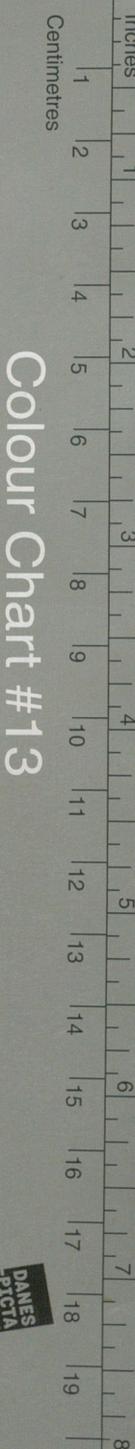


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

K·A·MEISSINGER
ERASMUS VON
ROTTERDAM



Colour Chart #13

Blue

Cyan
Green

Yellow

Red

Magenta
White

3/Color
Black

DANES
PICTA
.COM

K·A·MEISSINGER

ERASMUS VON
ROTTERDAM

ERASMUS VON ROTTERDAM

Veröffentlichungen des Instituts für
Reformationsforschung E. V. München
Nr. 1

KARL AUGUST MEISSINGER

ERASMUS VON ROTTERDAM

2. Auflage

1948

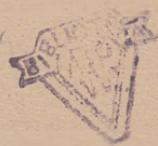
ALBERT NAUCK & CO., BERLIN

Donation de

L'INSTITUT NEERLANDAIS
POUR LES RELATIONS
CULTURELLES INTERNATIONALES

1(09)9 : 92/Erasmus à Rotterdam)

31672/2



Copyright 1942 by Scientia A G Zürich 8
Herstellung: Friedrich Wagner, Duderstadt

Wie begreift sich die Berühmtheit eines Mannes, der in einem so tatenreichen Zeitalter keine Erfindung gemacht hat wie Gutenberg, keine Entdeckung wie Kolumbus und Kopernikus, keine Eroberung wie Cortez und keine geistige Revolution wie Luther?

Bei unserem Versuch, diese Frage zu beantworten, ist zuerst auf eine gewisse Neugier des Lesers gerechnet. Jedermann kennt den Namen Erasmus. Aber auch nach der Jahrhundertfeier von 1936, die manches hervorgebracht hat, Gutes und Schlechtes — auch heute noch würden von hundert solcher Kenner neunundneunzig in Verlegenheit kommen, wenn man mehr von ihnen wissen wollte, als daß Erasmus in Rotterdam geboren ist und ein Humanist war.

Ein Mensch, der vierhundert Jahre nach seinem Tode noch immer so bekannt ist, indes sein Werk nur im Verborgenen lebt, muß schon in die Nähe eines Leibniz gehören. Er muß weitreichende und tiefgehende Wirkungen ausgeübt haben. Es muß lohnen, mehr von diesen Wirkungen zu wissen.

Für den seltsamen Sachverhalt, von dem wir hier ausgehen, gibt es zunächst eine Erklärung aus dem ganz platzen Vordergrund: Erasmus hat nur Lateinisch geschrieben, und sein Latein ist fast unübersetzbär. Nicht daß er bis zur Unverständlichlichkeit schwierig geschrieben hätte; ganz im Gegenteil hatte Erasmus eine ebenso große Leidenschaft, verstanden sein zu wollen, wie Voltaire, von dem er sich sonst in so vielem unterscheidet. Die Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß bei ihm die tote Sprache so lebendig ist wie bei irgend einem geistvollen Römer der klassischen Jahrhunderte. Unter anderem entdecken wir in Erasmus sogar einen wirklichen Dichter. Also muß man ihn schon selber lesen, nicht durch das hier notwendig rohe Medium einer Übersetzung, um so entzückt von ihm zu sein, wie es seine lateinkundigen Zeitgenossen waren.

Noch im achtzehnten Jahrhundert war Erasmus sehr vielen Gebildeten vollkommen zugänglich. Unser Zeitalter

liest kein Latein mehr, und so ist ihm ein wesentlicher Teil seiner europäischen Wirkung nicht mehr unmittelbar verständlich.

Nun ist die Sprache der geistige ‚Leib‘ einer Seele. Wenn der materielle Leib nur in seltenen Glücksfällen die vollkommene Sichtbarkeit der Seele ist, so ist die Sprache fast notwendig ihre vollkommene Hörbarkeit; wenn die Worte nichts sind als ein mißtönender Lärm, so wird selten etwas dahinter sein. In unserem Falle: ein Stilist von der Größe des Erasmus ist notwendig mehr als nur Stilist. Dieses Mehr ist das, was uns beschäftigen wird.

Die Aufklärung, die den Erasmus, wie gesagt, wenigstens noch wirklich las, hat ihr Erasmus-Bild gehabt. Auch der Liberalismus, der Erbe der Aufklärung, hatte noch das seine, und Erasmus ist mit ihm in Mißkredit geraten. Seit einiger Zeit aber beginnt sich die Atmosphäre um diesen Mann zu verändern, und zwar derart schnell und derart auffallend, daß schon bald nach dem schönen Buche seines Landsmannes Johan Huizinga ein neuer Versuch möglich scheint, nachdem vorher ein ganzes Jahrhundert ohne Erasmus-Biographie hatte auskommen können.

Dieses Buch ist nicht geradezu von einem ‚Erasmianer‘ geschrieben; der Verfasser kommt ganz wo anders her. Aber er hat unter anderem den Erasmischen Ehrgeiz, faßlich zu schreiben.

Mit zu diesem Zweck sind die gelehrten Dinge, die in einem solchen Falle denn doch nicht ganz zu entbehren sind, in einen Anhang verwiesen, den ungelehrte Leser — jene Neugierigen, von denen eingangs die Rede war — nach Belieben auf sich beruhen lassen können. Nur von der Vorbemerkung zu dem Anhang bitte ich, vorläufig Kenntnis zu nehmen, schon weil einige der dort aufgeführten Abkürzungen auch im Text an mehreren Stellen verwandt werden mußten.

Eine der Schwierigkeiten des Unternehmens lag darin, daß in der Tat ein großer Teil des umfangreichen Lebens-

werkes des Erasmus heute nur noch der Gelehrtengeschichte angehört. Es war also die natürliche Aufgabe, die für unseren Gesichtspunkt wichtigen Stationen dieses Lebens herauszustellen. Hier sind Mißgriffe möglich. Nur die Haltbarkeit des Gesamtbildes kann zeigen, ob die Auswahl richtig war.

1

Die Heimat des Erasmus ist die Grafschaft Holland, also das Gebiet zwischen Nordsee und Zuidersee und von da südlich bis zu den Mündungen des Rheins und der Maas. Östlich schließt sich das Bistum Utrecht an, südlich Seeland.

In den niederländischen Provinzen hatte sich seit der starken wirtschaftlichen Entwicklung des Spätmittelalters und besonders infolge ihrer Zugehörigkeit zu dem seit Philipp dem Guten (1419—67) zu europäischer Wichtigkeit emporgekommenen Staatswesen des Herzogtums Burgund eine Art von eigenem Nationalgefühl entwickelt. Der ursprüngliche Zusammenhang mit dem Reich wurde kaum mehr empfunden, und auch die Sprache ging schon eigene Wege. Doch war dies alles noch sehr viel undeutlicher als seit dem großen Freiheitskampf gegen Spanien, der hundert Jahre später begann. Bald nach der Geburt des Erasmus war Niederburgund durch Erbheirat an das Haus Habsburg gekommen.

Die scheinbaren Widersprüche in dem Charakter des Mannes, die sein Bild so fesselnd machen, beginnen schon in seinem Verhältnis zur Heimat. Er hat sie verlassen, so bald er nur konnte. Holland selbst scheint er im Jahre 1501, also in einem Alter von zweiunddreißig Jahren, zum letzten Mal berührt zu haben, und auch in den Nachbarlandschaften hat er nur vorübergehend gelebt. Er hatte die heftigste Abneigung gegen Fische, die gesunde Hauptnahrung des Ufervolkes; dies war bei ihm eine wahre Idiosynkrasie, die sich in der seltsamsten Weise äußern konnte. An seine Jugendjahre hat er mit Haß zurückgedacht, und dieser Haß hat

sich auf alle heimischen Verhältnisse übertragen. Oft hat er in übertreibenden Ausdrücken von der Unmäßigkeit und Rohheit seiner Landsleute gesprochen, er hat ihnen Gleichgiltigkeit gegen die Dinge des Geistes vorgeworfen.

In dem ‚Lob der Torheit‘ zitiert er ein böses Sprüchelchen, das die Brabanter und die Holländer des Stumpfsinns zeiht:

Hoe ouder, hoe sotter Brabander,
Hoe ouder, hoe botter Hollander

— die Brabanter seien je älter je dümmer, und die Holländer je älter je blöder. Daher nimmt die Göttin Moria beide Stämme als ihr besonders wertes Gefolge in Anspruch. Aber wir werden diese Göttin an ihrem Ort kennen lernen — sie ist weit mehr als die ‚Torheit‘. Der Spott über die Landsleute ist der geistreichste Selbstspott und schlägt in sein Gegenteil um. Gerade mit dieser Fähigkeit, über sich selber zu lachen, sogar über die eigene Weisheit, ist Erasmus ein Holländer durch und durch, ebenbürtig den herrlichen Malerhumoristen seines Stammes. Das ist eine Entdeckung, die schon manchen seiner Leser überrascht hat.

Johan Huizinga, der geistvolle holländische Biograph des Erasmus, wirft einmal die Frage auf, was aus Erasmus geworden wäre, wenn er niederländisch statt lateinisch geschrieben hätte. Er wäre mehr geworden als ein niederländischer Rabelais. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß die beiden größten Schriftsteller, die das gesamtniederländische Volkstum hervorgebracht hat, Erasmus und de Coster, beide in fremder Sprache geschrieben haben: Erasmus lateinisch und de Coster französisch.

In die *Adagia*, die Sammlung klassischer Sprichwörter und Redensarten, durch die er zuerst bekannt wurde, hat Erasmus das Stichwort *auris Batava* aufgenommen. Mit dem ‚Batavischen Ohr‘ ist bei den spätromischen Klassikern die germanische Empfindlichkeit gegen schlüpfrige Reden gemeint. In seiner Auslegung singt Erasmus das Lob der Heimat und wünscht sich, ihrer wert zu sein. Hätten

doch alle Christen batavische Ohren! Kein Volk sei menschlicher und freundlicher. Ihrem aufrichtigen Geist sei Heuchelei unbekannt. Sie neigen ein wenig zur Schlemmerei, aber man müsse die Üppigkeit des Landes bedenken, das einen so großen natürlichen Reichtum an Weiden und Ackerland besitze und zudem für die Schiffahrt so bequem liege. Nirgends sehe man so viele Städte, klein zwar, aber trefflich verwaltet, und wie reinlich! Überragende Gelehrsamkeit sei selten, aber das sei sie überall, jedoch an gebildeten Leuten sei Überfluss.

Das ist eine öffentliche Äußerung; die ungünstigen stehen durchweg in den privaten Briefen; geben sie darum seine eigentliche Meinung wieder oder nicht vielmehr zufällige Mißstimmungen? Und was die Hauptsache ist, dem echten Holländer Erasmus werden wir wieder und wieder begegnen. Der Europäer, der Latinist zieht doch überall die besten Kräfte seines Wesens aus dem reichen Wurzelboden der Heimat. —

Erasmus erblickte das Licht der Welt zu Rotterdam an einem 28. Oktober zwischen 1466 und 69, wahrscheinlich 1469. Das kleine urholländische Backsteinhaus, in dem er nach der Überlieferung geboren ist, gehört zu den niederländischen Nationalheiligtümern.¹

Das Häuschen sieht ehrbarer aus, als die Umstände waren, unter denen diese große Existenz ins Leben trat. Erasmus war ein Kind unerlaubter Liebe. Man weiß, wie viele bedeutende Menschen von unehelicher Geburt sind; von den großen Zeitgenossen des Erasmus genügt Leonardo da Vinci als Beispiel. Aber Erasmus gehörte zu denen, die den vorgeburtlichen Komplex nie ganz los werden. Man kann hier von Schwäche oder von Tragik reden. Die letzte Deutung wird die wahrere sein angesichts der gewaltigen Leistung, die dieses Leben vor uns ausbreitet.

Der Vater war ein Priester namens Gerard, mit Vornamen Rotger, und hatte mit der Mutter, der Tochter eines Arztes aus Zevenbergen, von der Erasmus nur den Vor-

namen Margarete nennt, schon einen drei Jahre älteren Sohn, der Peter Gerard hieß. Im einzelnen haben sich die Familienverhältnisse trotz allen Nachforschungen nicht aufhellen lassen. Der Vater war der zweitjüngste von zehn Brüdern, die alle verheiratet waren. Einer von so vielen Brüdern sollte geistlich werden, und dafür hatte man ihn bestimmt.

Nach allem, was wir wissen können, muß Rotger Gerard ein gebildeter Mann gut bürgerlicher Herkunft gewesen sein. Die hohen Geistesgaben des Sohnes verlangen die Annahme einer bedeutenden Erbmasse von beiden Eltern her. Die Mutter wird eine zarte, ängstliche, liebenswerte Natur gewesen sein. Sie hing an ihren Söhnen mit großer Zärtlichkeit und begleitete sie nach Deventer, wo Erasmus von 1474 bis 1484 eine berühmte Lateinschule besucht hat, für damalige Verhältnisse also weit weg von der Heimat, die die Mutter vielleicht nicht ungern verlassen hat.

Dort aber starb sie im Jahre 1483 an der Pest, der kurz darauf auch der Vater erlag. Die Kinder kamen unter die Obhut von Vormündern aus der Verwandtschaft. In diesen wenigen Daten liegt sehr viel Schicksal. —

Die Schule von Deventer stand unter der Leitung der ‚Brüder vom gemeinsamen Leben‘. Hier erscheint sogleich einer der großen Zusammenhänge, die das Leben des Erasmus geformt haben.

Um die große Wirkung dieser ‚Fraterherren‘ zu verstehen, braucht man im Grunde die ganze abendländische Kultur- und Kirchengeschichte seit den Kreuzzügen. Wir begnügen uns mit den notwendigsten Andeutungen, um die Gestalt des Helden selbst, kaum daß er recht aufgetreten ist, dem Auge des Lesers nicht länger als nötig zu entrücken.

Wir haben eine der großen Bewegungen des ausgehenden Mittelalters vor uns, die der Reformation vorangegangen sind. Die Fraterherren sind jedoch keineswegs Vorläufer der Reformation; denn von einer Auflehnung gegen die kirchliche Autorität ist bei ihnen keine Rede, und diese ist nun einmal das Kennzeichen der Reformation, das bei Ge-

stalten wie Wiclit und Hus schon vollkommen ausgebildet ist. Man erkennt dieses Verhältnis schon an dem vollständigen Verschwinden dieser einst mächtigen Bewegung aus dem geschichtlichen Gemeingedächtnis. Die Erschütterungen des 16. Jahrhunderts haben die Spuren der Fraterherren vertilgt. Nur ein einziges literarisches Denkmal dieses Geistes hat Weltruhm erlangt, aber erst in viel späterer Zeit: die „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen. Erst die spätere Gegenreformation hat diesen Schatz wieder ans Licht gehoben, und es ist bezeichnend, daß nicht einmal die Verfasserschaft des Thomas von Kempen (1380—1471) ganz feststeht. Weder Erasmus noch Luther scheinen die *Imitatio Christi* gekannt oder beachtet zu haben, und die allerwenigsten ihrer heutigen Leser in allen Kultursprachen haben einen Begriff ihrer Herkunft aus dem Kreise der Fraterherren.

Die Schule von Deventer war nur eine von den vielen blühenden Anstalten, welche die Brüder ins Leben gerufen haben, und zwar über den ganzen niederdeutschen Raum, dessen Kultureinheit damals noch lebendig war. Man weiß, daß auch Luther als junger Schüler ein Jahr lang in Magdeburg ihren Unterricht genossen hat, also gleichfalls weit von der Heimat, was ein einleuchtender Beweis für den Ruhm dieser Schulen ist. In Magdeburg hatten die Fraterherren den sonderbaren Namen der „Nullbrüder“, vielleicht verdorben aus „Lollharden“, was auch einer ihrer Namen war. Es zeugt immer für die innere Mächtigkeit einer Bewegung, wenn sie den Drang hat, sich der Jugend zu versichern.

Die Fraterherren sind einer der Ruhmestitel der Niederlande, und es ist kein Zufall, daß die Bewegung dort ihre Wurzeln hatte. Sie ist eine der mächtigen Äußerungen der Laienfrömmigkeit, die überall mit dem Erstarken des stadtbürglerlichen Kapitalismus im Spätmittelalter zusammenhängt: die Niederlande waren in diesen Jahrhunderten das blühendste Wirtschaftsgebiet des Nordens, und wir haben gehört, wie Erasmus selbst in wenigen eindrucksvollen Worten diese Blüte schildert.

Damit haben wir also den ungemein reichen Zusammenhang. Die Entwicklung beginnt schon im unmittelbaren Anschluß an die Kreuzzüge mit der eruptiv hervorbrechenden neuen Formensprache der Gotik, mit dem geistlichen Schauspiel und mit der Bewegung des heiligen Franz von Assisi, die eben noch in Gestalt eines neuen Mönchsordens innerhalb der Kirche festgehalten werden konnte, was bei anderen, ganz verwandten Richtungen der Zeit nicht gelungen ist. Es ist höchst kennzeichnend, daß der große Prediger der christlichen Armut der Sohn eines wohlhabenden Tuchhändlers in einer blühenden umbrischen Stadtrepublik war.

Das Kirchenvolk drängt auf aktive Teilnahme am Gottesdienst im Kirchengesang und im geistlichen Schauspiel, auf ausgiebige Predigt in der Landessprache, auf Übersetzung der Heiligen Schrift. Ein nationales Element mit einem mehr oder weniger starken Beisatz von Kritik an der bisherigen kirchlichen Leitung ist unverkennbar, und überall ist der eigentliche Träger dieser Stimmungen das kraftstrotzende Stadtbürgertum. Aus dem großen Schmelziegel dieser Jahrhunderte gehen die nationalen Schriftsprachen in einer neuen Gestalt hervor.

Nun war bei dem Übergang aus dem vierzehnten in das fünfzehnte Jahrhundert eine rückläufige Bewegung eingetreten. Die großen Reformkonzilien, die bereits den Begriff einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern geprägt hatten, schlossen zuletzt denn doch mit einer Niederlage der mächtigen nationalkirchlichen Bestrebungen. Der Schrecken der Hussitenkriege kam der Reaktion wirksam zustatten. Die Päpste residierten wieder in Rom und stellten auf den Trümmern der klassischen kaiserlichen Imperiumsidee, deren Zusammenbruch sie selbst mit verschuldet hatten, bedeutende Reste ihres Ansehens wieder her. Das Latein gewann wieder Boden in der Bewegung des Humanismus, den die großen Renaissance-Päpste ihren Zwecken weithin dienstbar zu machen wußten. Hier fand das bürgerliche Verlangen nach Wiederherstellung des reineren Altertums,

auch des Altertums der Kirche, ein vorerst unschädliches Ventil, und hier sollte denn auch Erasmus dereinst seine große Rolle finden.

Hier ergeben sich bereits einige Hauptzüge in den Bestrebungen der Fraterherren: ihre irenisch-konservative Haltung, ihr Dringen auf ein einfaches, biblisches Christentum der Tat, ihr pädagogischer Eifer, der dem bürgerlichen Bildungsbedürfnis entgegenkam, und ihr Zusammenhang mit dem frühen, im wesentlichen noch durchaus kirchlich-reformerisch gesinnten Humanismus. Dies alles sind wichtige Motive im Leben des Erasmus. —

Die Schule von Deventer stand unter der Leitung des Alexander Hegius, der ein bedeutender Erzieher gewesen sein muß. Er stand in Verbindung mit dem Humanisten Rudolf Agricola. Erasmus erzählt, daß ein kurzer Besuch dieses berühmten Gelehrten in der Anstalt tiefen Eindruck auf ihn gemacht und den Funken des humanistischen Ehrgeizes in ihm entzündet habe.¹

Es scheint, daß die beiden Brüder Gerard nach dem Tode der Mutter aus Deventer vor der Pest geflohen sind. Sie kamen auf eine viel unbedeutendere Schule in Herzogenbusch. Die Rohheit ihrer Lehrer ist dem Erasmus in häßlicher Erinnerung geblieben — wenn wir seinen Berichten glauben dürfen. Denn von jetzt an sind wir genötigt, diesen Berichten gegenüber kritische Vorsicht zu üben.

Über die Vorgänge der nächsten Jahre, die mit dem Eintritt der beiden Brüder in den Orden der regulierten Augustiner-Chorherren im Jahre 1488 ihren Abschluß fanden, liegen uns mehrere autobiographische Darstellungen des Erasmus vor.²

Erasmus will von seinen selbstsüchtigen Vormündern zum Eintritt in das Kloster gepreßt worden sein. Sie hätten das nicht unbedeutende Erbe ihrer Mündel gewissenlos verwaltet und sich einer Rechenschaft über ihre Verwaltung entziehen wollen. Denn dem Kloster verfiel ja ihr Vermögen

mit ihrem Eintritt, und es war dann für die Geschädigten gleichgültig, wie viel oder wenig es noch war.

Zugleich fällt dabei auf den älteren Bruder der Vorwurf, daß er sich zuerst von den Vormündern habe breitschlagen lassen, statt auf den Vorschlag des Jüngeren einzugehen, der gemeinsam mit ihm nach einer Universitätsstadt habe entfliehen wollen, um von dort aus die Vormünder nötigenfalls auf dem Prozeßweg zur Herausgabe des Vermögens zu nötigen.

Erasmus hatte in späteren Jahren ein großes Interesse daran, die Unfreiwilligkeit seiner Klostergeübde so wahrscheinlich wie möglich zu machen. In der Tat war er im Jahr 1488, falls er wirklich erst 1469 geboren war — er selbst hat sein Geburtsjahr mit wachsendem Alter immer mehr hinaufgerückt —, erst neunzehn Jahre alt, also für einen solchen Entschluß wirklich noch zu jung. Er hat später in seiner ständigen schneidenden Kritik am Mönchtum, wodurch er wirklich ein Vorläufer Luthers geworden ist, immer wieder darauf gedrungen, für den Eintritt ins Kloster ein vernünftiges Mindestalter festzusetzen, das hinreichende Gewähr dafür biete, daß der Novize sich selbst und seinen Beruf für diese Lebensart beurteilen könne. Gelegentlich nennt er das Alter von dreißig Jahren.

