

Silvana Seidel Menchi

*... und wo steht Erasmus?**

1520 bat Ulrich von Hutten Erasmus um eine Unterredung. Das Treffen, das Erasmus als „geheim“ einstufte, wurde ein Fehlschlag. Hutten war nach Löwen gekommen, um Erasmus sein Programm der Kampagne gegen die Kurie, also den Pfaffenkrieg, darzulegen. Er war überzeugt, in dem Rotterdamer Humanisten einen Verbündeten zu finden. Erasmus aber versuchte, Hutten wieder zur Vernunft zu bringen. Er führte ihm das gewaltige Ungleichgewicht der Kräfte vor Augen, das zwischen ihm – Hutten, dem kleinen deutschen Adeligen – und dem Papst bestand, der schon für sich genommen äußerst mächtig war und auf die Unterstützung der mächtigsten Fürsten zählen konnte¹. Als Hutten – wie anzunehmen – erwiderte, dass er entschlossen sei, „in Sachen Freiheit alles zu wagen und alles zu erdulden“², erschrak Erasmus und beendete die Unterredung rasch: Er wolle sich aus dieser Sache heraushalten, sagte er, und wolle nichts weiter davon wissen³.

Indem ich diese Episode an den Beginn meines Beitrags stelle, möchte ich die Makrohistorie, die uns hier beschäftigt, nicht auf eine Mikrohistorie reduzieren. Ich wähle diese winzige Begebenheit als Ausgangspunkt für meine Betrachtungen, weil das Thema „Erasmus und die Kirchenreform“ damit in einer konkreten historischen Konstellation greifbar wird. Anhand dieser Episode lassen sich drei der vier Facetten meines Themas erhellen.

- I. Erasmus wird ein derartiges Gewicht zuerkannt, dass er dazu in der Lage scheint, den Ausgang eines offenen Krieges zu beeinflussen.
- II. Der *miles christianus* Hutten, der Rom den Krieg erklärt, kann auf Erasmus als Verbündeten zählen.
- III. Erasmus lehnt den Krieg gegen Rom und die Kurie ab.

Ich werde diese drei Punkte aus der „Perspektive von 1520“ erläutern. Unter „Perspektive von 1520“ verstehe ich den methodologischen Imperativ der Kon-

* Aus dem Italienischen übersetzt von Monika Pelz.

¹ Erasmus von Rotterdam, *Spongia adversus aspergines Hutteni*, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica istructa notisque illustrata*, series IX, Bd. 1, S. 202, l. 908–915 (im Folgenden *Spongia*, *ASD IX*, 1).

² „Nos omnia dura et adversa facere et pati, ut constet libertas, par est“, Ulrich von Hutten, *Cum Erasmo Roterodamo presbytero theologo expostulatio*, in Ulrichi Hutteni Equitis Germani *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, Edidit Eduardus Böcking, Bd. II (Lipsiae 1859) 196.

³ Erasmus von Rotterdam, *Spongia*, *ASD IX*, 1, S. 202, l. 915–917.

kretheit, den die Erasmusforschung systematisch vernachlässigt. Das Prinzip „il faut dater avec finesse“ scheint mir in Bezug auf Erasmus besonders wichtig⁴. Darauf werde ich im dritten Abschnitt meines Beitrags zurückkommen.

I.

Welches Gewicht hat Erasmus in diesen Jahren? Besitzt er tatsächlich eine Autorität, die so groß ist, wie sie Hutten ihm in dieser Episode zuschreibt?

Im Zeitraum 1516–1518 führt der Humanist die einflussreichste Feder in Europa. Diese Feder kommt einem Schwert gleich⁵. Erasmus ist ein privilegierter Briefpartner Papst Leos X.; drei Könige, zwei Herzöge und neun Kirchenfürsten rivalisieren miteinander um die Ehre, ihn an ihren Hof zu ziehen⁶. Karl von Habsburg, bald Kaiser Karl V., hat ihn als Mitglied in seinen Rat aufgenommen, Karls Erziehung zum König ist mittels eines von Erasmus verfassten Fürstenspiegels erfolgt⁷. Der Humanist prägt von seinem kleinen Basel aus die Sprache der politischen Manifeste der Fürstenkanzleien in Burgund und Kastilien⁸. Er ist die zentrale Schaltstelle in einem Netzwerk von hoch qualifizierten Spezialisten des gedruckten Wortes, die ihn als ihren Meister verehren und seinen Vorgaben Folge leisten: u. a. Beatus Rhenanus, Huldrych Zwingli, Philip Melanchthon, Wolfgang Faber (Fabricius) Capito, Kaspar Hedio (bis 1524), Georg Spalatin, Johannes Oecolampadius, Ulrich von Hutten, Hermann von Neuenahr und Johannes Caesarius⁹. Intensiver, aber schwerer nachzuweisen – da sie über die mündlichen Kommunikationswege verlaufen – sind Erasmus’ Beziehungen zum Buchdruckgewerbe. Er hat nicht nur in der Druckerei Frobens in Basel eine führende Positi-

⁴ Carlo Ginzburg, Adriano Prosperi, Giochi di pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo (Torino 1975) 8 (Ginzburg und Prosperi zitieren Lucien Febvre).

