Theobald Billicanus	249
<i>Alexander Grychtolik und Tobias Knobelsdorf</i> Zur Rekonstruktion der Wittenberger Schlosskirche um 1517	268

Der Umgang des Erasmus mit dem Judentum

Von Christine Christ-von Wedel

Bekanntlich herrschte unter der Christenheit zur Zeit des Erasmus eine zutiefst judenfeindliche Einstellung. In Texten wurden Juden als hartherzig, verstockt und verräterisch gezeichnet. In jeder Karfreitagsmesse beteten die Kirchenbesucher „pro perfidis Judaeis“, für die Bekehrung der verräterischen Juden, ein Gebet, das kaum infrage gestellt wurde. Auch Johannes Reuchlin wies 1505, als er sein für seine Zeit außerordentlich judenfreundliches Erstwerk *De verbo mirifico* längst geschrieben hatte, darauf am Ende von *Tütsch missive* mit den Worten hin: „Ich bit gott, er well sy [die Juden] erluchten vnd bekern zu dem rechten glauben, das sye von der gefenknüs des düfels erledigt werden.“¹

Juden wurden ähnlich wie vermeintliche Hexen dämonisiert und galten als bedrohlich.² Die Angst führte zu immer größerer Ausgrenzung. Sogar Nikolaus Cusanus, dessen *De pace fidei* auf Lessings tolerante Ringparabel vorausweist, hatte die Stadt Bremen als begnadet gepriesen, weil sie judenfrei sei und angeregt durch ihn hatte das Konzil in Basel 1434 die Kleidervorschriften des Laterankonzils wieder aufgegriffen und beschlossen, Juden hätten sich durch gelbe Ringe und Jüdinnen durch blaue Streifen auf ihrer Kleidung zu kennzeichnen, damit Christen sich besser vor ihnen hüten könnten.³

Mit solchen Bestimmungen formalisierte die Kirche das ohnehin gegenseitig seit Langem herrschende „feindselige Misstrauen“. ⁴ Schon seit dem 13. Jahrhundert wurden während Pestseuchen und Hungersnöten von verzweifelten, aufgepeitschten Massen den Juden Verschwörungen und abstruse Verbrechen

1. Johannes Reuchlin, *Sämtliche Werke*, 11 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt (im Folgenden: RW), Bd. I/1: *De verbo mirifico – Das wundertätige Wort* (1494), hg. von Widu-Wolfgang Ehlers, Lothar Mundt, Hans-Gert Roloff und Peter Schäfer, unter Mitwirkung von Benedikt Sommer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, Bd. IV/1, 11. Mathias Dall'Asta sei an dieser Stelle für wertvolle Hinweise und Korrekturen gedankt, sowie Hieronymus Christ, Yvonne Häfner und Rolf Zaugg.

2. Johannes Heil, „Gottesfeinde“ – „Menschenfeinde“. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert), Essen 2006, 53–55.

3. Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt/Main 1998, 350.

4. František Graus, Pest, Geißler, Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, Göttingen 1988, 277.

nachgesagt. Ihre Vorsteher trafen sich zu politischen Versammlungen, in denen sie den Untergang der Christenheit planten. Sie hätten durch Gift die Pest auf der ganzen Welt verbreitet, sie schändeten das Heilige Sakrament des Abendmahles durch Hostienfrevl und, schlimmer noch, durch rituellen Mord an Christenkindern, deren Blut sie tranken.⁵ Zur Zeit des Erasmus dienten Juden im frühkapitalistischen Finanzsystem insbesondere als Geld- und Pfandleiher. Zwar hatten die neuen städtischen Bankhäuser sie aus der „Hochfinanz“ verdrängt, aber nun verliehen sie kleinere Summen in der breiteren Bevölkerung. Darum überzeugte die Behauptung, sie wollten die Christenheit durch Wucher verderben, besonders gut.⁶ Die Quellen der Zeit sind voll von Judenhass und Angst.⁷ Johannes Reuchlin erklärte in einem fingierten Dialog im schon genannten *De verbo mirifico* seinem geschätzten jüdischen Gesprächspartner Baruchias, die Juden hätten den wahren Gottesdienst verlassen. „Und deshalb murmelt ihr vergeblich, ruft ihr vergeblich Gott an, den ihr nicht in der Form verehrt, wie er selbst es will, sondern mit euren verlockenden Erfindungen. Darüber hinaus haßt ihr uns, die [wahren] Verehrer Gottes mit unsterblicher Mißgunst.“⁸ Seit dem Hochmittelalter lösten in Krisenzeiten Hetzkampagnen, Massenpanik, Vertreibungen und Pogrome aus, auch zu Lebzeiten des Erasmus. 1492 wurden die Juden aus Spanien und 1519 aus Regensburg vertrieben, um nur zwei Beispiele zu nennen. Daran, da ist sich die sonst zu diesem Thema sehr disparate Erasmusforschung einig, hat sich der Rotterdamer nicht beteiligt. Er hielt die Juden nicht für bedrohlich, sondern für bemitleidenswert. „Äußerst gering ist ihre Anzahl, verglichen mit der Zahl der Christen“, beobachtete er nüchtern und wirklichkeitsgetreu. „Sie haben keinen Staat, keine Gesetze, keine Magistraten oder einen Fürsten, keine Waffen und keine Truppen.“⁹

5. Vgl. dazu die ganze Studie von Heil, „Gottesfeinde“ (wie Anm. 2).

6. Friedrich Battenberg, „Das Heilige Römische Reich bis 1648“, in: Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps, Hiltrud Wallborn (Hg.), Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, 2 Bde., Darmstadt 2001, Bd. 1, 33.