Aber wir haben stärkere Gründe zum Mißtrauen. Der junge Mönch Erasmus, der in das Kloster Emmaus zu Steyn bei Gouda eingetreten war, hat in jenen ersten Jahren mit dem älteren Bruder, in dem nahen Kloster Sion, zärtliche Briefe gewechselt, die mit jenem schweren Vorwurf kaum verträglich sind. In späteren Jahren tritt der Bruder immer mehr zurück, und schließlich ist Erasmus in einem seiner Berichte so weit gegangen, sogar seine Existenz zu unterschlagen.

Hier¹ erzählt er die Umstände seiner Geburt bewußt unrichtig. Seine Eltern seien bereits heimlich verlobt gewesen, aber Vater und Brüder Gerard hätten sich der Verbindung heftig widersetzt. Rotger Gerard habe sich ihren Schikanen durch eine Reise nach Rom entzogen, und dort habe ihn die

falsche Nachricht erreicht, seine Braut sei bei der Geburt eines Söhnchens — des Erasmus selbst — gestorben. In der Verzweiflung sei der Vater Priester geworden, um erst bei seiner Rückkehr den Betrug zu erfahren.

An der Reise des Vaters nach Rom könnte so viel richtig sein, daß er sich dort vielleicht bemüht hat, einen päpstlichen Dispens von dem priesterlichen Gelübde zu erreichen, der in manchen Fällen gewährt wurde, aber nur, wenn der Bittsteller starke Einflüsse in die Wagschale zu werfen hatte, was bei dem Priester Rotger Gerard wohl nicht der Fall war. Er war ja nur einer unter vielen tausenden, was sollte man bei der Kurie davon Aufhebens machen! Der Mann möchte zusehen, daß er sich mit seiner Lage abfand, wie es so viele andere mußten. Vielleicht hatte die Mutter zu dem aussichtslosen Schritt gedrängt, sie war ja keine gewöhnliche Pfaffenhure.

Gleichviel, was an der Reise des Vaters wahr sein mag, die Darstellung selbst ist falsch. Die uneheliche Geburt war nicht wegzuleugnen, so sollte der Makel auf dem Leben der Eltern wenigstens so gering wie möglich scheinen, und hier war die Existenz des Bruders hinderlich.

Auffallend bleibt, daß man weder von dem Bruder noch von der zahlreichen Verwandtschaft in späteren Jahren mehr hört. Wie nahe hätte es gelegen, sich des großgewordenen Sippengenossen zu rühmen! Vielleicht ist Peter Gerard früh gestorben. Hier könnte auch einer der Gründe liegen, warum Erasmus in späteren Jahren die Heimat gemieden hat.

Nun erscheinen in allen Rückblicken, die Erasmus seiner Jugendzeit gewidmet hat, auch die Fraterherren in düsteren Farben. Das kommt besonders daher, daß auch ihre Laienfrömmigkeit einen stark konservativen Zug hatte. Das Klosterleben stand bei ihnen in hohen Ehren. Die berühmte Windesheimer Ordensreform der Augustiner-Chorherren war ihr Werk, und wenn auch weder Kloster Steyn noch Kloster Sion der Windesheimer Kongregation angehörten, so war doch der Einfluß der Fraterherren in den Niederlanden

überall gegenwärtig. Die Vormünder werden ebenso unter diesem Einfluß gestanden haben wie zuvor die Eltern, und schon darum mußten die Fraterherren den späteren Haß ihres ehemaligen Schülers teilen.

An vielen Stellen von Erasmus' Schriften ist von der Bildungsfeindschaft der *devotio moderna* die Rede, wie die Bewegung sich selber nannte. Die klassischen Studien, zu denen sich schon der Schüler und dann der junge Mönch hingezogen gefühlt habe, seien von den Devoten mit steigendem Mißtrauen beobachtet und auf alle Weise behindert worden, bis ihm kein anderer Weg mehr geblieben sei, als sich dem Kloster zu entziehen.

Auch das ist jedenfalls in dieser Allgemeinheit unrichtig, wie wir schon an dem Beispiel des Alexander Hegius in Deventer und seines Freundes Agricola sehen. Die Lehrer dieser Jugend können nicht so humanistenfeindlich gewesen sein, wenn der junge Mönch im Kloster sogleich einen kleinen Kreis gebildeter Genossen um sich hatte, die um die Wette in schönen lateinischen Gedichten alle Versmaße des klassischen Altertums durchprobt und in ihren überschwänglichen Briefen ausschweifend dem neuen Stil huldigten.

Manche Darsteller der Jugend des Erasmus aber sind in ihrem Mißtrauen gegen seine späteren Äußerungen und gegen seinen Charakter überhaupt viel zu weit gegangen. Die Widersprüche lassen sich zu einem guten Teil ausgleichen.

Die Fraterherren¹ waren die späten niederländischen Nachfahren der klassischen, vorzugsweise oberdeutschen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts, einer jener köstlichen Früchte an dem schon absterbenden Baum des mittelalterlichen Geistes. Bei der *devotio moderna* ist die Trennung von der Scholastik der Universitäten schon eingetreten, indem die Meister der hochmittelalterlichen Mystik wie Ekkehard noch hochgebildete Scholastiker gewesen waren, wie umgekehrt der großen Scholastik etwa eines Thomas von Aquin immer auch ein mystischer Zug innewohnte.

Nun hatte aber inzwischen die spätere Scholastik besonders seit dem Engländer Wilhelm von Occam (1300—1350) eine neue Richtung eingeschlagen. Es war in manchem Sinne ein Verfall der großen Scholastik, andererseits aber schon überall der Anfang moderner Denkweise, besonders auch auf dem Gebiet der Naturwissenschaften. Die hohe logische Schulung, die von den großen Meistern überkommen war, artete vielfach in leere Spitzfindigkeiten aus. Man kann das Verhältnis etwa mit der Entwicklung der Spätgotik vergleichen, wo jeder Meister seine Vorgänger in geistvollen Neuerungen überbot, bis die Menschen des überfeinerten Experimentierens müde wurden und zu den einfachen Formen der Renaissance übergingen.¹

Die Spätscholastik war vielfach in die kirchenpolitischen Kämpfe des 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts verflochten gewesen. Wilhelm von Occam war vor dem päpstlichen Bann zu Ludwig dem Bayern geflohen und starb in München. Auch sein bedeutendster Nachfolger, der Franzose Peter von Ailly, war ein Gegner des Papalismus. Aber seit der Restauration der Päpste hatte sich diese Lehrweise dennoch an vielen Universitäten erhalten, besonders überall dort, wo die Franziskaner die Lehrstühle innehatten. Der Einfluß der Dominikaner, die an ihrem Ordensheiligen Thomas festhielten, war im Rückzug. Noch Luther war in Erfurt ein Schüler dieser *via moderna* und hat manche Züge ihrer Lehrweise beibehalten.

Die Fraterherren nun bekannten sich zu dem immer stärker werdenden Teil der öffentlichen Meinung, dem die scholastischen Lehrstreitigkeiten überhaupt je länger je gleichgültiger wurden. Sie hielten sich an die Einfachheit der Bergpredigt und an die mystische Versenkung in das Leiden des Herrn. Aber diese devote *simplicitas* hatte auch ihre Gefahren, und hier sollte sich bei Erasmus der Gegen-
satz entwickeln.

Wir wissen nun aber vor allem, daß der blutjunge Novize der Augustiner-Chorherren zu Steyn schon ein viel

reiferer Kopf war, als der spätere Erasmus uns glauben machen will.

Im Jahr 1522 hat Erasmus eine Jugendschrift über die „Verachtung der Welt“ drucken lassen. Es war damals schon eine Geste gegen Luther, der 1521 seine berühmte Schrift gegen die Mönchsgelübde herausgegeben hatte. Aber es ist so gut wie sicher, daß der Grundstock dieser Arbeit in der allerersten Klosterzeit entstanden ist, und sie gibt uns die wertvollsten Aufschlüsse darüber, was der junge Erasmus vom Kloster erwartet hat.

Da findet sich eine höchst eigenümliche Verbindung der üblichen geistlichen Motive mit Gedanken, die unverkennbar aus der stoischen und epikureischen Philosophie des Altertums stammen.

Dieser junge Mensch hat die Fährlichkeiten des Lebens kennen gelernt, wir dürfen ihm dies ohne weiteres glauben, es sind in seinem Munde keine Phrasen. Das Leben hatte ihn mißhandelt, er fühlte sich seiner Gewalt nicht gewachsen. Seine ganze künftige Existenz wird aus der Verbindung einer hochsensiblen Natur und eines gewaltigen Intellekts hervorgehen.

Er suchte aufrichtig den Schutz und Frieden des Klosters und hat ihn in der ersten Zeit ohne Zweifel auch gefunden. Von den drei Klostergelübden der Armut, des Gehorsams und der Keuschheit hat ihn das letzte gewiß am wenigsten gekostet, wie wir es an vielen überragenden Intellekten sehen, geistlichen und nichtgeistlichen. Bei den letzteren haben wir nur an die lange Reihe der ehelosen Philosophen zu denken, an Descartes, Leibniz, Kant und viele andere. Vielleicht hat er bei der Ablegung dieses Gelübdes an seinen Vater gedacht und noch mehr an seine Mutter. Die Gefahren der beiden anderen Gelübde konnten ihm noch nicht erscheinen. Seinen eigentlichen Reichtum hoffte er ja in der Armut des Klosters zu finden: den Frieden und die Freiheit der Studien. Die gefährliche Ent-

täuschung war dann, daß ihn eben die Richtung dieser Studien mit seinen Oberen in Konflikt brachte.

Davon aber war in der ersten Zeit noch nicht die Rede. Es gibt sogar einen ganz eigenen Beweis dafür, wie sehr Erasmus in den mystischen Geist der Fraterherren eingegangen war: er erlernte in jener ersten Klosterzeit die fromme Malkunst.

In den Niederlanden, dem Geburtsland der Ölmalerei, hat sich auch am längsten die religiös ernste Haltung bewahrt, die ihre Anfänge kennzeichnet.

Gelegentlich erfahren wir aus dem frühen Briefwechsel, daß Erasmus einem Freund ein Buch mit Blumenminiaturen verziert hat. Viel wichtiger für unseren Zweck ist aber, daß mindestens ein Tafelbild von ihm mit voller Sicherheit bezeugt ist. Es war eine Kreuzigungsgruppe mit Maria und Johannes, die noch am Ende des 16. Jahrhunderts bekannt war und seither leider verschollen ist.¹

Erasmus selbst hat in reifen Jahren von diesen jugendlichen Kunstbemühungen in einem wegwerfenden Ton gesprochen, der an sich nichts beweist (*Carmen Alpestre* — s. unten im Anhang — V. 95). Erhalten hat sich zufällig eine Reihe von spielerischen Federzeichnungen am Rande gewisser Druckmanuskripte. Sie zeigen gerade in ihrer Absichtslosigkeit seine leichte Hand, die Sicherheit des Blicks für das Wesentliche und vor allem einen realistischen holländischen Humor.

Schon zum bloßen Erlernen des frommen Handwerks bei irgend einem bescheidenen mönchischen Meister brauchte der junge Erasmus eben das stille seelische Gleichgewicht, das wir für seine erste Klosterzeit voraussetzen müssen. Eine Aufgabe vollends wie jene Kreuzigungsgruppe verlangte das höchste Maß von religiöser Sammlung. Das ist es ja, was uns heute noch vor den Tafeln der alten Meister erschüttert: sie wußten noch um die Magie des Vorgangs, die den Späteren durch ihr höheres ‚Können‘ verloren gegangen ist. Der Gegenstand wird durch einen religiösen

Zauber in die wirksame Wirklichkeit beschworen, und das ist bei einem solchen Gegenstand nur möglich in der vollen, selbstvergessenen Anspannung aller Seelenkräfte, die den Mystiker macht. Von Hause aus will jedes heilige Bild ein ‚Gnadenbild‘ sein.

Bei dem jungen Maler Erasmus kam diese malerische Fähigkeit nicht zum vollen Durchbruch, sonst wäre er im Ernst ein Maler geworden und nicht ein Schriftsteller. Es war ein an sich nicht bedeutender gestalterischer Nebentrieb, ähnlich wie etwa bei Goethe, aber bei beiden gehört er durchaus zu dem Bilde der künstlerischen Gesamtpersönlichkeit, und wir müssen diesen Zug für später im Gedächtnis behalten.

Für jetzt ist es nötig, den jungen Mönch Erasmus Gerard so deutlich wie möglich vor Augen zu haben, wie er glühend und hingegeben vor seiner Staffelei steht. Hier handelt es sich um etwas Tieferes als um den Anfang eines malerischen Talents. Dieses Tiefere wird überdeckt werden von den unendlichen Nöten, Erregungen, Befriedigungen und Rückschlägen, in denen sich die wahre Richtung dieses Talents qualvoll durchsetzen wird. Aber in alledem muß sich jener geheime, aber entscheidende Unterton seiner Existenz zeitlos erhalten haben. Die Tiefe verliert sich nicht. Es ist der bleibende Unterton der *devotio moderna*.

In Wahrheit war Erasmus ins Kloster gegangen, um die lateinischen Klassiker zu studieren, um dichten zu können wie Horaz und einmal eine so zauberhaft klangvolle Prosa zu schreiben wie Cicero. Er dachte im Kloster eine Gesellschaft von Philosophen zu finden, die wie Epikur den wahren Freuden nachtrachten, den Freuden nämlich, die keine Schalheit, keine Enttäuschung, keine Gewissenlast hinterlassen. Denn bei der Erspürung dieser wahren, eines Philosophen würdigen Freude gelangt ja auch Epikur, der Nachfahr der ernsten Stoiker, notwendig zu einer asketischen Lebens-

auffassung, ganz anders als die flachen Köpfe, die schon im späteren Altertum seinen Namen mißbraucht haben.

Dennoch war dies ein falscher Ansatz. Im Kloster handelt es sich um Gott, der wahrlich noch anderes zu geben hat als Freude.

Ein weniger bedeutender Kopf hätte den Mittelweg gefunden, den Weg einer klugen, ausgewogenen, vielleicht nicht einmal unliebenswürdigen Aufteilung der Interessen und Pflichten. Dieser klare und grenzenlos reiche Kopf aber mußte hier eines Tages an eine Wegscheide gelangen und vor der harten Notwendigkeit einer Wahl stehen.

Der junge Luther ist auf die richtige Art ins Kloster gegangen, nämlich um einen gnädigen Gott zu kriegen, wie er sich später in seiner schlagenden Weise ausgedrückt hat. Warum auch er scheitern mußte, steht auf einem anderen Blatt und lag bei weitem nicht nur am Kloster. —

Nach dem Briefwechsel des jungen Mönchs Erasmus waren es noch vier Jugendgenossen, die sich in dem gleichen Irrtum befanden wie er. Der Irrtum muß dort und damals gleichsam in der Luft gelegen haben. In der Tat läßt sich die Verkettung von Umständen erkennen, aus der jene Atmosphäre hervorging.

Der erste jener vier Freunde war Servatius Roger, der später Prior des Klosters Steyn wurde und auf seine Aufforderung zur Rückkehr ins Kloster von Erasmus zuletzt die entscheidende Absage erhielt, zu der ihn ein päpstlicher Dispens berechtigte. Dies dürfte das Ende ihrer Freundschaft gewesen sein.

Cornelius Gerard — vielleicht ein Verwandter von Vaterseite — und Willem Herman sind später beide mit längst vergessenen Veröffentlichungen hervorgetreten, haben aber ebenfalls den Weg der Mitte gefunden, wie wohl auch der letzte, Sasboud, von dem man nur weiß, daß ihm Erasmus jene Blumenminiaturen in ein Buch gemalt hat. In einem Brief rät ihm Erasmus, über der Malerei die Klassiker nicht zu vernachlässigen.

Jener Irrtum der jungen Humanistenmönche war zunächst begünstigt durch die Gleichgültigkeit der *devotio moderna* gegen die scholastischen Studien. Diese erforderten eine bedeutende Arbeit und füllten im Bildungsgang eines gelehrten Ordensmannes viele Jahre aus, wo nicht gar das ganze Leben. Für den Beschäftigungsdrang aktiver Köpfe ergab sich also in den Klöstern der devoten Richtung gleichsam ein leerer Raum, und in diesen strömten je länger je mehr bei der jungen Generation die humanistischen Studien ein.¹

Hinzu kam, daß in dem älteren Humanismus vielfach ein Lebensgefühl waltete, das mit dem devoten manche Ähnlichkeit hatte und Verwechslungen erleichterte. Eine Verbindung wie die zwischen Alexander Hegius und Rudolph Agricola war nicht zufällig und wird gewiß nicht die einzige ihrer Art gewesen sein. Die Humanisten waren durchweg kirchlich fromme Leute. Die heidnische Haltung einiger Italiener ist in ihrer Bedeutung für den Gesamthumanismus von Jakob Burckhardt in seiner ‚Kultur der Renaissance in Italien‘ weit übertrieben worden, und etwas Ähnliches war im Norden, den Burckhardt wenig bekannt hat, vollends ein Ding der Unmöglichkeit.²

Devotio moderna und Humanismus zogen ihre Kraft aus dem gleichen Wurzelboden: aus der Laienfrömmigkeit, dem Reformverlangen und dem Bildungsehrgeiz des Stadtbürgertums. Nur die Akzente waren verschieden verteilt, aber die Übergänge waren fließend. Die Humanisten waren von Natur lehrhaft, gleichviel ob sie nun selber Schullehrer waren wie Wimpfeling, oder wie Erasmus selbst sich mit der mittelbaren Wirkung durch das gedruckte Buch begnügten. Zwar mußte bei Melanchthons humanistischer Schulreform der starke Antrieb der Reformation noch hinzukommen, aber daß das wohlhabende Stadtbürgertum sich von Anfang an für das neue Latein interessierte, liegt auf der Hand.

Auch in der Ablehnung der occamistischen *via moderna* der Universitätsscholastik waren sich die Humanisten mit

den Fraterherren einig. Der *via moderna* setzten die Humanisten eine *via antiqua* entgegen, mit der sie freilich etwas ganz anderes meinten als eine Erneuerung der alten Scholastik: Rückkehr zu den reinen Quellen des Altertums, aber des kirchlichen Altertums nicht weniger als des klassischen. Ein solches Bestreben konnte der devoten *simplicitas* zum Verwechseln ähnlich sehen.

Als Folge der Ablehnung der Scholastik — die noch nicht eine positive Feindseligkeit war — finden wir bei beiden Richtungen eine mangelhafte Kenntnis dieser schwierigen Gedankenwelt. Auch darin lag eine Art von Verwandtschaft.

Nun zeigt sich aber, und damit kommen wir an die Wurzel der Dinge, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auf allen Gebieten je länger je deutlicher ein Zug zur Verweltlichung. Man braucht sich nur an die Geschichte der italienischen Malerei und Musik zu erinnern, um diese Entwicklung sichtbar und hörbar vor sich zu haben.

Ein geheimer Substanzschwund ist schon lange am Werke. Es ist nicht wahr, daß dieses Verhängnis erst eine Folge der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts gewesen sei. Seitdem trat es nur immer sichtbarer zutage, die Reformation ist in diesem Zug der Dinge viel mehr Wirkung als Ursache. In Wahrheit begann der Verfall schon seit dem Zusammenbruch des Imperiums und seit dem Aufkommen der bürgerlichen und fürstlichen Kapitalwirtschaft.

Noch sehen wir in der Umwelt des jungen Erasmus alle Verhältnisse des Lebens, den ganzen Organismus einer reichen Kultur von dem Lebenshauch der Religion durchwaltet — aber war dieses Element des Lebens nicht schon im Ermatten? Thomas von Kempen war erst zehn Jahre vor der Zeit, von der wir reden, in dem ehrwürdigen Alter von 91 Jahren gestorben. Gegen ihn hätte Erasmus nicht den Vorwurf der geistigen Stumpfheit erheben können, den er bald gegen die *devotio moderna* aussprechen sollte.

Aber die beiden Generationen, die nach Thomas angetreten waren, hätten das Erbe dieses Geistes nicht bereichert. Nichts entartet rascher als die feine Blüte einer mystischen Frömmigkeit. Ihre Lebendigkeit hat den kühlen Intellekt des jungen Erasmus nicht mehr erreicht.

Veränderungen dieser Art bleiben dem Auge verborgen. Wir können uns lediglich vorstellen, daß Erasmus sich eines Tages mutlos von den nachahmenden Versuchen einer mystischen Vereinigung mit Gott abgewandt hat wie von seiner Malerei.

Die Schrift von der Verachtung der Welt versucht die innere Scheidung von der Welt des Klosters noch zu verhindern durch eine Philosophie, die im Effekt gerade noch für mönchische Frömmigkeit gelten konnte. Sehr bald nachher aber, schon um das Jahr 1489 oder 1490, muß der erste heimliche Entwurf der *Antibarbari* entstanden sein, der zornige Protest des jungen Humanisten gegen die ‚barbarische‘ Bildungsfeindschaft der Devoten. Aber noch sind wir nicht so weit, um ausführlich von ihr reden zu können.

Der Prior des Klosters zu Hem hatte bei Erasmus ein Gedicht zum Preise des Erzengels Michael bestellt. In seinem Dankbrief schreibt er, er habe es nicht aufhängen lassen können, weil es allzu ‚poetisch‘ ausgefallen sei — das heißt zu humanistisch, zu klassisch, zu heidnisch.¹ Das war Lob und Tadel in einem, aber die jungen Leute hörten nur das Lob, indes die Alten das Können dieser jungen Genies mit einem ersten Kopfschütteln bewunderten.

Einer seiner Vormünder, der Schulmeister Peter Winkel, antwortet auf einen Brief des Erasmus knurrig, das nächste Mal möge er gleich einen Kommentar mitschicken, damit man sein neumodisches Latein verstehen könne.² Der Alte braucht deshalb kein unebener Mann gewesen zu sein, es kann sogar ein Humor in seiner Bemerkung liegen — jedenfalls aber merken wir von einer Feindschaft noch nichts.

