

Juliusz Domański

DER EINFLUSS DES ERASMIANISMUS UND DIE REFORMATION IN POLEN *

Sechzig Briefe des Erasmus an polnische Adressaten (datiert ab 1523) und dreißig von Polen an Erasmus — darunter Briefe an und von Sigismund I., an und von Persönlichkeiten aus Politik, Kirche und Wissenschaft — bilden den Grundstock für das Thema „Erasmus und Polen“. Neben Briefen, die kaum mehr als gegenseitige Sympathie- und Höflichkeitsbezeugungen sind, gibt es — besonders unter den Briefen des Erasmus — auch einige, in denen entweder wichtige intellektuelle Probleme erörtert werden (z.B. im Widmungsbrief an Piotr Tomicki vom Januar 1529 zu Erasmus' Ausgabe der Werke Senecas und im Widmungsbrief an Krzysztof Szydłowiecki vom 14. August 1525 zur Erstausgabe der *Lingua*), oder die wichtige Gedanken des großen Humanisten enthalten, wie der Brief an Seweryn Boner vom 1. September 1531, in dem Erasmus im Kontext des Lobes auf den polnischen König und Staat eine seiner Definitionen der Philosophie formuliert¹.

Bereits am 4. September 1524, knapp ein Jahr nachdem er seine Korrespondenz nach Polen aufgenommen hatte, schrieb

* Eröffnungsvortrag zum deutsch-polnischen Symposium „Die Reformation in Polen“ in der Herzog August-Bibliothek in Wolfenbüttel, 21. Juni 1983.

¹ Die genannten Briefe haben in der Allenschen Ausgabe (*Opus Epistolarum Des. Erasmi Rotterodami, denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, H. M. Allen, H. W. Garrod, Oxford 1906—1955, 11 Bde; weiter: Ep. mit entsprechender Nummer*) die Nummern 2091, 1593, 2533. In der Ausgabe: K. Miaskowski, *Erasmiana. Die Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam mit Polen*, Paderborn 1901—1902, 2 Bde, ist nur ein Teil des Materials im Original, der Rest in deutscher Übersetzung gedruckt. Polnische Übersetzung: *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami [Die Korrespondenz des Erasmus mit den Polen]*, übers. und bearb. von M. Cytowska, Warszawa 1965.

Erasmus an William Warham, den Erzbischof von Canterbury: „*Polonia mea est*“². Stimmt das, und wenn ja, in welchem Sinne? Belegt dieser Satz etwas Spezifisches für die Wirkung seiner Korrespondenz oder seiner Werke im damaligen Polen, oder besagt er lediglich das, was Erasmus ebenfalls von verschiedenen anderen Ländern sagen konnte und in dieser oder jener Form auch wiederholt äußerte? Nährten sich z.B. die berühmte polnische Toleranz und Duldsamkeit, die in der Vergangenheit als spezifisch für den polnischen Nationalcharakter galten und vielleicht auch heute noch gelten, zu Lebzeiten des Erasmus oder auch später von der erasmischen Toleranz- und Friedensidee, oder hatten sie sich unter den realen politischen und religiösen Bedingungen, unter denen die Polen lebten, zumindest ein Jahrhundert früher ausgebildet, zur Zeit eines Paulus Vladimiri und eines Staśislaus de Scarbimiria, dieser vortrefflichen Verkünder einer religiösen, nationalen und politischen Toleranz zu Beginn des 15. Jahrhunderts?

Wie sind diese und auch weitere Fragen zu beantworten, wenn man berücksichtigt, daß einige Werke des Erasmus bereits zu seinen Lebzeiten in Polen herausgegeben wurden? So erschien die 1525 bei Froben in Basel gedruckte und auch damals bereits Krzysztof Szydlowiecki gewidmete *Lingua* ein Jahr später erneut in Krakau bei Hieronymus Vietor. Des weiteren übersetzte man Erasmus auch ins Polnische: 1542 z.B. die *Lingua* (erschienen abermals bei Vietor in Krakau) und 1558 das *Enchiridion militis Christiani* (übertragen von einem Wojciech aus Nowe Miasto und in Königsberg herausgegeben). Aber sowohl das *Enchiridion* als auch die *Lingua* wurden eher paraphrasiert als übersetzt. Im ebenfalls paraphrasierten Widmungsbrief zur *Lingua* ist die sich dort auf Christus beziehende Bezeichnung „*caelestis ille philosophus*“ etwa durch „*Christus Dominus*“ ersetzt; mithin entfällt das in diesem Kontext für Erasmus so spezifische „*philosophus*“. Bedeutete das nur, daß die einfachen Leute, für deren Gebrauch die Übersetzung ja vorgesehen war, nach Ansicht des Übersetzers nicht in der Lage waren, des Erasmus Metonymie zu verstehen, oder besagt diese Änderung, daß seine

² Ep. 1488, Z. 22 (und Allens Anmerkung zu dieser Stelle).

Ideen bei der Adaptation ganz bewußt mehr oder minder verfälscht wurden?