⁵ Ulrich von Hutten an Erasmus, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum* per P.S. Allen (im Folgenden *EE*), Bd. IV (Oxford 1922) *Ep.* 1161, 13. November 1520, l. 14–18.

⁶ *EE*, Bd. III, *Ep.* 809, an Marcus Laurinus, 5. April 1518, l. 127–133.

⁷ *EE*, Bd. II, *Ep.* 393; Otto Herding, Einleitung zum *Institutio principis Christiani*, *ASD* IV, 1, S. 97–107.

⁸ Zur Kanzlei in Burgund siehe: *EE*, Bd. I, I, S. 18–19, l. 2–3. Erasmus nahm über seine Beziehung zu Jean Le Sauvage, den Großkanzler Brabants und seit 1516 auch Großkanzler von Kastilien, auf das politische Leben Einfluss, wie auch über Guillaume de Croy, dem Herrn von Chièvre, Kammerherr und Erzieher Karls V. Jean Le Sauvage förderte wahrscheinlich Erasmus’ Ernennung zum Ratgeber Karls von Habsburg (*Contemporaries of Erasmus* Bd. II [Toronto, Buffalo, London 1985] 325–326 und Bd. I, 366–367). Die Verträge von Noyon (1516) und Cambrai (1517), die den Frieden zwischen Frankreich und Burgund wiederherstellten, gehen im Wesentlichen auf das Wirken des zweiten der genannten Berater zurück, der wiederum stark von Erasmus beeinflusst war. Auf Jean Le Sauvage folgte 1518 im Amt des Großkanzlers von Kastilien Mercurino Arborio di Gattinara, auch er ein Bewunderer des Erasmus und erklärter „Erasmianer“ (*Contemporaries of Erasmus*, Bd. II, 76–80).

⁹ Ibid. Bd. I, 104–109; Bd. III, 481–486; Bd. II, 424–429; Bd. I, 261–264; Bd. II, 169–170; Bd. III, 266–268; Bd. III, 24–27; Bd. II, 216–220; Bd. III, 14–15; Bd. I, 238–239.

on inne, sondern auch in allen Druckerwerkstätten des Rheingebiets – von Straßburg bis Köln, von Löwen bis Antwerpen und Mainz: alle streiten sich um die Ehre, seine Werke drucken zu dürfen.

Ein fröhlicher Ton, fast eine Art Rauschzustand durchzieht Erasmus' Briefe in jenen Jahren: Ein neues goldenes Zeitalter nimmt am Horizont Gestalt an, die Morgenröte einer leuchtenden Zivilisation lächelt der Menschheit entgegen. Aus den Städten des Reiches gelangen Briefe zu ihm, die ihn als „Stolz“ oder als „Sonne Germaniens“ (*decus Germaniae, Germaniae sol*) begrüßen; die Gelehrtenwelt Spaniens, Großbritanniens und sogar Italiens liegt ihm zu Füßen. Die Auflagen seiner Bücher erreichen schwindelerregende Höhen¹⁰. Vom Gefühl des Triumphes, das den fünfzigjährigen Humanisten durchdringt, legt seine Korrespondenz reiches Zeugnis ab; sie schweigt allerdings zu einer wichtigen Komponente seiner Selbstwahrnehmung: dem wirtschaftlich-finanziellen Erfolg. Wir wissen nicht, wie viel die 1516 von Erasmus veröffentlichte Luxusausgabe des *Novum Instrumentum* gekostet hat, oder der erste Band der von ihm koordinierten glanzvollen Ausgabe der Werke des Heiligen Hieronymus¹¹; wir besitzen keine Kenntnis darüber, wie viel Gewinn der Drucker Froben aus dieser Art von Investition zog; wir haben keine Ahnung davon, wie die wirtschaftlich-finanziellen Abmachungen zwischen Erasmus und Froben zu dem Zeitpunkt aussahen, als der Humanist beschloss, sich in Basel niederzulassen. Eine feindselige Quelle (Otto Brunfels, 1524) informiert uns, dass Erasmus sich allerhöchste Gewinne gesichert hatte¹². In Basel werden diese Fragestellungen gerade untersucht; aber es ist für die Lage der Forschung bezeichnend, dass sie bislang keine Relevanz gehabt haben¹³. Erasmus schwebt im Himmel der reinen Geister. Es ist Zeit, ihn von dort herunterzuholen.

