

Anna Vind / Herman J. Selderhuis (eds.)

'Church' at the Time of the Reformation

Invisible Community, Visible Parish,
Confession, Building ...?



Academic Studies

72



Refo500 Academic Studies

Edited by
Herman J. Selderhuis

In co-operation with
Christopher B. Brown (Boston), Günter Frank (Bretten),
Barbara Mahlmann-Bauer (Bern), Tarald Rasmussen (Oslo),
Violet Soen (Leuven), Zsombor Tóth (Budapest),
Günther Wassilowsky (Frankfurt), Siegrid Westphal (Osnabrück).

Volume 72

Anna Vind / Herman J. Selderhuis (eds.)

'Church' at the Time of the Reformation

Invisible Community, Visible Parish, Confession,
Building ...?

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek:

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data available online: <https://dnb.de>.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information storage and retrieval system, without prior written permission from the publisher.

Cover design: SchwabScantechnik, Göttingen
Typesetting: le-tex publishing services, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0165

ISBN 978-3-647-57099-0

Contents

Foreword	9
List of Abbreviations	11

'Church' at the Time of the Reformation

<i>Peter Walter</i> Die 'konservative' Ekklesiologie des Erasmus von Rotterdam	15
<i>Dorothea Wendebourg</i> Martin Luther's Ecclesiology	37
<i>Jon Balsarak</i> "The church that cannot err." Early Reformed Thinking on the Church	51
<i>Charlotte Methuen</i> Ordering the Reformation Church in England and Scotland.....	65
<i>Florian Wöller</i> <i>Corpus</i> and <i>Communio</i> . Two Key Themes of Late Medieval Ecclesiology	91
<i>Violet Soen</i> A Church or Churches? The Aristocracy Divided over Ecclesiology during the Dutch Revolt	123

Church and Art

<i>Sibylla Goegebuer</i> St John's Hospital in Bruges in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Real and Intangible-Symbolic Interaction Between Religion & Devotion, Care and Art Forms a Holy Trinity	145
--	-----

Geneviève Gross

Songs and Singing in a Developing Reformation. From a Scattered Community of Believers to a Visible Church (French-Speaking Switzerland, Bern-Geneva-Neuchâtel, 1530–1536) 161

Joanna Kaźmierczak

The Iconographical Motif of the Good Samaritan as a Visual Commentary on the State of the Church in the Middle of the 16th Century. The Epitaph for Nicolaus Weidner from Wrocław and Its Meaning. 175

Konrad Küster

The Impact of Liturgy on Church Music. Observations in the 'Long' 16th Century..... 189

Maria Lucia Weigel

Aspekte reformierter Ekklesiologie in Bildnissen von Zwingli und Bullinger .. 207

Church and Ecclesiology

Ariane Albisser, Peter Opitz

The Concept of 'Visible' Church and 'Invisible' Church in the Reformed Tradition. The Ecclesiology of the Second Helvetic Confession 225

Frank Ewerszumrode

The Church as a Sign and Instrument of God's Grace. Sacramental Ecclesiology in Calvin and in *Lumen Gentium* 249

Csilla Gábor

Arguments, Roles, Games in a 17th Century Hungarian Polemic on Ecclesiology 257

Gábor Ittzés

Church and Community in Luther's *Sermon on Preparing to Die* (1519)..... 279

Jeannette Kreijkes

Pastors and Teachers: Two Offices or One? Calvin's Reception of Chrysostom's Exegesis of Ephesians 4:11 289

Marta Quatralé

“*Et est mirabile in oculis nostris*” Some Side Notes on Luther’s
Pneumatology as Augustinian Harvest: Ecclesiology and
Hermeneutics in the Light of the First *Abendmahlsstreit* 301

Herman A. Speelman

From Assembly of Believers to an Official Institute. Morély versus
Chandieu on Ecclesiology in the 1560s 323

Maciej Szumowski

Visible Signs of Virtues. External Profession of Faith and Robert
Bellarmine’s Sacramental Ecclesiology 349

Church and Unity

Linda Stuckrath Gottschalk

Caspar Coolhaes. Diversity in the Visible and Invisible Church..... 365

Tabita Landová

Ekklesiologie der Böhmischen Brüder. Ökumenischer
Kirchenbegriff von Johannes Augusta..... 381

Jan Červenka

One Church or Two Churches? Role of the Compacts in
Reunification Efforts between Catholics and Ultraquists until the
Reformation..... 413

Pierrick Hildebrand

One Church, One Covenant, One Faith. Covenantal Aspects in
Zwingli’s Ecclesiology 429

Michelle C. Sanchez

Does Calvin’s Church Have a History? Toward the Methodological
Use of Theology in Service of Historiography 439

Ulrich Andreas Wien

Reconciliation in a Village Community in the Reformation Period
in Transylvania 461

8 | Contents

Image Credits	471
Index of Names	473
List of Contributors.....	479

Foreword

The Reformation was launched not the least due to discussions of the church. Whereas Erasmus tried to argue for an irenic concept of church within the papal institution, Luther's criticism of the papacy gave rise to his thinking about the church as a creature of the word, *creatura verbi*. With roots in Augustine Zwingli pondered upon the relation between visible and invisible church, whereas Calvin focused upon the church-institution as the mother of all saints, *piorum omnium mater*. The concept of church eminently mirrored the theological diversities in the age of Reformation, and it lay under the establishment of the many different 16th century church institutions.

The present volume aims at a clarification and a discussion of the church in the 16th century: What did the reformers think about the essence and origin of the holy, apostolic and Catholic church? What was seen as the aim of it, its assignment? Can human beings see the true church or not? Does it have one existence in this world and another in the world to come? The concept of church is indissolubly connected to the theological concepts of sin, faith, justification, sanctification, and salvation, and the study of it also involves reflections such as those of the nature and scope of the sacraments, the role of the clergy, the aim of the church-buildings, the significance of the inventory and the reflections upon the constituent parts of the mass/church service. Finally and not the least it is important to investigate the role of the church in the societies of the 16th century, such as the impact of the ruling power upon them, their significance for education and social cohesion, and the cultural significance of migrating believers, on the run within and beyond the borders of Europe. Together with the theological, philosophical and art historical questions, these issues are considered in order to create a picture of the church at the time of the Reformation.