Man hat bereits mehrmals den Versuch gemacht, derartige Fragen zu beantworten, die Hunderte einzelner Probleme betreffen und sich einerseits auf die Tiefe und andererseits auf die Authentizität des polnischen Erasmanismus beziehen. Unter den in den letzten knapp vierzig Jahren erschienenen Publikationen zum Thema Erasmus und Polen³ gibt es drei Aufsätze, die sich sowohl durch eine volle Berücksichtigung dieser Problematik als auch — und insbesondere — durch eine weitgehende Einbeziehung der Reformationsprobleme auszeichnen. Der älteste, der 1949 erschien, bildet das erste Kapitel der *Studien zur Geschichte der polnischen antitrinitarischen Literatur im 16. Jahrhundert* von Konrad Górski und beschäftigt sich mit Humanismus und Antitrinitarismus⁴. Der zweite stammt vom belgischen Slawisten Claude Backvis, der ihn 1968 veröffentlichte und ihm einen allgemeineren und weiter gefaßten Titel gab: *La fortune d'Erasmus en Pologne*⁵. Der dritte Aufsatz wurde einige Jahre später, doch unabhängig von Backvis, wiederum von einem Polen, dem Krakauer Historiker Leszek Hajdukiewicz, verfaßt und 1971 in den *Erasmiana Cracoviensia* unter dem Titel *Erasmus*

³ Ein kurzes Verzeichnis der älteren Publikationen in: *Erazm z Rotterdamu, Pochwała głupoty* [Das Lob der Torheit], übers. von E. Jędrkiewicz, Vorwort H. Barycz, Wrocław 1953, S. CXXIII—CXXIV; weitere bibliographische Informationen in: A. Czekaiewska, *Dwadzieścia lat polskiej erasmanistyki (1946—1965)* [Zwanzig Jahre Erasmusforschung in Polen, 1946—1965], „Kwartalnik Historii. Nauki i Techniki”, Bd. XI, 1966, Nr. 4, S. 341—359, bes. S. 354—357. Die ausführlichsten bibliographischen Hinweise (auch zum Thema „Erasmus und Polen“) befinden sich in der Bibliographie von Margolin: J.-C. Margolin, *Douze années de Bibliographie érasmiennne*, Paris 1963; *Quatorze années de Bibliographie érasmiennne*, Paris 1969; *Neuf années de Bibliographie érasmiennne*, Paris 1977. Besonders wichtig für das Thema sind vom literaturgeschichtlichen Standpunkt aus die Aufsätze von Z. Szmydtowa (teilweise versammelt in: Z. Szmydtowa, *O Erazmie i Reju* [Über Erasmus und Rej], Warszawa 1972, und die zahlreichen, aber verstreuten Aufsätze von M. Cytowska.

⁴ K. Górski, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitar-skiej XVI w.* [Studien zur Geschichte der polnischen antitrinitarischen Literatur im 16. Jahrhundert], Kraków 1949, S. 1—51.

⁵ C. Backvis, *La fortune d'Erasmus en Pologne*, in: *Colloquium Erasmanum. Actes du Colloque International réuni à Mons du 26 au 29 octobre 1967 à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Erasmus*, Mons 1968, S. 173—202. Dasselbe polnisch in: C. Backvis, *Szkice o kulturze staropolskiej* [Skizzen zur altpolnischen Kultur], Warszawa 1975, S. 560—587.

von Rotterdam in der Beurteilung der Polen des 16.—17. Jahrhunderts publiziert⁶. Während Górski sich mit dem gesamten Gedankengut des Erasmus als Quelle der Reformation im allgemeinen sowie der Doktrin und der literarischen Tätigkeit der Polnischen Brüder im besonderen auseinandersetzt, bemühen sich die beiden anderen Autoren, die Rezeption des Erasmus in Polen von Anfang an, d.h. seit dem zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts bis zum Barock und zur Aufklärung zu charakterisieren.

Aus diesen Aufsätzen ergibt sich — neben zahlreichen und zumeist sehr wichtigen Einzelheiten, auf die hier jedoch nicht eingegangen werden kann — 1., daß in der Rezeption des Erasmianismus in Polen Etappen zu unterscheiden sind, die sich sowohl nach Hauptgebieten des rezipierten Erbes als auch nach verschiedener Intensität und zumal Authentizität des rezipierten Materials charakterisieren lassen; 2., daß besonders die Rezeption, die das religiöse Denken des Erasmus zum Gegenstand hatte, einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit unterlag, obwohl das, was das wichtigste rezipierende Subjekt gewesen zu sein scheint — ein bestimmtes *milieu* und alles, was dieses *milieu* konstituierte und für es charakteristisch war —, in einem gewissen Grad als etwas spezifisch Polnisches angesehen werden darf. Versuchen wir nun diese Abstrakta mit einigen konkreten Feststellungen der angeführten Autoren zu illustrieren.

Es scheint mir geboten, von Claude Backvis' Feststellung auszugehen, daß es bei der Wirkung der Ideen und Schriften des Erasmus im Polen des 16. Jahrhunderts zwei Phasen gibt. Die erste, die sich ungefähr mit der Lebenszeit des Erasmus deckt, zeichnet sich durch eine Begeisterung für den großen Humanisten und vorzüglichen Schriftsteller aus; doch verrät jene Begeisterung modische, wenn nicht sogar snobistische Züge. Am wichtigsten scheint damals für die polnischen Erasmianer gewesen zu sein, persönliche und briefliche Beziehungen zu dem berühmten Humanisten zu haben, einen Brief von ihm zu erhalten und an ihn schreiben zu können. Die Träger eines derartigen

⁶ L. Hajdukiewicz, *Erasm z Rotterdamu w opinii polskiej XVI—XVII wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, Bd. CCL, 1971, „Prace Historyczne” Nr. 33: *Erasmiana Cracoviensia*, S. 55—85.