7. Verwiesen sei hier nur auf: „Das Regenburger Lied“ (in: Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg 1453–1738, hg. von Raphael Straus, München 1960, Nr. 1100) sowie auf Johannes Pfefferkorn, Streydt puechlyn, [Köln 1516], bes. f. Cijvf (verfügbar im Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts [im Folgenden: VD16] unter der Nummer P 2319); siehe <http://www.vd16.de/> und Martin Luthers Judenschrift von 1543 in D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 73 Bde., Weimar 1883–2009 (im Folgenden: WA), Bd. 53, bes. 433,13–23.

8. RW, Bd. I/1, 107.

9. Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Amsterdam seit 1969 (im Folgenden: ASD), Bd. V/3, 406,94–97.

DAS ZEITGENÖSSISCHE JUDENTUM BLIEB ERASMUS FREMD

In den Niederlanden, in Frankreich, England und der Eidgenossenschaft sowie im Reich existierten nur noch wenige größere Judengemeinden. In Italien aber hätte Erasmus auf eine blühende jüdische Kultur treffen können. Die Kirche konnte einen relativen Schutz der Juden, der mit der Rettung des auserwählten Volkes am Ende der Zeiten nach Röm 11 begründet wurde, jedenfalls im Kirchenstaat durchsetzen.¹⁰ So überlebten in Italien bedeutende Gemeinden mit hochgebildeten jüdischen Gelehrten. Aber anders als Johannes Reuchlin trat Erasmus nicht mit ihnen in Beziehung. Befreundet war er nur mit einzelnen vom Judentum zum Christentum Konvertierten, die ihn aber nicht zu einer vertieften Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen jüdischen Kultur anregten. Das nachbiblische jüdische Schrifttum hat er verachtet. Er schrieb 1518 an seinen jungen Freund Wolfgang Capito, auf den er damals große Hoffnungen als Förderer seiner Reformvorstellungen setzte: „Ich sehe diese Gattung voll von allzu frostigen (*frigidissimis*) Fabeln, die nichts außer Nebel aufsteigen lassen. Talmud, Kabbala, Tetragrammaton, Porta Lucis, lauter eitle Nomen. Scotus hat Christus weniger geschadet als diese Zaubersprüche (*nenia*).“¹¹ Zurecht betonte Cornelis Augustijn: „Seine Kenntnis des Judentums entnimmt er also aus dem Alten und Neuen Testament, aus den von ihm breit studierten Kirchenväterschriften und aus der herrschenden Meinung, wie sie zu seiner Zeit bestand.“¹² Persönlichen Kontakt mit Judengemeinden hatte er nicht.

Wer Erasmus' Stellung zum Judentum studieren will, kann sich auf keine systematische Auseinandersetzung mit der Judenfrage stützen. Seine Sicht ist aus seiner Bibelexegese und gelegentlichen, bisweilen der Aktualität wie dem Judenbücherstreit geschuldeten Bemerkungen zu schöpfen. Sie bleiben angesichts der Größe des Gesamtwerkes vereinzelt und marginal. In den 4151 Adagien etwa mit ihren oft langen Kommentaren, die in der alten Leidener Ausgabe von 1706 einen ganzen eng bedruckten Folioband und in der neuen

10. Vgl. Heil, „Gottesfeinde“ (wie Anm. 2), 206; Yaacov Ben-Chanan, Juden und Deutsche. Der lange Weg nach Auschwitz, Kassel 1993, 122.

11. Opus epistolarum De. Erasmi Roterodami, hg. von Percy S. Allen, 12 Bde., Oxford 1906–1958 (im Folgenden: Allen), an Wolfgang Capito, Löwen, 13.3.1518, Bd. III, Ep. 798,19–29.

12. Cornelis Augustijn, „Erasmus und die Juden“, in: Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History, 1980, Nieuwe Serie, Bd. 60/1 (1980), 22–38, hier 23 f.