Indes bringen die jungen Leute ihre Nächte mit den Klassikern zu, durchfliegen alles, was sie erreichen können, lesen die Texte wieder und wieder, und allen voraus dieser erstaunliche Erasmus Gerard, der bald jede wichtige Stelle fürs Leben im Kopf hat und mit seinem eigenen Latein Aufsehen zu machen beginnt. Seine Verse und seine Prosa sind mehr als bloße Nachahmung der Alten, seine Sprache lebt, als atme er im Augusteischen Rom.

Die Pflichten der Ordensregel mögen darüber hie und da zu kurz kommen. Die geistlichen Leiter fangen an, den jungen Leuten Vorhaltungen zu machen, und werden mißtrauisch gegen diese „Poeterei“, wie sie das alles nennen. Desto leidenschaftlicher werfen sich die Jungen auf ihre Klassiker. Erasmus schaut sehnüchsig aus nach einem Verkehr mit den humanistischen Meistern draußen in der Welt, er kennt sie und ihre Leistungen bis Köln und Westfalen. Die Gegenwirkung wird immer schärfer, und eines Tages ist der Zwiespalt nur durch unerträgliche Heuchelei noch zuzudecken.

Eine neue Generation beginnt sich selbstständig zu machen, und die alte beginnt auf die Neuerung zu reagieren. Das ist ein Vorgang, der sich noch bei jedem Generationswechsel ereignet hat, aber dieser hier ist von einer ungemeinen Wichtigkeit für die abendländische Geistesgeschichte. Was sich in der ganzen Zeit in unmerklichem Fluß ereignet, wird hier einmal zum Greifen sichtbar.

Die Tragik in diesem entscheidenden Traditionssbruch des 15. Jahrhunderts, von dem wir hier einen Teiltvorgang vor uns haben, empfindet man um so lebhafter angesichts einer Gestalt wie der des großen Nikolaus von Cues (Cusanus). Auch dieser kühne und tiefsinnige Denker — der als Astronom schon eine Achsendrehung der Erde für möglich hielt! — war durch die Schule von Deventer gegangen, und dennoch lebte er noch aus der vollen ungebrochenen Tradition der großen Scholastik. Aber als einer

der großen Einsamen hinterließ er keine Schule, und seine reiche Wirkung auf die Zeit erschöpfte sich in seiner großen kirchenpolitischen Rolle.

Der älteren Generation der Devoten beginnt also vor ihrem Gewährenlassen den humanistischen Einflüssen gegenüber bange zu werden. Sie hat das ganz richtige Gefühl, daß hier etwas im Anzug ist, was sie nicht gewollt hat und nicht verantworten will. Sie erschrickt vor dem weltlichen Geist, der sich hier ausbreitet, aber sie hat die positive Überlegenheit nicht mehr, ihn zu überwinden.

In diesem qualvollen Zustand, der auf eine Katastrophe hindrängte, hat sich in der Seele des jungen Mönchs ein leidenschaftlicher Haß gesammelt auf das Klosterleben, auf die Fraterherren, auf die ganze überalterte Welt um ihn her. Die Kehrseite dieses Gefühls ist ein ebenso leidenschaftlicher Drang nach Freiheit, der fortan sein Leben bestimmt. Und nun versteht sich auch, daß in seiner Erinnerung sich die Wirklichkeit der Dinge vor und nach seinem Eintritt ins Kloster je länger je mehr zu verschieben beginnt, daß jede Gerechtigkeit gegen die beteiligten Personen schwindet, daß er sogar vor Verzeichnungen der Wirklichkeit nicht mehr zurückschreckt. Und dennoch hat auch er Anspruch auf Gerechtigkeit. —

Im Jahr 1492 ist Erasmus durch den Bischof von Utrecht zum Priester geweiht worden, und wahrscheinlich im Jahr 1493 ließ er sich von Heinrich von Bergen, dem Bischof von Cambrai, als Sekretär anfordern für eine Reise, die dieser nach Rom vorbereitete. Die Oberen — Bischof, Prior und Ordensgeneral — beurlaubten Erasmus aus dem Kloster bis auf weiteres, natürlich nicht für immer. Seine Ordenstracht mußte er jedoch weitertragen, weiße Kutte mit kurzem schwarzem Schultermantel, wie wir es auf einem Bilde des Thomas von Kempen sehen. In das Kloster ist er nie zurückgekehrt, aber von der Ordenstracht hat er sich erst viel später endgültig befreien können. Die qualvollen Wanderjahre beginnen.

In die Hofhaltung seines neuen Brotherrn, der dauernd unterwegs war zwischen der burgundischen Residenz in Brüssel, seinem Stammschloß Bergen, seinem Bischofssitz und anderen Orten, trat Erasmus ein mit den hochge- mutten Erwartungen des jungen Menschen, der zum ersten Mal mit der großen Welt in Berührung kommt.

Vor allem war er fürs erste den unerträglichen Zwang seiner Klosterexistenz los und sog in tiefen Zügen die Luft der weltlichen Freiheit ein. War der Dienst eines so unternehmenden Herrn anstrengend, so bot er für ein solches Talent doch die Aussicht auf eine Laufbahn, und dann winkte das Land der Sehnsucht, Italien!

Die erste der vielen Entäuschungen war, daß die italienische Reise sich zuerst verzögerte und dann ganz aufgegeben wurde. Damit entfiel der eigentliche Zweck, für den sich der Bischof seinen jungen Höfhumanisten verschrieben hatte. Erasmus wurde zu allerlei Verlegenheitsdiensten verwendet, die sein eigenstes Talent wenig beschäftigten. Die ewigen Reisen im Gefolge des Herrn nahmen ihm oft jede Gelegenheit zu den geliebten Studien. Im Grunde hatte er nur eine Sklaverei gegen die andere eingetauscht, die Hofluft mit ihrer Atmosphäre von Servilität und Intrige war ihm zuwider, seine Briefe an den treuen Genossen Willem Herman in Steyn klingen melancholisch.

Gelegentlich ist er für ein paar Tage in das Kloster Groenendaal bei Brüssel entronnen. Dort geriet er an die Werke des heiligen Augustinus, und die Mönche staunten, wie er das mächtige Opus des Kirchenvaters einen Band um den anderen Tag und Nacht verschlang und seinem stupenden Gedächtnis einverlebte. Dabei hatte Augustinus an sich für ihn nur ein Interesse zweiten Ranges. „Sein“ Kirchenvater war der heilige Hieronymus, den er schon in Steyn vollständig in sich aufgenommen hatte, neben den klassischen Studien.

Dem Hieronymus fühlte er sich wesensverwandt. Über elf Jahrhunderte hinweg berührten sich hier zwei Stilisten,

die an der klassischen Rhetorik Ciceros gebildet waren, und besonders hatte er an Hieronymus eine kostbare Entdeckung gemacht, die uns bald beschäftigen wird und die in den Mittelpunkt seiner humanistischen Interessen traf. Von eigentlicher Theologie war bei Erasmus damals noch nicht die Rede, und schon deshalb konnte ihm der Tiefsinn eines Augustinus, der doch sein Ordensheiliger war, weniger sagen. Für seine Gnadenlehre hatte er kein echtes Verständnis und sollte es nie erlangen, was an einer entscheidenden Stelle, nämlich bei dem Streit mit Luther um die Willensfreiheit, von großer Bedeutung werden wird. Auch für die Sprache Augustins besaß der Humanist kein Organ, eben weil sie aus dem vollen Verfall der klassischen Latinität emporgeblüht war als ein einmaliges Wunder.

Umgekehrt ist Luther dem Hieronymus nicht gerecht geworden, sodaß sich der künftige Gegensatz zwischen ihm und Erasmus hier schon deutlich abzeichnet. Daß Augustinus bei weitem die größere und vornehmere Gestalt ist, kann nicht zweifelhaft sein. Die römische Kirche hat bei Hieronymus über manches hinwegsehen müssen, als sie ihn um seiner Gesamtleistung willen in die Reihe ihrer vier Kirchenväter aufnahm: über seine Eitelkeit, seine maßlose Schmähsucht, seine unleidliche Ketzermacherei und manches andere. —

Auch sonst brachte diese unruhige und ratlose Zeit doch manchen Gewinn, vor allem einen Freund, der mehr geholfen hat als alle früheren: Jakob Batt, Schulmeister zu Bergen, der bei seiner Jugend doch weitum schon einen großen Einfluß besaß und offenbar ein Mann von hohen persönlichen Eigenschaften war, so wenig wir sonst von ihm wissen.

Ihm gelang es, dem Erasmus aus seiner verfahrenen Lage herauszuhelfen. Er wußte den Bischof dahin zu bringen, daß er ihn aus seinem persönlichen Dienst vorerst entließ und ihm ein bescheidenes Stipendium für sein Studium an der Pariser Sorbonne aussetzte, die noch immer die

berühmteste Universität der Christenheit war. Die Ordensoberen gaben ihre Einwilligung unter der Bedingung, daß sich Erasmus Gerard den theologischen Doktorgrad erwerbe. Diese Bedingung hat er erst sehr viel später in Italien erfüllt.

Der große Lebensabschnitt ist aber außerdem gekennzeichnet durch eine Neubearbeitung der *Antibarbari*. In einer der Ruhepausen des Hofdienstes auf Schloß Halsteren bei Bergen, einem Landsitz des Bischofs, hatte er die Jugendarbeit wieder vorgenommen, einen Plan für die Ausarbeitung in vier Büchern entworfen und das erste davon, die alte *Oratio* von Kloster Steyn, die inzwischen bedeutende Zusätze erhalten hatte, in Dialogform gebracht. Da nur dieses erste Buch sich erhalten hat, so ist hier der Ort zu einer Würdigung dieses erstaunlichen Frühwerks.

2

Erasmus muß von Anfang an ein Gefühl für die Bedeutung dieses ersten Wurfes gehabt haben. Dafür spricht schon der Gedanke des großen Ausbaues. Das Werk sollte an äußerem Umfang und an innern Gewicht so zunehmen, daß die Verwegenheit des bereits vorhandenen Anfangs, die eine Drucklegung noch unratlich erscheinen ließ, für die Öffentlichkeit erträglicher und für die eigentlich Angegriffenen desto unbequemer würde.

In späterer Zeit hat dann Erasmus noch das zweite Buch ausgeführt und auch an der Halsterer Fassung des ersten weiter gefeilt. Dieses Manuskript, neben dem sich aber die Halsterer Fassung noch erhalten hatte, gab er in Italien einem Freund, dem englischen Humanisten Richard Pace (Pacaeus), vielleicht um sein Gepäck für die Rückreise nach England zu erleichtern. Pace behielt es lange Jahre, bis sich schließlich im Jahre 1520 herausstellte, daß ihm der Schatz verloren gegangen war.

Wir wissen von dem verlorenen zweiten Buch nur, daß es eine scheinbare Widerlegung des ersten enthalten hat.

Erasmus erzählt, es sei so geschickt abgefaßt gewesen, daß der Leser die Sache der humanistischen *Antibarbari* schon habe verloren geben müssen — höchst kennzeichnend.

Erasmus lebte 1520 in Löwen. In dem Widmungsbrief an den elsässischen Humanisten Johann Witz (Sapidus), den er seiner Druckausgabe des ersten und einzigen Buches vorangestellt hat, erzählt er das unglückliche Schicksal der Arbeit und gibt an, zur Veröffentlichung des ersten Buches, einer flüchtigen Überarbeitung der Halsterer Fassung, durch wilde Abschriften jenes Textes, die damals in den Niederlanden umgegangen seien, veranlaßt worden zu sein. Er habe eine unbefugte oder wohl gar böswillige Drucklegung von dritter Hand befürchten müssen — in diesem Stück hatte er manche Erfahrungen gemacht — und habe daher notgedrungen die Veröffentlichung des Fragments selber in die Hand nehmen müssen.

Wir wissen, daß Erasmus seinen Biographen und Herausgebern Grund zum Mißtrauen gegen seine Berichte gegeben hat. Vielleicht würde man auch in seinem Brief an Sapidus lediglich eine Mystifikation vermuten, wenn nicht in neuerer Zeit eine jener niederländischen Abschriften der Halsterer Fassung zum Vorschein gekommen wäre, die die Richtigkeit seiner Erzählung vollauf bestätigt.¹

Die 16 Folioblätter der Handschrift von Gouda sind einem Exemplar des 9. Bandes der Erasmischen Hieronymus-Ausgabe beigebunden, der bei Froben in Basel im Jahr 1516 herauskam. Nach der Schlußschrift ist das Manuskript im Jahr 1519 hergestellt, also gerade ein Jahr vor dem Erscheinen der Druckausgabe, was wiederum die Zuverlässigkeit des Sapidus-Briefes bestätigt.

Die herrliche Handschrift zeugt von der soliden Schreibkultur, die zu einer so späten Zeit, da der Buchdruck schon einen weitgehenden Verfall verursacht hatte, in dem konservativen Holland und besonders bei den Fraterherren noch immer vorhanden war. Der Textspiegel ist von vollen-deter Gleichmäßigkeit, die schöngeschwungenen Initialen

sind rot und blau ausgeführt. Man spürt förmlich die vornehme Verachtung der neuen mechanischen Herstellung, die diesen alten Schreibmeister noch beseelte.

Der Eindruck von der Schönheit des Manuskripts wäre noch stärker, wenn nicht ein späterer Besitzer den Text durch Einfügung der Abweichungen des Drucks zwischen den Zeilen und am Rande entstellt hätte. Auf diese Weise erhalten wir jedoch eine recht dankenswerte Anschauung von der Arbeitsweise des Erasmus bei der Herstellung des Drucktextes.

Da bestätigt sich denn wiederum, daß dieser nur durch eine flüchtige Überarbeitung der Halsterer Fassung entstanden ist. Die stärkeren Zusätze umfassen nur knapp das erste Fünftel des Textes. Von da an sind meist nur noch einzelne Ausdrücke geändert oder zugefügt, und Zusätze von mehr als einer Zeile sind selten.

Ohne Zweifel haben wir in der Handschrift von Gouda eine Abschrift des Textes von 1495 vor uns. Schon die alte Namensform Herasmus beweist es.

Auf einem Landgut bei Bergen trifft sich Erasmus mit einer kleinen Anzahl von Freunden der klassischen Literatur, der *bonae litterae*. So beginnt die einfache Rahmenerzählung der neuen Dialogform. Es ist uns unverwehrt, an Halsteren zu denken und an ein Treffen, das dort wirklich stattgefunden und vielleicht sogar den Anstoß zu der Neubearbeitung der Steyner *Oratio* gegeben haben mag. Doch in Wirklichkeit ist es nur eine ideale Situation, wie sie sich später in den *Colloquia* öfter wiederholt: ein klarer Himmel von milder Wärme, ein anmutiger Garten mit Durchblicken auf ferne, sanfte Horizontlinien, ein einfaches Mahl und geistreiche Unterhaltung — ein Wunschbild nach dem persönlichen Geschmack des Erasmus und zugleich Nachklang der klassischen Idylliker.

Die Teilnehmer am Gespräch sind außer Erasmus, der sich bescheiden im Hintergrund hält, der Bürgermeister und der Stadtphysikus von Bergen, der eben angekommene

Steyner Freund Willem Herman und vor allem der getreue Jakob Batt, dem die Hauptrolle zufällt; zur Zeit der Druckausgabe deckte ihn lange die kühle Erde.

Die Unterhaltung dreht sich um den Niedergang der *bonae litterae* und um die Schwierigkeit, sie wieder ans Licht zu bringen, und bald ist die behagliche Situation des Eingangs vergessen: in den Reden Batts blitzt und donnert es von rhetorischer Leidenschaft, aber es ist unverkennbar, daß hinter dem klassischen Faltenwurf der alte, echte Zorn des Steyner Mönchs steht, der ‚mit der Feder Rache nimmt‘, wie sich noch der Widmungsbrief ausdrückt. Den ‚Barbaren‘ wird nach dem altrömischen Ritus der Fetialpriester, wie ihn Livius beschreibt, der Krieg erklärt: „Wie kommt ihr dazu, ihr Goten, euch nicht nur in den Provinzen breit zu machen, sondern sogar in der Hauptstadt, das ist in der edlen Latinität selbst!“

Die Barbaren, das sind zunächst die ‚Sophisten‘, die Scholastiker: aus der Gleichgiltigkeit der *devotio moderna* gegen die Scholastik ist bitterer Haß geworden, Hohn und Verachtung. Zugleich aber sind es die Devoten selbst, und hier wird der Haß sogar noch bitterer, weil es persönlicher Haß ist. Die Thomisten, Albertisten, Scotisten und wie sie alle heißen, zeigen wenigstens nur den Hochmut, der die Unbildung, die eingebildete Bildung von jeher kennzeichnet. Aber sie lassen sich ihre skurrilen Studien doch wenigstens redlichen Schweiß kosten. Die Devoten aber sind außerdem noch von einer verlogenen Faulheit. Sie sagen *simplicitas* und meinen stupide Untätigkeit, ja schlimmeres: ihre Genußsucht, ihre Laster werden mit breitem satirischen Pinsel gemalt. Ein solcher Eiferer wider die *bonae litterae* röhmt sich ganz unbefangen seiner Leistungen auf diesen dunklen Gebieten, ruft aber gleich nach dem Ketzermeister, sobald er nur von den ‚heidnischen‘ Künsten hört. Diese Leute machen es wie der Fuchs, der die Trauben für sauer verschreit. Von ‚Poeterei‘ reden sie, die Heuchler!¹

Beide Gruppen von Gegnern werden zusammen an vielen

Stellen mit dem geistreichen, von Erasmus offenbar neu erdachten griechischen Namen *ptochotyrannoī* bedacht: die Betteltyrannen. Alle Bettelmönche sind gemeint. Die Demut führen sie im Munde, aber in Wahrheit üben sie eine unerträgliche Gewaltherrschaft aus. Nach dem Jesuswort kommen sie selbst nicht ins Himmelreich, was ihre Sache ist; aber sie hindern auch die anderen hineinzukommen, und das ist unleidlich.

Wo bliebe die Christenheit, wenn sie auf alles verzichten wollte, was die Heiden erdacht haben! Von Künsten und Wissenschaften zu schweigen: kein einziges Handwerk bliebe ihnen, und sie stünden wie das liebe Vieh allein mit dem, was die Natur freiwillig darbietet!

So hageln die geistvollen Argumente auf den Gegner nieder. Vergessen wir nicht, daß es die Argumente eines Zwanzigjährigen sind, der hier als noch reiferer Kopf vor uns steht als der Verfasser der ‚Weltverachtung‘. —

Humanismus¹ ist von allem Anfang an Protest gegen die Barbarei. In den ersten italienischen Anfängen der Bewegung sind diese Barbaren wirklich zugleich die Fremden, und insofern enthält noch bei Erasmus der Name ‚Goten‘ eine geschichtliche Erinnerung. Daß der Verfall der Antike schon vor der Völkerwanderung besiegelt war, haben die alten Humanisten noch nicht gewußt.

In dem Maße jedoch, wie die Idee von ihrem Geburtsland Italien aus das ganze Abendland erobert, verliert sich notwendigerweise der ursprüngliche Beisatz von national-italienischem Ressentiment, und es entsteht statt dessen der abstrakte Begriff des ‚Mittelalters‘. Das Wort erscheint zuerst bei dem großen Nikolaus von Cues,² also bei einem geborenen Deutschen. Das italienische Nationalgefühl wendet sich immer mehr der Nationalsprache zu. Machiavelli konnte seine geheime Sehnsucht nach dem großen nationalen Fürsten, der die italienische Nation einigen und die Fremden zu Paaren treiben sollte, nur in dem italienisch geschriebenen *Principe* aussprechen. Ohnehin hatte das Auftreten des

griechischen Elements in Italien seit der Mitte des 15. Jahrhunderts der humanistischen Bewegung einen Hintergrund von viel größerer Tiefe gegeben, der die ursprünglichen national-italienischen Ansprüche ihres Sinnes beraubte.

Der junge Erasmus übernimmt also die Vorstellung der Barbarei bereits in einer sehr abgeblästten Gestalt. Es waren seine ganz individuellen Erlebnisse, die dem Wort dennoch den Atem wirklichen Hasses gaben. Viele Menschen hatten damals die gleichen Erlebnisse, wir brauchen nur an die Jugendgenossen des Erasmus zu denken; aber nur bei ihm steigerten sie sich zu einer so kühnen Gestaltung, nur bei ihm führten sie zu den entscheidenden Folgerungen. Darin liegt das Wesen der großen Naturen, daß bei ihnen das Individuelle zum Typischen wird und daß ihren persönlichen Verhältnissen eine symbolische Kraft innewohnt, die schließlich den Mann zum Repräsentanten seiner Zeit macht. —

Von ähnlicher Blässe, ja noch viel älter ist der Gegenbegriff der Barbarei, die *respublica litteraria*. Man übersetzt es ungeschickt mit ‚Gelehrtenrepublik‘. Gemeint ist die öffentliche Meinung der Gebildeten.

Der junge Streiter gegen die Barbarei hat selbst noch keine Vorstellung von der künftigen Tragweite dieses uralten Begriffs in den veränderten Verhältnissen des abendländischen Raums, die erst in der Bildung begriffen sind. Und noch weniger weiß er davon, daß er selbst berufen sein wird, der neuen *respublica litteraria* zu der ersten Wirkung zu verhelfen. Im Eingang der *Antibarbari* erscheint das Wort mehrmals in aufschlußreicher Unbetontheit.¹

Die *respublica litteraria* stammt aus dem Gedankengut des antiken Weltbürgertums, das seinen ersten umfassenden Ausdruck gefunden hatte in der älteren Stoa. In ihr hatte die großartige Ausweitung der hellenischen Phantasie durch das Erlebnis des Alexanderreiches ihren philosophischen Ausdruck gefunden, ebenso wie dann die jüngere Stoa dem römischen *orbis terrarum* entsprach, dem in einem Staatswesen und einer Kultur geeinten Mittelmeerkreis.

In beiden Fällen ist also ein nationales Temperament bereits im Verfall. Der Geist hat sich von seinem völkischen Ursprungsgrund losgelöst, um die Vorstellung eines viel größeren Raumes und Schicksals bewältigen zu können. Die ‚Gebildeten‘ empfinden sich als Gesellschaftsschicht.

Es war ganz natürlich, daß die Humanisten das von längst gestorbenem Leben erfüllte Wort mit dem Sprachgebrauch der alten Lateiner lediglich übernahmen. Vorerst lag darin noch mehr Wunsch und Anspruch als Wirklichkeit. Sie waren doch nur erst eine kleine Gruppe, die man in ganz Europa fast hätte auszählen können. Ihr Einfluß war im Wachsen begriffen, aber von einer wirklichen *res publica litteraria* war noch keine Rede.