Erasmianismus gehörten zwar zur intellektuellen und kirchlich-politischen Elite, aber es ist doch fraglich, ob sie wirkliche Erasmianer waren und sich tatsächlich die Ideen des Erasmus angeeignet hatten. Die zweite Phase beginnt in den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts und hat den Charakter einer wirklichen und vertieften Rezeption seiner Ideen, diesmal der religiösen und weniger der politischen. Die Träger dieses zweiten Erasmianismus gehörten größtenteils dem mittleren polnischen Adel und dem gebildeten Bürgertum an. Es waren dies in erster Linie die religiösen Reformatoren, die zumeist auch Theoretiker der politischen Reform waren. Zu ihnen zählten sowohl gemäßigte Theoretiker gesellschaftspolitischer Reformen wie Andreas Fričius Modrevius als auch diejenigen, die in den von der katholischen Kirche abgefallenen religiösen Gemeinschaften wirkten, darunter die polnischen Antitrinitarier⁷.

Leszek Hajdukiewicz, dessen Aufsatz — wie gesagt — von dem Backvis'schen unabhängig ist, nimmt nicht zwei, sondern drei Rezeptionsperioden an, die drei allgemeinen Etappen der kulturellen und religiösen Entwicklung Europas entsprechen. Auf die erste Periode, die etwa mit dem Tod des Erasmus (1536) endete — und die auch nach Hajdukiewicz' Ansicht eher eine Begeisterung, einen Kult für Erasmus und seine Tätigkeit als humanistischer Schriftsteller bedeutete —, folgte eine Periode, die sich einerseits durch ein viel stärkeres Interesse für Erasmus' religiöses Denken auszeichnete, andererseits eine Polarisierung in der Stellungnahme zu Erasmus brachte, die auch der Polarisierung der einzelnen Konfessionen in Europa entsprach. Die dritte Periode, die um 1560 einsetzte, war durch zwei Tatsachen gekennzeichnet: erstens durch die Verdammung des Erasmus auf dem Tridentinum, was zur Folge hatte, daß er in der katholischen Kirche, der er bereits früher verdächtig gewesen war, von immer mehr Menschen als Häretiker angesehen und deswe-

⁷ C. Backvis, *La fortune...*, S. 185—186: „[...] de ces correspondants tout à fois enthousiastes et sceptiques, on ne pouvait sérieusement attendre, qu'ils s'occupassent à réaliser les postulats d'Erasmus réformateur [...] Les vrais érasmisants polonais, dans le sens profond et complet, il faut les chercher non pas parmi ces brillants correspondants, mais après sa mort déjà, chez les représentants le plus marquants de ce que j'appelle «la génération de 1543»”.

gen bekämpft wurde; zweitens durch die Übernahme einiger Elemente des Erasmianismus in die Lehre der Antitrinitarier, der Polnischen Brüder. So erscheint auch bei Hajdukiewicz der Antitrinitarismus als das wichtigste Gebiet, auf das Erasmus' Ideen im alten Polen einwirkten⁸.

Konrad Górski befaßt sich in seinem Aufsatz *Humanismus und Antitrinitarismus* ausschließlich mit der Transformation der Ansichten des Erasmus, die sich durch eine weitgehende Zurückhaltung auszeichneten, in die eindeutig radikalen Ansichten der Antitrinitarier.

Es geht hier um den Humanisten und vor allem den Theologen, um den Erasmus des *Enchiridion militis Christiani*, der Einleitung zu Hilarius' *De Trinitate*, des *Novum Instrumentum*, der *Paraclesis* und *Ratio verae theologiae* und insbesondere der *Adnotationes*. Górski charakterisiert den Antitrinitarismus als Ergebnis eines kultur- und doktrinengeschichtlichen Entwicklungsprozesses, dessen man sich bereits im 16. Jahrhundert bewußt war, was in sprichwörtlichen Redensarten, wie „*Erasmus parit ova, Lutherus excludit pullos*“ oder „*Erasmus dubitat, Lutherus asseverat*“ u.ä. seinen Ausdruck fand; als Ergebnis eines Prozesses also, in dem des Erasmus Philologie (die nicht davor zurückschreckte, die seit Jahrhunderten anerkannten kirchlichen Lehrsätze kritisch mit den biblischen Originaltexten zu konfrontieren) sowie seine Auffassung des Christentums zuvörderst als eines ethischen Lebens (die mit seiner Zurückhaltung angesichts des doktrinär-dogmatischen „Definierens“ zusammenging, kurz gesagt eine „adogmatische“ und „inkonfessionelle“ Auffassung des Christentums) sich in die radikale Doktrin — wenn nicht sogar Dogmatik — der Antitrinitarier verwandelten. Im folgenden seien einige Beispiele angeführt, die im besprochenen Aufsatz natürlich viel eingehender erörtert werden⁹.