The book is the result of the sixth annual RefoRC conference, which was held in Copenhagen in May 26–28 in 2016.

Anna Vind and Herman Selderhuis

List of Abbreviations

- ADB Allgemeine Deutsche Biographie, Historische Kommission bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften (ed.), 56 vols., München, reprint, Berlin: Duncker & Humblot, 1981.
- ARG Archiv für Reformationsgeschichte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1903ff.
- Benzing Josef Benzing/Helmut Claus, Lutherbibliographie: Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod, 2nd ed., 2 vols., Baden-Baden: Koerner, 1989–1994.
- BOL Martin Bucer, Martini Buceri Opera Latina, Leiden: Brill.
- BSLK Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, Irene Dingel (ed.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- CA Confessio Augustana.
- CB Confessio Belgica.
- CCSL Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout: Brepols, 1953ff.
- CG Confessio Gallicana.
- CO JEAN CALVIN (1863–1900), Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, Corpus Reformatorum vol. 29–87, Guilielmus Baum/August E. Cunitz/Eduard W.E. Reuss (ed.), 59 vol., Brunswick: C.A. Schwetschke.
- COR JEAN CALVIN, Ioannis Calvini Opera Omnia: Denuo Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata, Geneva: Droz.
- CR Corpus Reformatorum, Karl Gottlieb Bretschneider e.a. (ed.), 1834ff.
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 1864ff.
- Denzinger HEINRICH DENZINGER (2014), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. [Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum], Peter Hünemann (ed.), 44th ed., Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Herminjard AIMÉ-LOUIS HERMINJARD (1866–1897), Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, recueillie et publiée avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques, Genève: H. Georg/Paris: M. Levy frères, G. Fischbacher.
- LThK³ Lexikon für Theologie und Kirche, 3th ed., Konrad Baumgartner/Horst Bürkle/Klaus Ganzer/Walter Kasper/Karl Kertelge/Wilhelm Korff/Peter Walter (ed.), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2006.
- LW MARTIN LUTHER (1900–1986), Luther's Works, J.J. Pelikan/H.C. Oswald/H.T. Lehmann (ed.), 55 vols., Philadelphia: Fortress Press.
- MBW Philipp Melanchthon, Melanchthons Briefwechsel, Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Heinz Scheible (ed.), Stuttgart: Frommann-Holzboog.

MySal	Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, 5 vols., Johannes Feiner/Magnus Lohrer e.a. (ed.), Zurich: Einsiedeln/Koln: Benziger, 1963–1981.
OS	JEAN CALVIN (1926–1936), Joannis Calvini Opera selecta, P. Barth/G. Niesel (ed.), Munich: Chr. Kaiser Verlag.
PG	Patrologia Cursus Completus, Series Graeca, J.P. Migne (ed.), Paris: 1857–1912.
PL	Patrologia Cursus Completus, Series Latina, J.P. Migne (ed.), Paris: 1862–1865.
SC	RÜCKERT, HANNS e.a. (ed.) (1936–2000), Supplementa Calviniana, 1–11.2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
VD16	Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, www.vd16.de .
WA	MARTIN LUTHER (1983–2009), D. Martin Luther's Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Schriften /Werke, 56 vols., Weimar: Böhlau.
WABr	MARTIN LUTHER (1983–2009), D. Martin Luther's Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Briefwechsel, 12 vols., Weimar: Böhlau.
WADB	MARTIN LUTHER (1906–1961), D. Martin Luther's Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Die Deutsche Bibel, 12 vols., Weimar: Böhlau.
WATR	MARTIN LUTHER (1912–1921), D. Martin Luther's Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Tischreden, 6 vols, Weimar: Böhlau, 1912–1921.
ZW	HULDREICH ZWINGLI (1905ff), Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Corpus Reformatorum vol. 88–101, Emil Egli e.a. (ed.), 13 vols., Brunswick: C.A. Schwetschke.

'Church' at the Time of the Reformation

Peter Walter †

Die 'konservative' Ekklesiologie des Erasmus von Rotterdam

Erasmus hat kein Buch geschrieben, das den Begriff Ekklesiologie in seinem Titel trägt. Aber das haben die Theologen der alten Kirche und des Mittelalters allesamt auch nicht. Das erste Buch mit einem solchen Titel stammt von dem als Dichter zu Recht berühmten Angelus Silesius (1624–1677), der es unter seinem bürgerlichen Namen veröffentlichte, und datiert auf das Jahr 1677.¹ Die Sentenzen des Petrus Lombardus, das bis ins 16. Jahrhundert maßgebliche theologische Schulbuch, enthält keine eigene Abteilung über die Kirche, ebenso wenig die *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin, die jenes in dieser Funktion ablöste. Ein maßgebliches ekklesiologisches Werk ist die *Summa contra Ecclesiae et primatus apostoli Petri aduersarios* des Dominikaners Juan de Torquemada (1388–1468), die erstmals 1489 in Rom und auf Kosten von Papst Innozenz VIII. (1484–1492) posthum gedruckt wurde (vgl. Turrecremata: 1489; Prügl: 2006). Torquemada, der auf dem Basler Konzil die päpstlichen Rechte verteidigte und dafür 1439 zum Kardinal erhoben wurde, liefert hier das Vorbild einer papalen Ekklesiologie. Kein Wunder, dass das Werk in der Schlussphase des Trienter Konzils, als die Päpste ihre Stellung innerkirchlich zu konsolidieren suchten, eine Neuauflage erlebte (Turrecremata: 1561). Der *Tractatus de Ecclesia* seines Ordensbruders Johannes von Ragusa (1390/95–1443), der auf dem Basler Konzil eine konziliaristische Auffassung vertrat und als Kardinal des schismatischen Papstes Felix V. starb, also ekklesiologisch eine Gegenposition zu Torquemada einnahm, wurde dagegen erstmals 1983 gedruckt (Stojković: 1983; vgl. Laudage: 2006). Ekklesiologie, das wird allein schon an dieser Gegenüberstellung deutlich, hat viel mit kirchenrechtlichen Fragen zu tun. Als solche war sie eine Domäne der Kanonistik, die im Mittelalter nicht an der theologischen, sondern an einer eigenen Fakultät betrieben wurde. Solche Fragen standen nicht im Vordergrund der Interessen des Erasmus, aber er hatte dazu, wie noch zu zeigen ist, durchaus eine Meinung, die er aber nie systematisch entfaltete.²

1 Vgl. Scheffler: 1677. Bei diesem Werk handelt es sich jedoch um keine Ekklesiologie im heutigen Sinn, d. h. um einen systematischen Traktat über die Kirche, sondern vielmehr um eine Sammlung von 39 „Tractätlein“ zu ekklesiologischen Themen, mit denen der Konvertit seine Glaubensbrüder stärken und protestantische Angriffe abwehren möchte.