In dem uns hier interessierenden Zeitraum gibt Erasmus, neben dem Neuen Testament und den zugehörigen Texten, einige Schriften programmatischen Zuschnitts in Druck. Da die Biographen für diesen Lebensabschnitt des Erasmus ihre ganze Aufmerksamkeit auf die theologische und ekklesiologische Auseinandersetzung legen, blieben diese Schriften, die nichts mit jener Auseinandersetzung zu tun haben, im Hintergrund. Aus der Untersuchung der entsprechenden Texte – deren wichtigster das *Buch gegen die Barbaren* (*Antibarbarorum liber*, 1520) ist – lassen sich präzise Daten gewinnen, die allerdings noch weiter verifiziert werden müssen. Dieser Mann, dem die Erfahrung des eigenen Erfolgs übermenschliche Kräfte verleiht, hat ein Ziel, dass sich nicht nur auf ein, wenn auch ambitioniertes, Programm philologisch-literarischer Studien beschränken lässt. Dieses von Cornelis Augustijn treffend als „biblischer Humanismus“ bezeichnete Programm ist im Wesentlichen eine Studienanleitung sowohl zur Ausbildung des Klerus als

¹⁰ Valentina Sebastiani, Sale Channels for Bestsellers in XVI. Century Europe, in: *Malcom McLean, Sara K. Barker* (Hrsg.), *International Exchange in the European Book World* (Leiden, Boston voraussichtlich 2015).

¹¹ Einige diesbezügliche Informationen in dem Aufsatz von *Sebastiani, Sale* (siehe Anm. 10).

¹² Otto Brunfels, *Pro Ulricho Huttenco defuncto ad Erasmi Roter. Spongiam Responsio*, Strassburg, Johann Schott, 1524, f. hv.

¹³ Valentina Sebastiani verfasst eine Monographie über Frobens Werkstatt.

auch zur Erziehung der Laien, eine Methode zur Rekonstruktion und Interpretation sowohl profaner Texte als auch der Heiligen Schrift¹⁴. Meines Erachtens geht der Blick des Erasmus der Jahre 1516, 1517 und 1518 jedoch weit über dieses Projekt hinaus. Sein Ziel ist es, die Kontrolle über die öffentliche Kommunikation zu übernehmen und dabei der Sprache, auch und gerade der politischen Kommunikation, den eigenen Stempel aufzudrücken¹⁵. Einige seiner ergebensten Bewunderer sitzen in den Kanzleien der Fürsten und in den Räten der Reichsstädte – Pieter Gillis (Antwerpen), Willibald Pirckheimer (Nürnberg), Udalricus Zasius (Freiburg i.Br.), Bonifacius Amerbach (Basel). Mit ihnen unterhält er einen besonders intensiven Dialog. Über diese Kanäle dringt der von Erasmus erarbeitete Wortschatz in das Repertoire der politischen Sprache ein¹⁶.

Auf diese Weise besitzt und kontrolliert Erasmus eine enorme Macht: die Macht des Wortes – eines Wortes, das überzeugt, das mitreißt. Dies erklärt, warum die Emissäre aus Rom, gerade jene, die ihn am meisten fürchteten und hassten – beispielsweise der päpstliche Nuntius Girolamo Aleandro 1521 –, und Papst Hadrian VI. selbst, 1522, wieder und wieder dieselbe Einladung, dieselbe Aufforderung und letztendlich denselben Befehl aussprachen: Erasmus komme nach Rom¹⁷! Die Kontrolle über Erasmus auszuüben bedeutete, über die Macht des Wortes zu verfügen. Nach Rom jedoch ging Erasmus nicht.

Zusammenfassend kann man am Ende dieses ersten Abschnittes festhalten: Die Vorstellung, dass das Gewicht des Erasmus so stark sei, den Ausgang eines Krieges zu beeinflussen, ist keine Halluzination Huttens.

II.

In welcher Weise kann Erasmus zum Strategen in einem Krieg gegen Rom werden?

Zu diesem Thema hat der Humanist nie eine systematische Schrift produziert. Es gibt kein Dokument, das als Glaubensbekenntnis betrachtet werden könnte. Wir besitzen nur eine Reihe von Anregungen, Suggestionen, Vorschlägen und Fragen. Und diese unterscheiden sich in den verschiedenen Lebensphasen des Erasmus.

Der Begriff „Erasmianismus“ – der symptomatisch für den Aufbau eines kohärenten Gedankensystems steht, das aus den verschiedenen, in den unterschied-

¹⁴ Cornelis Augustijn, Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung (München 1986) 98–107.

¹⁵ Silvana Seidel Menchi, Auf der Suche nach dem Alphabet der Frömmigkeit: Erasmus' Weg vom Pico della Mirandola bis zu Martin Luther, in: Berndt Hamm, Thomas Kaufmann (Hrsg.), Wie fromm waren die Humanisten? Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung (erscheint 2015).