Das Forum also, vor das der junge Erasmus sein Anliegen zu bringen gedenkt, ist gleichsam erst noch zu schaffen, und deshalb war auch an eine Veröffentlichung noch nicht zu denken. Bei dem Anliegen selbst jedoch hatte er eine literarische Entdeckung gemacht, die ihn schon zur Zeit des Steyner Entwurfs auf den entscheidenden Gedanken brachte.

Wir hatten gesehen, wie bei dem älteren Humanismus das bürgerlich-kirchliche Reforminteresse und die eigentlich klassischen Studien noch wie in einem geologischen Gemenge durcheinandergingen, und wie dieser Zustand den Anfangsirrtum des jungen Mönchs Erasmus über seine Situation im Kloster begünstigt hatte. Die Oberen sahen ihn den Hieronymus studieren und waren mit seinem Eifer sehr einverstanden. Daß ihn bei Hieronymus in Wahrheit nur das letzte Abendrot der klassischen Tradition interessierte, konnten sie noch nicht bemerken.

In dem Maße jedoch, wie Erasmus bei seinen Oberen wegen der klassischen Studien Schwierigkeiten bekam, ging ihm die Möglichkeit auf, den Kirchenvater zum Kronzeugen für die Nützlichkeit der *litterae saeculares* aufzurufen,

die er deswegen lieber *bonae litterae* nennt. Daraus ergab sich die Möglichkeit, das bisherige Gemenge der kirchlichen und der klassischen Interessen zu sondern und für die letzteren ein eigenes Existenzrecht in Anspruch zu nehmen.

In Groenendal entdeckte er dann bei Augustinus, dem Zeitgenossen des Hieronymus, die nämliche Fürsprache für die klassischen Studien. Das hatte er erwartet, und deshalb durchflog er ihn mit solcher Leidenschaft, ohne daß die dortigen Mönche von dem wahren Interesse eine Ahnung hatten.¹ Wirklich war es ja doch die Kirche gewesen, die dem Abendland die klassischen Erinnerungen weitergegeben hatte, und diese Aufgabe war den führenden Geistern zu Beginn des Germaneneinbruchs aufgegangen.

Die Kirchenväter, die damals die Klassiker für sich mit Beschlag belegt hatten, waren die Führer einer jungen, siegreich vordringenden Bewegung, die sich soeben mit edler Rücksichtslosigkeit in einem neu eroberten, von altem Reichtum strotzenden Palast einzurichten begann, um dessen Besitz gleichzeitig noch innerhalb des Palastes selbst gekämpft wurde, indes die Barbaren draußen schon an die Tore pochten. Barbaren hatte es für die Stoiker nicht mehr gegeben, nun gab es sie wieder — welch verwinkelte Geschichte hatte der Begriff schon hinter sich, bis er zu Erasmus gelangte!

Jetzt sah die Kirche, die damals jung gewesen war, im Abendland auf ein Jahrtausend heroischen Auf- und Ausbaues zurück. Eine neue Kultur christlicher Prägung war aufgeblüht, deren Schwerpunkte teils in den nördlichen Randgebieten des alten Römerreichs, teils sogar außerhalb seines Limes lagen.

Es begann nun eine neue Auseinandersetzung der Eigentumsrechte an den Klassikern. Mit dem kaum zwanzigjährigen Augustinerchorherrn von Steyn meldete sich hier der Norden zum Wort, um es von da an zu behalten bis auf Winckelmann, Goethe, Bachofen, Nietzsche, Schliemann.

Erasmus war der erste nordische Humanist, der sogar den Italienern imponierte.

Als er auf den Gedanken kam, die Kirchenväter selbst als Bundesgenossen wider die neuen kirchlichen ‚Barbaren‘ zu verwenden, war eine neue Situation geschaffen. Im Namen der Kirchenväter werden die *litterae saeculares* von der Kirche gleichsam zurückverlangt.

Der Begriff hatte jetzt einen ganz anderen Sinn, als er ihn im Munde des Hieronymus gehabt hatte. Ein neuer, säkularer Humanismus verlangte Existenzrecht auf Grund einer genialen geschichtlichen Beweisführung. Er verband sich mit dem bürgerlichen und fürstlichen Säkularismus der Zeit. Die Gefährlichkeit dieser neuen Situation war es, die die Devoten empfunden hatten, noch ehe sie die Beweisführung selbst kannten. Am Ende einer solchen Entwicklung schien nur die Vernichtung der kirchlichen Autorität, das heißt der Kirche selbst stehen zu können. Mit anderen Worten: wir befinden uns hier vor einem der Ursprünge des neuzeitlichen Rationalismus, dessen Ende von dem Namen Kant bezeichnet ist.

Nun wissen wir bereits, daß Erasmus mehr war als einer der Väter des Rationalismus, und gerade dieses Mehr ist die Ursache, weshalb wir uns heute für ihn interessieren. Und so ist es natürlich, daß schon in der Entstehung der Gefahr auch der Keim zu ihrer künftigen Überwindung liegt.

Die Tat der *Antibarbari* liegt in der genialen Unterscheidung der kirchlichen und der säkularen Interessen. „Die Frömmigkeit“, sagt Erasmus, „beruht auf dem Glauben. Die Wissenschaft hingegen forscht mit Vernunftschlüssen und bedient sich der Kritik.“ Diesen Satz könnte Kant geschrieben haben, und ebenso die folgenden.

Der Devote, sagt Erasmus, bestehe auf der *simplicitas Christi*. Auf einem Eselchen sei der Herr in Jerusalem eingierten. „Ich bin sanftmütig und von Herzen demütig“, lehrt er — nicht lehre er, elegant zu reden, Himmelsysteme

zu entwerfen, Logik zu treiben. „Hierauf ist nur zu sagen“, erwidert Erasmus, „daß solche Redeweisen der Heiligen Schrift“ — so hat man nach dem Sprachgebrauch der Zeit den Ausdruck *mysticas appellationes* zu übersetzen — „nichts mit der Wissenschaft, sondern mit den Sitten zu tun haben, oder um mich theologischer auszudrücken, nicht mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen.“¹ „Ein anderes ist Wissenschaft, ein anderes Tugend. Wer gut ist, ist damit noch nicht gelehrt, und wer gelehrt, damit nicht ohne weiteres gut.“²

Es ist wirklich bereits die Methode der Scheidung zwischen den autonomen Gesetzgebungen des Menschentums, die dreihundert Jahre später Kant in seinen drei Kritiken siegreich durchgeführt und damit der Wissenschaft, dem Glauben an eine sittliche Weltordnung und dem Reich des Schönen je ihre gesicherten Eigengebiete zugewiesen hat. Was am Ende des 18. Jahrhunderts eine erlösende Tat war, die den Geistesfrühling der großen deutschen Romantik und damit nach dem lebensgefährlichen Intellektualismus der Aufklärung die Wiedereinsetzung der Religion in ihre natürlichen Rechte zur Folge hatte, dieselbe Einsicht konnte damals einem Geschlecht, das sich behüteter dünkte, als es war, den Eindruck einer ruchlosen Kälte machen. Erasmus sah schärfer und war schon damals als Zwanzigjähriger, wie in der Folge so oft noch, seiner Zeit gefährlich weit voraus.

Bei den Himmelsystemen, die Erasmus neben Rhetorik und Logik nennt, denkt man unwillkürlich an Kopernikus, der damals in den Anfängen seines humanistisch-naturwissenschaftlichen Bildungsganges stand, oder an den Florentiner Naturforscher Paolo Toscanelli, der bereits den Plan einer Westfahrt nach Indien angegeben hatte.

Es war wohl kaum mehr als ein symbolischer Zufall, daß Erasmus im Jahr 1520 in Löwen mit dem jüngeren Sohne des Kolumbus, Ferdinand, der sich im Gefolge Karls des Fünften befand, zusammengetroffen ist und ihm ein

Exemplar der *Antibarbari* mit eigenhändiger Widmung geschenkt hat.¹ Aber die Tat des Vaters muß eine solche Phantasie beschäftigt haben.

Noch Kant ist von naturwissenschaftlichen Erwägungen auf seine kritische Philosophie geführt worden. Zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem gläubigen Weltbild waren die Spannungen am schärfsten. Wenn Erasmus zeitlebens ausschließlicher als die meisten seiner humanistischen und überhaupt seiner gelehrten Zeitgenossen auf dem Boden der Kulturwissenschaften geblieben ist, trotzdem aber, und zwar in so jungen Jahren, die Spannungen gefühlt und den Weg zu ihrer Lösung gesehen hat, so ist dies ein um so eindrucksvollerer Beweis für seinen philosophischen Instinkt.

Er war nicht das, was die Neuzeit unter einem Philosophen versteht, schon darum nicht, weil dieser Typus erst seit Descartes existiert. Aber daß er ein philosophischer Kopf war und als solcher von nicht geringerem Rang als Kopernikus, hätte nicht bestritten werden sollen.

Am Schluß dieser Betrachtung über die *Antibarbari* ist ein Vorausblick auf die Lage am Platz, in der sich Erasmus zur Zeit der Druckausgabe von 1520 befand.

Von seiten der Gegner Luthers war er bereits heftigen Angriffen ausgesetzt, weil man in ihm den Anfänger des Ärgernisses sah. Auf der andern Seite griffen Luthers Parteigänger zu jedem erlaubten und unerlaubten Mittel, um ihn vollends auf ihre Seite herüberzuziehen. Nun erschien ein Buch von ihm, in dem die ‚Betteltyrannen‘ und ihre Feindschaft gegen die *bonae litterae* verlacht, verhöhnt, in schneidenden Ausdrücken zur Verantwortung gezogen waren. Bei der Herstellung der Druckfassung hat Erasmus manche dieser Ausdrücke sogar noch verschärft. Die Schilderung der stupiden, faulen, lasterhaften und heuchlerischen Ketzerrichter erinnerte dringend an die ‚Dunkelmännerbriefe‘, die man ihm ja auch in die Schuhe

geschoben hatte. Löwen, wo er sich damals befand, war ein Hort der Reaktion, jeder einzelne der dortigen Wortführer konnte sich persönlich angegriffen fühlen. Die Gegenwirkung setzte dann auch sofort in voller Schärfe ein.

Man wird hier nicht sagen können, daß es diesem Mann an Mut gefehlt hat.

Zwar die *res publica litteraria*, die um das Jahr 1490 noch erst ein vages Wunschbild gewesen war, sie bestand jetzt, ja er war ihr Haupt, er selbst hatte sie geschaffen. Aber bedeutete sie noch etwas in dem losbrechenden Sturm, der immer deutlicher auf eine Entscheidung durch die plumpe Gewalt hindrängte?

Etwas von überlegener Resignation liegt in der Geste dieser späten Veröffentlichung. Der größere Teil einer herrlichen Arbeit war durch einen stupiden Zufall verloren gegangen. Auch dieser Schmerz war lange durchgelitten, und jetzt handelte es sich nur noch um die Aufgabe des Tages, einem ärgerlichen Raubdruck zuvorzukommen.

Ein Menschenalter voll Mühsal, Glanz und Enttäuschung lag zwischen den ersten kühnen Anfängen und der endlichen Drucklegung. Vieles ließ sich beim Lesen dieses Textes denken — wohl auch dies, daß der Verfasser schon im Kloster Steyn der erste Stilist des Zeitalters gewesen war, ohne es noch selber zu wissen.

3

Die Reise an die Sorbonne — wohl im Herbst 1495 zum Beginn des Wintersemesters — entführte einen jungen Menschen von 26 Jahren zum ersten Male weit von der Heimat.

Zwar hatte er schon eine Weile im französischen Sprachgebiet gelebt. Französisch war die Sprache des burgundischen Hofes, und Erasmus wird sie beherrscht haben. (Auch das Englische und das Italienische hat er sich später wohl noch einigermaßen angeeignet; er hatte ja überall zu viel mit dem gemeinen Mann zu tun, auf Reisen, in Quartieren und sonst, um mit dem Latein allein bequem auszu-

kommen. Nur das Hochdeutsche ist ihm nie geläufig geworden, und schon dies schloß einen so genialen Linguisten von der mächtigsten Wirkung Luthers aus.)

Paris war damals nächst Venedig und Rom wohl die bedeutendste Stadt Europas, aber wir hören aus den Briefen nichts von dem Eindruck, den ihm das starke Leben der Hauptstadt gemacht hat, und die ehrwürdige Sorbonne hat ihm nicht imponiert. In ihren berühmten akademischen Verband, der auf seine alten Gesetze und Vorrechte stolz war, trat ja kein unerfahrener Student ein, sondern ein gereifter Gelehrter, der nicht nur eine Arbeit von umwälzender Bedeutung im Koffer schon mitbrachte, sondern sich von dem eingerosteten scholastischen Lehrbetrieb abgestoßen fand.

Und dann war auch keine Rede von akademischer Freiheit. Das Stipendium des Bischofs war recht knapp, ja zeitweise fiel es überhaupt aus.¹ Erasmus mußte in eine Burse für arme Studenten eintreten, das *Collegium Montaigu*, und dort kam er wieder unter die Fuchtel eines Devoten, schlimmer fast als im Kloster. Es war ein gewisser Jan Standonk, den die Briefe ganz in dem Stil der *Antibarbari* schildern. Er hatte wohl auch den Auftrag, ein wenig auf den unzuverlässigen Mönch Gerard achtzugeben, dessen Abneigung gegen ‚solide‘ scholastische Studien schon bekannt war. Die Unterbringung war elend genug. Erasmus behauptet, durch faule Eier und ein infiziertes Bett damals eine böse Hautkrankheit davongetragen zu haben.²

Nach einiger Zeit gelang es ihm doch, aus Montaigu zu entkommen in eine billige Studentenpension. Die Hausmutter war ein Drache. In einem Brief ist uns eine Anekdote von diesem Weib übrig.³

Die Alte prügelt sich mit einer jungen Magd im Garten des Hauses, die Studenten schauen belustigt vom Speisesaal aus zu. Nachher geht die Kleine in die Schlafzimmer, um die Betten zu machen, und Erasmus kommt mit ihr ins

Gespräch. Er lobt ihre Tapferkeit, besonders ihre Zungenfertigkeit, aber im Faustkampf habe sie denn doch zu viele schwere Swinger nehmen müssen. Ja, sagt das Mädchen, die Alte ist eben zu groß und zu stark und kam mir immer auf den Kopf. Erasmus erinnert sie daran, daß sie ja Fingernägel habe, und gibt ihr den Rat, bei der nächsten Gelegenheit ihr gleich die Fontange vom Kopf zu reißen — einen schwarzen Kopfputz, den die Pariserinnen damals trugen — und ihr in die Haare zu fahren.

Der Schalk behauptet dann in dem Brief, das nur im Scherz gesagt zu haben. Aber kurz darauf kommt einer der Herren atemlos die Treppe herauf und ruft, unten gebe es etwas zu sehen. Da lag denn die Wirtin mit der Magd auf der Erde in keuchendem Ringen, die Fontange in einer Ecke und ringsum große Büschel von ausgerissenen Haaren.

Man bringt die rabiaten Weiber mühsam auseinander und leitet Friedensverhandlungen ein. Über Tisch habe dann die Alte erzählt — nicht ohne einen Unterton von sportlichem Respekt —, wie die kleine Wildkatze sie angesprungen und zugerichtet habe. Wehe, wenn sie eine Ahnung gehabt hätte, daß alles nur die Folge eines guten Rates war, und von wem sie ihn hatte ...

Wer da den ausgelassenen Holländer der Breughelschen Bauerntänze nicht leibhaftig vor sich sieht, der wird nie etwas sehen. Aber nein, man muß viel mehr auf einmal sehen: den grotesken Gegensatz zwischen dem delikatesten Latein der Welt und der derben Lustigkeit des Vorgangs, die auf Holländisch nie so herauskäme; den Philosophen der *Antibarbari*, der dies alles mit einer wahren Künstlerliebe aus der Nähe sieht und doch zugleich weit weg ist; und den abhängigen Stipendiaten, der sich unter das Pack gestoßen sieht und noch nicht weiß, wovon er im nächsten Semester leben wird. Die Schwermut hinter allem Humor — Erasmus hat sie gekannt wie nur einer der großen Humoristen. —

Von dem ersten kühnen Aufblühen an ist es schwer, das Leben des Mannes zu erzählen. Es ist der mühselige Aufstieg eines jungen, mittellosen Literaten zu europäischem Ruhm und wirtschaftlicher Unabhängigkeit, ja zu einem gewissen Wohlstand, wenigstens gemessen an den bescheidenen Ansprüchen, die ein Erasmus an das Leben stellte. Aber es ist ein Aufstieg in ganz unmerklichen Stufen und Übergängen, und die entscheidenden Ereignisse der unübersichtlichen Wanderjahre liegen so verdeckt, daß die Erzählung der Gefahr einer gestaltlosen Eintönigkeit ausgesetzt ist.

Im Grunde aber sind es nur einige wenige einfache Verhältnisse, aus denen sich das erstaunliche Glück und zugleich jenes seltsame Ungenügen verstehen läßt, von dem dieses glänzende Leben immer verschattet war. Haben wir diese wenigen Hauptzusammenhänge begriffen, so genügt alsdann jeweils eine kurze Chronik der äußereren Ereignisse, um den biographischen Hintergrund zu den Werken von dauernder Wirkung zu gewinnen, aus denen sich erst das eigentliche Porträt des Mannes ergibt.

Hier ist nun zuerst zu sagen, daß das äußere Leben des Erasmus fast nach Art eines Reisetagebuchs beschrieben werden kann. Seit seiner Flucht aus dem Kloster nämlich ist er beinahe dauernd unterwegs, und nur gegen Ende seines Lebens hat er für eine längere Reihe von Jahren in Basel bei seinem Hauptdrucker Frobenius eine Art Heimat gefunden. Dort hat er denn auch — nach einem mehrjährigen Aufenthalt in Freiburg im Breisgau, wohin er sich bei der tumultuarischen Einführung der Reformation in Basel im Jahr 1529 begeben hatte — die letzte Ruhe gefunden, die eigentlich seine erste Ruhe war. Insofern hat Basel einen fast ebenso großen Anspruch auf den Namen des Erasmus als seine engere Heimat.

Wie viel anders sieht das Leben eines Luther aus, der von 1512 an in Wittenberg sesshaft ist mit einziger Unter-

brechung durch den Wormser Reichstag und die anschließende Zeit auf der Wartburg; außer dieser einen längeren Abwesenheit, die durchaus unfreiwillig war, sind es nur kurze Visitationen, Religionsgespräche und ähnliche Anlässe, die ihn für gewisse Zeiten aus Wittenberg entfernen.

Oder das Leben Goethes — wie übersichtlich gliedert es sich in die Frankfurter Jugend, die Studienjahre, wieder vier Jahre Frankfurt, und von da an Weimar. Nur die italienische Reise macht noch einen großen Abschnitt und bezeichnet eine Krise; alle übrigen Abwesenheiten wie die Kampagne in Frankreich oder die letzte längere Reise nach Frankfurt, Heidelberg und Wiesbaden nach den Freiheitskriegen lassen keinen Zweifel, daß Weimar die feste Heimat ist.

Am ehesten wäre noch die Reiselust eines Leibniz zu vergleichen, aber auch hier ist nichts von der eigentümlichen Unrast zu spüren, die über dem Leben des Erasmus schwebt; auch hier ist die Wahlheimat Hannover immer der stetige Pol, nach dem die Magnetnadel weist.

Nun muß man sich aber die Existenz eines Gelehrten vorstellen, der bei jedem Ortswechsel eine Last von Büchern und von mehr oder weniger kostbaren Manuskripten mitzuschleppen hat, allerwenigstens aber in die peinvolle Lage kommt, über den Verbleib der zurückzulassenden Dinge Verfügungen treffen zu müssen. Man muß sich ferner vorstellen, um wieviel bequemer und sicherer das Reisen für den 180 Jahre nach Erasmus geborenen Leibniz bereits war. Erasmus war von äußerst empfindsamer Konstitution, die ihn nötigte, im Essen, Trinken und Wohnen wählerisch zu sein; und so ist denn jeder seiner Reisebriefe eine wahre *historia calamitatum*.

Dieses ängstliche Männchen, das überall gleich ausreißt, wo sich die Zahl der Begräbnisse auffallend zu vermehren scheint, dem jede harmlose Epidemie gleich eine ‚Pest‘ ist — dieser selbe Mann ist also tapfer, denn das mußte man damals sein, um die Gefahren des Reisens zu ertragen und

trotz allen bereits erlittenen Fährlichkeiten immer wieder zu reisen. Welch ein seltsamer Widerspruch!

Er löst sich vielleicht, wenn wir uns erinnern, daß dem Knaben kurz nacheinander beide Eltern an der Pest gestorben waren und daß er guten Grund hatte, jedes weitere Unglück seines Lebens von diesem Urunglück herzuleiten. Ein Kopf, der weiß, wie viel er noch zu sagen und zu tun hat, denkt ungern an die Möglichkeit, vor der Zeit von einer Krankheit hingerafft zu werden.¹ Und einem Menschen ohne Familie und ohne Heimat bedeutet Krankheit Abhängigkeit von dem unwahrscheinlichen Zufall fremder Menschengüte — für einen so leidenschaftlichen Liebhaber seiner Freiheit wie Erasmus eine unerträgliche Vorstellung. Man muß hier an Kant denken, der doch wenigstens eine Heimat hatte und zeitlebens aus Königsberg nicht hinausgegangen ist.

In allen Fällen, wo Erasmus vor einer Epidemie floh, befreite er sich also von einer unerträglichen Angst und nahm dafür erträglichere Ängste in den Kauf. Auch die geistige Kraft, um eines höheren Zwecks willen die Furcht niederzuhalten, ist Tapferkeit.

Erasmus selbst hat sich bei mehreren Gelegenheiten über das Wesen der Tapferkeit ausgesprochen, am würdigsten wohl in einem Traktat über die Angst Christi im Garten Gethsemane. Da sich der persönliche Bekenntnischarakter der Stelle mit Händen greift, so ist sie wert, hier wörtlich wiedergegeben zu werden:

„Wenn ich zu vorsichtiger Überlegung neige, wenn mein Verstand von feinerer Beschaffenheit ist, muß ich darum feige sein? Ich habe es nicht in der Hand, das Erblassen meines Gesichts zu verhindern, wenn mir plötzlich etwas Schreckenerregendes vor Augen steht; wohl aber kann ich meiner Angst Herr werden, dergestalt daß nicht einmal offenbare Todesgefahr mich von dem Weg des Rechten abbringen soll.“²

Nur auf diese geistige Tapferkeit, die unter allen Umständen weiß, was sie will, ist Verlaß in den entscheidenden Momenten, wo es um die höchsten Güter geht.