2 Grundlegend für das Folgende ist Pabel: 1995. Hier ist die gesamte bis dahin erschienene Literatur zum Thema verarbeitet, die deshalb nicht nochmals aufgelistet werden muss.

1. Die Offenheit der ekklesiologischen Diskussion zu Beginn des 16. Jahrhunderts

Das zu Beginn des 16. Jahrhunderts erschienene und vielfach nachgedruckte Theologische Wörterbuch des Johannes Altenstaig (um 1480–nach 1525) bietet zwar bereits ein Lemma 'Ecclesia',³ eine umfassende Ekklesiologie sucht man allerdings auch dort vergeblich. Ein kurzer Blick darauf zeigt, was man sich zur Abfassungszeit unter Kirche vorstellte. Da Altenstaig nicht eigenständig formuliert, sondern ganze Passagen aus den Werken anderer übernimmt, steht er auch für eine gewisse Kontinuität zur theologischen Tradition. Im vorliegenden Fall ist es der konziliaristische Theologe und Kardinal Pierre d'Ailly (um 1351–1420) (vgl. Miethke: 2006), den er abschreibt.⁴ Der Oberbegriff der Darstellung ist der der *ecclesia militans*. Dieser steht zum einen für die *ecclesia universalis* und zum anderen für die *ecclesia particularis*. Erstere ist die einzige Kirche, außerhalb derer es kein Heil gibt, und von der als dem Leib Christi Paulus in Kol 1:24 spricht. Letztere wird für eine Vielzahl von Kirchen gebraucht (vgl. Röm 16:16). Die *ecclesia universalis* kann sowohl synchron ("pro congregatione omnium fidelium actu existentium") als auch diachron ("pro congregatione omnium fidelium a tempore Christi vel Apostolorum vsque nunc succedentium") verstanden werden. Sie unterscheidet sich von der Synagoge. Sie ist auch gemeint, wenn Augustinus sagt, er würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ihn die Autorität der Kirche nicht dazu triebe. Also habe die Kirche eine größere Autorität als das Evangelium, da der Evangelist nur ein Teil von ihr sei. Bisweilen wird der Begriff noch allgemeiner verstanden im Sinne aller Glaubenden (!) vom Beginn der Welt bis zu deren Vollendung ("pro congregatione omnium fidelium a principio mundi vsque ad consummationem seculi"), und so umfasse er nicht nur die Kirche Christi, sondern auch die Synagoge und diejenigen, die unter dem Naturgesetz stehen. Als Beispiele für diesen Sprachgebrauch werden Augustinus und Gregor der Große zitiert. Auch im Sinne der *ecclesia particularis* kann *ecclesia* unterschiedliche Bedeutungen haben. Nach derjenigen, die eine Versammlung von Männern und Frauen meint, wofür es neben 1 Petr 5:13 zahlreiche weitere biblische Beispiele gebe, stellt Altenstaig im Gefolge von Pierre d'Ailly fest, dass der Begriff Kirche *auch* gebraucht werde, um den Klerus zu bezeichnen, wofür es aber keine biblischen Beispiele gebe. Die Kleriker würden sich den Begriff aneig-

3 Vgl. Altenstaig: 1517, fol. LXXII^v–LXXIII^r. Der leichten Erreichbarkeit halber wird im Folgenden die Neubearbeitung durch den Jesuiten Johannes Tytz herangezogen, die sich bei diesem Stichwort nicht von der Erstausgabe unterscheidet: Altenstaig: 1619, 271–273. Zu Altenstaig vgl. Bäumer: 2006.

4 Für das Folgende vgl. Altenstaig: 1619, 273. Die wörtlichen Zitate sind dieser Seite entnommen. Vgl. De Aylliacco: 1500, fol. Dj^v.

nen, indem sie sich 'ecclesiastici' nannten.⁵ Das Kirchenrecht nenne sogar einzelne Klerikerkollegien Kirche. Zusammenfassend wird festgestellt: Die Universalkirche umfasst alle gläubigen Menschen, die aktuell oder habituell implizit oder explizit glauben oder andeutungsweise (*aenigmatische*) alle katholischen Wahrheiten verstehen. Die klare Erkenntnis der letzteren ist den Heiligen in der *ecclesia triumphans* vorbehalten (vgl. Altenstaig: 1619, 272).

Daneben gibt es ein weiteres Stichwort: „Ecclesia Petri“. Wiederum im Anschluss an Pierre d'Ailly unterscheidet Altenstaig hier die Personalgemeinde, welcher der Apostel vorstand, von der *ecclesia particularis*, in der er seinen Sitz eingenommen hat, sozusagen die Territorialgemeinde Rom.⁶ *Ecclesia Romana*⁷ kann nun wiederum verschiedenes bedeuten: manchmal den Papst und die Kardinäle, wobei Wert darauf gelegt wird, dass letztere keine in der Bibel begründete Institution bilden; manchmal alle Kardinäle, manchmal alle Gläubigen, die den der römischen Kirche verkündeten apostolischen Glauben bekennen; manchmal alle Kleriker, manchmal alle Gläubigen der Diözese Rom. So kann auch die Universalkirche als römische Kirche bezeichnet werden und alle Gläubigen als Römer. Dass dabei die Ostkirchen nicht in den Blick kommen, sei nur am Rande bemerkt. Von der römischen Kirche wird nun mit Berufung auf das „Decretum Gratiani“ behauptet, dass sie im Glauben nicht irren könne.⁸ Dies wird dann mit Bezug auf Pierre d'Ailly weiter ausgeführt und biblisch begründet. Am Ende legt Altenstaig mit nicht näher spezifizierter Berufung auf den Konziliaristen Jean Gerson (1363–1429) dar, dass die Kirche Petri immer im Glauben verharren werde, sei es in allen, sei es in einigen Gläubigen, obwohl die Kirche in Bezug auf Tatsachen irren könne, jedoch nicht in Bezug auf den Glauben.⁹ Wenn man die hier kurz entfaltete Ekklesiologie als damaligen „Mainstream“ betrachtet, immerhin ist sie in einem weitverbreiteten und immer wieder nachgedruckten Wörterbuch enthalten, erscheint das, was Erasmus zu ekklesiologischen Themen zu sagen hat, keineswegs als ungewöhnlich.¹⁰