Amsterdamer Ausgabe zwei gewichtige Quartbände füllen, habe ich nur 13 kurze Bemerkungen über Juden gefunden. Sechs sind wertneutral (Nr. 1582, 2601, 3322, 3392, 3401, 4117). In fünf Adagien sind die Juden positiv konnotiert: Erasmus weist die Sicht zurück, die Juden, die Überlieferer des Alten Testaments, wüssten nichts (Nr. 275). Er lobt ihre beharrliche Hoffnung auf ein Ende des Exils (Nr. 2092) sowie ihren achtsamen Umgang mit den Ochsen (Nr. 2153) und stellt sie den Christen positiv als weniger kriegerisch gegenüber (Nr. 3001). Besonders bemerkenswert ist Nr. 812. Wie auch in seinem Werk sonst finden sich in den *Adagia* keine Hinweise auf Hostienfrevlel oder gar Ritualmord oder ein Streben nach Weltherrschaft durch den Wucher. Obwohl Erasmus im Adagium Nr. 812 *A mortuo tributum exigere* gegen zeitgenössische wucherische Gewinnmaximierung unter Christen polemisiert, verzichtet er auf Seitenhiebe gegen vermeintlichen Judenwucher. Er betont im Gegenteil, die Gesetze der Israeliten hätten den Wucher verboten, womit er auf Dt 23,20 f. anspielt, wonach Zinsen nur gegenüber Ausländern erhoben werden dürfen. In drei Adagien zeichnet er dagegen Juden negativ oder übernimmt die übliche metaphorische Rede vom Juden als Negativbegriff. Als Nachweis für das Sprichwort „die Natter borgt von der Viper“ zitiert Erasmus aus Tertullians *Adversus Marcion*, IV,7,5 unkommentiert: „Der Ketzler soll jetzt aufhören, sein Gift vom Juden zu entlehnen – die Natter von der Viper, wie man sagt“ (Nr. 3443).¹³ Zudem verweist Erasmus darauf, dass Juden das Brotbrechen, gedacht ist wohl an das Abendmahl, verachteten (Nr. 510). Im dritten empört sich Erasmus über Mönche, die wie „Juden“ die Frömmigkeit in Riten aufgehen ließen. Unter ihrem Einfluss verkomme die Reinheit und Freiheit der christlichen Religion zu einer jüdischen Zeremonienfrömmigkeit (Nr. 1765).

Schon dieser kurze Durchgang durch die *Adagia* weist auf eine ambivalente Sicht des Erasmus. Er verweigert sich den Verschwörungsvorwürfen seiner Zeit. Er kann Juden positiv, aber auch negativ charakterisieren und sie dienen ihm metaphorisch als Negativbild für eine empörende, verfehlte christliche Frömmigkeit im Sinne von Paulus, der in Gal 2,14 Petrus vorwarf, sich jüdischen Normen zu beugen (*judaizein*).

13. *Desiderius Erasmus von Rotterdam*, *Adagia/Sprichwörter*, lat./dt. hg. und übers. von Claude-Eric Descoedres, 6 Bde., Basel 2021, Bd. 6, 2085.

DIE DISPARATE FORSCHUNG

Die Forschung hat sich für das im Werk des Erasmus marginale Thema lange nicht interessiert. Erst Guido Kisch widmete ihm 1969, also in einer Zeit, als viele Studien zur Schoah einsetzten, eine kleine Studie.¹⁴ Sie beruht ausschließlich auf gelegentlichen Bemerkungen von Erasmus aus seinen fast 2000 überlieferten Briefen. Insbesondere werden Briefe auf dem Höhepunkt des Judenbücherstreites ausgeschlachtet. Erasmus war durch ihn aufs Äußerste alarmiert. Er befürchtete, dieser erste mit deutschen gedruckten Pamphleten ausgetragene Medienstreit spalte die Christenheit.¹⁵ In privaten, von Erasmus nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Briefen beschimpfte er hemmungslos den Gegner Reuchlins, den Konvertiten Johannes Pfefferkorn.¹⁶ Auch listet Kisch Briefstellen auf, in denen Erasmus seine persönlichen Gegner, deren Kritik ihn mit Inquisitionsanklagen bedrohte, mit „Judas“, dem Verräter Jesu, vergleicht oder ihnen gar eine immer noch anzumerkende jüdische Herkunft vorhält. Daraus schließt Kisch: Hätte er Luthers späte Judenschrift gekannt, so hätte er „sicherlich Luthers Vernichtungsprogramm [sic] zugestimmt“.¹⁷

Dieses Urteil des für die Rechtsgeschichte des 16. Jahrhunderts bedeutenden Gelehrten hat in der Forschung große Beachtung und Fortschreibung gefunden, obwohl es auf einer sehr schmalen und einseitigen Quellenbasis beruht. Zudem werden die zusammengestellten Zitate nur mangelhaft, zum Teil auch falsch kontextualisiert. Darauf hat seit Neustem nochmals Hildegard Cancic-Lindemaier gewiesen und Kischs Interpretation durch genaue Analysen der Briefäußerungen gegen Pfefferkorn ersetzt. Sie hebt weiter hervor, wie vieldeutig im Kampf um die Rechtgläubigkeit der Judaismusvorwurf zur Zeit des Erasmus eingesetzt wurde.¹⁸ Schon zuvor hatten Hilmar Pabel und Erika Rummel den Judaismusbegriff in die Diskussion geworfen, angeregt

14. Guido Kisch, Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum, Tübingen 1969.

15. Christine Christ-von Wedel, „Erstaunliche Vielfalt. Reuchlin in der Wahrnehmung von Erasmus von Rotterdam und seinem gelehrten Umfeld“, in: Matthias Dall' Asta (Hg.), Phönix Reuchlin 1522/2022. Narrative und Bilder aus fünfhundert Jahren (Pforzheimer Reuchlinschriften), im Druck.

16. Dass Invektiven gegen Pfefferkorn durch die *Illustrium virorum epistolae* unauthorisiert an die Öffentlichkeit drangen, empörte Erasmus. Einleitung zur Colloquia-Ausgabe vom Nov 1519, Amico Lectori, Allen, Bd. IV, Ep. 1041, 1–8.