Außerdem haben wir eine hübsche Briefstelle gerade über die Pestangst. Als er im Sommer 1500 der Pest wegen von Paris nach Orleans gegangen und auch dort aus der nämlichen Angst sogleich wieder die Wohnung gewechselt hatte, ließ ihm einer seiner Pariser Humanistenfreunde scherhaft ausrichten, er sei ein Hasenfuß. Erasmus antwortet launig: „Wäre ich ein Schweizer Landsknecht, so müßte ich dich jetzt zum Duell fordern. Da ich aber nur ein Poet bin, so erlaubst du mir hoffentlich, über den Vorwurf zu lachen.“¹

Der zweite große Antrieb für die vielen Reisen der Wanderjahre ist die Not, die qualvolle Suche nach den Mäzenen. Das dauert so lange, bis der Autor Erasmus so bekannt ist, daß die Drucker anfangen, ihn einander streitig zu machen.

Die ersten echten Mäzene fand Erasmus in England, und zugleich fand er dort den erwünschtesten Umgang mit Gelehrten, die ihn vollkommen verstanden und innerlich förderten. Es waren Männer wie John Colet, Thomas Morus, John Fisher. Schon gleich bei seiner ersten Anwesenheit 1499—1500 eröffnete sich ihm eine akademische Lehrtätigkeit, und später nach der Thronbesteigung Heinrichs des Achten, der ihm schon als junger Prinz wohlwollte, erhielt er sogar die ersehnte Pfründe. Dennoch wurde er auch in England nicht seßhaft, und seine englischen Freunde haben ihm dies übelgenommen, oder wenigstens fiel es ihnen schwer, seinen Wandertrieb zu verstehen.

Die gleiche Schwierigkeit haben wir Heutigen noch, aber wir sind vielleicht eher imstande, sie zu überwinden.

In England hat Erasmus einmal die gefährliche Seuche des ‚englischen Schweißes‘ zu bestehen gehabt, die in diesen Jahrzehnten in ganz Europa viele Opfer forderte. Was für eine Art von Infektion es war, steht nicht hinreichend fest.

Außerdem aber dürfte ihm das englische Klima mit seinen lastenden Nebeln und die schwere englische Küche nicht bekommen sein. Das helle, frische Basel und die Nähe des Burgunder Weins, dem er eine Förderung seines Wohlbefindens zuschrieb, das war vielleicht die Umgebung, die ihm gemäß war. Und es gab noch weitere Gründe, die ihn veranlaßten, England mit Oberdeutschland zu vertauschen; sie werden sich an ihrem Ort zeigen.

Jedenfalls war er weit genug herumgekommen, um die Landschaften nach seiner empfindlichen Gesundheit unterscheiden zu können. Die Niederlande, Frankreich, der Rhein von der Mündung bis Basel, Italien bis Neapel — alle diese Gegenden waren ihm bekannt, und er gehörte sicherlich zu den Reisegenies seiner Zeit.

Und hier zeigt sich denn zuletzt wohl eine positive Triebfeder: der Mann, der mit seinem glanzvollen Latein überall in Europa zu Hause war, brauchte auch die Bewegung durch ganz Europa, um sich wohlzufühlen. Auch als Erzieher suchte er die mittelbare Wirkung, die seine Person frei ließ. Bei einer regelmäßigen, seßhaften Lehrtätigkeit von Semester zu Semester, wie sie Melanchthon fast ein halbes Jahrhundert lang ausgeübt hat, wäre er versauert.

Die mittelbare Wirkung aber, deren dieses eigen zusammengesetzte Temperament bedurfte, konnte nur eine sein: die durch das wirksame Buch. Ein Talent wie Erasmus konnte nur durch Bucherfolge zu einer Existenz kommen. Er hat diese Art zu existieren für sich geschaffen. Er hat eine neue Art von Büchern erfunden, damit aber eine neue Art von Buchhandel und ein neues Publikum.

Mit dieser Erfindung aber ist es so qualvoll langsam gegangen, wie es mit den meisten Erfindungen geht. Der entscheidende Einfall waren die *Adagia* von 1500, es wird sogleich von ihnen die Rede sein. Aber im Grunde hat es dann noch immer zwei lange Jahrzehnte gedauert, bis von einer unabhängigen Existenz als Schriftsteller die Rede sein konnte. Erasmus war darüber zum alten Mann geworden,

und sein eigentliches Lebenswerk, oder die großartige Utopie, die er für sein Lebenswerk hielt, hatte inzwischen schon Schiffbruch gelitten. —

Aber wir müssen der Reihe nach erzählen und beginnen mit dem Buchdruck.

Dieser war um die Jahrhundertwende, als die *Adagia* erschienen, noch immer in dem ursprünglichen Zustand, der das Zeitalter der ‚Wiegendrucke‘ kennzeichnet. Gedruckt wurden ganz vorwiegend große Werke, die für den akademischen Lehrbetrieb gebraucht wurden, wie denn bei der Neugründung von Universitäten die Erstellung der zugehörigen Bibliothek jetzt um vieles erleichtert war. Außerdem wurden natürlich, schon von Gutenbergs ersten Anfängen an, die herkömmlichen Schulbücher hergestellt wie die lateinische Grammatik des Donatus, Objekte also, deren Drucklegung sich unmittelbar bezahlt machte, indes die großen Werke in der Regel wohl von den Auftraggebern, meistens wohlhabenden geistlichen Stellen, finanziert wurden. Das alles gab der Anwendung der neuen Kunst jene gediegene Schwerfälligkeit, die von den eigentlichen Möglichkeiten noch keine Ahnung besaß, aber auf ihre Art manches für sich hatte. Die spekulative Herstellung ist erst vor den Druckern des Erasmus erprobt worden.

Was auf der anderen Seite die Humanisten anlangt, so waren sie zwar schon eifrig dabei, die lateinischen Klassiker herauszugeben, und der alte Typus des wissenschaftlichen Geizhalses, der seinen Ruhm darin gesehen hatte, ein Leben lang auf einer kostbaren Handschrift zu sitzen wie der Fafnir auf seinem Schatz, begann seltener zu werden. Aber noch immer arbeiteten die Humanisten im Grunde nur für ihre exklusive Zunft. Da kam Erasmus auf den Gedanken, „ihre Geheimnisse zu verraten“, wie er sich später einmal gesprächsweise ausgedrückt hat.¹

Schon in seiner Pariser Studentenzeit hatte er für zwei junge Lübecker, die Brüder Northoff, eine Art von lateinischem Briefsteller und eine Mustersammlung für elegante

lateinische Unterhaltung zusammengestellt, die Urform der später so berühmt gewordenen *Colloquia*. Damals war noch nicht an Veröffentlichung gedacht, so wenig wie bei den *Antibarbari*.

Nun mußte Erasmus nach seinem ersten englischen Aufenthalt, den ihm ein anderer seiner jungen Pariser Studienfreunde, Lord William Mountjoy, verschafft hatte, nach Paris zurück, um seine eigenen Studien dort zum Abschluß zu bringen, wie es seine niederländischen Brotgeber und auch die Ordenoberen im Kloster Steyn, wo er vorerst noch immer nur beurlaubt war, von ihm verlangten. Dies war im Januar 1500. Beim Verlassen des englischen Bodens aber begegnete ihm ein grausames Mißgeschick, das ihn schließlich auf den fruchtbaren Einfall brachte.

Aus Zuwendungen seiner englischen Freunde hatte er den stattlichen Betrag von zwanzig Pfund zurückgelegt, mit dem er sorgenlos seine Pariser Studien zu Ende zu bringen hoffte. In England verbot damals wieder einmal eine königliche Verordnung die Ausfuhr von Edelmetallen. Erasmus wußte davon, hatte aber von seinen Freunden die Auskunft erhalten, das Verbot erstrecke sich nur auf die englischen Geldsorten, und hatte sich also ausländische Münzen eingewechselt. Dennoch wurde ihm in Dover von der Zollbehörde der größte Teil des Geldes konfisziert.

Erasmus war außer sich vor Zorn auf seine Freunde, auf den König, auf ganz England. Er brütete über irgend einer literarischen Rache — um dann zu seinem großen Glück auf einen positiven Gedanken zu kommen.

Doch ehe wir dies berichten, müssen wir noch wieder einen Griff in den Schatz seiner Briefe tun und hören, wie er dem unverdrossenen Helfer Jakob Batt das Abenteuer seiner Weiterreise von Boulogne nach Paris erzählt. Es ist ein Beispiel mehr dafür, was einem Reisenden damals alles begegnen konnte, und die Schilderung enthält Bilder, die wieder nach dem Maler der Roß- und Rinderdiebe rufen, nach Pieter Breughel.

In Boulogne mietet Erasmus für sich und einen jungen, nicht genannten Engländer, der sein Reisekamerad war, zwei Pferde. Der Vermieter kommt ihm gleich verdächtig vor, eine Physiognomie wie Merkur in Person, der Meister der Diebe. Der Kerl gibt den beiden jungen Männern seinen Schwiegersohn mit, der die Tiere wieder zurückbringen soll. Als Angeld verlangt er einen Skudi, mäkelt aber an der Münze und läßt sich den ganzen Geldvorrat zeigen, um schließlich das schönste Stück auszusuchen.

Dann macht sich der junge Mann verdächtig. Er verlangt unterwegs, bei Erasmus hinten aufzusitzen, das Pferd sei es gewöhnt, zwei Reiter zu tragen. Dem Erasmus rutscht die Geldkatze, die er um den Leib geschnallt trägt, nach hinten, der andere macht ihn darauf aufmerksam. Erasmus scherzt gezwungen, es sei ohnedies nichts darin. Dieser erste Zwischenfall ereignet sich bei Nacht in einem dunklen Wald.

Bei dem zweiten Nachtquartier, anscheinend am nächsten Tage — der Bericht ist hier unklar — häufen sich die Verdachtsmomente. Der Begleitmann wird während des Abendessens von der Magd plötzlich hinausgerufen, mit dem einen Pferd sei etwas geschehen, worauf dieser denn auch sogleich hinausgeht. Erasmus wittert Unrat, ruft die Magd zurück, und da er mit solchen Leuten offenbar umzugehen versteht, gibt sie auch zu, der Schwiegervater des jungen Mannes sei unvermutet angekommen und habe ihn allein sprechen wollen. Schon daß der Begleitmann am Nachmittag, obwohl man noch weiter hätte reisen können, gerade auf diesem Ort und diesem Quartier bestanden hatte, erweckt jetzt den Eindruck, man sei in eine Mörderhöhle geraten.

Der Alte erzählt dann gleich eine neue Lüge: Seine Tochter, die Frau des jungen Mannes, sei von einem Pferd so schwer geschlagen worden, daß sie auf den Tod darunterliege, und jener müsse darum sofort nach Hause, er selbst wolle die Reisenden weiter begleiten. Nun nimmt

Erasmus den jungen Mann beiseite, der ihm weniger abgefiebt scheint, und dieser gesteht auch wirklich, der Alte habe eine Finte gebraucht: er müsse nach Paris, um eine alte Forderung einzutreiben, und da habe er die Gelegenheit benutzen wollen.

Wie nun die Wirtin noch vollends darauf besteht, die beiden müßten in dem Zimmer der Herren in dem zweiten Bett schlafen, weil sonst kein Unterkommen mehr sei, ist es klar, daß für die Nacht ein Mordanschlag geplant ist. Erasmus wehrt sich eine Weile gegen die Zumutung, muß aber endlich nachgeben. Er ist ohne Waffen, nur der junge Engländer hat seinen Degen und ein Paar Eisenhandschuhe. Die beiden legen sich angekleidet zu Bett, den Degen griffbereit, beschließen wachzubleiben und hören die beiden Mordgesellen in dem anderen Bett lange flüstern. Endlich werden sie aber trotz aller Angst vom Schlaf überwältigt. Erasmus wird nach einer Weile wieder wach, findet tödlich erschrocken den Degen nicht mehr an seiner Stelle, hält sich aber still bis zum ersten Tagesgrauen, jeden Augenblick gewärtig, den Griff des Mörders an der Kehle zu spüren.

Als es vier schlägt, erhebt er sich und stößt den Laden auf. Zu allem Unglück ist der Himmel schwer verhangen, es ist fast noch finster, aber er entdeckt doch den Degen in der entferntesten Ecke. Nicht einmal Nachbarn kann man zu Hilfe rufen, denn gegenüber ist eine Klosterkirche.

Die beiden Mordbuben fangen an, über die gestörte Nachtruhe zu schimpfen, aber für diesmal sind sie betrogen. Erasmus beruft sich auf die gestrige Verabredung, man wolle zur Entschädigung für das verfrühte Absteigen heute desto früher aufbrechen, hat aber bereits beschlossen, die beiden Kerle schon jetzt abzuschütteln.

Er schlägt dem Alten mit gespielter Teilnahme vor, doch zugleich mit seinem Schwiegersohn zu Pferde heimzukehren, um die Tochter womöglich noch lebend anzutreffen.

Er selbst wolle mit seinem Gefährten das letzte Stück Wegs zu Fuße zurücklegen.

Nun gibt es noch ein schwieriges Feilschen um den Rest des Lohnes. Erasmus hat nur noch Goldmünzen. Zuerst ist keine Goldwaage da. Als Erasmus sich erbietet, in dem Kloster gegenüber das Geld wechseln zu lassen, findet sie sich dennoch, aber nun ist keine seiner Münzen vollwichtig, bis er selbst die Waage nimmt und die geringste seiner Münzen plötzlich schwerer wiegt als jede, die das Diebspack auf die andere Schale legen kann.

Nachdem dies abgemacht ist, stellt sich Erasmus, als wolle er die Frühmesse besuchen, ehe er das Frühstück nehme. Statt dessen geht er an den Fluß, offenbar die Oise, lässt sich übersetzen und macht sich aus dem Staube. Was aus seinem englischen Reisegefährten wird, erzählt er nicht.¹

Der Bericht enthält manche Dunkelheiten. Erasmus ist kein moderner Novellist. Es ist wie bei alten Bildern, die auch so manche Rätsel aufgeben, selbst für den erfahrenen Kenner. Das ganze Lebensgefühl hat sich in diesen Jahrhunderten doch schon stark verändert; in jeder Art von Darstellung haben sich die Akzente vielfach verschoben. Nur wer selbst schon einmal ernstlich in der Lage war, das längst verschollene Leben alter Urkunden aus dem Schlaf der Jahrhunderte zu erwecken, ermißt die Schwierigkeiten.

Huizinga meint, die Katastrophe von Dover habe Erasmus so erschüttert, daß er auf der Weiterreise einer Art von Verfolgungswahn erlegen sei (S. 45). Dafür sind einige der Tatsachen doch zu auffallend. Aber vielleicht gibt es eine andere Lösung, die auch den Leichtsinn der Schilderung erklären würde: Erasmus hat schon die erlösende Idee, von der gleich die Rede sein wird, ist in schöpferischer Laune und hat den übermütigen Einfall, dem guten Batt hinterher noch eine tüchtige Gänsehaut über den Rücken zu jagen, zugleich aber eine Probe auf seinen kriminalistischen Scharfsinn zu machen . . .

Wie dem aber sei: das Abenteuer, ob es nun echt ist oder nicht, gibt eine anschauliche Probe, welchen Fährlichkeiten damals ein Reisender ausgesetzt war, der nicht reich genug war, gleich mit einer bewaffneten Eskorte zu reiten.

Angesichts einer unmittelbaren Not also und doch, trotz dem erlittenen Fehlschlag, schon mit gehobenem Selbstbewußtsein — denn zum ersten Male hatte er erlebt, daß ihn Gönner nicht gedrückt, sondern in ihre Freiheit emporgehoben hatten — dachte Erasmus an eine erste selbständige Veröffentlichung, bei der mit einem eindrucksvollen Erfolg zu rechnen wäre. Er verfiel auf eine Sammlung von sprichwörtlichen Redensarten aus den lateinischen Klassikern, mit eigenen Erläuterungen begleitet, wobei sich reichste Gelegenheit bieten würde, in schönem Latein manches Geistvolle, manches Satirische, manches Sittliche zu sagen. (Wir erinnern uns der oben S. 8 f. gegebenen Probe.) Welche Speise für die Tausende, die Lust zu humanistischem Ehrgeiz und humanistischer Eitelkeit, aber nicht die umfassende Belesenheit hatten, um aus Eigenem zu all diesen Kostbarkeiten zu gelangen! Geschickte Indices waren beizugeben, um recht zum stillen Verdruß der exklusiven Zunft die Benutzung handlich zu erleichtern.¹

Es war einer der glücklichsten Momente dieses reichen Kopfes. Nach einer Suche von wenigen Tagen hatte er achthundert solcher ‚Adagia‘ beisammen und ging an die Ausführung mit seiner leichten Feder in der leichten Atmosphäre eines Pariser Vorfrühlings. Zum erstenmal hören wir von der genialen Eile der Arbeit, die später so manche Gefahren mit sich bringen sollte. Und schon ahnte der Entdecker des eigenen Talents, daß die Sammlung bei jeder späteren Auflage nach Belieben zu vermehren sein würde, so daß selbst mancher Besitzer einer früheren noch wieder als Käufer in Betracht kam.²

Das rechte Buch zur rechten Zeit herauszubringen, ist das Geheimnis der großen Schriftsteller. Die *Adagia* waren

für ihre Zeit der Schuß ins Schwarze und mußten ihren Verfasser sofort berühmt machen.

Aber die *Adagia* waren mehr als andere erfolgreiche Bücher, von denen die Literaturgeschichte weiß. Dieser elektrische Funke sprang aus dem exklusiven Humanismus in den schwerfälligen Buchdruck der Zeit und erzeugte mit einem Schlag aus beiden das Neue, worauf die Zeit wartete: einen populären Humanismus, dem der Buchdruck ungeahnte Wirkung geben mußte.

Der Pariser Drucker, der mit dem unbekannten Literaten den Sprung ins Dunkle wagte, hieß Johann Philippi. Sein Name ist neben einem Aldus Manutius, Johann Frobenius oder Henri Estienne längst verblaßt, und Erasmus hat ihn in dem großen Rechenschaftsbericht an Botzheim nicht einmal erwähnt.

Er hat diesen Drucker, dem er ganz eigentlich seinen Ruhm zu verdanken hatte, alsbald zugunsten größerer Offizinen fallen gelassen. Man wird ihm daraus keinen Vorwurf machen: vermutlich konnten die größeren mehr zahlen. Mehr — aber auf lange hinaus noch immer viel zu wenig, um nur aus den Druckhonoraren eine Existenz aufzubauen zu können. Dabei war seine Lage als Autor seit dem glänzenden Erfolg der *Adagia* die denkbar günstigste. Kein Mitbewerber konnte ihn mehr einholen. Es lohnt, einen Augenblick bei dieser Seite der Sache zu verweilen.

Ein literarisches Urheberrecht, das wenigstens dem bei Lebzeiten schon erfolgreichen Autor eine Existenz sichert, gibt es in Deutschland in der Tat erst seit der Denkschrift des großen Friedrich Perthes an den Frankfurter Bundestag 1816.¹ Bis zu dem Bundesgesetz, das durch seine genial nüchterne Beweisführung veranlaßt wurde, war in Deutschland jeder Verleger und damit jeder Autor dem Nachdruck wehrlos preisgegeben. Goethes vierzigbändige Ausgabe letzter Hand, die Cotta herausbrachte, war die erste seiner Gesamtausgaben, die „unter des Allerdurchlauchtigsten Deutschen Bundes schützenden Privilegien“ am Ende der

Zwanzigerjahre erschien. Bis 1816 gab es in Darmstadt einen Nachdrucker, den die Großherzogliche Regierung gegen einen Anteil an seiner Beute gewähren ließ.

Damals galt der Raubdruck schon lange für unehrenhaft, und schon Erasmus hat von Anfang an unter ihm geseuftzt. Auch hier war er seiner Zeit voraus, eben indem er als erster den Versuch machte, von seiner Feder zu leben. Umgekehrt war Luther zeitlebens stolz darauf, daß er von seinen Druckern nie einen Heller Honorar genommen hatte. Ihm waren Nachdrucke seiner Schriften sogar erwünscht. Seinen Besuchern pflegte er das stolze Haus des Druckers Hans Lufft am Markt zu Wittenberg zu zeigen und dabei zu sagen, dieses Haus habe er erbaut. Übrigens behauptete noch Schopenhauer, Schriftstellerhonorare verdürben die Literatur; er konnte jedoch bequem von seinen Zinsen leben und wurde außerdem bei seinen Lebzeiten nicht gekauft, so daß seine Stimme gleich aus zwei Gründen weniger Gewicht hat: wäre er auf Honorare angewiesen gewesen wie Erasmus, und hätte er wie dieser die Möglichkeit gehabt, welche zu bekommen, so wäre seine Meinung vielleicht anders ausgefallen.

Für kostbare Unternehmungen wie die Erstausgabe des griechischen Neuen Testaments konnten schon damals kaiserliche Privilegien gegen schwere Gebühren erworben werden. Frobenius konnte im Jahre 1516 unter anderem auch den berühmten Namen des Herausgebers in seinen Geschäftskalkül einstellen. Wie Erasmus es angefangen hatte, zu arrivieren, brauchte ihm hinterher keine Sorgen zu machen.

Erasmus selbst würde sein skeptisches Lächeln gelächelt haben, wenn jemand seinen Mut bewundert hätte, sich den Spielregeln eines so tückischen Glücksspiels zu unterwerfen und dennoch auf einen Erfolg zu rechnen. Als er sich die *Adagia* einfallen ließ, zwang ihn ‚die harte Presserin, die Not, der nicht mit Figuranten gedient ist, die die Tat will, nicht das Zeichen‘. Als sein Einsatz zehnfach herauskam,

spielte er weiter, und am Ende des Spiels hatte er hoch gewonnen, trotz aller Tücken der Spielregeln.