5 “Alio modo sumitur [sc Ecclesia] specialiter pro tota congregatione clericorum, & sic nunquam accipitur in textu scripturae diuinae. Sed clerici nomen ecclesiae appropriauerunt ad seipos, vocantes se Ecclesiasticos” (Altenstaig: 1619, 273; vgl. De Ayllio: 1500, fol. Di^r).

6 Vgl. Altenstaig: 1619, 273f. Die von Altenstaig zitierten Passagen finden sich bei Petrus de Ayllio (1500, fol. Dij^r, Diiij^r, Diiij^v).

7 Zu den vielfältigen Deutungen dieses Terminus vgl. Tierney: 1955, 36–46; 279f (Reg. s.v. Roman Church).

8 Vgl. Altenstaig: 1619, 274 mit Bezug auf Decreti Gratiani secunda pars, C. 24; q. 1; c. 23; 33; in: Corpus: 1879–1881, Bd. 1, 974; 978f. Einschlägig erscheint hier allerdings nur die erstgenannte Stelle.

9 “Et ita Petri ecclesia semper in fide perseuerabit in omnibus, vel in aliquibus, etc. quamuis ecclesia in his quae facti sunt, sed non quae fidei errare potest, vt in multis locis habet Gers[on]” (Altenstaig: 1619, 274). Zu Gerson vgl. Bauer: 2006.

10 Weder Altenstaigs Wörterbuch noch die Werke des Pierre d'Ailly befanden sich in der Bibliothek

2. Die Sicht des Erasmus

Erasmus war auf unspektakuläre Weise Glied der Kirche, dreißig Jahre gehörte er dem Orden der Augustinerchorherren an, Priester blieb er, auch nachdem er vom Papst von den Gelübden entbunden worden war. Über die Art und Weise, wie er sein Priesteramt ausgeübt hat, ist wenig bekannt.¹¹ Von seinem englischen Freund, dem Dekan der St.-Pauls-Kathedrale in London John Colet (1467–1519) (vgl. Walter: 2006), einem geschätzten Prediger, berichtet Erasmus, dass dieser nur an Sonn- und Feiertagen sowie gelegentlich zelebriert habe. Zum einen habe er die Zeit zum Studium und für seine kirchlichen Aufgaben gebraucht, zum andern habe er dadurch der Routine vorbeugen wollen. Er habe allerdings den damals in England bereits üblichen Brauch der täglichen Zelebration nicht verurteilt.¹² Daraus kann man, muss man aber nicht schließen, dass Erasmus es ebenso gehalten habe. Erasmus und Colet mussten nicht täglich zelebrieren, denn sie waren nicht wie viele einfache Priester ihrer Zeit darauf angewiesen, ihren Lebensunterhalt mittels Messstipendien zu bestreiten. Colet hatte eine auskömmliche Pfründe, Erasmus die Unterstützung zahlreicher Gönner. Als ihm einer davon, Erzbischof William Warham von Canterbury (um 1456–1532), in Kent eine Pfarrei verleihen wollte, wehrte er zunächst ab, da er aus Unkenntnis der Landessprache zur Seelsorge nicht fähig sei. Nachdem der Erzbischof mit der Begründung, Erasmus sei nicht der Prediger einer kleinen Landpfarre, sondern durch seine Schriften der Lehrer aller Pastoren, nicht von seinem Vorhaben abließ, kümmerte Erasmus sich wenigstens um einen eifrigen Vikar (Marc'hadour: 1995, 124; vgl. auch Knighton: 1987). Dass Papst Paul III. (1534–1549) Erasmus zum Kardinal kreieren wollte, weiß man nur aus zahlreichen Äußerungen des Erasmus. Ob es sich dabei um mehr als Vermutungen des möglicherweise zu ehrenden handelt, muss offenbleiben. Die Briefedition von Allen, die jeweils auch römisches Archivmaterial zitiert, bietet dafür keine Belege. Lediglich die Verleihung der Propstei St. Lebuinus in Deventer,

des Erasmus, soweit diese sich rekonstruieren lässt. Das sagt allerdings nichts aus über eine mögliche Verwendung. Auf eine „flüchtig[e]“ Erwähnung Pierre d'Aillys (Erasmus, *Hyperaspistes* I: in: Erasmus: 1703–1706, Bd. 10, 1278D–F) verweist Dolfen: 1936, 92. Ein weiterer, sachlich nicht zutreffender Bezug findet sich in: Erasmus, *De conscribendis epistolis*: in: Erasmus: 1703–1706, Bd. 1, 429D.

11 Daran ändert nichts auch der im Titel mehr Informationen verheißende Artikel von Marc'hadour: 1995, 121. Präzisere Nachweise zur Gottesdienstteilnahme und den Zelebrationsgewohnheiten des Erasmus bei Halkin: 1984, bes. 690; 701.