Erasmus bemerkt in seinen *Adnotationes*, daß der Name „Gott“ im *Neuen Testament* klar und eindeutig nur dem Vater gebührt und Jesus Christus sich niemals selbst ausdrücklich Gott genannt hat. Nie aber behauptete er — und vermutlich

⁸ L. Hajdukiewicz, *Erazm z Rotterdamu...*, bes. S. 64 ff., 85.

⁹ K. Górski, *Studia...*, S. 15—26.

beabsichtigte er auch nicht, andere zu einer solchen Behauptung zu veranlassen —, Jesus Christus sei deswegen kein Gott. Desgleichen bezweifelte Erasmus auch nie die göttliche Natur des Heiligen Geistes. Im Widmungsbrief zu *De Trinitate* des heiligen Hilarius bemerkte er lediglich, dieser Kirchenvater hätte den Heiligen Geist nirgendwo Gott genannt. Erasmus wußte, daß das *comma Ioaneum* eine Interpolation war, die sich ursprünglich nur in der lateinischen *Vulgata* befand und erst von dort in den griechischen Originaltext, aber auch nur in wenig späte Handschriften übertragen wurde. Er wollte jedoch daraus auf keine dogmatische Behauptung schließen. Erasmus waren auch zahlreiche andere Bibelstellen bekannt, wo Verschiedenes dafür sprechen könnte, daß manches, was zur offiziellen Dogmatik gehörte, im besten Fall nur aus der Bibel herausinterpretiert worden war. Niemals aber leugnete er offen einzelne Dogmen. Er sagte nur, daß es vielleicht besser gewesen wäre, viele Einzelheiten nicht definiert zu haben; denn Christus selbst — so meinte er — wollte sie nicht in einer definierten und definierbaren Gestalt vermitteln. Erasmus wußte und stritt nicht ab, daß der heilige Text der *Bibel*, wie andere antike Texte auch, im Laufe der Zeit einer Verderbnis unterlegen war, und man sich der kritischen Vernunft bedienen müßte, wollte man die Folgen beseitigen und zum echten Text gelangen. Nie aber behauptete er, diese Verderbnis sei etwas anderes als die Folge von Unwissenheit oder Unachtsamkeit. Die polnischen Antitrinitarier waren nicht so zurückhaltend. Sie zogen im Gegenteil aus der Bibelkritik des Erasmus Schlüsse, von denen er selbst nicht einmal zu träumen gewagt hätte¹⁰.

All das betrifft zum größten Teil den „materiellen“ Inhalt des Erasmianismus wie des Antitrinitarismus. Es ist nicht meine Absicht, auf Einzelheiten der theologischen Doktrin einzugehen und hier Ähnlichkeiten bzw. Unterschiede bei Erasmus und den Antitrinitariern aufzuzeigen. Beides möchte ich vielmehr auf einem allgemeineren Grund zu charakterisieren versuchen, und

¹⁰ Vgl. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku* [Religiöses Bewußtsein und kirchliche Gemeinschaft. Studien zum nichtkonfessionellen Christentum des 17. Jh.], Warszawa 1965, S. 101—103.

zwar immer den vortrefflichen Analysen Górskis folgend, am Beispiel von Szymon Budnys Einstellung zur *Bibel*.

Budny, ein in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Litauen wirkender Antitrinitarier (um 1530—1593), hatte zunächst die ganze *Bibel* ins Polnische übersetzt und 1572 in Nieśwież herausgegeben. Da diese Übersetzung aber zensiert und entstellt worden war, hatte er noch einmal nur das *Neue Testament* übersetzt und 1574 in Łosk, einer Kleinstadt in Weißrußland, veröffentlicht¹¹. Es war eine besondere Übersetzung, die sowohl von der lateinischen *Vulgata* als auch von den frühen katholischen und protestantischen Übersetzungen in manchen Einzelheiten abwich. Die meisten von Budnys Neuerungen, die sich durch einen selbst bei den Antitrinitariern ungewöhnlichen Radikalismus auszeichneten, verdankte die Übersetzung den Prinzipien der Textkritik, die Budny in einer höchst interessanten Vorrede dargelegt hatte und die man folgendermaßen resumieren kann:

Der Text des *Neuen Testaments* — so die am Anfang stehende Hauptthese — wurde im Lauf der Zeit nicht nur zufällig (infolge von zufälligen Fehlern) verändert, sondern auch absichtlich verfälscht. Demgemäß stellt sich Budny vier Aufgaben: Er wollte 1. die absichtlichen Verfälschungen wie die zufälligen Fehler nachweisen, 2. ihre Entstehung erklären, 3. die einzelnen Versionen des *Neuen Testaments* — darunter auch den griechischen Originaltext — einschätzen und danach entscheiden, welche von ihnen die beste Qualität oder vielmehr die größte Echtheit besaß, 4. einen Weg finden, wie der Text zu korrigieren, d.h. wie der echte Text zu restituieren war¹².

Budny klassifiziert die einzelnen Fehler danach, wodurch sie verursacht wurden, und unterscheidet: 1. die Unwissenheit oder

¹¹ K. Górski, *Szymon Budny*, in: *Studia...*, S. 147—148, 162—169. Budnys Vorrede: *Nowy Testament znowu przełożony a na wielu miejscach za pewnymi dowodami od przysad przez Szymona Budnego oczyszczony i krótkimi przypiskami po krajach objaśniony* [Das Neue Testament von Szymon Budny aufs neue übersetzt und an vielen Stellen gemäß sicheren Beweisen von Zusätzen gereinigt und mit kurzen Randnotizen erklärt], Łosk 1574, Bl. bl — d2v, liegt jetzt vor in: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, bearb. von L. Szczucki, Warszawa 1978 (weiter: Szczucki), S. 467—489.