Dem echten Spieler ist das Ergebnis unwichtiger als das Spiel selbst: die Erprobung der eigenen seelischen Spannkraft. Erasmus wird in der Folge oft über die Hast klagen, zu der ihn die Drucker nötigen, und vielleicht haben wir Ursache, ihm beizustimmen. Aber da es hier auf das Leben des Mannes selbst ankommt und nicht auf seine hochweisen Kritiker, so ist zu sagen, daß er sich vielleicht niemals besser befunden hat als in den drangvollen Zeiten, da er — am liebsten sogar in der Druckerei selber — mit den Setzern um die Wette gearbeitet hat und keine Zeit fand, sich auch nur die Ohren zu kratzen, wie er sich einmal humorvoll anschaulich ausdrückt.

Weiter aber ist zu sagen, daß er viele seiner größten Arbeiten keineswegs übereilt unter die Presse gebracht hat. Oft hat er die Manuskripte jahrelang mitgeführt, ehe es zu einer Drucklegung kam. An der Geschichte der *Antibarbari* haben wir ja bereits ein tragisches Beispiel. Wir werden diesem Fall öfter begegnen.¹

Die *Adagia* selbst interessieren nur noch die Forschung, diese freilich brennend. Ein Neudruck höherer Auflage, ja auch eine Übersetzung würde heute jedem Verleger liegen bleiben. Das war noch zu Goethes Zeit anders gewesen.

Das Ziel der alten Humanisten und lange hinaus noch das der späteren althumanistischen Schulbildung, bei dem großen Schulgründer Melanchthon, bei seinen Nachfolgern, den Jesuiten, ja durch das ganze Barock hindurch war in einem Maße, von dem wir heute keine Vorstellung mehr haben, ein rein formales: der gebildete Mensch sollte selbst ein elegantes Latein schreiben und sprechen können. Lateinische Verse gehörten zu den regelmäßigen Schulaufgaben! Die Klassiker dienten zunächst als rhetorische Muster, und ihre Glanzstellen — vielmehr die Stellen, die dem Geschmack der Zeit als Glanzstellen galten — dienten

zum Schmuck der eigenen Rede. Daher kam es übrigens auch, daß das Studium des Griechischen so bald wieder erlosch, zumal in den katholischen Ländern; in den protestantischen hatte es ganz überwiegend nur ein theologisches Interesse. Homer wurde erst um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts von Winckelmann und Lessing neu entdeckt. Damit begann der Neuhumanismus, der dann bei Wilhelm von Humboldt, dem Schöpfer unseres humanistischen Gymnasiums, noch die ganze Fülle der deutschen Klassik und, was noch wichtiger war, den umfassenden Geschichtssinn der Romantik in sich aufnahm.

Seitdem hat sich uns das Bild der Antike vollkommen verschoben. Ihre Höhe ist jetzt das hellenische Mittelalter Homers. Die attische Glanzzeit des fünften Jahrhunderts ist nur noch ein herrliches Abendrot mit wachsenden Schatten, Übergang der höchsten Reife in den Verfall. Die Laokoongruppe, von Michelangelo bis Lessing der Gipfel der antiken Plastik, ist in Wahrheit spätantikes Barock. Die ganze Blüte des Augusteischen Zeitalters lebt nur aus der Substanz eines künstlich überlieferten und unvollkommen ergriffenen Griechentums, seine Dichter und Schriftsteller sind eine akademische Schicht, Rom selbst hat keine Kultur mehr, sondern nur noch eine Zivilisation. —

Das alles muß man vor Augen haben, um auch nur zu einer so nahen Gestalt wie Erasmus die rechte und gerechte Stellung zu finden. Die Erfassung der geschichtlichen Totalität, die wir die Antike nennen, hat selbst ihre erregungsvolle Geschichte. Im Gang dieser Geschichte sind uns die *Adagia* rein bildungsmäßig gleichgültig geworden. Aber was sie im Leben einer so wirksamen geschichtlichen Gestalt bedeutet haben, das ist wichtig.

Auf der anderen Seite aber ist zu sagen, daß auch der Neuhumanismus, selbst noch bei Nietzsche, denn doch immer Humanismus ist. Was das Leben des Erasmus erfüllt hat, ist nicht tot. Horaz bleibt Horaz, auch wenn er

sein Verdienst darin suchte, Motive des Archilochos nachzuahmen. Die lebendige Überlieferung der Antike, von der die selbständige Forschung seit der Romantik nur das letzte Glied ist, geht nun einmal von dem alten Humanismus über das Mittelalter nach Rom und dann erst nach Hellas. Die Spuren der römischen Vermittlung sind aus der Kultur des Abendlandes auf keine Weise fortzudenken.

Und mag uns die Art, wie die alten Humanisten die Klassiker handhabten, als rhetorischer Mißbrauch erscheinen, so konnte doch schon die bloße Beschäftigung mit einem solchen Stoff — und welch intensive Beschäftigung! — auch bei einer falschen Richtung des Interesses nicht ohne die wichtigsten Folgen bleiben. Eine Veredlung der Begriffe fand statt, ein Ideal von Menschlichkeit entstand. Der Name des Humanismus ist kein bloßer Irrtum, und dieses Ideal wirkt durch alle Wandlung der Zeiten und der Erkenntnisse weiter. Homer und Phidias sind stärker als alles, was gegen den Erziehungswert des klassischen Altertums vorgebracht worden ist, und jede neue Generation wird ein Verhältnis zu ihnen suchen müssen.

Nichts deutet darauf, daß Erasmus schon nach dem Erfolg der *Adagia* eine klare Vorstellung davon gehabt habe, daß er jetzt auf dem Wege war, die *respublica litteraria* zu verwirklichen, vor deren Forum er das Anliegen der *Antibarbari* bringen konnte. Denn hier liegt das geistesgeschichtliche Gewicht des Ereignisses und nicht in dem vergänglichen Wert des Buches.

Die Entelechie oder der Dämon eines solchen Lebens blickt weiter als das kurz-sichtige Individuum, das durch flüchtige Ängste und Freuden hindurch die bunte Reihe seiner Tage hinter sich zu bringen hat, nur von einem Gefährten treulich begleitet: dem Irrtum. Es lag eine höhere Folgerichtigkeit darin, daß nach den *Antibarbari* die *Adagia* kamen oder vielmehr der Bucherfolg der *Adagia*.

Die *respublica litteraria*, bis dahin eine geborgte, altersblasse Gelehrtenidee, eines der Verfallsprodukte der niede-

gehenden Antike, wird nun eine wirkliche, weil wirksame Macht, mit der die Machthaber je länger je mehr zu rechnen haben. Tausende von geistvollen Menschen in ganz Europa kennen das gleiche Buch, lieben den Autor und sind bereit, sich seine Ansicht der Dinge anzueignen. Dieser heimliche Bund besitzt eine unglaubliche Anziehungskraft für jeden Kopf von geistigem Ehrgeiz, für die ganze Unruhe der Zeit, der das Kommen neuer Dinge im Blute liegt, ja für jedes Geltungsbedürfnis und jede Eitelkeit. Der Autor, die Presse und das Publikum steigern sich gegenseitig. Die öffentliche Meinung der europäischen Intelligenz, umgeben von einem mehr oder weniger breiten Mondhof von Popularität, empfindet zum ersten Male die neue Resonanz, die neue Beweglichkeit, die ihr durch den Buchdruck verliehen ist. Eine geistige Weltbörse ist aufgetan, an der die Gedankenwerte gehandelt werden. Jede neue, wirksame Idee hat grenzenlose Aussichten — und hinter allem lauern die Gefahren eines ebenso grenzenlosen Mißbrauchs.

Dies war die erste große Veränderung, die mit der Kunst Gutenbergs geschah. Sie ist verbunden mit dem Namen des Erasmus.

Als die *Antibarbari* im Jahre 1520 endlich erschienen, war schon die zweite Veränderung im Gang, die dem Buchdruck dann vollends seine moderne Gestalt und seine ganze Gefährlichkeit gab. Luther hatte die ungeheure Wirksamkeit seiner polemischen Schriften in deutscher Sprache entdeckt und hatte Auflagen, die den Erfinder der Popularität erschreckten. Seine Bücher wurden sogar öffentlich verbrannt, eine gänzlich neue Erscheinung, die erste Reaktion der Staatsgewalt gegen die unheimliche Neuerung, wobei sich sehr viel denken ließ und sehr viel gedacht wurde, auch von Erasmus.

Zwischen Erasmus und Luther steht Hutten, der Jünger des Erasmus in der lateinischen und der unmittelbare Vorläufer Luthers in der deutschen Publizistik. Aber er war unter unglücklichen Sternen geboren und wurde gleichsam

erdrückt zwischen den beiden entscheidenden Beherrschern der neuen Literatur.

4

Die erste Ausgabe der *Adagia* erschien im Jahre 1500 mit einem Widmungsgedicht an den jungen Freund William Blount Lord Mountjoy. Von dem Zorn auf die englischen Freunde und auf ganz England ist nichts übrig geblieben als eine lächelnde Anspielung auf den Verlust, der nichts wiege im Vergleich zu der Güte seiner englischen Gönner, zu der hohen *humanitas*, die man überall in England finde.

Die Gönner verstanden die Geste und bewunderten die Selbstbeherrschung des Verfassers nicht minder als den glücklichen Wurf der *Adagia*. Lord Mountjoy wußte sich in seiner Schuld und wußte auch, wie hart Erasmus in Wirklichkeit getroffen worden war. Noch im Jahre 1509 schrieb er ihm nach Italien bei Gelegenheit der Thronbesteigung Heinrichs VIII., nun sei es Zeit, den alten Schaden zu vergessen.¹

Es ist auffallend, warum Erasmus bei der ungemein günstigen Wendung, die die Dinge in England durch die *Adagia* genommen hatten, erst im Jahre 1505 in das Land zurückkehrte, wo er seine zuverlässigsten Gönner wußte. Einer Wiederholung des Mißgeschicks von Dover wäre ohne Zweifel vorzubeugen gewesen. Statt dessen hat er sich noch fünf lange Jahre mit der Not herumgeschlagen.

Vielleicht hat er in der ersten Zeit die Aussichten auf selbständigen Erwerb nach dem Erfolg der *Adagia* überschätzt. Sodann hatte er mit Hilfe des unermüdlichen Batt eine neue Beschützerin gefunden, von der er sich eine wirksame Ergänzung der immer kärglicher fließenden Hilfe des Bischofs versprach. Es war die Witwe des Bastards Philipp von Burgund, Anna van Borselen, Herrin von Veere auf Schloß Tournehem, wo Erasmus mehrmals zu Gast war. Ihren Sohn hatte er eine Weile erzogen.

Vollends nach dem Tode des Bischofs setzte Erasmus eine Weile seine ganze Hoffnung auf diese Frau. Wir haben

einen Instruktionsbrief an Batt, den Erasmus bittet, bei Anna von Burgund die Auszahlung eines Stipendiums von hundert Franken gleich auf zwei Jahre, also zweihundert Franken, für die Reise nach Italien zu bewirken, wo Erasmus den theologischen Doktorgrad leichter zu erlangen hoffte als an der noch ganz von den ‚Sophisten‘ regierten Sorbonne. Italien sei teuer, zumal für einen Gelehrten, der schon einen Namen besitze (der Brief stammt aus dem Dezember 1500, also noch aus dem Jahr der *Adagia*). Batt solle der hohen Dame sagen, daß Erasmus ihr mehr Ehre machen werde als die übrigen Theologen, die sie unterstütze, und die samt und sonders Dutzendköpfe seien; ihn dagegen werde einmal die ganze Welt lesen, und es schade in einem solchen Falle nichts, ein wenig aufzuschneiden.¹

Manche Biographen haben Erasmus diesen Brief übelgenommen. Dagegen ist zu sagen, daß Erasmus erstlich seine Prophezeiung wahrgemacht hat und also für sein Selbstbewußtsein Respekt verlangen darf.² Zweitens aber hatte er in seinem englischen Kreis soeben erst feine Sitte und echte Großherzigkeit kennen gelernt und konnte vergleichen. Die niederländischen Gönner waren in seiner Achtung gesunken. Wenn sie ihn nicht verstanden, so war das ihre und nicht seine Schuld. Das Leben hatte ihn in eine harte Schule genommen, er war unbedenklicher geworden. Italien war auch einen solchen Brief wert. Übrigens mißlang der Plan.

Es bleibt also noch immer die Frage, warum Erasmus aus seinem Vergleich nicht die Folgerungen gezogen und sich nicht lieber an seine englischen Freunde gehalten hat. Er hat damit zunächst gewartet, bis der treue Batt plötzlich starb (1502) und Anna van Borselen durch eine zweite Heirat als Helferin vollends ausfiel. Auch dann gab es noch Hinderungen. Die Klosteroberen, bei denen er sich noch immer ein Jahr um das andere beurlauben lassen mußte, scheinen schon die erste Reise nach England ungern gesehen zu haben. Auf der Insel herrschte noch immer der Englische

Schweiß. Vielleicht hatte Erasmus auch das richtige Gefühl, die große Chance sparen zu müssen.

Es waren qualvolle und unruhige Jahre. Wir finden Erasmus in Orleans, an verschiedenen Orten der Niederlande. Zwischen Flucht- und Zweckkreisen liegen ruhigere Gastaufenthalte in Tournehem und St. Omer im Artois. An beiden Orten hat er noch einmal ahnungslos den persönlichen Umgang mit seinem Batt genossen. Zuletzt ist er wieder in Paris, und von dort geht er endlich im Jahre 1505 wieder nach England.

Was den Jahren zwischen dem ersten und zweiten Aufenthalt in England den wichtigsten Inhalt gab, war das Studium des Griechischen, zu dem Erasmus von seinen gelehrten Freunden in England angeregt worden war.¹ Es war eine der großen und beispielhaften Wendungen in seinem Leben.

Erst seitdem Erasmus, schon durch sein Vorbild, die Bahn gebrochen hatte, begann die Kenntnis des Griechischen nördlich der Alpen allgemeiner zu werden. Es wäre wohl eine lohnende Aufgabe für die Gelehrten geschichte, zunächst einmal rein zahlenmäßig festzustellen, wer von den bekannten Humanisten vor und nach 1500 in den nördlichen Ländern Griechisch konnte, und dann zu untersuchen, wer von der jüngeren Generation direkt oder indirekt durch Erasmus oder durch andere Führer (wie Melanchthon durch seinen Großheim Reuchlin) angeregt sein mag. So viel jedenfalls kann auch ohne solche Einzeluntersuchungen gesagt werden, daß schon durch die weithin sichtbare Führerschaft des Verfassers der *Adagia* das neue Anliegen eine bis dahin unerhörte Öffentlichkeit erhielt.

Das Griechische seinerseits war unerlässliche Vorbedingung für eine andere Aufgabe, die ihm in England aufgegangen war. Es war der Begriff einer neuen humanistischen Theologie, die in bewußtem Gegensatz zu der überlieferten scholastischen Bibelauslegung unmittelbar von dem

Urtext des Neuen Testamentes ausgehen wollte. Hier öffnete sich nach der Absage der *Antibarbari* an die Scholastik und die *devotio moderna* die Möglichkeit einer großartigen Synthese, die von jetzt an zum Kern seiner Lebensaufgabe wurde und seinem Einfluß auf die Mitstrebenden einen neuen, ungemein wichtigen Gehalt gab. — Doch zuerst ist von der Eroberung der griechischen Sprache und Literatur selbst zu reden, die ihm in drei Jahren heroischer Arbeit gelang.

Die Hilfsmittel, die man damals in Paris haben konnte, waren äußerst mangelhaft. In Venedig war 1497 ein sehr unvollkommenes griechisch-lateinisches Wörterbuch erschienen. Die Grammatik des Theodor Gaza hat Erasmus später selbst teilweise ins Lateinische übersetzt, um die Studien zu fördern.¹ Die erste handliche Schulgrammatik des Griechischen, die dann viele Generationen hindurch im Gebrauch blieb, hat erst Melanchthon im Jahre 1515 geschrieben.

In der Hauptsache war man auf seltene Lehrer angewiesen. In Paris gab es einen gewissen Georgios Heronymos aus Sparta, der ein Charlatan und ein Sonderling gewesen zu sein scheint. In seinem Bericht an Botzheim sagt Erasmus, der Mann habe Griechisch nur stottern können; zum Lehrer hätten ihm die Kenntnisse und die Lust gefehlt.²

Sehr wahrscheinlich war dieser Heronymos ein Mann zehnten Ranges, der aus seinem Seltenheitswert Kapital schlug. Die großen Emigranten, die um die Mitte des 15. Jahrhunderts nach Italien gegangen waren, hatten dort nur wenige exklusive Schüler hinterlassen wie die Florentinische ‚Akademie‘, und diese machten nach Art des älteren Humanismus aus der griechischen Sprache und Literatur einen Geheimkult.

Erasmus war also auf den dornigen Weg des Selbstunterrichts verwiesen und begann mit Übersetzungen nach Lukian, jenem damals beliebten spätantiken Wanderredner und Satiriker (um 120—180 n. Chr.), den noch Wieland

eifrig übersetzt hat; heute kennt man ihn außer in Fachkreisen kaum noch dem Namen nach.

Die Briefe geben uns kein vollkommenes Bild von dem Ringen dieser Jahre. Er kratzt Geld zusammen, um zu der notwendigsten Literatur zu kommen, wohl Handschriften von Heronymos, der gelegentlich ohne Namensnennung auftaucht.¹ Wie er es vollends — bei einer so ruhelosen und ungesicherten Existenz — angefangen hat, innerhalb von drei Jahren sich nicht nur die griechische Sprache selbst so vollkommen anzueignen, daß er sie schließlich sprechen konnte wie sein Latein, sondern außer der klassischen Literatur auch einen bedeutenden Teil der ebenso schwierigen wie umfangreichen griechischen Kirchenväter: das bleibt sein Geheimnis. Es war vielleicht die größte Genieleistung seines Lebens, und vielleicht ist sein Ansehen in den gelehrten Kreisen durch nichts so sehr gestiegen.

Schon die literarischen Möglichkeiten für die Zukunft wurden jetzt reicher. Übersetzungen aus dem Griechischen mußten einen sehr aufnahmefähigen Markt finden. Viel wichtiger aber war der Eigenwert der griechischen Antike selbst und der gewaltige innere Gewinn, der einem Erasmus hier zuwachsen mußte.

Denn so weit auch das Zeitalter noch von einer vollen Würdigung des hellenischen Genius entfernt war, so konnte doch ein so reicher Kopf schon bei der Entdeckung, daß Vergil und Horaz weithin nur Nachahmer größerer Vorbilder gewesen waren, nicht ohne eine tief erregende Ahnung von dem wahren Verhältnis bleiben. Fernsicht tat sich auf wie beim ersten Betreten eines neuen Kontinents. Das Erlebnis selbst muß bei den Humanisten, die seiner teilhaftig wurden, viel stärker gewesen sein, als uns die wenigen ausdrücklichen Äußerungen der Zeit verraten, wenngleich die Organe für die neue Aufgabe — und die neuen Ausdrucksmittel — noch mehr als zwei Jahrhunderte brauchten, um sich nach dem Rückschlag des Barock bei

Männern wie Winckelmann und Lessing zu hinreichender Vollkommenheit auszubilden.¹

Am wenigsten begriffen des Erasmus Obere und Gönner, was vorging. Sie erwarteten einen ordnungsmäßigen Abschluß des langen Studiums und hörten nun von Dingen, die ihnen gänzlich fremd waren und von dem Ziel offenbar noch weiter abführten als die bisherige lateinische ‚Poeterei‘. Aber man hatte ihn schon zu groß werden lassen, als daß drastische Maßregeln noch hätten in Betracht kommen können.

Was man sah, war der leidenschaftliche Fleiß seiner Tage und Nächte. Ein dunkler Respekt vor diesen schwierigen Studien begann denn doch schon um sich zu greifen, man sah andere Gelehrte auf ähnlichen Wegen. Und dann hatte Erasmus einleuchtende Argumente für den theologischen Nutzen des Griechischen. Damit kehren wir zu dem oben bereits angedeuteten Zusammenhang zurück.

Schon gleich am Anfang erscheint der Kirchenvater Hieronymus wieder als Zeuge, aber in einem viel positiveren Sinn als damals in den *Antibarbari*. Schon sehr bald sieht Erasmus die lohnende Aufgabe, den Hieronymus neu herauszugeben und zu kommentieren. Die bisherigen Ausgaben hatten die vielen griechischen Zitate ausgelassen und waren ohnedies voller Mängel. Es war eine Arbeit für viele Jahre.

Hatte damals sein Interesse nur den *litterae saeculares* gegolten, für die die Kirchenväter ins Feld geführt werden konnten, so winkte jetzt der Theologie selbst eine große Bereicherung. Mit den *Antibarbari* hatte Erasmus der bei dem älteren Humanismus herkömmlichen Vermischung der kirchlichen und klassischen Interessen ein Ende gemacht und das Eigenrecht der *litterae saeculares* begründet. Wenn er jetzt seinerseits die theologischen Interessen aufnahm, so war dies etwas ganz anderes als eine Rückkehr zu der alten unklaren Vermischung. Es war eine neue Synthese,

und auf ihr beruhte fortan die wichtigste Wirkung des Erasmus auf den europäischen Geist.¹

Diese Synthese konnte freilich keinen vollen Ersatz mehr leisten für den Substanzverlust aus dem großen Traditionssbruch, der lange vor Erasmus begonnen hatte, und von dem die *Antibarbari* nur einen Teilstück darstellen, allerdings einen sehr folgenreichen. Aber die neue Synthese führte doch noch bedeutende Reste der alten Substanz mit. Man versuchte es nur, sich einen heutigen Zustand vorzustellen, bei dem diese Reste als Durchschnitt vorausgesetzt werden könnten — wie viel leichter wäre der Anschluß an die abgerissene Tradition wieder zu gewinnen!

Andererseits aber bedeutete die Synthese ohne Zweifel einen frischen Antrieb. Wie weit dieser Antrieb führen, in welchem Maße er zu der großen Erneuerung aller Dinge beitragen würde, deren Notwendigkeit und deren Heranrücken jedermann empfand, konnte erst die Zeit lehren.

Es ist für den heutigen Betrachter dieser Dinge ungemein schwierig, sich in den Zustand zukunfts voller Unbefangenheit zurückzuversetzen, aus dem Erasmus selber in jenem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts lebte, noch ohne jede Vorstellung von der großen Veränderung, die am Ende des zweiten Jahrzehnts schon im vollen Gange sein sollte. Vor sich sah er eine grenzenlose Aufgabe, an die auch nur heranzukommen schon mit grenzenlosen Schwierigkeiten verbunden war. Diese hatte er Schritt für Schritt zu überwinden in zähem Kleinkampf unter Aufbietung seines mächtigen Willens, seines glänzenden Geistes und seines überlegenen Humors.