¹⁶ Contemporaries of Erasmus (Anm. 8), Bd. II, 99–101; Bd. III, 90–94, 469–473; Bd. I, 42–46.

¹⁷ Zu Aleander: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 2, Istituto dell'Encyclopedie Italiana (Roma 1960) 128–135, bes. 133. Der Autor der Aleander-Biographie in Erasmus Contemporaries, Bd. I 28–32, unterschätzt m.E. den tiefen Hass, der Erasmus und Aleander trennte. Der Appell Hadrians VI. findet sich in *EE*, Bd. V, *Ep.* 1324, l. 110–120, und *Ep.* 1338, l. 57–64.

lichen Lebensphasen verstreuten Werken des Humanisten herausdestilliert wird – genießt heute nur geringes Ansehen¹⁸. In Frankreich, wo der Erasmianismus mit Marcel Bataillon seinen genialsten und scharfsinnigsten Theoretiker und mit Augustin Renaudet seinen beharrlichsten und fruchtbarsten Vertreter gefunden hat, lebt die Tradition der erasmianischen Studien heute in der jungen Wissenschaftlerin Marie Barral Baron weiter¹⁹. Sie hat in ihrer Monographie *L'Enfer d'Erasme: L'humaniste chrétien face à l'histoire* als konzeptionelle Basis ihrer Arbeit die These vertreten, Erasmus sei von der politischen, kulturellen und religiösen Konstellation, die in den verschiedenen Phasen seines Lebens vorherrscht, wesentlich beeinflusst worden. Ich halte diese Position für durchaus richtig. Das Leben des Erasmus war keine geradlinige Wegstrecke ohne Unterbrechungen und Abweichungen. Es war nicht von einem einzigen Wollen dominiert. In seinem Leben gab es verschiedene Jahreszeiten und jede von ihnen besaß ihr eigenes Wollen.

Die Kritik gegenüber der Kirche gehört zu den Konstanten in der Existenz des Erasmus. Doch sein Reformprogramm wandelte sich in Folge einer Änderung der politischen und religiösen Gesamtsituation, in der sich Erasmus wiederfand, sowie in Folge der Position, die Erasmus in dieser Situation einnahm. In Bezug auf Erasmus muss man stets „*dater avec finesse*“.

Der als Ausgangspunkt für diesen Beitrag gewählte Appell Huttens reiht sich in eine Zeit ein, in der die von Erasmus eingeschlagenen Reformwege den von Huttens verwendeten Terminus „*Krieg*“ nicht als unangebracht erscheinen lassen. In diesem Zeitraum verbreitet Erasmus Ideen, die verheerende Auswirkungen für die sich auf Rom berufende Tradition besitzen.

An dieser Stelle möchte ich auf vier der Ideen näher eingehen.

Erasmus erschüttert das Gebäude der mittelalterlichen Frömmigkeit – die sich z. B. in der *Imitatio Christi* von Gerson und in der Tradition der *meditatio mortis* ausdrückt –, indem er mit der Waffe des Hohns operiert und jene Tradition unter dem Epitaph der Barbarei begräbt (*Antibarbarorum liber*, 1520).

Er erarbeitet ein Konzept der Theologie, das mit der scholastischen Theologie in einem unversöhnlichen Konflikt steht, wobei er die Scholastik selbst als einen irreführenden Weg für den gottsuchenden Menschen bezeichnet (*Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam*, 1518)²⁰.

Er leitet eine Revision des heiligen Textes ein, die vor keinem Zweifel zurückweicht, selbst vor der Frage nach der göttlichen Natur Christi nicht (*Annotationes in Novum Testamentum*, 1516, 1519 und folgende Jahre – und hier möchte ich die

¹⁸ M.E.H.N. Mout, Heribert Smolinsky, J. Trapman (Hrsg.), *Erasmianism: Idea and Reality*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, D. 174 (1997).

¹⁹ Marie Barral Baron, *L'Enfer d'Erasme. L'humaniste chrétien face à l'histoire* (Genève 2014).

²⁰ Erstmals gedruckt als *Ratio seu compendium verae Theologiae*, Froben, Basel, Januar 1519. In der kritischen Ausgabe der Werke des Erasmus (ASD) ist dieser Traktat noch nicht veröffentlicht worden.

Forschungen von Carlos Gilly erwähnen, die die erasmianische Matrix des Werks von Miguel Serveto beweisen²¹.

Gegenüber dem amtierenden Papst verwendet Erasmus eine ehrerbietige Sprache, voller eleganter Ergebenheitsformeln, verweist aber gleichzeitig auf die Heilige Schrift als ausschließliche Quelle der Autorität; ja bringt sogar – zunächst als Manuskript, später im Druck – den gegen Papst Julius II. gerichteten Dialog *Iulus*, eine systematische Demontage der päpstlichen Autorität, in Umlauf (1517).