¹² Szczucki, S. 467.

Nachlässigkeit der Abschreiber, 2. die bewußte Arglist der Häretiker, 3. die Fehlbarkeit der Übersetzer — all das anhand zahlreicher Beispiele. Am häufigsten sind die durch Unwissenheit der Kopisten verursachten Änderungen, die er in verschiedene Klassen einteilt (falsche Trennungen einzelner Wörter; Überspringen einer Zeile, wenn zwei Zeilen nacheinander mit demselben Wort beginnen; Entstellungen einzelner Phrasen nach parallelen Phrasen, die sich anderswo befinden und die der Kopist noch im Gedächtnis hatte; das Einverleiben von Randnotizen, die nicht zum Text gehören, in den Text; einfache Mißverständnisse). Am wichtigsten für Budny scheinen aber die von den Häretikern absichtlich eingeführten Änderungen zu sein (die ebenfalls spezifiziert werden, z.B. ein Wort statt eines anderen; Zusätze oder Weglassungen einzelner Wörter oder Phrasen). Hierher gehört natürlich in der Vorrede u.a. das „trinitarische“ *comma Ioanneum*; weitere Beispiele für derartige Fälschungen sammelte Budny im Apparat am Ende der Ausgabe. Fehler dieser Art sind seiner Ansicht nach bereits zur Zeit des Apostels Paulus entstanden und später natürlich häufiger geworden. Eine ähnliche Art häretischer Erfindungen stellen für ihn die Apokryphen dar¹³. Die Irrtümer der Übersetzer illustriert Budny, bezüglich der *Vulgata*, mit nur sechs Beispielen (darunter zwei aus dem Johannesevangelium: 1,14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, was Budny unter Berufung auf parallele Redewendungen mit γίνεσθαι nicht — wie im Vulgatatext — als „et verbum caro factum est“, sondern „et verbum caro fuit“ versteht, und 8,25, wo er in der Antwort Christi τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν die Worte τὴν ἀρχὴν als Adverb interpretiert, die Version der *Vulgata* „*principium, quod et loquor vobis*“ als Übersetzungsfehler ablehnt und den Satz etwa im Sinne „was ich euch vor allem sage“ oder „was ich euch von Anfang an sage“ versteht. Neben der *Vulgata* analysiert er ebenfalls die altkirchenslawische Übersetzung des Kyrill und Method sowie einige polnische Übersetzungen, deren Ungenauigkeiten und Fehler er kritisiert. Bezüglich der Frage, in welcher Sprache die Bücher des *Neuen Testaments* wahrhaftiger oder echter seien, ist Budny der Mei-

¹³ Idem, S. 470—476.

nung, daß der griechische Originaltext im Prinzip besser ist als jede Übersetzung. Das ist jedoch nur eine Schlußfolgerung aus der Tatsache, daß es spezifische Übersetzungsfehler gibt, deren er sich bewußt ist und von denen er ganz unverhohlen spricht. Der griechische Originaltext wäre aber nur dann besser, wenn er sich im Idealzustand befände. Der tatsächliche Zustand der Texte dagegen ließe als den besten Text nicht das griechische Original, sondern die lateinische *Vulgata* anerkennen. Denn sie sei entweder zur Zeit der Apostel oder doch nicht wesentlich später entstanden, sei mit viel leichteren Fehlern und — was besonders zähle — mit viel weniger absichtlichen Änderungen belastet als der griechische Originaltext, von dem man wisse, daß er deswegen viel häufiger absichtlich geändert worden sei, weil es unter den Griechen mehrere Häresien gab, während sich die lateinisch sprechende Welt lange Zeit mit nur einer Häresie, der der „Homousianer“, begnügt hätte¹⁴.

Aufgrund dieser Feststellungen formuliert Budny zuerst ein negatives und dann ein positives allgemeines Prinzip, um den echten Text des *Neuen Testaments* wiederherzustellen. Das negative Prinzip lautet: Man darf weder den lateinischen Text nach dem griechischen, noch den griechischen nach dem lateinischen korrigieren. Das positive Prinzip läßt sich folgendermaßen wiedergeben: Da es weder die Originalexemplare der Bibelaufsteller, noch ältere als tausendjährige Abschriften jener Originale gibt, muß man beim Korrigieren einer verderbten oder verdächtigen Stelle die parallelen Stellen beachten und nach dem aus dem Kontext herausinterpretierten echten Sinn den Urtext wiederherstellen. Als weitere Regel fügt Budny hinzu: Beim Korrigieren hat man sich auch nach den bei den ältesten christlichen Schriftstellern erhaltenen Zitaten zu richten, die aus der Zeit stammen, als die neutestamentlichen Texte noch nicht so verderbt waren wie später¹⁵.

Budny sollte der auf diese Weise restituierte *textus resultativus* — und zumal der Inhalt oder Sinn — des *Neuen Testaments* nur als Grundlage für seine polnische Übersetzung dienen.

¹⁴ *Idem*, S. 476—483.