An Anton von Bergen, den Abt von St. Bertin, schreibt er 1501 gleich nach der oben S. 65 zitierten Stelle: „Die alten Übersetzer der Heiligen Schrift haben aus lauter frommer Gewissenhaftigkeit spezifisch griechische Wendungen oft so sklavisch übersetzt, daß man nicht einmal den einfachen Wortverstand des Urtextes mehr erraten kann. Als Beispiel gibt er Ps. 50,4 (Vulgata), wo der Text

lautet: „Meine Sünde ist immer wider mich“ (*peccatum meum contra me est semper*). Der griechische Text aber meint eindeutig: „Meine Sünde steht immer vor mir.“ Also ist Theologie ohne Griechisch eine Unmöglichkeit. Und schon beruft er sich auf ein Dekret des Konzils von Vienne (1311), das bereits damals das Studium der biblischen Ursprachen an den Universitäten vorgeschrieben habe, freilich ohne Erfolg.¹

Hier ist also die zweite große Aufgabe erkannt: Bibelerklärung auf Grund des Urtextes. Ein gerader Weg führt von diesen Anfängen zu der berühmten Erstausgabe des griechischen Neuen Testaments im Jahre 1516.

Den nächsten großen Schritt zu diesem Ziel tat Erasmus drei Jahre später. Im Sommer 1504 hielt er sich wieder einmal in Löwen auf und machte von dort aus einen Besuch in dem nahen Prämonstratenserkloster Parc. Hier gelang ihm ein wissenschaftlicher Fund ersten Ranges.

Wer damals als hinreichend unterrichteter Kopf an den Bücherreihen alter Klosterbibliotheken entlangging, konnte ziemlich sicher sein, irgend eine Entdeckung zu machen, und so spürte seine feine Humanistennase in Parc eine vergessene Arbeit des großen Laurentius Valla auf.

Lorenzo Valla war einer der glänzenden römischen Humanisten aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Er starb im Jahre 1457 als Sekretär des Papstes Nikolaus V. Diese Stellung hielt ihn nicht ab, die Unechtheit der sogenannten Konstantinischen Schenkung nachzuweisen, durch die Kaiser Konstantin der Große bei der Verlegung der Reichshauptstadt nach dem Osten dem römischen Bischof die westliche Reichshälfte überlassen haben sollte. Mit auf diese Fälschung hatten die großen Päpste des Mittelalters ihren Anspruch nicht nur auf ein eigenes Landgebiet in Italien, sondern sogar auf die Oberherrschaft über die Könige der Christenheit begründet. Es war dann Hutten, der im Jahre 1518 diese Arbeit Vallas hervorzag und zu

einem seiner wuchtigen Angriffe auf Rom benutzte in dem Augenblick, da der Lutherische Handel anfing, große Dimensionen anzunehmen.

Valla war ein Meister der Kritik auf allen Gebieten. So gelang ihm unter anderem auch der Nachweis der Unechtheit eines Briefwechsels zwischen Seneca und dem Apostel Paulus, an den das Mittelalter geglaubt hatte; hierauf kam Erasmus später zurück.

Schon im Kloster zu Steyn hatte er an Valla einen Führer zur Latinität gehabt. Vallas *Elegantiae* hatten den Begriff des klassischen Lateins als einer ‚toten‘ Sprache durchgesetzt und damit die Scheidung der klassischen Diktion von dem lebendigen, aber ungeheuerlich entarteten Mittellatein.¹ Dies war eine der großen Voraussetzungen der *Antibarbari*.

Was Erasmus damals im Kloster Parc entdeckte, waren *Annotationes* Vallas zum Neuen Testament, das heißt eine Kritik an zahlreichen Stellen des offiziellen Vulgataatextes auf Grund des griechischen Urtextes. Auch er konnte sich schon auf jenes Konzil von Vienne berufen, aber er kam damit noch immer zu früh.

Bei einer Gestalt wie Valla greift es sich mit Händen, was das Fehlen des Buchdrucks zu seiner Zeit bedeutete. Seine *Annotationes* konnten jetzt neu entdeckt und herausgegeben werden wie das Werk eines antiken Schriftstellers. Es war dabei kein Zufall, daß sie verstaubt in der Ecke standen: die antihumanistische kirchliche Reaktion hatte an seiner kritischen Feder mit gutem Grund Anstoß genommen. Die braven Väter von Parc waren auch da vermutlich nicht recht auf dem Laufenden, sonst wäre die Handschrift beizeiten aus ihrer Bibliothek verschwunden. —

Es ist nicht schwer, sich die heimliche Erregung vorzustellen, mit der Erasmus sogleich an Ort und Stelle eine genaue Abschrift des Kodex nahm. Hier war von einem genialen Vorläufer ein Weg gebrochen, und er, Erasmus,

war weit und breit der Einzige, der ihn mit sicherem Schritt zu Ende gehen konnte.

Einen Augenblick dürfen wir hier auch bei der Erwägung verweilen, welche Riesenarbeit allein schon in der Herstellung der Druckmanuskripte zu dem breiten Strom von vielbändigen Textausgaben steckt, die das Lebenswerk des Erasmus begleiten. Häufig waren es ja kostbare Handschriften, die keinem Setzer in die Hand gegeben werden konnten, schon darum nicht, weil eine bedeutende Fachbildung dazu gehörte, sie auch nur richtig zu lesen.

Daß es ein bedenklicher Fund war, stachelte nur den Eifer des glücklichen Finders. Die Vorrede mußte etwas von dem Kampfgeist der noch immer im Manuscript liegenden *Antibarbari* atmen. Die Front des dunkelmännischen Ungeistes war sogar recht scharf anzufassen, denn auch hier lag die beste Verteidigung im Angriff.

Immerhin war es geraten, sich für die Herausgabe die Zustimmung einer autoritativen Stelle zu verschaffen. Es war der päpstliche Protonotar Christoph Fisher, an den Erasmus in Paris herantrat. Die römischen Behörden waren allem Humanistischen gegenüber noch immer von einer gleichmäßigen Liberalität, und im Grunde blieb dies so bis zu der Götterdämmerung der italienischen Renaissance, dem *Sacco di Roma* von 1527. Noch Luthers Gegner in Worms, der päpstliche Nuntius Aleander, war selbst ein glänzender Humanist.

Und so verließ das kleine Werk im März 1505 die Presse des Pariser Druckers Jost Badius mit einem klugen Widmungsbrief an Christoph Fisher, dessen Name nur durch diese Vorrede fortlebt. Der Reaktion waren im voraus die Waffen aus der Hand genommen. Das Konzil von Vienne und die zaghafte textkritischen Bemühungen des berühmten Pariser Exegeten Nikolaus von Lyra (1270—1340) waren ausführlich erwähnt.

Die griechischen Typen des unansehnlichen Drucks sind schwerfällig und haben im Vergleich mit der großartigen

Eleganz des Neuen Testamentes von 1516 etwas Rührendes. Etwas wie verheißungsvolle Morgenröte schwebt um das Buch. Die *bonae litterae* hatten einen großen Schritt getan.

5

Die *Annotationes* des Laurentius Valla hatten uns genötigt, dem zeitlichen Ablauf der Ereignisse vorauszugreifen. Ein Jahr vor dieser Veröffentlichung war das erste Werk ganz eigenen Erasmischen Geistes erschienen, in dem die neue Synthese zwischen dem Geist des Humanismus und dem devoten Erbe zum erstenmal in der Gestalt einer *philosophia Christi* hervortrat: das ‚Handbüchlein des christlichen Streiters‘. Wir kehren in die Entstehungszeit dieser berühmten Arbeit zurück, in jenes fruchtbare Jahr 1501, das dem jungen Entdecker die erste Ahnung von der Größe des Griechentums gegeben hatte.

Im Sommer dieses Jahres war Erasmus eine Weile Gast des Abtes Anton von Bergen in Saint Omer. Dort genoß er ahnungslos zum letztenmal den Umgang des unermüdlichen Freundes und Helfers Jakob Batt, der kurz darauf starb. Batt stand noch persönlich an der Wiege des *Enchiridion*.

In dem großen biographisch-literarischen Bericht an Johann von Botzheim¹ erzählt Erasmus in seiner knappen und anschaulichen Art, er habe damals mit Batt in dem nahen Schloß Tournehem verkehrt, wo seine Gönnerin, Anna von Veere, Hof hielt. Dort trafen sie öfter einen gemeinsamen Bekannten, offenbar vom niederen flandrischen Adel, einen Kriegsmann, der zu der Hofgesellschaft gehörte. Der Mann steht deutlich vor uns: ein gutmütiges Rauhbein von unbekümmertem männlichem Egoismus, der seine fromme Frau durch häufigen Ehebruch kränkte. Im übrigen war nicht schlecht mit ihm leben. Die Theologen verachtete er in Bausch und Bogen mit einziger Ausnahme des Erasmus, und darauf baute die Frau, die um das Seelenheil ihres Gatten bangte, einen liebenswürdigen Plan. Sie steckte sich hinter

Batt, er möge Erasmus veranlassen, seinen Einfluß auf den offenbar nicht ganz ungeistigen Mann geltend zu machen und etwas Faßliches zusammenzustellen, um ihn von seinem gottlosen Lebenswandel abzubringen; doch dürfe er nicht das mindeste von der frommen Intrige gewahr werden, weil sie sonst seine Schläge fürchtete . . . Wir haben das Porträt eines vollsaftigen Vlamen vor uns, gemalt von einem Holländer, der bei aller eigenen Feingeistigkeit Sinn für die rohe Vitalität des nahverwandten Stammes hat. Der Name fehlt natürlicherweise, aber wir entbehren ihn so wenig wie bei irgend einem ‚Bildnis eines Unbekannten‘, wie wir sie so häufig in den fröhlich-holländischen Abteilungen unserer Galerien antreffen.

Daß das Ganze nicht etwa nur eine geistvolle Fiktion ist, sondern die wirkliche Entstehungsgeschichte des *Enchiridion*, kann nicht zweifelhaft sein.

In der Fortsetzung des Botzheim-Briefes sagt Erasmus, was er damals in wenigen Tagen hingeworfen habe, sei von seinen gelehrten Freunden in Saint Omer so beifällig aufgenommen worden, daß er sich zu einer weiteren Ausführung entschlossen habe.

Unter diesen Freunden nennt er den Guardian des Franziskanerkonvents in Saint Omer, Jean Vitrier.

In diesem Manne von stiller, geistvoller Frömmigkeit hatte Erasmus einen Gesinnungsfreund entdeckt, wie er ihn eben in der Zeit brauchte, da die Hauptgedanken seiner neuen, an dem griechischen Genius bereicherten *philosophia Christi* nach einer ersten Gestaltung drängten. Vitrier nämlich wirkte in seinem Kreise für eine Vereinfachung und Verinnerlichung der mönchischen Zeremonien im Geiste des Urchristentums und machte sich damit dieselben Leute zu Feinden, mit denen Erasmus schon seit den *Antibarbari* auf dem Kriegsfuße stand.

Wir wissen von Jean Vitrier wenig mehr, als wir von Erasmus selbst hören, denn er hat ihm später ein schönes und merkwürdiges Denkmal gesetzt (s. unten S. 98). Wenn

uns in dem Vortrag des *Enchiridion* eine persönliche Wärme anspricht, die an dem Verfasser der schneidend scharfen *Antibarbari* überraschen möchte, so atmen wir wohl auch Geist von dem Geiste dieses vornehmen Franziskaners, der in seinem ganzen Wesen sehr viel anders gewesen sein muß als die ‚Betteltyrannen‘ jener leidenschaftlichen Streitschrift. —

Das *Enchiridion* war des Erasmus erste selbständige Veröffentlichung. Die *Adagia* hatten sich, wenngleich mit der geistvollsten Freiheit, doch an einen gegebenen Stoff gehalten. Hier bei dem *Enchiridion* hatte er alles aus eigenem zu schaffen.

Ein Werk solchen eigensten Wuchses waren zwar auch schon die *Antibarbari* gewesen, und es ist anzunehmen, daß die nächsten englischen Freunde auch diese Arbeit schon kannten. Das *Enchiridion* verhält sich zu den *Antibarbari* wie eine zweite Stufe zur ersten. Aber die geistesgeschichtliche Wichtigkeit jenes ersten Wurfes war damals schwerer zu erkennen als heute, und außerdem mußte das Druckwerk schon an sich und auch durch seinen bedeutenderen Umfang größeren Eindruck machen als ein unvollendetes Manuskript.

Nur bei dem selbständig gestalteten Gegenstand kommt der Stil eines Autors zur vollen Entfaltung. Das Geheimnis der Form ist das Geheimnis alles Gewachsenen: das was Aristoteles die Entelechie nennt. Das Wachstumsprinzip lebt schon in dem Samenkorn, durchwirkt jede Zelle und schafft sich seinen Ausdruck bis in das Geäder des letzten Blattes. Form und Gehalt sind zweierlei nur dann, wenn das Leben zerstört wird: so kann die lebendige Pflanze dem Tier zur Nahrung dienen und ist dann nichts weiter mehr als eine wägbare Menge von Stoffen der organischen Chemie.

So ist das erlauchte Latein des *Enchiridion*, diese glückliche Leichtigkeit in jeder Periode nichts anderes als der Gedankenreichtum selbst, als die endgültige Ausgeglichen-

heit der festen Lebensansicht, in der sich die Reife des Schriftstellers Erasmus ausdrückt. Man kann dieses Lebendige fremden Zwecken unterwerfen und so als *corpus vile* behandeln. Man kann zum Beispiel die Dogmatik des *Enchiridion* mit den großen Leistungen des klassischen Mittelalters oder der Reformation vergleichen und die Mängel dieser Dogmatik feststellen. Dabei aber wird immer das unzerstörbar Lebendige selbst bestehen, wie es aus der Fülle der Zeit geboren war zu dieser individuellen Existenz, um seinerseits in die Fülle der Zeit hineinzuwirken.

In den *Antibarbari* hatte der junge Humanist der entarteten *devotio moderna* Fehde angesagt. Nun hatte er in überschwänglich reichen und mühseligen Arbeitsjahren auch die griechische Klassik und Patristik in sich aufgenommen. Die gewaltige Erweiterung seines Gesichtskreises hatte ihm Abstand gegeben von den Jugendkämpfen, denen er entwachsen war, seit er sich die Freiheit errungen hatte. Nun drängte es ihn, vor allem einmal sich selber Rechenschaft zu geben über das, was er von dem devoten Erbe bewahren und weitergeben wollte.

Man fühlt, daß die Synthese voll im Gange ist. Sie bahnt sich schon an seit dem ersten englischen Aufenthalt, seit dem von John Colet angeregten Entschluß, zum Zweck einer neuen Theologie Griechisch zu lernen. Die Verfolgung dieser Synthese wird Erasmus mit der Notwendigkeit eines Naturvorganges nach England zurückführen. In jenem Brief an Colet, mit dem er das gedruckte Werk überendet, spricht sich mit großer Klarheit die Entelechie dieses Lebens aus.

Wir beginnen mit einer Betrachtung des äußeren Umwurks, das uns schon manches Wesentliche verrät; zuerst mit dem schönen Einfall des Titels.

Das Wort *Enchiridion* enthält einen geistreichen Doppelsinn. Es bedeutet einmal — schon bei Augustinus, der ein

Werk gleichen Namens geschrieben hat — ein Handbüchlein; zugleich aber das kurze dolchartige Handschwert, das der Ritter und Landsknecht des Spätmittelalters außer dem Degen rechts am Gürtel führte, und das beim kunstgerechten Degenfechten dazu diente, die gegnerische Klinge auch mit der Linken abzufangen. Zu diesem Zweck erhielt die Waffe in der damaligen Zeit dasselbe verwickelte Griffgefäß wie der Degen.

In diesem Sinne verwendet Erasmus selbst das Wort am Schluß seiner Einleitung (3723 ff.)¹ nach der Aufzählung der vollständigen Waffenrüstung des Gläubigen: „Da du es aber so haben willst und ich dir nicht ungefällig scheinen will, so habe ich nun ein *Enchiridion*, das heißt eine Art von kleinem Dolch geschmiedet, den du nirgends aus der Hand lassen sollst, nicht einmal beim Gastmahl oder im Schlafgemach. Wenn es dir in den Geschäften dieser Welt hin und wieder lästig ist, die ganze Rüstung anzuhaben, so sollst du dich doch nicht der Gefahr aussetzen, daß der Widersacher dich einmal ganz waffenlos überfalle. Darum laß es dich nicht verdriessen, wenigstens dieses Handschwert immer bei dir zu haben. Du trägst nicht schwer daran, und es dient dir zum Schutz.“

Die kurze Widmung bestätigt die Glaubwürdigkeit des persönlichen Anlasses: „Sieh nun zu“, so schließt sie, „daß man nicht zu denken brauche, du habest meiner Dienste unnützer Weise begehrt. So möchte auch ich selbst nicht gern umsonst gearbeitet haben. Laß uns vielmehr in gemeinsamem Gebet Jesu gütigen Geist anflehen, daß er mir gebe, Heilsames zu schreiben, und dir, des Heilsamen mit Nutzen zu brauchen“ (2214 ff.). Das klingt zu ernst und zu warm, um bloße Fiktion zu sein.

Daß der Ungekannte selber ihn gebeten hat, ihn bei seinen guten Vorsätzen zu unterstützen, ergibt sich auch aus dem Schluß (13432): „Brüderliche Liebe verlangte von mir, dich wenigstens mit diesem eilig hingeworfenen Schriftchen (*hac extemporali scriptiuncula*) nach meinen

Kräften in deinem Vorsatz zu bestärken.“ Dies habe er für um so nötiger gehalten, damit der Freund nicht dem mönchischen Propagandaeifer in die Hände falle. Das Mönchtum sei nicht Religion, sondern eine Lebensweise wie andere, man könne da weder zu- noch abraten, es komme auf die Anlagen eines Menschen an, ob ihm diese Lebensart nütze oder schade. Wahre Christen fänden sich überall, an die solle er sich halten, besonders an die Heilige Schrift, und hier wieder besonders an Paulus. Den solle er Tag und Nacht in Händen haben¹, ja ihn auswendig lernen. „Einen ausführlichen Kommentar (*enarrationem*) zu Paulus habe ich schon lange ernstlich in Arbeit. Es ist ein kühnes Unternehmen, aber mit Gottes Hilfe will ich mir Mühe geben zu zeigen, daß ich nach Origenes, Ambrosius, Augustinus und so vielen neueren Auslegern eine solche Arbeit nicht ganz ohne Nutzen unternommen habe. Ich denke dabei besonders an gewisse Verleumder, die da meinen, Religion bedürfe keines Humanismus.² Ich hatte schon in meiner Jugend eine Neigung zu der edleren Literatur der Alten gefaßt und habe mir, nicht ohne viele Nachtwachen, eine leidliche Kenntnis beider Sprachen, des Griechischen wie des Lateinischen angeeignet. Jene Leute sollen merken, daß ich das nicht aus leerer Eitelkeit und zu knabenhaftem Vergnügen getan habe; vielmehr geschah es nach einem lang erwogenen Plan, das Gotteshaus, das Einige mit ihrer Unwissenheit und Barbarei geschändet haben, durch solche fremden Schätze nach Kräften zu schmücken, damit auch edle Geister eine Liebe zu der Heiligen Schrift fassen möchten. Dieses große Werk also habe ich ein paar Tage³ unterbrochen und deinetwegen die gegenwärtige Arbeit vorgenommen, um dir gleichsam mit dem Finger den nächsten Weg zu Christus zu zeigen. Ich bitte aber Jesus, der diesen Vorsatz in dir erweckt hat, nach seiner Güte das angefangene Werk deiner Besserung zu mehren und zu vollenden, „daß du schnell darin wachsest und zu einem vollkommenen Manne werdest. Und so lebe wohl, mein Bruder und Freund, der mir jetzt

noch viel lieber ist als früher. Zu St. Omer im Bertin-Kloster, im Jahre des Herrn 1501.“

Das alles kann ebenso wenig bloße Fiktion sein wie die resignierte Bemerkung in dem Widmungsbrief an Paul Volz vom Jahre 1518 (s. unten S. 96), der Ungekannte sei durch das fromme Buch von seinem bösen Leben nicht abgebracht worden, obwohl er, Erasmus, noch immer nicht alle Hoffnung aufgebe (3 19 ff.).

Die vollbewußte Klarheit, mit welcher Erasmus von seinem Lebensplan und der erreichten Stufe spricht, beglaubigt also auch den ganzen Zusammenhang. Wir haben uns den anmutigen Anlaß und die leichte Ausführung unter den Augen der Freunde von St. Omer so zu denken, wie er alles erzählt.

Dem Soldaten zuliebe ist außer dem Titel nun auch der Rahmen des Werkes erdacht (22 20—38 3).

Nach dem Dulder Hiob (c. 7,1) ist das Leben ein einziger Kampf. *Militia* übersetzt die Vulgata das hebräische Wort, das ganz allgemein Mühsal und Plage bedeutet.

In solchem Krieg sind wir von so vielen gefährlich bewaffneten Feinden umgeben — und dabei tun wir, als sei tiefer Friede, und schlafen auf beiden Ohren! Wider uns streitet der Teufel mit seiner tausendfachen List, die Welt mit all ihren giftigen Lockungen, und unsere eigene verführte und verführbare Natur. „Da ist die höllisch glatte Schlange, die von Uranfang an unseren Frieden vergiftet. Bald steckt sie grün im grünen Grase verborgen, bald lauert sie in ihrer Höhle hundertfach geringelt, nie aber hört sie auf, der Ferse des einmal verführten Weibes nachzustellen. Unter dem Bilde des Weibes sollst du des Menschen fleischlichen Teil verstehen“ (23 12—16).

Stellen wie diese zeigen die merkwürdige Verbindung von Mittelalter und Renaissance in der Existenz des Erasmus. Wir sehen den jungen Maler von Kloster Steyn, der es auch als modischer Humanist noch versteht, mit den wenigen

Worten ein ganzes Bild der Schlange zu malen. Wir sehen die starke Verbindung mit der überlieferten Frömmigkeit, die durch den Glanz der Sprache sogar eine neue Frische erhält.