17. Kisch, Juden (wie Anm. 14), 38.

18. Hildegard Cancic-Lindemaier, „Erasmus von Rotterdam und der christliche ‚Judenhass‘ – ein Überblick“, in: Ralf Schöppner (Hg.), Erasmus von Rotterdam – ein Humanist, nicht Nationalist, Aschaffenburg 2020, 113–152; s. auch Augustijn in Anm. 12.

durch Simon Markish und Cornelis Augustijn.¹⁹ Markish hatte die Quellenbasis um ein Vielfaches, insbesondere auch um judenfreundliche Aussagen erweitert und wie nach ihm nochmals Augustijn Erasmus' vermeintliche Vernichtungswünsche als Missinterpretation zurückgewiesen, ohne freilich zu unterdrücken, wie sehr Erasmus noch in judenfeindlichen Stereotypen gefangen blieb. Ich fasse beider Ergebnisse zusammen: Den zeitgenössischen jüdischen Gemeinden gegenüber blieb Erasmus indifferent. Nicht zu bestreitende antijüdische Entgleisungen betrafen persönliche Gegner. Seine judenfeindlichen Aussagen waren überwiegend religiös motiviert und nicht gegen die Juden als Volk oder gar „Rasse“ gerichtet. Sie standen in der Tradition der Passions- und Paulusauslegungen und übernahmen prophetische Klagereden. Erasmus' herabsetzende Formulierungen galten in ihrer Mehrzahl nicht der jüdischen Religion oder Juden selbst, schon gar nicht pauschal den zeitgenössischen Angehörigen jüdischer Gemeinden, sondern den neutestamentlichen Gegnern Christi und einer verfehlten christlichen Frömmigkeit, die Erasmus als „jüdisch“ bezeichnete. Erasmus' Zeitgenossen haben ihn auch so verstanden.²⁰

Für eine kritische Auseinandersetzung mit Kischs Vorwürfen kann auf diese Arbeiten verwiesen werden. Hier sei nur auf eine häufig zitierte Briefstelle eingegangen, deren Interpretation richtig zu stellen ist. 1529 empörte sich Erasmus über die reformatorischen Tumulte in Basel: „Mir schwant, viele Juden und Heiden haben sich diesen Aufständen beigesellt, von denen die einen Christus hassen und die anderen überhaupt nichts glauben.“²¹ Das hat ihm bis ins *Handbuch des Antisemitismus* hinein den Vorwurf eingetragen, er habe die Juden beschuldigt „Drahtzieher des Bauernaufstandes“ zu sein.²² Der Vorwurf dürfte auf Kisch zurückgehen, der irrtümlich in eckigen Klammern zu

19. Simon Markish, *Erasmus et les Juifs*, o. O. 1979; Augustijn, *Juden* (wie Anm. 12), 22–38; Erika Rummel, „Humanists, Jews and Judaism“, in: Dean Philipp Bell, Stephan G. Burnett (Hg.), *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, Leiden 2006, 3–31.

20. Vgl. Markish, *Juifs* (wie Anm. 19), bes. 42f.

21. „Subolet mihi multos his tumultibus admisceri Iudaeos ac paganos, quorum alteri Christum oderunt, alteri nihilo omnino credunt.“ An Alfonso Fonseca, 25.3.1529, Allen, Bd. VIII, Ep. 2134, 215–217.

22. Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus*, Tübingen 1981, 48; auch Thomas Kaufmann, „Einige Beobachtungen zum Judenbild deutscher Humanisten in den ersten beiden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts“, in: Dorothea Wendebourg, Andreas Stegmann, Martin Obst (Hg.), *Protestantismus, Antijudaismus, Antisemitismus*, 55–78, hier 72 und Arno Herzig, im Artikel zu Erasmus in: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus*, Bd. 2/1: Personen, Berlin 2009, 214.

den Aufständen ausführte: „[der Wiedertäufer und aufrührerischen Bauern]“.²³ Tatsächlich waren die Bauernaufstände auf der Basler Landschaft bereits 1524/25 friedlich beigelegt und die Bauernaufstände in der weiteren Region 1526 blutig niedergeschlagen. Die aufständischen Basler waren weder Taufgesinnte noch Bauern, sondern städtische Zünfter. Viele dieser Basler Bürger beseelte Glaubenseifer, aber viele verfolgten auch wirtschaftliche und machtpolitische Interessen.²⁴ Dass Erasmus bei diesem Satz an ethnische Juden oder auch nur Angehörige jüdischer Gemeinden dachte, ist auszuschließen. Ebenso wenig wie eine heidnische Kultgemeinde existierte in Basel eine jüdische Gemeinde. Die letzten Juden waren um 1400 vertrieben worden. Erasmus dachte demnach an „Christen“, die sich wie „Heiden“ nicht um den Glauben kümmerten oder wie „Juden“, statt Christus zu lieben und ihm nachzueifern, den Erlöser hassten. Erasmus bediente sich da metaphorisch der seit Jahrhunderten eingeschliffenen verachtenden Konnotation der Begriffe Heiden und Juden, aber mit einer den zeitgenössischen Juden zuzuschreibenden politischen Agitation hat der Satz nichts zu tun.