Erasmus hat bekanntlich stets feierlich bestritten, diesen Dialog geschrieben zu haben – jedenfalls in öffentlichen Mitteilungen. Im geschlossenen Kommunikationskreis muss allerdings nicht nur der Umlauf des Manuskripts auf ihn zurückgeführt werden, sondern zumindest auch eine teilweise Verantwortung für den Druck²². In diesem Zusammenhang möchte ich einen Satz aus einem Brief des Erasmus vom Oktober 1518 an Johann Lang zitieren. Nachdem er seine Solidarität mit „Eleutherius“ bekundet hat, fügt der Humanist hinzu: „Ich sehe, dass die Monarchie des römischen Erzpriesters – in der Form, die jener [heilige] Stuhl jetzt angenommen hat – die Pest der Christenheit ist“²³. Der römische Erzpriester, auf den sich Erasmus hier bezieht, ist nicht der Julius II. des gleichnamigen Dialogs: Es handelt sich um Leo X., dem das *Novum Instrumentum* der aus dem Jahr 1516 stammenden und der nachfolgenden Ausgaben gewidmet wurde.

Der Mann, in dem Hutten einen Verbündeten im Krieg gegen Rom sucht, ist also der Erasmus der Jahre 1516, 1517 und 1518, der Herausgeber des *Novum Instrumentum*, der Autor des Dialogs *Iulus*, den Hutten bestens kannte, da er das Werk selbst (im Sommer 1517) in Druck gab²⁴. Der Mann, der jenen Dialog zu schreiben wagte, ist in den Augen Huttens mehr als ein potentieller Verbündeter: er ist sein „Anstifter“ (*instigator*)²⁵. Der wahre Urheber des Programms „Rom den Krieg zu erklären“ ist Erasmus.

Und damit kommen wir zum Schluss des zweiten Teils: Erasmus zum Strategen eines Kriegs gegen Rom zu machen, ist keineswegs eine Halluzination Huttens.

III.

Auf die Perspektive, zum Strategen des Kriegs gegen Rom zu werden, reagierte der Humanist mit Schrecken. Der sich mit der Reformationsgeschichte befassende

²¹ Peter G. Bietenholz, Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe (Toronto, Buffalo, London 2009); Carlos Gilly, Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600 (Basel, Frankfurt a. M. 1985) 277–291.

²² Silvana Seidel Menchi, Introduction und Philological Introduction zum Dialog *Iulus exclusus*, ASD I, 8, S. 5–222.

²³ EE, Bd. III, Ep. 872, an Johann Lang, 17 [Oktober] 1518, l. 16–18. In dem Dialog *Iulus exclusus* wird der Papst als „Feind Christi“ und „Pest der Kirche“ (*Christi hostis, ecclesiae pestis*) bezeichnet (l. 862–863).

²⁴ Seidel Menchi, Introduction (wie Anm. 22) 50–64, 108–109.

²⁵ Spongia, ASD IX, 1, S. 201, l. 894–895, S. 202, l. 899–900.

Gelehrte ist von seiner Reaktion nicht überrascht. Hutten jedoch war überrascht, sogar verletzt. Drei Jahre später erlitt die alte Freundschaft zwischen Erasmus und Hutten in einem literarischen Krieg Schiffbruch.

Das „Nein“, mit dem Erasmus auf die Idee eines Kriegs gegen Rom reagierte, bedeutete nicht, dass er seine Meditationen über eine mögliche Reform der Kirche aufgab. Ab 1520, vor allem aber ab 1521 wurden allerdings die möglichen Ziele dieser Reform begrenzter, bescheidener und entschieden peripherer.

Wenn wir als Ausgangspunkt eines der strukturertesten, von Erasmus in den 1520er Jahren veröffentlichten theologischen Werke – den Traktat *De interdicto esu carnium* von 1524 – wählen, sehen wir, dass der Humanist nun drei Reformziele vorantreibt:

- die Aufhebung des Priesterzölibats,
- die Abschaffung der Fastengebote im Namen der evangelischen Freiheit,
- die Reduzierung der obligatorischen Kirchenfeiertage²⁶.

Von dem radikaleren Programm (das ich in den Zeitraum zwischen 1516 und 1519 datiere), durch das Erasmus die bedingungslose Ergebenheit Huttens gewonnen hatte, blieb nur ein Artikel gültig: Die Revision des heiligen Textes mit den Methoden der Philologie, die Vereinigung von *bonae litterae* und *sacrae litterae*²⁷. Auf dieses Programm, auf sein Neues Testament, wollte Erasmus nicht verzichten – und er konnte darauf nicht verzichten, weil das Buch ein Zeugnis war, das nicht verkannt werden konnte. Alle anderen Ziele der Kirchenreform von 1524 waren dagegen verhandelbar und von einer Entscheidung der Kirchenleitung abhängig. Wer mit dem Klima der Römischen Kurie dieser Jahre vertraut ist, erkennt, dass die späteren Reformziele wirklichkeitsfremd sind. Keine dieser Ideen wurde seitens Roms jemals erwogen, ja überhaupt nur erwähnt. Das Erasmus'sche Reformprogramm von 1524 war wirklich reine Illusion.