¹⁵ *Idem*, S. 483—486.

Demgemäß bilden die Erwägungen über das richtige Prinzip des Übersetzens einen wichtigen Bestandteil seiner Vorrede. Er machte sich das Prinzip Ciceros zu eigen („*non verbum pro verbo reddere, sed genus verborum vimque servare*“), das auch der heilige Hieronymus zu seinem erhoben hatte („*non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu*“). Allerdings hatte er abgelehnt, es auch auf die Bibelübersetzung anzuwenden („*excepta scriptura sacra, ubi etiam verborum ordo mysterium est*“)¹⁶. Budny beruft sich weder auf Cicero noch auf Hieronymus (den er in einem völlig anderen Kontext zitiert¹⁷). Doch die Ausnahme, die Hieronymus für die *Bibel* gemacht hatte, scheint auch Budny beeinflußt zu haben; zwar bekennt er, gewissermaßen Hieronymus zum Trotz, daß er jenes Prinzip anwendet, fügt aber hinzu, er verwende es nur bisweilen und wenn es „der Sache keinen Schaden bringt“¹⁸. Als Zweck einer solchen Freiheit beim Übersetzen erklärt er seinen Wunsch, den Sinn der *Bibel* verständlicher zu machen, nicht aber eine elegante Übersetzung anzustreben¹⁹. Aus seiner Übersetzung — und das betont Budny — seien natürlich die Textstücke, die er infolge seiner kritischen Analyse als unecht erkannt habe, ohne weiteres ausgeschlossen worden²⁰.

Es ist zu betonen, daß der so gereinigte und ins Polnische übertragene Text des *Neuen Testaments* selbst unter den zahlreichen revidierten Bibelausgaben des 16. Jahrhunderts eine Besonderheit darstellt. Nichtsdestoweniger beruft sich Budny wiederholt auf seine Vorgänger, die altchristlichen wie zeitgenössischen Bibelerklärer und Bibelübersetzer, darunter auch auf Erasmus. Budny zitiert *explicite* ausschließlich seine *Adnotationes in Novum Testamentum*, wobei es sich zumeist um die Interpretation verschiedener *loci* handelt, und zwar entweder um einzelne Textvarianten oder um die Auslegung ihres theologischen Sinnes. Es gibt aber auch Stellen, wo Budny die allgemeinen Regeln der Bibelauslegung aus Erasmus zitiert. So führt

¹⁶ Cicero, *De optimo genere oratorum*, 5, 14; Hieronymus, *Epist.* 57, 5.

¹⁷ Szczycki, S. 487.

¹⁸ Idem, S. 486—487.

¹⁹ Idem, S. 487.

²⁰ *Ibidem*.

er ausdrücklich Erasmus an, wenn er seine eigene Hauptthese formuliert, nach der der Text des *Neuen Testaments* sowohl im griechischen Original als auch in der lateinischen Übersetzung verderbt und verfälscht sei: „*Plusque probable est in omnibus exemplaribus, quibus nunc utitur ecclesia catholica, nullum esse tam emendatum, cui vel non casus vel studium alicuius mendi nonnihil asperserit*“²¹. Auch für seine zweite Hauptthese, die antiken Trinitarier hätten in ihrem Streit mit den Antitrinitariern den Bibeltext gefälscht, um ihre eigenen Anschauungen biblisch begründen zu können, meint Budny in Erasmus einen Anwalt gefunden zu haben²². Eine weitere These Budnys erscheint zwar ohne Nennung des Erasmus, aber es ist mehr als wahrscheinlich, daß auch sie einer seiner Einführungen ins *Neue Testament*, und zwar der *Ratio seu methodus verae theologiae* entnommen ist. Dieser These nach ist es für Budny wesentlich, daß sich die *Bibel* selbst auslegt. In Erasmus' Fassung läßt sie sich in folgender verkürzter Form wiedergeben: „*locum obscurum ex aliorum locorum collatione reddere illustrem*“, oder noch kürzer: „*locum ex loco explicare*“. Bei Budny handelt es sich jedoch nicht um die Auslegung, sondern um das Korrigieren des überkommenen und verderbten Bibeltextes. Er schreibt wörtlich: „um die Schriften der Apostel gebührend und zutreffend zu korrigieren, muß man zunächst eine Stelle finden, die der verdächtigen Stelle ähnlich ist“²³.

Das letzte Beispiel ist besonders aufschlußreich. Es hilft uns zu verstehen, worin die Ähnlichkeit bzw. der Unterschied zwischen Erasmus und Budny in ihrer Stellung zu *Bibel* besteht.

Das dem hl. Augustinus entlehnte Interpretationsprinzip des Erasmus („*locum ex loco*“) wird von ihm selbst nicht als strikt philologisches Prinzip angewendet, um den verderbten Text wiederherzustellen, sondern als exegetisches Prinzip, um den prinzipiell echten Text aus sich selbst heraus und nicht mit Hilfe von außen stammender Interpretationsmittel richtig zu verstehen.

²¹ Szczucki, S. 469.

²² Idem, S. 475—476.

²³ Idem, S. 484. Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Werke*, in Gemeinschaft mit A. Holborn hg. von H. Holborn, München 1933 (photomechanischer Nachdruck 1964), S. 292, Z. 1 — S. 293, Z. 13.