Auf die neueren Studien ist genauer einzugehen. Pabel weist den Vorwurf Kischs zurück, Erasmus habe an eine Vernichtung der Juden gedacht, spricht aber mit Kisch von Erasmus' „deeply rooted, ineradicable hatred for the Jews“.²⁵ Pabels Urteil beruht auf antijüdischen und antipharisäischen Passagen des Neuen Testaments, die Erasmus bekräftigend in seinen Paraphrasen aufnahm. Pabel betont jedoch relativierend:

There is nothing new about this theological anti-Judaism. Erasmus worked with the traditional commonplaces of the Christian polemic against Judaism: the limitations and obsolescence of the Mosaic law and its inferiority to the gospel, the spiritual inferiority of Jews to Christians, the stubborn unbelief of the Jews, the election of the gentiles, the contest between church and synagogue, the responsibility of the Jews for the death of Jesus.²⁶

Auch Erika Rummel spricht 2006 von Gemeinplätzen, die Erasmus trotz seines Rufes als toleranter Denker übernahm, allerdings nicht nur er, sondern auch begeisterte Hebraisten „did not rise above the prejudices of their time“. Sie schließt auch Reuchlin mit ein und erklärt: „the comments of both men [Erasmus and Reuchlin] will offend modern sensibilities. Judaeophobia is en-

23. Kisch, Juden (wie Anm. 14), 8.

24. Christine Christ-von Wedel, Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit: Die frühe Reformationszeit in Basel, Basel 2017, 171–183.

25. Hilmar Pabel, „Erasmus of Rotterdam and Judaism“, in: Archiv für Reformationsgeschichte 87 (1996), 9–37, hier 36.

26. Ibid., 36.

demic to Renaissance writings. Anti-Semitic clichés entered the vocabulary and were used seemingly without reflection or conscious value judgment.“ Sie betont, dass die negative Haltung gegenüber den Juden auf der Unvereinbarkeit damaliger christlicher Theologie mit jüdischer Exegese beruhte und in der frühen Geschichte der christlichen Religion wurzelte, die vom Gegensatz zum Judentum bestimmt war.²⁷ Zur Zeit des Erasmus schien der Gegensatz so unüberwindbar, dass Autoren „could not express sympathy for Jews or take an interest in the Hebrew tradition without raising suspicions of Judaism and incurring the risk of being dragged before an inquisition court“.²⁸

Ganz anders geht Nathan Ron 2019 vor. Wie schon Kisch interessiert ihn die theologische Problematik bei Erasmus nicht. Er sucht nach „racial manifestation and implications“.²⁹ Ron revidiert Markishs Studie, dessen reiche Quellenzitate er oft gegensätzlich interpretiert. Ausdrücklich gegen Markish behauptet er etwa, „a justification, or at least acceptance, by Erasmus, of the 1492 expulsion of the Jews from Spain“ und implizit auch der früheren Vertreibungen aus Frankreich.³⁰ Er bezieht sich dabei auf Zitate, die schon Kisch hervorhob und die in der Forschung breit rezipiert wurden. Darum sei auf sie näher eingegangen.

Im bereits zitierten Brief von 1518 an Wolfgang Capito beklagt Erasmus das damals neumodische Studium der jüdischen nachbiblischen Literatur. Er bezeichnet es mit „judaismus“ und brandmarkt damit einhergehende synkretistisch neuplatonische Lehren mit dem Begriff „paganismus“. Schließlich seufzt er: „Italien hat viele Juden und Spanien kaum Christen. Ich befürchte bei dieser Gelegenheit könnte die einst unterdrückte Pest ihr Haupt wieder erheben“.³¹ Wird der Seufzer auf ethnische Juden oder Synagogengemeinden bezogen, wird Erasmus unterstellt, er habe geglaubt, dass 1518 die Juden in Spanien die Christen an Zahl weit übertrafen. Das scheint absurd. Wird der Satz jedoch im Sinne eines sprachlich eindeutigen früheren Briefes an Capito³² als gegen „judaisierende“ christliche Hebraisten und allzu sehr „paganisierende“ humanistische Kollegen gelesen, ergibt er Sinn und passt zum Kontext.

Weitere Belege Rons sind zwei viel beachtete Bemerkungen zu Frankreich. Erasmus äußerte sich 1517 vor dem geplanten Kongress von Cambrai im Be-

27. *Rummel*, „Humanists“ (wie Anm. 19), 12.

28. *Ibid.*, 30.

29. *Nathan Ron*, Erasmus and the „Other“, Cham 2019, 131.

30. *Ibid.*, 142 f.

31. An Wolfgang Capito, 13. 3. [1518], *Allen*, Bd. III, Ep. 798, 19–28; vgl. o. Anm. 11.

32. *Allen*, Bd. II, Ep. 541, 133–151; gut übersetzt von *Cancic-Lindemaier*, „Judenhass“ (wie Anm. 18), 125 f.

mühen um Friedenslösungen zwischen Habsburg und Frankreich in seiner *Querela pacis* wie folgt:

Nirgends blühen die Gesetze ebenso [wie in Frankreich], nirgends die Frömmigkeit ungeschmälerter weder durch den Umgang mit Juden geschwächt (*Judaeorum commercio corrupta*) wie bei den Italienern, noch durch die Nachbarschaft der Türken und Maranen entweiht (*Turcarum aut Maranorum vicinia infecta*) wie bei den Spaniern und Ungarn.³³

Im Kontext prangerte Erasmus hier und in einem entsprechenden Brief die kaiserlichen Kriege gegen Frankreich an und versuchte, die Gewissen des frommen Kaisers Karl und seiner Berater aufzurütteln, die gegen Glaubensgeschwister, als Christen gegen Christen, in diesem Fall gar gegen ein rein christliches Land kämpften. Da bediente sich Erasmus hemmungslos für seine Friedenspropaganda der bekanntlich am Kaiserhof tief verwurzelten Feindschaft gegenüber Juden, Türken und Konvertiten und idealisierte im Sinne der Adressaten eine rein christliche Gesellschaft. Er behandelte indessen nicht die fast zwei Jahrhunderte zurückliegenden Judenvertreibungen aus Frankreich.³⁴ Aber die Sätze lassen sich von modernen Historikern offenbar auch als implizites Gutheißen von Vertreibungen lesen.