Was bewegte Erasmus zu diesem Rückzug? Einer seiner Beweggründe wurde von ihm selbst dargelegt und luzide analysiert. Das geschah in einem berühmten Selbstzeugnis, dem Brief an Richard Pace vom 7. Juli 1521:

„Ich kann mich nicht genug verwundern über den Geist, in welchem Luther geschrieben hat [...] Auch wenn er alles nach Ehre und Gewissen (*pie*) geschrieben hätte, hätte ich doch nicht den Mut, mein Leben um der Wahrheit willen in die Waagschale zu legen. Nicht alle haben genügend Stärke zum Märtyrertum. Denn ich fürchte, dass ich, wenn es zum Aufruhr kommen sollte, Petrus nachfolgen werde.“

Die nüchterne Selbsteinschätzung, die Erasmus von seinem Charakter gibt, stimmt mit der Diagnose überein, die Hutten anderthalb Jahre später mit Bezug auf das Verhalten des Humanisten in der Luther-Frage stellte: bei Erasmus wird Lauheit und ein Sich-Zurückziehen angesichts des Martyriums diagnostiziert („*Non omnes ad martyrium satis habent roboris*“²⁸).

²⁶ *Epistola de interdicto esu carnium*, ASD IX, 1, siehe insbesondere Cornelis Augustijns, Einleitung 1–16.

²⁷ *Augustijn*, Erasmus von Rotterdam (wie Anm. 14) 100.

²⁸ *EE*, Bd. IV, Ep. 1218, 5. July 1521, l. 28–34. Ich übernehme hier die Übersetzung *Augustijns*, Erasmus von Rotterdam (wie Anm. 14) 113.

Mag der hier so nüchtern analysierte Charakterzug die Stellungnahme des Humanisten erheblich beeinflusst haben, so sollten wir auch einen weiteren Grund in Erwägung ziehen, der meines Erachtens maßgeblich war. Dieser Grund hat mit dem öffentlichen Raum zu tun. Ich sagte oben bereits, dass meiner Meinung nach der Erasmus der ersten Basler Jahre den Plan ersann, eine Hegemonie im öffentlichen Raum auszuüben, und in den Jahren 1518/19 schien dieses Vorhaben Aussicht auf Erfolg zu besitzen. Aber 1520 wurde offensichtlich, dass von nun an Luther den Ton im öffentlichen Diskurs im Reichs- und im Rheingebiet angab²⁹. Reich und Rheingebiet sind jedoch das Hauptbetätigungsgebiet von Erasmus. Luther wurde nun zum Antagonisten. Er war für das Fehlschlagen des Programms von Erasmus verantwortlich³⁰.

Der Antagonist Luther verfügte über eine Waffe, gegen die Erasmus ohnmächtig war: die Volkssprache. „Sie schreiben alles auf Deutsch“, beklagt sich der Humanist am 16. September 1523 in einem Brief, der wahrscheinlich an Theodoricus Hezius, den Sekretär Hadrians VI., gerichtet war³¹. Erasmus blieb nur die Alternative, sich zurückzuziehen oder seine Feder in den Dienst der Sache Luthers zu stellen. Dass die zweite Alternative für ihn, die einstige „Sonne Germaniens“, akzeptabel war, ist nachvollziehbar.

IV.

Und wie geht es weiter?

Erasmus stellte seine Feder nicht in den Dienst der Sache Luthers. Auf einen Dialog mit dem Reformator verzichtete er jedoch nicht. Seine letzte Lebensphase ist auf jeder Etappe, bis hin zu seinem Tod, von diesem Dialog gekennzeichnet, der allerdings meistens nur in eine Richtung verlief und dessen dialogische Intention in der kritischen Literatur nicht immer erkannt wird. Ich beschränke mich hier auf die Erwähnung zweier Momente desselben.

Der bekannteste Moment des Dialogs zwischen Erasmus und Luther ist die Auseinandersetzung über den freien Willen (*De libero arbitrio diatribe sive collatio*, 1524). Luther antwortete mit dem Traktat über den geknechteten Willen (*De servo arbitrio*, 1525), welcher wiederum eine wortreiche Antwort seitens Erasmus' provozierte (*Hyperaspistes* I und *Hyperaspistes* II, 1526 und 1527). Diesem Schriftenkomplex kommt bei der Betrachtung der intellektuellen Biographie der beiden Theologen entscheidende Bedeutung zu und er wurde daher mehrfach untersucht.