12 Vgl. das Lebensbild, das Erasmus posthum von ihm zeichnete: Erasmus: 1906–1958, Bd. 4, 528; 491–498 (Nr. 1211). Zur zeitgenössischen eucharistischen Frömmigkeit in England vgl. Marc'hadour: 1995, 139f.

die die materielle Basis für den Kardinalat bilden sollte, ist durch ein Breve Pauls III. bezeugt.¹³

2.1 Kirche als Konsensgemeinschaft

So selbstverständlich Erasmus zur Kirche gehörte, so „normal“ ist das Bild, das er von dieser hat. Es ist ganz geprägt von biblischen und patristischen Vorstellungen. Kirche ist für Erasmus ganz allgemein eine 'Konsensgemeinschaft':¹⁴ "totius populi Christiani consensu[s]".¹⁵ In dem im März 1524, ein halbes Jahr vor *De libero arbitrio*, veröffentlichten Colloquium *Inquisitio de fide*, in dem Erasmus auf der Basis des Symbolum Apostolicum eine Einigung der streitenden kirchlichen Parteien erreichen möchte, bekennt der Lutheraner Barbatius durchaus im Sinne des Erasmus:

Ich glaube die Heilige Kirche, die der Leib Christi ist, das heißt eine gewisse Versammlung aller auf dem ganzen Erdenrund, die im Glauben an das Evangelium übereinstimmen, die den einen Gott, den Vater, verehren, die ihr ganzes Vertrauen auf dessen Sohn richten, die sich durch dessen Geist leiten lassen.¹⁶

Auf Nachfrage seines Gesprächspartners Aulus begründet Barbatius, warum er nicht gesagt hat, er glaube *an* die Kirche. Er beruft sich dafür auf die Auslegung des Apostolicums durch Rufinus von Aquileia (um 345–411/2), nach dem man allein an Gott glauben könne, und unterstützt dies mit dem Hinweis, dass die Kirche aus Menschen bestehe, "die getäuscht werden könnten und täuschten".¹⁷ Als die Sorbonne Erasmus deswegen zensuriert, ist es ihm ein leichtes, für seine Position eine Wolke von patristischen und mittelalterlichen Zeugen aufzurufen.¹⁸ Ausge-

13 Einen Überblick über die Aussagen des Erasmus bietet Erasmus: 1906–1958, Bd. 12, 65, Reg. s.v. Cardinalate. Vgl. auch Devonshire Jones: 1987, 55.

14 Für das Folgende stütze ich mich auf die umfassende Aufarbeitung dieser Thematik durch Becht: 2000, 140.

15 Erasmus an Willibald Pirckheimer, 19.10.1527 (in: Erasmus: 1906–1958, Bd. 7, 216; 59f, Nr. 1893); vgl. Erasmus an Willibald Pirckheimer, 30.07.1526 (in: Erasmus: 1906–1958, Bd. 6, 372; 26f, Nr. 1729).

16 "Credo Sanctam Ecclesiam, quae est Corpus Christi, hoc est, congregatio quaedam omnium per univrsium orbem, qui consentiunt in fide Euangelica, qui colunt vnum Deum Patrem, qui totam suam fiduciam collocant in eius Filio, qui eodem huius Spiritu aguntur" (Erasmus, *Inquisitio de fide*; in: Erasmus: 1960ff, Bd. 1.3, 371; 256–259).

17 "[Homines] qui falli possunt et fallere" (Erasmus: 1960ff, Bd. 1.3, 372; 265). Es tut nichts zur Sache, dass Erasmus den Kommentar Rufins fälschlicherweise Cyprian von Karthago zuschreibt (vgl. dazu Bakhuizen van den Brink: 1977, 287).

18 Vgl. Massaut: 1968. Die konziliaristisch orientierte Sorbonne steht dabei in der Tradition des Basler Konzils, auf dem die Väter nach dem Zeugnis Torquemadas ins Glaubensbekenntnis vor der

rechnet der im Auftrag des Tridentinums veröffentlichte *Catechismus Romanus* wird Erasmus Recht geben (vgl. *Catechismus Romanus*, pars I, caput 10, 22 in: *Catechismus Romanus*: 1989, 118).

Kirche wird an der zitierten Stelle von Erasmus gut biblisch als 'Leib Christi'¹⁹ bezeichnet. Theologisch interpretiert er diesen als weltumfassende Gemeinschaft derer, die in dem Glauben übereinstimmen, der im Evangelium gründet, das heißt im Glauben an den dreieinen Gott. Um diese trinitarische Basis der Kirche festzustellen, muss man kein großer Theologe sein. Aber im gesamten Lemma bei Altenstaig ist weder von Gott, dem Vater, noch vom Heiligen Geist die Rede, die Kirche wird christologisch enggeführt. Darauf trifft der Vorwurf der Geistvergessenheit, den die orthodoxe Theologie der westlichen macht, voll zu (vgl. Freitag: 1995).

Dass dieser Glaube an den dreieinen Gott nicht nur eine synchrone, sondern auch eine diachrone Gemeinschaft hervorbringt, zeigt Erasmus unmittelbar im Anschluss daran, wenn er 'communio sanctorum' erklärt als "eine gewisse Gemeinschaft aller Güter unter allen Gottesfürchtigen vom Beginn bis zum Ende der Welt"²⁰ und dies mit dem Austausch unter den Gliedern desselben Leibes erläutert. Zu den bereits genannten Kriterien der dafür notwendigen Übereinstimmung (Bekenntnis zum einen Gott, Evangelium, Glauben und Hoffnung) zählt er hier auch "die Teilhabe am selben Geist und an denselben Sakramenten."²¹ Vergleicht man damit den siebten Artikel der sechs Jahre später vorgelegten *Confessio Augustana*, kann man unschwer eine Übereinstimmung feststellen: "Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta. Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum" (CA, Art. VII; in: *Bekenntnisschriften*: 2014, 103). Man könnte sagen, dass die Ausdrucksweise des Erasmus biblischer und weniger dogmatisch ist als die des evangelischen Bekenntnisses. Er spricht von

Nennung der Kirche 'in' eingefügt und die Knie gebeugt haben, wie sonst nur beim Bekenntnis der Inkarnation in der Mitte des Credo (vgl. Lubac: 1975, 136).

19 Zur Kirche als Leib Christi bei Erasmus vgl. Hentze: 1974, 47–49. Für biblisch-theologische und theologiegeschichtliche Erstinformationen zum Thema insgesamt vgl. Söding/Jorissen: 2006.

20 „[Q]uaedam communio bonorum omnium inter omnes pios, qui fuerunt ab initio mundi vsque ad finem“ (Erasmus, *Inquisitio de fide*; in: Erasmus: 1960ff, Bd. 1.3, 372; 274f). Erasmus trifft hier sehr präzise den ursprünglichen Sinn von „communio sanctorum“, womit nicht die Gemeinschaft heiliger Personen, sondern die Anteilhabe an heiligen Dingen bezeichnet wurde. Vgl. Kelly: 1972, 381–390.