Markish indessen behauptete, dass Erasmus im Gegenteil Zwangsbekehrung und Vertreibung der Juden kritisierte. Er berief sich dafür insbesondere auf ein Zitat aus den *Declarationes ad censuras Lutetiae* von 1535: „Und heute fragen sich viele, ob es nicht ratsamer gewesen wäre, die Juden in Spanien, wie sie waren, leben zu lassen, als sie jetzt mit uns vermischt zu haben, mehr mit veränderter Etikette als mit veränderter Seele.“³⁵ Der gealterte Erasmus verteidigte in dem Abschnitt seine berühmte Forderung, das von den Paten bei der Kindstaufe abgelegte Versprechen für die Säuglinge sollte, wenn sie heran-gewachsen seien, nach gründlicher Katechese wiederholt werden. Dabei mahnt er, die jungen Erwachsenen dürften nicht zu einem Taufversprechen gezwungen werden. Falls sie den christlichen Glauben ablehnten, seien sie in Ruhe zu lassen.³⁶ Dagegen lief nun die Pariser Fakultät Sturm. Hatte die Taufe doch einen „character indelebilis“. ³⁷ Erasmus verteidigte sich mit dem Grundsatz,

33. ASD, Bd. IV/2, 80,440–444; vgl. auch entsprechend Allen, Bd. II, Ep. 549,11–13.

34. William Chester Jordan, *The French Monarchy and the Jews*, Philadelphia 1989.

35. „Et hodie multi dubitant vtrum consultius fuerit Judaeos in Hispaniis vt erant sinere, quam nunc haberet nobis permixtos, mutato titulo verius quam animo.“ ASD, Bd. IX/7, 38,90–92; Markish, *Juifs* (wie Anm. 19), 118 f.

36. „[...] fortassis expediet illum non cogi, sed illum relinqui animo donec respiscat.“ ASD, Bd. IX/7, 35,12.

37. ASD, Bd. IX/7, 35,21.

Glaube solle nicht erzwungen werden.³⁸ Erzwungene Bekenntnisse würden der Kirche eher schaden.³⁹ In diesem Zusammenhang erlaubt sich der kritische kaiserliche Rat zu fragen, ob die Vertreibung der Juden aus Spanien sinnvoll gewesen sei und fügt an, die Beschneidung unterstelle die Juden der Synagoge genauso wie die Herkunft von jüdischen Eltern. Markish folgert: „il [Erasme] condamne la proscription des Juifs de l’Espagne et le baptême en masse de ceux qui restaient et il soutient le droit des parents juifs d’élever leurs enfants dans un esprit de fidélité au judaïsme [...]“⁴⁰

Ron weist Markishs Interpretation zurück und erklärt: „Erasmus wrote these words not because he regretted the expulsion of the Jews from Spain, but because he feared the presence of these Jews in Germany.“⁴¹ Er liest *proximos* statt *permixtos* und schreibt Erasmus Angst vor jüdischstämmigen Söldnern in nächster Nähe zu, gibt allerdings keinen Beleg für die Anwesenheit von möglicherweise für den Tunisfeldzug angeworbenen jüdischstämmigen Söldnern in Freiburg oder Basel im Jahr 1535.

Ebenfalls gegen Markish bezichtigt Ron Erasmus eines rassistischen Antisemitismus. Markish zitierte einen Abschnitt, in dem sich Erasmus über Zeitgenossen empörte, die alle Konvertiten der Scheinheiligkeit oder gar verbrecherischer Absichten verdächtigten und prorassistisch begannen, Juden die „*limpieza de sangre*“, die Blutreinheit, abzusprechen. Ihnen rief er zu: Juden verdienen in besonderem Maße unseren Respekt, wenn sie sich vom Glauben der Eltern zum Christentum bekehren; und er fragt: „Ist es gerecht, Fehler der Eltern ihren Kindern anzuhängen?“ Und weiter: „Von wem stammen denn wir ab, etwa nicht von denen, die in Verachtung des wahren Gottes Hölzer und Steine anbeteten und die das Blut der Märtyrer vergossen?“⁴² Für Markish ist diese Frage, die „rassisches“ Denken *ad absurdum* führt, „*une reflexion de caractère general*“.⁴³ Ron hingegen sagt Erasmus einen rassistischen Antisemitismus nach, der Juden nicht nur wegen ihrer Religion, sondern auch aufgrund ihrer Herkunft, auf Grund von Eigenschaften verabscheue, „deter-

38. „*Fides enim persuaderi gaudet potius quam compelli*“. ASD, Bd. IX/7, 36,62.

39. *Ibid.*, Zeilen 63–69.

40. *Markish*, Juifs (wie Anm. 19), 118 f.

41. *Ron*, *Other* (wie Anm. 29), 135.