Die einschlägige Sekundärliteratur beachtet nicht, dass die Kontroverse um den freien oder den geknechteten Willen eine voraussehbare Wendung in der Ausei-

²⁹ *EE*, Bd. IV, *Ep.* 1192, l. 63–65 („Sed nemo credat quam late Lutherus irrepserit in animos multarum gentium, et quam alte insederit libris omni lingua quaquaversum sparsis“). Siehe *Thomas Kaufmann*, Geschichte der Reformation (Frankfurt a. M., Leipzig 2009) 170–180.

³⁰ *EE*, Bd. IV, *Ep.* 1186, l. 1–2; *Ep.* 1188, l. 1–5; *Ep.* 1203, l. 1–4 (Erasmus bezeichnet seine Sache als die Sache der „bonae litterae“).

³¹ *EE*, Bd. V, *Ep.* 1386, l. 17–18.

nandersetzung zwischen den beiden Theologen war. Dieser Disput war nicht frei, weil Erasmus einem doppelten – einem äußereren und einem inneren – Zwang ausgesetzt war. Die mächtigsten seiner Gönner – Heinrich VIII. von England, Papst Hadrian VI., verschiedene Kardinäle und Territorialfürsten – forderten seit Jahren von ihm, die Feder gegen den Häretiker in die Hand zu nehmen. Seine Selbstliebe und der Schutz seines Ruhmes trieben ihn in dieselbe Richtung. Die Diatribe über den freien Willen ist folglich eine Lektion in Sachen Bibelexegese, die ein berühmter und erfahrener Theologe einem jüngeren und unerfahreneren Theologen erteilt: Der *Senior* lehrt den *Junior*, dass jene innenwohnende Unfähigkeit der menschlichen Natur, das Gute zu wählen und auszuführen, die der *Junior* mit so großer Sicherheit vertritt (*servum arbitrium*), aus der Bibel nicht als unwiderlegbar hervorgeht, die ja oft sogar die entgegengesetzte These zulässt und dem Menschen eine gewisse Fähigkeit zugesteht, sich dem Wirken der göttlichen Gnade zu öffnen (*liberum arbitrium*). Der ausgeglichene und versöhnliche Ton des Beweises verringert die Tragweite des Angriffs auf einen der Eckpfeiler von Luthers Theologie keineswegs. Die Antwort des Reformators besitzt daher eine Heftigkeit, die dem frontalen Angriff und der stechenden, unterschwellig vorhandenen Animosität gerecht wird, wie sie den akademischen Disputen eigen ist: Luther verleiht seiner Doktrin eine unflexiblere Ausrichtung und verbarrikadiert sich in seinem Glauben, um dem lucianischen Skeptiker, dem im Wesentlichen ungläubigen Erasmus entgegenzutreten. Die Regeln der Kontroverse, die dazu verpflichten, dem Gegner Punkt für Punkt und Zitat auf Zitat zu antworten, nähren die Aggressivität und nageln die beiden Gesprächspartner auf eine gleichsam totale Feindschaft fest.

Parallel zum Traktat über den freien Willen verfasste Erasmus einen Traktat über die unendliche Barmherzigkeit Gottes und ließ ihn drucken (*De infinita misericordia Domini concio*, 1524). Zweck dieser zweiten Schrift ist meiner Meinung nach die Korrektur und Abänderung der ersten. Der Name Luthers wird hier verschwiegen; diese Zurückhaltung, das Verschweigen des Namens des Adressaten, gewährt Erasmus allerdings jene Freiheit sich auszudrücken, die ihm der Paralleltext innerhalb der Kontroverse nicht zugestand.

Der Autor des Traktats über die Barmherzigkeit Gottes ging bei Luther in die Theologeschule und eignete sich einige seiner grundlegenden Ideen an. Wir finden hier die lutherische Doktrin der Gegenüberstellung von Vertrauen in die eigenen Werke und dem Wirken der Gnade wieder. Im Gefolge Luthers bekräftigte Erasmus diese Doktrin mit der Autorität des Apostels Paulus im Römerbrief. Die Behauptung, dass die Berufung zur Erlösung aus dem Glauben erwächst und dieser Glaube eine freie, von unseren Verdiensten unabhängige Gabe Gottes sei, ist ebenfalls auf die Lehre des Reformators zurückzuführen³². Die Zahl der konzep-

³² Erasmus von Rotterdam, *De immensa Dei misericordia concio*, hrsg.v. C.S.M. Rademaker, ASD V, 7, S. 50, l. 442-443: „Etenim ... mihi videtur gratiam pertinere ad vocationem; vocamur autem per fidem, hoc est credulitatem. Ea fides gratuita est Dei donum, et ob id quibus id contingit debent diuinae misericordiae“.

tuellen und terminologischen Bezüge auf die Theologie der – hier immer als Barmherzigkeit Gottes bezeichneten – Gnade ist beträchtlich³³.