Erasmus sagt das in seiner *Ratio seu methodus* mit ganz klaren Worten: Ihm geht es darum, „*ut mysticam scripturam mystica, sacra sacram exponat*“²⁴. Er setzt zwar voraus, wie auch Budny zutreffend hervorhob, daß es kein Bibelhandschrift geben könne, die keine Fehler oder Textänderungen enthielte, nimmt aber an, daß der Kern der biblischen Textüberlieferung, insbesondere im Original, unberührt erhalten ist. Sprachliche Einzelheiten sind auch für Erasmus von größter Wichtigkeit, haben aber einen ganz anderen Stellenwert als bei Budny. Im Gegensatz zu diesem ist für Erasmus das griechische Original deswegen von einem unvergleichlich höheren Wert als die lateinische *Vulgata*, weil es eben der Originaltext ist. Er wurde — gerade in den Einzelheiten, die so häufig in den *Adnotationes* auftauchen — durch Übersetzen wie durch Abschreiben zwar verderbt, in seinem Wesen aber nicht verfälscht. Das Wertsystem des Erasmus, das eine gewisse Historiosophie bildet und sich klar in seiner beliebten (ursprünglich ciceronischen) Metaphorik von „Quelle“ (*fons*) und „Abströmungen“ oder „Lachen“ (*rivuli, lacunae*) abspiegelt²⁵, wäre mit Budnys Hauptthese, daß der *Vulgat*atext „echter“ ist als das griechische Original, weil die Griechen eine größere „häretische“ Invention gehabt hätten, keineswegs vereinbar. Erasmus war jedes Buch, das zu den *bonae litterae* gehörte, wie auch sein Stoff, die Sprache, und das *Neue Testament* insbesondere, etwas Mystisches, worin sich sein Verfasser und die im Buch dargestellten oder sprechenden Personen gewissermaßen verkörperten²⁶. Für Budny dagegen war ein Buch oder ein Text — das *Neue Testament* nicht ausgenommen — nur Träger bestimmter doktrinärer Inhalte, die kaum etwas mit dem persönlichen Element oder dem Mysterium zu tun hatten. Diesen Unterschied, der mir wesentlich für die ver-

²⁴ Erasmus, *Ausgewählte Werke*, S. 292, Z. 3—4.

²⁵ Vgl. z.B. J. Domański, „Nova“ und „vetera“ bei Erasmus von Rotterdam. Ein Beitrag zur Begriffs- und Bewertungsanalyse, in: *Miscellanea Mediaevalia*, hg. von A. Zimmermann, Bd. IX: *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin 1974, S. 515—520.

²⁶ Erasmus, *Ausgewählte Werke*, S. 146, Z. 22—28; S. 148, Z. 34, S. 149, Z. 12. Dazu: E. W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Basel 1966, Bd. I: *Textband*, S. 210—221; S. Dresden, *Présence d'Erasmus*, in: *Actes du Congrès Erasme Rotterdam 27—29 octobre 1969*, sous la réd. de C. Reedijk, Amsterdam 1971, S. 1—13.

schiedenartige geistige Formation der beiden Biblisten zu sein scheint, möchte ich zum Schluß kurz erläutern.

In seinen Anschauungen ist Budny — wie gesagt — radikaler als irgendeiner der Polnischen Brüder und ihrer antitrinitarischen Zeitgenossen oder Vorläufer. Das betrifft nicht nur seine Theorie vom verderbten und zu korrigierenden neutestamentlichen Text, sondern auch seine „materiellen“ Lehrsätze, z.B. Josephs Rolle bei der Geburt Jesu oder die Unsterblichkeit des Menschen²⁷. Budnys berühmter Gegner unter den polnischen Antitrinitariern, der Vorsteher der Lubliner Gemeinde, Marcin Czechowicz, lehnte nicht nur die oben genannten „materiellen“, sondern auch die „methodologischen“ biblisch-philologischen Anschauungen Budnys ab, als er seinerseits 1577 das *Neue Testament* aus dem Griechischen ins Polnische übersetzte und kommentierte. Czechowicz wagte nicht, die überlieferten und Budny als Fälschungen geltenden Textstücke des griechischen Originals aus seiner Übersetzung auszuschließen und bekämpfte Budny wegen seines hyperkritischen Wagnisses²⁸. Was die Vorläufer anbelangt, darf man Fausto Sozzini und seine *Explicatio primae partis primi capituli Evangelii Ioannis* erwähnen. Er war zwar einige Jahre jünger als Budny oder Czechowicz und schrieb auch die meisten seiner Werke später als die beiden Polen, aber die *Explicatio* hatte er 1562 (vermutlich in der Schweiz) verfaßt, zehn Jahre vor Budnys Übersetzung und bevor er selbst sich in Polen niederließ. Er schrieb sie unter dem Einfluß einer noch früheren Schrift seines Onkels Lelio Sozzini, der *Brevis explicatio in primum Ioannis caput*²⁹.

Die *Explicatio* des Fausto Sozzini ist für uns deswegen be-

²⁷ K. Górski, *Szymon Budny*; in: *Studia...*, S. 146, 179—180.

²⁸ L. Szczucki, *Marcin Czechowicz. Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI wieku* [M. C. Eine Studie zur Geschichte des polnischen Antitrinitarismus im 16. Jh.], Warszawa 1964, S. 98—100.