42. „*Similis inhumanitas est, quod qui ex Iudaeis progeniti, a parentum impietate conuersi sunt ad veram pietatem, contumeliae causa vocamus Maranos, quum ea gratia plus illis honoris debeatur. Quod si iustum majorum vicia impingere nepotibus, vnde nos prognati sumus? Nonne ex his, qui in veri Dei contumeliam, coluerunt ligna et lapides? Qui martyrum sanguinem effuderunt?*“ ASD, Bd. V/3, 265,239–244.

43. *Markish*, Juifs (wie Anm. 19), 109 f.

mined by nature [...] unalterable and passed on from one generation to the next“.⁴⁴

Ron begründet seine Sicht mit den schon von Kisch hervorgehobenen, im 16. Jahrhundert sicher degradierend zu verstehenden Hinweisen von Erasmus auf eine mögliche oder gewisse jüdische Herkunft oder jüdische Art seiner Gegner.⁴⁵ Nach einem Zerwürfnis mit dem ehemaligen Freund Hieronymus Aleander berichtet Erasmus über ihn, „alle versichern, er sei ein Jude“.⁴⁶ Diesen und entsprechende Vorwürfe erklärte Markish damit, dass Erasmus enttäuscht und verletzt war und hält dagegen, er habe den Konvertiten Paulus Ricius als wahren Israeliten gelobt.⁴⁷ Zudem habe er Matthäus Adrian geschätzt und als Hebräischlehrer für das Collegium trilingue empfohlen mit den Worten:

Matthaeus Adrianus [ist] seiner Herkunft nach ein Hebräer (genere Hebraeus), jedoch schon lange der Religion nach ein Christ (sed religione iam olim Christianus). Von Profession ist er Mediziner; er ist in der hebräischen Literatur so erfahren, dass es meiner Meinung nach bis jetzt niemand anderen gibt, der mit ihm verglichen werden kann.⁴⁸

Solche Lobsprüche schlossen für Markish eine mögliche rassisch begründete Judenfeindschaft von Erasmus aus.⁴⁹ Ron widerspricht. Er geht nicht auf die

44. *Ron*, *Other* (wie Anm. 29), 160, auch 18, und Chapter 11, ganz.

45. *Ibid.*, Chapter 12; *Markish*, *Juifs* (wie Anm. 19), 130–132.

46. „[...]omnes affirmant esse Iudaeum“. Allen datiert die Briefabschrift auf Dezember 1520, *Allen*, Bd. IV, Ep. 1166,84. In den anonym veröffentlichten *Acta Academiae Lovaniensis* von 1520 wird Aleander ohne einen einschränkenden Hinweis auf ein Gerücht als Jude bezeichnet. Oberman, Markish und Ron nehmen Erasmus als Autor an. Ich wäre allerdings mit Thomas Kaufmann vorsichtig, die *Acta* Erasmus zuzuschreiben. (Die *Acta* sind gedruckt in: Erasmus *Opuscula*, hg. von Wallace K. Ferguson, Den Hague 1933, 316–328; vgl. *Thomas Kaufmann*, „Judenbild“ (wie Anm. 22), 68 f. *Markish*, *Juifs* (wie Anm. 19), 131; *Oberman*, *Wurzeln* (wie Anm. 22) 48; *Ron*, *Other* (wie Anm. 29), 158 f.) Die *Acta* enthalten extrem böswillige Invektiven gegen Hieronymus Aleander mit dem erfundenen Vorwurf, Aleander sei tatsächlich herkunftsmäßig ein Jude. Der Schlussteil ist unbestreitbar von erasmischen Formulierungen durchgesetzt. Aber heißt das, dass Erasmus das ganze Machwerk auch selbst geschrieben hat? Sicherlich kannte der Autor der *Acta* oder ein möglicher Redaktor eines Erasmustextes die Argumente des Rotterdammers gegen eine Verfolgung Luthers und gegen Erasmus gerichtete Anwürfe in Löwen. Undenkbar aber scheint mir, dass Erasmus selbst, trotz allen Ärgers über Aleander, mit einer solchen Veröffentlichung den Parteienstreit noch verschärfen wollte, indem er den am päpstlichen und am kaiserlichen Hof wohlgeleiteten ehemaligen Freund äußerst verletzend verleumdete, während er gerade überall versuchte, die Gemüter zu beruhigen.

47. „Is demum vere mihi videtur Israelitam agere suoque cognomini pulchre respondere.“ *Allen*, Bd. II, Ep. 549,11–13; *Markish*, *Juifs* (wie Anm. 19), 91 f.

48. An Gilles Busleiden, 19. 10. 1517, *Allen*, Bd. III, Ep. 686 und 722.

49. *Markish*, *Juifs* (wie Anm. 19), 91.

allerdings von Markish noch nicht hervorgehobene, inzwischen gut erforschte Tatsache ein, dass die jüdische Herkunft Hebräischlehrer positiv als gesuchte muttersprachliche Pädagogen auswies.⁵⁰ Ron übersetzt *genus* mit *race*. Der lateinische Begriff *genus*, wie damals auch der deutsche Begriff *volck*, wie ihn etwa Pfefferkorn benutzte,⁵¹ bezeichnete verschiedenste Gruppen oder auch eine Herkunft oder Art und Weise. Dass er im 16. Jahrhundert bereits eine spezifisch „völkische“ oder gar rassische Bedeutung haben konnte, ist m. W. nicht erwiesen. Ron unterdrückt keineswegs die Freundschaften von Erasmus mit Konvertiten. Er zählt sogar eine ganze Liste davon auf, interpretiert dazu aber: „However, as Erasmus’ description of Matthew Adrian (‘by race a Jew but in religion a Christian’) demonstrates, their Jewish race was still of significance. As in the case of Matthew Adrian, each of these scholars was probably considered by religion a Christian and by race a Jew.“⁵² Entsprechend folgert er: „we may define him [Erasmus] as racist.“⁵³