21 „Vt nihil aliud sit Ecclesia, quam vnus Dei, vnus Euangelii, vnus fidei, vnus spei professio, eiusdem spiritus, eorundem sacramentorum participatio“ (Erasmus, *Inquisitio de fide*; in: Erasmus: 1960ff, Bd. 1.3, 372; 272ff).

“fides evangelica”, jenes von “doctrina evangelii”, er von “participatio”, jenes von “administratio sacramentorum”.²²

‘Konsens’ ist für Erasmus untrügliches Wahrheitskriterium. Das gilt zunächst für die übereinstimmende Verkündigung und das einträchtige Zusammenleben der ersten Verkünder des christlichen Glaubens. Michael Becht hat dies in seiner gründlichen Analyse der Paraphrasen zum Neuen Testament und der Psalmenkommentare des Erasmus gezeigt. Für ihn ist das Konsensverständnis des Erasmus, der natürlich die in der Antike ausgeprägte Auffassung vom “consensus omnium” als Wahrheitskriterium kennt, durch und durch biblisch grundgelegt (vgl. Becht: 2000, 142–150, bes. 150). Außerdem zeigt er, dass Erasmus zutiefst vom “Zusammenhang von Natur, Ordnung und der Eintracht alles Lebenden” überzeugt ist (Becht: 2000, 152; 150–154), und kommt zu dem Schluss:

Das entschiedene Eintreten für Verständigung und Eintracht und die tiefe Abneigung und Furcht des Humanisten vor Chaos und Tumult wurzeln nicht einfach in der Friedensliebe des Irenikers, sondern diese gründet wiederum in der tiefen Überzeugung, daß Aufruhr dem gottgewollten und im Schöpfungsakt gestalteten *ordo diametral* entgegensteht.²³

Kirchliche Lehrentscheidungen bedürfen, wie Erasmus am Beispiel des sog. Apostelkonzils zeigt, des Konsenses, der für ihn ein von Gottes Geist getragenes und ermöglichtes Geschehen ist. Das Ineinander des Wirkens des göttlichen Geistes und der an der Entscheidung beteiligten Menschen, das die Apostelgeschichte auf die parataktische Formulierung bringt: “visum est spiritui sancto et nobis” (Apg 15:28), interpretiert Erasmus in seiner Paraphrase durch Hinzufügen einiger weniger Worte: “*Visum est enim Spiritui Sancto et huius instinctu nobis consentientibus*”²⁴ als ein voll und ganz von Gottes Geist geleitetes konsensuelles Geschehen. Auch diese Formulierung spricht für ein hoch entwickeltes theologisches Gespür. Erasmus stellt den Heiligen Geist und die kirchlichen Entscheidungsträger nicht einfach nebeneinander, sondern betont den absoluten Vorrang des göttlichen Geistes. Die kirchlichen Führer werden von diesem, durch seine Eingebung (“*instinctus*”), zur Zustimmung bewegt.

22 Zwar begegnen sowohl die von Erasmus wie die von der Confessio Augustana verwendeten Worte im Neuen Testament, aber die von Erasmus gebrauchten erscheinen genuiner: Der Glaube an das Evangelium fasst Jesu Einladung an die Menschen zusammen (vgl. Mk 1:15), Gemeinschaft mit Christus und untereinander durch Teilhabe an den eucharistischen Gaben ist eine paulinische Kernaussage (vgl. 1 Kor 10:16).

23 Becht: 2000, 153. Erasmus paraphrasiert Eph 6 :1: „Nec enim consensus ac tranquillitas esse potest, ubi confusus fuerit ordo.“ Erasmus, Paraphrasis in Epistolam Pauli Apostoli ad Ephesios, 6,1: Clericus, Opera, Bd. 8, 988A.

24 Erasmus, Paraphrasis in Acta Apostolorum, 15,8 ; in : Erasmus: 1703–1706, Bd. 7, 728F. Kursiv der ursprüngliche Text.

Auch die im Verlauf der Kirchengeschichte abgehaltenen Konzilien stellen für Erasmus Konsensereignisse dar, ihre Glaubensentscheidungen geben den Gläubigen Halt. Dies ist für Erasmus freilich kein einliniger Vorgang, wie ihn die neuscholastische Theologie nach dem Schema von Befehl und Gehorsam gedeutet hat, nach der die Gläubigen fraglos zu glauben haben, was ihnen das kirchliche Lehramt zu glauben vorlegt. Für Erasmus erlangen Konzilsentscheidungen erst ihre definitive Bedeutung durch den syn- und diachronen Konsens des christlichen Volkes, durch denjenigen Prozess, der in der heutigen Theologie, Rezeption genannt wird (vgl. Beisert: 2006). Da das zu seinen Lebzeiten abgehaltene 5. Laterankonzil (1512–1517) diesen Konsens nicht fand, stellte es in seinen Augen "gar kein Konzil dar".²⁵ Im ersten Teil seines *Hyperaspistes*, seiner Antwort auf Luthers *De servo arbitrio*, betont Erasmus, dass er in manchen Gebräuchen die Kirche zwar für reformbedürftig, ihre Entscheidungen jedoch für von Gott kommende Aussagen halte. Dies gelte vor allem dann, wenn sie von allgemeinen Konzilien getroffen und durch den Konsens des christlichen Volkes gebilligt worden seien, auch wenn er sie mit seinem kleinen Geist mit menschlichen Argumenten nicht zu ergründen verstehe.²⁶