²⁹ Über Fausto Sozzini und seinen Rationalismus s. L. Chmaj, *Faust Socyn*, Warszawa 1963; Z. Ogonowski, *Wiara i rozum w doktrynach religijnych Socyna i Locka* [Glaube und Verstand in den religiösen Doktrinen Sozzinis und Locks] in: *Studia nad arianizmem*, hg. von L. Chmaj, Warszawa 1959, S. 425—450. Der Text der *Explicatio* zuerst bei Sebastian Sternacki (Raków 1618) befindet sich auch in: *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, Bd. I, S. 75 ff. Der Text der *Brevis explicatio* des Lelio Sozzini in: *Per la storia degli eretici italiani del secolo sedicesimo in Europa*, testi raccolti da D. Cantimori e E. Feist, Roma 1937, S. 61—78.

sonders interessant, weil er ebenso wie Budny unter dem Einfluß von Erasmus stand und sich insbesondere dessen Auslegungsprinzip „*locum ex loco*“ zu eigen gemacht hatte. Vor allem war er in seiner Textkritik vorsichtiger und weniger radikal als Budny; denn er sah die „trinitarischen“ Fälschungen des *Neuen Testaments* nicht in der Textentstellung, die er übrigens für völlig unwesentlich hielt, sondern in der späteren philosophischen Interpretation wichtiger Wörter und Begriffe, vor allem in der philosophischen, den Sinn des Wortes hypostasierenden und dem Platonismus entlehnten Interpretation von θεός in der Wendung και θεός ἦν ὁ λόγος (—). Mit seiner starken Betonung der fremden, von außen und nicht aus der *Bibel* selbst stammenden geistigen Tradition als Quelle der katholischen Trinitätslehre war Fausto Sozzini ein echter Erasmiter, und zwar in dem Sinne, daß er die philosophische Spekulation und die philosophischen Begriffe als Mittel der Bibelauslegung ablehnte. Antierasmiter war er zunächst deswegen, weil er genau die philosophische Tradition ablehnte, die Erasmus als eine nach Inhalt und Geist der *Bibel* und insbesondere dem *Neuen Testament* am nächsten stehende galt. Des weiteren war er Antierasmiter auch in einem viel bedeutungsvolleren und zumal nicht leicht zu fassenden Sinne, weil er aus seiner Bibelauslegung das Mysterium als Grenze der Spekulation ausschloß und entgegen dem von Erasmus anerkannten, das Mysterium voraussetzenden Prinzip „*locum ex loco*“ alles in der *Bibel* nach den Prinzipien und Regeln der *ratio*, der logischen Regeln und Prinzipien unterworfenen Vernunft zu interpretieren versuchte³⁰.

Die hier skizzierte Änderung in der Einstellung zum biblischen Text war aber, wie ich meine, nicht nur wegen des zunehmenden Rationalismus möglich; sie war es auch deswegen, weil sich die Stellung der Gelehrten zum Text generell in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts zu ändern begann. Die früheren Humanisten hatten in den Originaltexten sowohl die wissen-

³⁰ Vgl. J. Domański, *Explicatio primae partis primi capituli Evangelii Ioannis de Faust Socini et l'exégèse d'Erasmus*, in: *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI—XVII. Atti del Convegno italo-polacco Firenze 22—24 settembre. 1971*. Firenze 1974, S. 77—102.

schaftlich-doktrinären Inhalte als auch die Texte selbst gesucht, die ihnen als Verkörperung des Geistes ihrer Autoren galt³¹. Jetzt trat immer mehr das in den Vordergrund, was zwar weiterhin durch Vermittlung von Worten — und insbesondere von sinnvoll miteinander verflochtenen Worten, des Textes also — verständlich und überlieferbar war, was man aber auch unmittelbar und nicht nur durch Vermittlung der alten und weisen Texte kennenlernen wollte³². Hiervon mußte auch die Einstellung zum heiligen Text beeinflußt werden. Er war immer mehr nur Träger und Vermittler und nicht mehr Inkarnation.

Die Polnischen Brüder, die nach allgemein anerkannter Anschauung als die wichtigsten (wenn nicht die einzigen) Erben von Erasmus' religiösem Denken angesehen werden dürfen, unterlagen dem Einfluß dieser allgemeinen Tendenz, ohne aber darauf zu verzichten, seine im übrigen kaum mit ihr zu vereinbaren Prinzipien der Bibelauslegung auszunützen oder wenigstens zu ihren eigenen zu erklären. Ich habe mir deswegen erlaubt, dieses am Beispiel der Vorrede Budnys darzustellen, weil sie mir besonders geeignet zu sein scheint, die Tatsache zu erhellten, daß die Rezeption des Erasmus in Polen zur Zeit der Reformation nur die allgemeine und gut bekannte Regel illustriert, nach der das Rezipierte eher eine Identität mit dem Rezipienten aufweist als mit dem, von dem es rezipiert wurde.

(Redigiert von Jürgen Hensel)

³¹ K. Górski, *Szymon Budny*; in: *Studia...*, S. 179—180.

³² Vgl. E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung*, München 1974, S. 147—149; J. Domański, *Początki humanizmu [Anfänge des Humanismus]*; in: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, hg. von Z. Kuksewicz, Bd. IX, Wrocław 1982, S. 23—29.