Kurz nach Rons Monographie von 2019 erschien 2020 der schon genannte Aufsatz von Cancic-Lindemaier. Ihr Beitrag liest sich wie eine Gegenthese zu Ron, obwohl sie seine Studie sicher noch nicht kannte, jedenfalls nicht zitierte. Sie weist auf die Aktualität des Themas, insbesondere in Deutschland, wo Erasmus’ „Judenfeindschaft“ bis in die Tagespresse hinein neu aktualisiert wird, nachdem die umstrittene Partei „Alternative für Deutschland“ ihre Studienstiftung nach dem Rotterdamer benannt hat. Mit ihrem Aufsatz schrieb Cancic-Lindemaier an gegen „eine leichtfertige Konstruktion eines ‚Antisemitismus‘ im 16. Jahrhundert mit Namen Erasmus von Rotterdam“ und warnt davor, einen so „klugen Denker“ mit solcher Verunglimpfung „mundtot“ zu machen.⁵⁴

Offenbar laden die bisher in der Forschung benutzten Bemerkungen von Erasmus über Juden und Judentum zu gegensätzlichen Interpretationen ein. Wie Erasmus schon zu Lebzeiten die gelehrte Elite spaltete, damals bedingt durch seinen Ruf nach dogmatischer Zurückhaltung und Toleranz in konfessionellen Fragen, so heute aufgrund seiner damals üblichen, traditionell jüdenfeindlichen Äußerungen.

50. Vgl. Stephen G. Burnett, „Jüdische Vermittler des Hebräischen und ihre christlichen Schüler im Spätmittelalter“, in: Ludger Grenzmann, Thomas Hays, Nikolaus Henkel, Thomas Kaufmann (Hg.), Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Berlin 2009, 173–188.

51. Vgl. u. bei Anm. 116.

52. Ron, Other (wie Anm. 29), 157.

53. Ibid., 160.

54. Cancic-Lindemaier, „Judenhass“ (wie Anm. 18), 145.

Die Forschung zum Thema hat sich bisher weitgehend auf die Diskussion um diese traditionellen judenfeindlichen Bemerkungen beschränkt, ohne zu einer einhelligen Sicht zu führen. Darum soll in einem zweiten Teil ein anderer Weg eingeschlagen werden. Statt gelegentliche judenfeindliche Aussagen aus dem riesigen Werkkorpus von Erasmus zusammenzustellen und pro oder kontra zu diskutieren, analysiere ich Aussagen, die gerade nicht der traditionellen und damals üblichen Sichtweise entsprechen, sondern in eine neue Richtung weisen, wie mit der Konkurrenz zwischen Juden und Christen umzugehen sei, die sich schon im Neuen Testament niedergeschlagen hatte. Bekanntlich erwuchs daraus eine höchst unheilvolle Auslegungstradition, von der, das zeigte die bisherige Forschung, Erasmus sich nicht grundsätzlich lösen konnte.

DER HISTORISCHE ANSATZ VON ERASMUS

Luther drückte in seiner frühen Judenschrift von 1523 *Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei* seine Hoffnung auf die Bekehrung der Juden dank der evangelischen Predigt so aus: „Ich hoff, wenn man mit den Juden freuntlich handelt und aus der heyiligen schrifft sie seuberlich unterweyßet, es sollten yhr viel rechte Christen werden und widder tzu yhrer vetter, der Propheten unnd Patriarchen glauben treten.“⁵⁵ Dahinter steht die damals verbreitete Überzeugung, dass „der Glaube der Juden einst und der Glaube der Christen jetzt noch ein und derselbe ist“.⁵⁶ Demnach hingen die „wahren Juden“, eben die Patriarchen und Propheten schon einem christlich, evangelischen Glauben an. Neben ihnen aber stehen beginnend mit Kain alle die, welche von dem einen wahren Glauben abfielen, so auch die zeitgenössischen Juden. Entsprechend stellte Augustin in seinem Gottesstaat neben die auserwählten Nachkommen Adams, die Verworfenen, beginnend mit Kain.⁵⁷

Eingeführt in die christliche Theologie hat Eusebius von Caesarea († 339/340) diese Sicht. Heinrich Bullinger widmete unter dem Titel *Der alt gloub. Das der Christen gloub von anfang der waelt gewaert habe* dem Thema 1539 eine ganze Schrift. Der Zürcher Antistes bezog sich explizit auf Eusebius und be-

55. WA, Bd. 11, 315,14–16.

56. Huldrych Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli, Georg Finsler et al., Berlin, Leipzig und Zürich 1905–2013 (im folgenden: Z), Bd. XXI, 144,32 f.; vgl. *Christine Christ-von Wedel*, Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums, Münster 2003, 98 und *dies.*, Erasmus of Rotterdam. Advocate of a New Christianity, Toronto 2013, 98.

57. *Augustinus*, De civitate Dei, bes. lib. 15.