Nach seinem Geständnis, viel von Luther gelernt zu haben, nahm sich Erasmus die Freiheit, dem nicht genannten Gesprächspartner seinerseits eine Lektion zu erteilen. Dieses Mal entspringt die Lektion nicht der Sphäre der Dogmatik, wie im Traktat über den freien Willen, sondern dem Bereich der Seelsorge. Wenn Luther lehrt, uns und unseren Werken zu misstrauen – so legt Erasmus nahe –, ist dessen Lehre heilsam und muss angenommen werden; aber wenn der Reformator den Gott der Gerechtigkeit jenem der Barmherzigkeit gegenüberstellt, das Alte dem Neuen Testament, wenn er in einer harten Antithese das Prinzip des Gesetzes dem Prinzip der Gnade gegenüberstellt, dann wird diese Lehre gefährlich für den Gläubigen, da sie diesen in jene Verzweiflung stürzen kann, die einen ebenso fatalen Abgrund für das Seelenheil darstellt wie das Vertrauen in die Werkgerechtigkeit. Hier fand Erasmus' Stimme harte Töne:

„Und wo sind jene eher frenetischen als häretischen Menschen, die aus einem Gott zwei Götter machen, den Gott des Alten Testaments, der nur gerecht, aber nicht barmherzig (*bonus*) ist, und den Gott des Neuen Testaments, der barmherzig (*bonus*), aber nicht gerecht ist?“³⁴

Ertönen nicht auch auf jeder Seite des Alten Testaments Lobpreisungen auf die unendliche Barmherzigkeit Gottes³⁵?

Dem „eher frenetischen als häretischen“ Luther und seiner Doktrin, die hier als potentieller Ursprung der Verzweiflung präsentiert wurde, setzte Erasmus einen „großen Autor“ entgegen, der die Idee vertrat, dass am Ende aller Zeiten sogar die Verdammten, sogar die Teufel Aufnahme im Schoß der göttlichen Barmherzigkeit fänden. Bei dem „großen Autor“ – der wie Luther ungenannt bleibt – handelt es sich um Origines, dessen Werke Erasmus beinahe bis an sein Grab begleiteten³⁶.

Der Traktat über die Barmherzigkeit Gottes blieb unbeantwortet.

Schlussbetrachtungen

Meine Überlegungen lassen sich in drei Sätzen zusammenfassen:

Erstens: Die Antwort auf die Frage „Wo steht Erasmus“? lautet: Erasmus steht nicht, er bewegt sich.

³³ Hier ein weiteres Zitat: „Nemo potest salubriter odisse peccata sua, nisi Deus dederit, nisi auferat cor lapideum et inserat cor carneum, nisi pro corde polluto creet in nobis cor mundum, nisi pro spiritu pravo spiritum rectum innovet in visceribus nostris“. Ibid. 74, l. 54–57.

³⁴ „Et ubi sunt illi phrenetici verius quam haeretici, qui duos ex uno faciunt deos, alterum Veteris Testamenti qui tantum iustus fuerit non etiam bonus, alterum Novi qui tantum bonus fuerit iustus non item?“ Ibid. 74, l. 58–63.

³⁵ „Sed quur haec opera mihi sumitur in recensendis aliquot veteris scripturae locis, quae declarant admirabilem Domini misericordiam? Tota Veteris Instrumenti scriptura undique nobis praedicat, occinit, inculcat Dei misericordiam“. Ibid. 74, l. 58–60.

³⁶ Ibid. 54, l. 553–560.

Zweitens: Es war das Ereignis Luther, das Erasmus zwang, sich in Bewegung zu setzen, sich immer neu zu positionieren. Erasmus wählte stets eine neue Position in Bezug auf Luther, der sich hingegen sehr früh dem Dialog mit Erasmus verschloss.

Drittens: In wieweit ist aber Luther ein Schüler des Erasmus in einem entscheidenden Aspekt seiner Strategie, nämlich hinsichtlich der Kontrolle der öffentlichen Kommunikation? Gäbe es den „Luther von Worms“ ohne die Lektion des Erasmus als Kommunikator? Wäre es nicht an der Zeit, nach 497 Jahren – und diese Frage richte ich an die evangelischen Kirchenhistoriker – das Verhältnis der zwei Theologen neu zu fassen?

Summary

For five hundred years Erasmus has had a bad press in Reformation studies. Historical criteria and methodology change, judgments are overturned, but Luther's crushing denunciation of the "Eel of Rotterdam" remains. This paper suggests that we should pay closer attention, in evaluating the relationship between Erasmus and the Reformation, to a certain reliable witness, an observer who played an active part in events: Ulrich von Hutten. According to Hutten, the potential for religious innovation latent in the works of Erasmus was far greater than present-day studies would allow. A historiography attentive to the crucial role played by the means of communication in asserting the Reformation, and indeed in the physical survival of Luther, should be aware that, in this important area, Luther was a disciple – a disciple of genius, it is true – of the Dutch humanist.