Deutlich wird dies in seiner Einstellung zu theologischen Kontroversen, wie etwa in der Auseinandersetzung mit den oberdeutschen Reformatoren über das rechte Verständnis der Eucharistie und mit Luther über den freien Willen (vgl. Becht: 2000, 140; 158f). Auch die Lehre von der Jungfräulichkeit Mariens wurde durch den großen Konsens der Völker ("magno consensu gentium") gebilligt (Becht: 2000, 159; 162–164). Solchen durch den kirchlichen Konsens gestützten Lehren kommt nach und mit den Aussagen der Heiligen Schrift die höchste Autorität zu. Ja, der kirchliche Konsens begründet "auch solche Lehren theologisch ausreichend [...], die sich nicht auf das Zeugnis der Schrift berufen können" (Becht: 2000, 161). Dementsprechend wehrt Erasmus sich "gegen den reformatorischen Anspruch, die seiner Ansicht nach legitime Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre als mit dem Offenbarungszeugnis der Bibel unvereinbar darzustellen und das Ideal einer Rückkehr zur frühen Kirche zu postulieren" (Becht: 2000, 161). Die Bemühungen der Reformatoren, die Kirche aus der Heiligen Schrift allein zu reformieren, kommen ihm, wie er in seiner "Epistola contra Pseudevangelicos" schreibt, so vor, als wolle man einen Erwachsenen wieder in die Wiege legen. Letztlich diene ihnen die Beru-

25 Becht: 2000, 154 mit Anm. 822 (Lit.). Zum Thema Konzil und Konsens vgl. Becht: 2000, 154–157. Vgl. jetzt auch die umfassende Aufarbeitung des Themas durch Sieben (2011).

26 "[...] fateor me semper optasse repurgari Ecclesiam, a quibusdam moribus, nec me per omnia assentiri omnibus dogmatibus Scholasticorum, caeterum Ecclesiae Catholicae decreta, praesertim ea quae generalibus Synodis prodita sunt, et Christiani populi consensu comprobata, tantum apud me ponderis habent, ut etiamsi meum ingeniolium humanibus rationibus non assequatur quod praescribit, tamen velut oraculum a Deo profectum sim amplexurus" (Erasmus, *Hyperaspistes* I: Clericus; in: Erasmus: 1703–1706, Bd. 10, 1262 A/B).

fung auf die „niemandem bekannte Kirche“ dazu, dass jeder nur tue, was er wolle.²⁷ „Man solle nicht zu altkirchlichen Riten zurückkehren, sondern zu jener Heiligkeit, die die Alte Kirche in so beeindruckender Weise gelebt habe“ (Becht: 2000, 161).

Becht fasst treffend zusammen:

Es ist der dauerhafte Konsens des christlichen Volkes, der in seinen [sc des Erasmus] Augen dogmatisch zählt und dessen Urteil er sich beugt. Sowohl die radikale, die Kirche in ihren Fundamenten erschütternde Kritik lehnt er ab, als auch einen blinden Gehorsam, der hinter allem Ketzerei vermutet und auf jegliche Kritik verzichtet. Der *consensus ecclesiae* erscheint Erasmus als tragfähiger dogmatischer Grund kirchlichen Lehrens, auch wenn er zwischen Schrift und kirchlichem Zeugnis durchaus zu differenzieren weiß und die beiden Autoritäten nicht vermischen möchte. Die von reformatorischer Seite wiederholt erhobene Forderung, den kirchlichen Lehr- und Sittenkanon auf den Umfang der Heiligen Schrift zu begrenzen, lehnt der Humanist als Mißachtung der theologisch wichtigen Tradition ab (Becht: 2000, 165–166).

2.2 Der Umfang des Konsenses

Freilich hat Erasmus den Umfang der vom Konsens der Kirche gedeckten Lehre und Bräuche nicht festgelegt. Auf jeden Fall möchte er den Kreis nicht zu weit zu ziehen. Wer zu viel definieren möchte, schafft nur neue Ketzer.²⁸ Ihm genügen die Heilige Schrift und das Apostolische Glaubensbekenntnis als Basis der kirchlichen Lehre. In den Hauptfragen des Glaubens und den zentralen kirchlichen Riten ('*principalia*') soll nach ihm Übereinstimmung bestehen,²⁹ ansonsten darf es durchaus eine gewisse Vielfalt geben (vgl. Becht: 2000, 166–170).

In seinem letzten Vermittlungsversuch, dem 1533 unter dem Titel *De sarcienda ecclesiae concordia* veröffentlichten Kommentar zu Ps 83(84) präzisiert Erasmus seinen Vorschlag:

In der Zwischenzeit soll das Buhlen um die Gunst [des Volkes] und das halsstarrige Eifern um Überlegenheit aufgegeben werden, aufhören sollen Begünstigungen samt persönlichen Hassbekundungen, es schweige das taubmachende Geschrei des wahnsinnigen Zankes, so dass schließlich jene friedfertige Wahrheit aufleuchtet. Es komme hinzu jenes Anpassungsvermögen [*synkatabasis*], damit jede Seite sich ein wenig der anderen annähert, ohne das keine Eintracht bestehen kann. Aber man komme sich so weit entgegen,

27 Erasmus, *Epistola contra Pseudevangelicos*; in: Erasmus: 1960ff, Bd. 9.1, 304; 623–625; 338; 249f.

28 Diese Überzeugung bringt Erasmus 1524 in einem Brief an den Erzbischof von Canterbury William Warham auf die Formel: "quo plus est dogmatum, hoc vberior est haeresium materia" (Erasmus: 1906–1958, Bd. 4, 466, 49 [Nr. 1451]). Zum Zusammenhang von „dogma“ und „haeresis“ bei Erasmus vgl. Chomarat: 1981, 1129–1139.

29 Vgl. Erasmus, *Supputationes errorum in censuris Natalis Bedae*; in: Erasmus: 1960ff, Bd. 9.5, 310, 162: Die römische Kirche soll in Fragen der liturgischen Gebräuche großzügig sein, "modo consensus sit in iis quae sunt principalia".

dass die unbeweglichen Dinge [*ta akineta*] nicht bewegt werden, und soweit soll die Schwachheit der Menschen ertragen werden, dass sie allmählich zu Vollkommenerem eingeladen werden. Jenes aber muss allen tief eingepägt sein, dass es weder gefahrlos noch zur Förderung der Eintracht nützlich ist, blindlings von den Dingen abzulassen, die durch die Autorität der Vorfahren überliefert und durch lange Übung und Konsens der Jahrhunderte bestätigt sind. Und es darf auch nichts gänzlich verändert werden, wenn dies nicht entweder eine Notwendigkeit erzwingt oder ein erkennbarer Nutzen dazu einlädt.³⁰

Was die Rechtfertigungslehre angeht, möchte Erasmus den Streit über den freien Willen den Theologen überlassen. Ansonsten schlägt er folgende Verständigungsformel vor:

Es genügt, dass wir in der Zwischenzeit darin übereinkommen, dass der Mensch aus eigenen Kräften nichts vermag, und er, wenn er in irgendeiner Angelegenheit etwas vermag, es ganz der Gnade dessen schulde, durch dessen Geschenk wir sind, was wir sind, damit wir in allem unsere Schwäche erkennen und das Erbarmen Gottes rühmen. [...] Wir wollen zugestehen, dass wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, d. h. dass die Herzen der Gläubigen gereinigt werden, wenn wir nur bekennen, Werke der Liebe seien notwendig, um das Heil zu erreichen. Denn auch der wahre Glaube kann nicht müßig sein, da er Quelle und Pflanzstatt aller guten Werke ist.³¹

Im Einzelnen spricht Erasmus dann und in dieser Reihenfolge die Themen an, bei denen er einen reformierten Status quo beibehalten möchte:

– Heiligenverehrung: “Der Aberglaube, welcher, wie ich gestehe, bei der Anrufung und Verehrung der Heiligen in sehr großem Umfang herrscht, ist zu verurteilen; das fromme und einfache Empfinden ist bisweilen zu ertragen, auch wenn es mit irgendeinem Irrtum verbunden sein mag” (Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 305, 668–670). Auch wenn er durch Idolatrie hervorgerufenen Ikonoklasmus verstehen kann, lehnt er ihn als “maßlos” (“immodicum”) ab (Vgl. Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 305, 672f). (Der Basler Bildersturm von 1529 hat ihn veranlasst, die ihm liebgewordene Stadt Richtung Freiburg zu verlassen.) Darstellungen der Heiligen und ihres Lebens möchte er als katechetische Hilfen nicht missen. Bilder und Plastiken seien “*tacita poesis*”, die mehr auf die Affekte wirke als Reden.³² Die Verehrung der Bilder gelte den Dargestellten, nicht dem Medium. Erasmus zieht zur Erklärung den Vergleich mit einer Frischvermählten heran, die das

30 Erasmus, *De sarcienda ecclesiae concordia*; in: Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 304, 617–624. Für eine nähere Interpretation dieser Passage vgl. Walter: 2015a, 118–124.

31 Erasmus, *De sarcienda ecclesiae concordia*; in: Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 304, 626–630; 633–636 (Übersetzung: Michael Hauber).

32 Vgl. Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 305f, 676–678. Die Bezeichnung der bildenden Kunst als “*tacita poesis*” stammt von Plutarch, *De gloria Atheniensium* 3, 346F, der diese auf den Dichter Simonides zurückführt (vgl. Sprigath: 2004, 243).

Zeichen der Liebe küsst, das ihr abwesender Gatte ihr hinterlassen hat.³³ Die beste Heiligenverehrung bestehe freilich darin, deren Leben nachzuahmen (Vgl. Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 306, 712f).

– Beichte: Auch wenn "die heutige sakramentale Beichte" nicht "von Christus selbst gestiftet wurde", soll man "sie wie eine heilsame und aufgrund von großem Nutzen empfehlenswerte und durch die Erfahrung vieler Jahrhunderte erprobte Sache bewahren" (Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 306, 714–717). Ihr Nutzen hängt von dem ehrlichen Bekenntnis der Todsünden – andere unterliegen nicht der Beichtpflicht – und von einem erfahrenen und gebildeten Beichtvater ab. Erasmus ist wie auch andere Theologen der Ansicht, dass man nicht dazu verpflichtet ist, jedwedem Priester seine Todsünden zu beichten, sondern dass man sich den Beichtvater aussuchen darf.³⁴ Eine in der Erasmus-Literatur wenig bekannte Tatsache ist, dass Erasmus bis ans Ende seines Lebens gebeichtet hat.³⁵

– Messe: Erasmus zählt die einzelnen Bestandteile des Messritus auf und fragt, was daran nicht fromm und verehrungswürdig sei. Ausufernde Gesänge und Gebete solle man abkürzen oder streichen. Die Eucharistie solle wie in der Sixtinischen Kapelle nur an einem einzigen Altar gefeiert, Privatmessen während des Hauptgottesdienstes also untersagt werden. Ebenso solle die Zahl der Votivmessen reduziert werden (vgl. Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 307, 747–308, 788). Aber letztlich geht es dabei um Dinge, die man ertragen oder korrigieren könne (vgl. Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 307, 789). Hatte er sich bislang mit der Messpraxis beschäftigt, kommt Erasmus nun auf theologische Streitpunkte zu sprechen. Die Opferterminologie sei durch die "veteres sacri doctores", gemeint sind wohl die Kirchenväter, eingeführt. Christus sterbe nicht noch einmal, sondern das einzige Opfer werde durch mystische Riten gleichsam erneuert, indem wir dieser unerschöpflichen Quelle neue Gnade "entlocken" ("elicimus") (vgl. Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 309, 794–797). "Da schließlich jede Bitte, jeder Lobgesang und Danksagung zurecht 'Opfer' genannt wird, passt diese Bezeichnung ganz besonders zur Messe, die all das noch geheiligter enthält" Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 309, 799–801). Was die Kommunion innerhalb der Messe angeht, schreibt Erasmus deren Ausfallen der mangelnden Nachfrage der Laien zu (vgl. Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 309, 801–808). Da Christus in den eucharistischen Gaben gegenwärtig

33 Vgl. Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 306, 700–702. Erasmus überträgt dies auch auf die Reliquienverehrung (vgl. Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 306, 704f).

34 Vgl. Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 306, 717–307, 746. Zur Wahl des Beichtvaters Erasmus: 1960ff, Bd. 5.3, 307, 735–738. Die Position des Erasmus entspricht derjenigen Hadrians von Utrecht, des späteren Papstes Hadrian VI. (1522/23), der seinerseits auf den Franziskaner Richardus de Mediavilla (gest. 1307/8) rekurriert. Für diese und weitere Vertreter vgl. Walter: 2015b, 185f.

35 So bezeugt es der langjährige Freiburger Beichtvater des Erasmus Ioannes Brisgoicus nach dessen Tod (vgl. Hartmann: 1958, 10, 3–5 (Nr. 2045a). Halkin (1984) nennt dieses Zeugnis nicht.