„Und wiewohl wir bei all solcher Bedrängnis noch obendrein den schlimmsten Feind in unseren eigenen Mauern haben, unseren eigenen alten Adam nämlich, der uns vertraut ist wie ein Mitbürger, dabei aber auf unser Verderben aus mehr als die Feinde draußen: dennoch wachen wir nicht, sondern leben stumpf dahin, machen uns einen guten Tag und pflegen unserer Haut“ (23 18 ff.).

„Denkst du, der du ein Kriegsmann Christi sein solltest, gar nicht an deinen Feldherrn Christus, dem du verlobt bist in der Taufe, dem du doppelt das Leben verdankst? Er hat es dir gegeben als Schöpfer, und als Erlöser hat er es wiederhergestellt. Statt dessen bist du zum Feind übergelaufen und dienst dort — um welchen Lohn? Paulus sagt es dir, der Bannerträger der christlichen Heerschar. Er sagt es dir mitdürren Worten: Der Tod ist der Sünde Sold“ (24 13 ff.).

„Als Soldat weißt du, wie es im irdischen Kriege zugeht. Was wird da an Tapferkeit und Ehrgeiz aufgewandt, und um wie ärmlichen Sold! Der Feldherr hält eine Rede — ein armer kleiner Mensch wie du —, und schon stürzen sie unter Drommetengeschmetter und Kriegsgesang in den Rachen des Todes um ein wenig Eichenlaub, wenn es gut geht, und um vergängliche und verfängliche Beute. Im Kriege Christi wehrt man sich wider einen anderen Tod und ficht um ein anderes Leben, um einen anderen Lohn. Wir kämpfen nicht unter den Augen eines irdischen Führers, der doch kaum den hundertsten Teil der Kriegstaten sieht, sondern vor dem allwissenden Gott, vor allen Heiligen des Himmels — und dennoch entehrt uns die schmählichste Feigheit!“ (25 1 ff.)

„Auch der Feigste wird ja einmal tapfer aus Verzweiflung, im Angesicht der äußersten Übel. Weißt du etwas von dem größten aller Übel, von dem schrecklichen Tod der

Seele? Von dem furchtbaren Verfall, wenn ihre Lebensorgane eins nach dem anderen absterben, viel gräßlicher anzusehen als bei dem leiblichen Tod eines Menschen? Du siehst deinen Bruder leiden, es macht dir keinen Eindruck mehr, wenn es dir nur nicht an den eigenen Geldbeutel geht — deine Seele ist tot! Du hast einen Freund betrogen oder gar dein Eheweib — aber trotz einer so schweren Seelenwunde fühlst du keinen Schmerz mehr: deine Seele ist tot. Das Herz eines solchen Menschen ist wie ein Grab, das den giftigen Duft der Verwesung aushaucht: gottlose, boshafte, unzüchtige Reden. Darum nennt Christus die Pharisäer übertünchte Gräber, und umgekehrt sagen die Jünger von ihm, dessen Seele ganz von dem höchsten Leben der Gottheit erfüllt war, er habe Worte des ewigen Lebens“ (26 14 ff.).

„Der Tod der Seele ist das Schrecklichste, weil sie ja, anders als der Körper, im Tode selbst den Tod noch zu fühlen verdammt ist aller verzweifelten Selbstdäuschung zum Trotz, und zwar in Ewigkeit. Und vor dieser ewigen Marter fürchtest du dich nicht?“ (27 18 ff.)

„Doch wenn der christliche Streiter alle seine Feinde kennen und sich vor allen Gefahren fürchten soll, so darf er dennoch allem getrost entgegensehen, denn der Sieg ist ja schon erfochten! Dieser Krieg hängt nicht am blinden Glück, sondern er ist in Gottes Hand und damit in unserer, wenn wir nur wollen. Das aber müssen wir freilich. Wenn Christus sagt: ‚Seid getrost, ich habe die Welt überwunden‘, so will er uns mutig haben, aber nicht leichtsinnig. Siegen werden wir durch ihn, aber nur dann, wenn wir gekämpft haben wie er. Wir müssen das Unmögliche leisten, gleichsam zwischen Scylla und Charybdis durchzukommen: weder uns in ruchlos untätiger Zuversicht auf die göttliche Gnade verlassen, noch in feiger Mutlosigkeit die Waffen wegwerfen“ (28 1 ff.).

Das ist der Punkt, wo Erasmus später mit Luther in Streit kommen wird. Für jetzt begnügen wir uns mit dem

Eindruck des edlen und geistvollen Ernstes, mit dem der Prediger soldatischer Wachsamkeit seinem weltgesinnten Hofmann zusetzt.

Nach diesem kunstgerechten Proömium, worin er das Thema aufstellt, beginnt Erasmus im zweiten Kapitel der Einleitung von den Waffen des christlichen Streiters zu handeln.

Wie sehr das ganze Verfahren im Zeitgeschmack war, sieht man etwa an der Polemik Luthers mit Emser. Da legt Emser eine umständliche Waffenrüstung an, die ihm dann durch die ganze Schriftenreihe hindurch Luthers grausam überlegenen Hohn zuzieht.¹

Übrigens bringt Erasmus selbst im folgenden die Stellen Alten und Neuen Testaments, die von der Waffenrüstung des Glaubens reden, besonders aus Paulus (36 22—37 22), woran sich dann jene Stelle von dem Handschwert (s. oben S. 74) anschließt.

Fürs erste will er nur die beiden Hauptwaffen nennen, Gebet und Studium der Heiligen Schrift (29 16).

Der kurze Abschnitt über das Gebet (29 33—30 19) gehört zu den Stellen des *Enchiridion*, die den feurigen Ignatius von Loyola zu dem herben Urteil veranlaßt haben, beim Lesen des Buches — das wohl schon mit seinem Titel den Ritter angelockt haben wird — habe seine Andacht gefroren. Erasmus weiß hier nicht viel mehr zu geben als den negativen Rat, man solle sich gemäß dem Gebot Christi vor pharisäischem Wortschwall hüten. Wir, denen es hier nicht um Andacht zu tun ist, sondern um geschichtliche Erkenntnis, beachten die scharfe Wendung gegen das eilige Heruntermurmeln möglichst vieler Psalmen (30 2). Erasmus zielt auf die mönchische Praxis seiner Zeit und schlägt schon hier eines der wichtigsten Motive an, denen seine Schrift ihre Wirksamkeit verdankt.

Sein eigenes Interesse spricht in viel höherem Grade aus der ausführlichen und sorgsam gegliederten Betrachtung

über das Studium der Schrift (30 20 ff.). Hier kommen wir sogleich auf vertrauten Boden.

Eine Art Rekrutenschule (*tirocinium* 31 35) zum Studium der Schrift — wobei er offenbar, ohne es zu sagen, an das Studium der Urtexte denkt — seien die klassischen Autoren. Hier steht manches, was wir bereits aus den *Antibarbari* kennen, für die Leser des *Enchiridion* aber neu war. Vor allem ist uns die veränderte Haltung wichtig, die sich in dem Rat ausspricht, der junge Bildungsbeflissene solle „diese Studien mit Maß betreiben und gleichsam im Vorbeigehen mitnehmen (*quasi in transcursu arripiat*), nicht aber an ihnen hängen bleiben wie an den Klippen der Sirenen“ (32 1 ff.). Hier hört man Vitrier und Colet.

Ganz wie in den *Antibarbari* werden nun Augustinus, Hieronymus und Cyprianus als Zeugen für die Nützlichkeit der klassischen Studien angeführt. Von griechischen Vätern ist inzwischen Basilius der Große hinzugekommen.¹

Diese Literatur habe eine erstaunliche Kraft, die Jugend für das Studium der Heiligen Schrift zu bilden, zumal wenn man begriffen habe, daß Homer und Vergil durchaus allegorisch zu verstehen seien. Diese Auslegungsart — über die weiter unten noch mehr zu sagen sein wird — verlangt er natürlicherweise erst recht für die Bibel selbst, besonders für das Alte Testament, und gibt in seinem eigenen Vortrag sogleich ein hübsches Musterbeispiel: mit der klassischen Literatur sei es wie mit den sechzig Königinnen, den achtzig Kebswieibern und den unzähligen Mägden, die Salomo in seinem Palast gehabt habe — wenn nur die Heilige Schrift vor allen anderen die geliebte Braut des Hohen Liedes sei, „die Einzige, die Schöne, die Taube“ (32 34 ff.).

Freilich verlange die Heilige Schrift „gewaschene Hände“, das heißt ein reines Herz, sonst verwandle sich das Heilmittel in Gift, und es könne ergehen wie bei jenem Ussa (II. Sam. 6,6 ff.), dem das unbefugte Berühren der Bundeslade den Tod brachte. „Trittst du aber heran im reinen Glauben an die göttliche Wahrheit, mit frommer Demut und

Verehrung, so wirst du eine unaussprechliche Wandlung deines ganzen Wesens spüren. Du wirst die Wonnen des Bräutigams erleben, den Reichtum Salomos, die verborgene Tiefe der göttlichen Weisheit. Aber sieh zu, der Eingang ist niedrig, daß du dir den Kopf nicht anstoßest. Hast du den erst hinter dir, so wirst du inne werden, daß hier Wahrheit ist, die Himmel und Erde überdauern wird. Menschen mögen irren und lügen, Gottes Wahrheit aber trügt nicht und läßt sich nicht trügen“ (33 20 ff.).

„Von den Auslegern aber nimm vor allem die vor dich, die den toten Buchstaben am weitesten hinter sich lassen. Da ist zuerst Paulus selbst, der gewaltige Ausleger des Alten Testaments, und nach ihm Origenes, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. Ich sehe, daß die Modernen zu sehr an dem buchstäblichen Sinn hängen,¹ und daß es ihnen mehr auf ihre eigenen Spitzfindigkeiten ankommt als auf die Ergründung der heiligen Geheimnisse (33 31 ff.). Die hochmütigen Scholastiker vom Schlage des Duns Scotus meinen gar, man brauche die Heilige Schrift überhaupt nicht zu lesen, sondern nur ihre eigenen Werke. Da hielten es die Kirchenväter anders, bei denen mußt du in die Lehre gehen“ (34 1 ff.).

Für dieses Studium also — dessen eigentlicher Wert freilich erst in den Früchten liegt, die es im Leben bringt — dienen die Klassiker nicht wenig. Wie die fleißige Biene² sollst du diesen herrlichen Garten befliegen. Es wird dir beim Sammeln des Honigs nicht schwer werden, die giftigen Pflanzen zu meiden, und „wo immer du die Wahrheit findest, auch bei den Heiden, da ist sie Christi“ (35 23). Die vollkommene Rüstung aber, die jedem Pfeil des Bösen trotzt, findest du nur in der Schrift. Erst wenn du die hast, bist du so gewappnet, daß nach dem Wort des Horaz (Carm. III 37) „selbst der Einsturz des Himmels dich nicht zu schrecken brauchte“ (36 11).

Wir wundern uns wohl, in einem solchen Zusammenhang den berühmten Vers aus den ‚Römer-Oden‘ zu finden, die

den Pomp des Augusteischen Barock mit der geborgten Großheit stoischer Haltung zu einem täuschenden Ganzen verbinden und so für alte Römertugend gehalten werden möchten zu dem Zweck einer durchsichtigen Propaganda für die aussichtslosen Moralgesetze des Kaisers. Wir wundern uns über die Vergänglichkeit einer geistesgeschichtlichen Phase, die den Erasmus zu einem solchen literarischen Mißgriff verleiten konnte. Für ihn aber atmeten die Verse noch den echten Ernst antiker Philosophie, die er mit der Lehre der Evangelien zu einer *philosophia Christi* vereinigen zu können glaubte — welch ein verwickelter Zusammenhang!

Es folgen fünf Kapitel, die man als „allgemeinen Teil“ des *Enchiridion* bezeichnen könnte: von der Hauptweisheit, sich selbst zu kennen, und von falscher und wahrer Weisheit (38 4); von dem Unterschied des äußerem und inneren Menschen nach philosophischer Lehre (41 15); von der Verschiedenheit der Leidenschaften (44 17); vom inneren und äußeren Menschen nach biblischer Lehre (47 13) und von der biblischen Dreiteilung des Menschen in Geist, Seele und Leib (52 12). Ein kurzer Übergang (55 18) leitet zu dem Hauptkorpus von 22 *canones* über (56 13—120 29), dem noch einige besondere *remedia* gegen Hauptsünden folgen. Der kurze Schluß kehrt zu dem Rahmen zurück und ist oben bereits berührt.

Bei allem erstaunlichen Gedankenreichtum und dem geistvollen Vortrag, der die Zeitgenossen entzückt hat, müßten wir dennoch fürchten, durch eine Fortsetzung der Paraphrase in der bisherigen Genauigkeit den Leser zu ermüden, und können uns für den gegenwärtigen Zweck an einigen Hauptgesichtspunkten genügen lassen.

Was uns bei dem geistesgeschichtlichen Ort, den das *Enchiridion* einnimmt, hauptsächlich interessieren muß, ist erstlich, wie Erasmus die Synthese seiner *philosophia*

Christi durchführt, und zweitens, welche Folgerungen er für die Praxis zieht; denn auf diese kommt es ihm eigentlich an.

Die Wirklichkeit der altchristlichen Dogmengeschichte gibt dem Erasmus zunächst in einem Umfang Recht, von dem er selbst noch keine volle Vorstellung gehabt hat. Hier bedarf der nicht fachmäßig Gebildete einer kurzen Orientierung, die sich auf das Unentbehrliche beschränken soll.

Um das Jahr 300 vor Christus hatte die ältere Stoa als typischer Ausdruck des hellenistischen Lebensgefühls das Erbe der klassischen hellenischen Philosophie angetreten. Schon bei Aristoteles hatte Platons mächtiges theoretisches Interesse den wichtigsten Teil seines religiösen Antriebs verloren und hatte sich dann vollends bei der Schule des Aristoteles, den Peripatetikern, in eine Bearbeitung der Einzelwissenschaften aufgelöst, indes die Platonische ‚Akademie‘ immer mehr einem unfruchtbaren Skeptizismus verfiel. Lebendig blieb nur das ethische Interesse, dessen sich nun die neue Schule der ‚Stoa‘ bemächtigte.

Bei Gelegenheit der Begriffe der ‚Barbarei‘ und der ‚Gelehrtenrepublik‘ (oben S. 32 ff.) hatten wir bereits das stoische Weltbürgertum des Alexander- und Römer-Reiches kennengelernt. Dieses Weltbürgertum mußte, wie immer in solchen Verfallszeiten, bei einer atomistischen Sittenlehre anlangen, die sich zuletzt nur noch um die Glückseligkeit des Individuums kümmern konnte. Man suchte also nach einer philosophischen Haltung, die den Wechselfällen alles individuellen Lebens überlegen sein sollte, und kam zu dem kahlen Ideal einer ‚Unerschütterlichkeit‘ (*ataraxia*).

Bei der theoretischen Grundlegung, die selbst jetzt noch nicht ganz entbehrlich war, begnügte man sich mit einem naiven Materialismus: der Geist oder die Vernunft wird als eine Art von feinstem Stoff angesehen, der die ganze Welt durchwaltet. Man verwandte dafür den schicksalvollen Begriff Logos: das vernünftige Wort ist dasselbe wie die Vernunft selbst.

Ohne eine Ahnung von dem Reichtum, der sich hier eröffnete, berührten die älteren Stoiker eines der großen Wunder der geistigen Welt: daß dem sinnlich allein wahrnehmbaren Wortklang oder Wortbild die Ewigkeit eines Sinnes innenwohnt. Desto merkwürdiger ist die Entwicklung, die dem Begriff des Logos in der jüngeren Stoa vorbehalten war, und zwar besonders in dem System des Philo Alexandrinus, eines älteren Zeitgenossen Jesu, von dem der Apostel Paulus, gewiß aber der Evangelist Johannes eine wie immer vermittelte Kenntnis gehabt haben dürfte. Auch bei Johannes kommt jedoch der Logos nur an dieser einzigen Stelle vor.

Bei Philo ereigneten sich gleich mehrere der fruchtbaren „Zufälle“, durch die gerade Denker von geringerer Eigenkraft zu großer Bedeutung gelangen können.

Philo nahm den Logos zunächst als „Wort“ und kombinierte die alte stoische Vorstellung mit dem erhabenen Anfang der Schöpfungsgeschichte: Gott sprach. Gottes schöpferisches Wort ist die stoische Weltvernunft. Die platten Theorie der älteren Stoa wird sehr tiefssinnig.

Die Weltvernunft Logos wird also schon hier zu einer Art Mittler zwischen der im Sinne der spätjüdischen Theologie durchaus supranatural gedachten Gottheit und der sichtbaren Welt. Inzwischen hatte der Platonische Spiritualismus in der spätantiken Philosophie wieder stark an Boden gewonnen; der Neuplatonismus, der dann bei einem Denker wie Augustinus von so entscheidender Wichtigkeit werden sollte, bereitete sich vor. Hier lag eine der stärksten Wirkungen des indogermanischen Geistes in der Mischkultur des Hellenismus, und sie traf sich mit der zweiten mächtigen Äußerung dieses Geistes: der zoroastrischen Religion, die damals eine große Werbekraft entwickelte.

Dem Philo kam aber bei seiner Ausbildung der Logos-Lehre noch eine zweite altisraelitische Vorstellung zu Hilfe: der „Engel Gottes“ — wobei jedoch gleich zu sagen ist, daß

die übliche Übersetzung des hebräischen *mal'ach Jahwe* nur eine höchst mißverständliche Notlösung darstellt: der *mal'ach Jahwe* ist durchaus kein ‚Engel‘, sondern lediglich die umhüllte Gestalt, in der Jahwe den Menschen erscheint; denn seinen vollen Lichtglanz würden sie nicht ertragen, und auch in solcher Umhüllung erregt er noch die äußerste Todesfurcht.

Durch diese beiden Kombinationen wird der Logos bei Philo zu einem sehr verwickelten Gebilde: zu einem Begriff, der fast schon Person ist. Die Bezeichnung ‚Hypostase‘, die Philo gewählt und die christliche Dogmatik der klassischen Jahrhunderte seit dem Nicäniischen Konzil (325) beibehalten hat, ist nur bei philosophiegeschichtlicher Vorbildung ganz zu verstehen. Man muß dabei wissen, daß unser moderner Begriff der ‚Person‘ der Antike überhaupt fehlt. Soviel aber ist auch ohne gelehrte Vorbildung wohl ersichtlich, daß die geistige Situation Philos die typisch hellenistische ist: hellenisches und vorderasiatisches Gedankengut geht neue und höchst fruchtbare Verbindungen ein, ohne welche die Grundlagen des abendländischen Geistes ganz anders aussehen würden.

Bei Paulus kommt wie gesagt das Wort ‚Logos‘ nicht vor, und auch der Philosoph unter den Evangelisten wagt es nur einmal. Aber die metaphysische Mächtigkeit, die die Gestalt des ewigen Gottessohnes und Messias Jesus in der evangelischen Verkündigung seit Paulus hat, stammt erst aus dieser letzten und entscheidenden Kombination, die dem Philo schon darum nicht möglich gewesen war, weil bei ihm der Messias-Gedanke überhaupt fehlt. Er hatte seine Wirklichkeit nur in dem Mutterlande der palästinischen Theokratie, die sich zur Zeit Jesu zu der letzten tragischen Auseinandersetzung mit der römischen Fremdherrschaft anschickte, welche in Ägypten kein Problem war.¹ —

Die scheinbare Abschweifung hatte den Zweck, ein für allemal deutlich zu machen, wie stark schon die nachsynoptischen

Teile des Neuen Testamentes (s. unten Kap. 10) mit hellenischem Gedankengut versetzt sind, ganz zu schweigen von der späteren Entwicklung des Dogmas.

Erasmus ist auch mit der *philosophia Christi* seiner Zeit weit voraus. Die wirkliche Durchdringung dieser Zusammenhänge war erst möglich, nachdem Kant (s. o. S. 37 f.) die dogmatische Angst beseitigt und die historische Unbefangenheit hergestellt hatte. Die Folge dieser Tat war die romantische Forschung des 19. Jahrhunderts. Aber die reife Gestalt dieser Erkenntnisse, wie sie um unsere Jahrhundertwende etwa in Harnacks großer Dogmengeschichte vorlag, hatte inzwischen die eigentliche Tiefe der Romantik wieder eingebüßt zugunsten eines Positivismus, der heute seinerseits schon der Vergangenheit angehört. So sehr sind diese Dinge noch immer im Fluß.

Das klassische Gleichgewicht ist jederzeit die schwerste Aufgabe der Weltreligionen, die eben dadurch zu Weltreligionen werden, daß sie die Kraft besitzen, jeweils die Fülle eines von Hause aus fremden Bildungsstoffes, mit dem sie sich auseinanderzusetzen haben, organisch zu bewältigen. Innerhalb der Geschichte des Christentums hatten zum ersten Male die Kirchenväter diese gewaltige Arbeit geleistet, und die große Scholastik des Mittelalters zum zweiten Male. Beidemale geschah es innerhalb der Grenzen, die jeder menschlichen Leistung durch das eherne Gesetz des Zeitalters gegeben sind.

Die Gewalt neuer Entdeckungen und Erfindungen, die mit den alten Mitteln noch nicht zu verarbeiten waren, die Entartung der Scholastik und der Traditionsbuch seit der Generation des Erasmus hatten das Gleichgewicht wiederum für Jahrhunderte gestört. Es bedurfte eines neuen, überlegenen Gesichtspunktes, den in der stürmischen Entwicklung unserer Neuzeit erst Kant gefunden und nach ihm die Romantik ausgewertet hat.

Insofern hat Erasmus mit seiner *philosophia Christi* nicht weniger Unrecht als seine devoten Gegner und nach

ihnen Luther: sie alle haben nur noch Teile des zerstörten Ganzen in der Hand. Aber eben darum ist es ein ausgemachtes Unrecht, nun gerade nur bei Erasmus festzustellen, wie viel Wesentliches ihm zu dem Ganzen fehlt. Das ist jahrhundertelang von beiden gegnerischen Seiten um die Wette geschehen, und seine aufgeklärten Verteidiger — denn' andere hat er bis in neueste Zeiten nicht gehabt — haben mit ihrer Behauptung, daß nun gerade er das Rechte und das Ganze habe, Übel nur ärger gemacht. —

Nach dieser grundsätzlichen Klärung können wir uns desto unbefangener der Erkenntnis hingeben, wie viel Wahrheit dennoch in der Erasmischen *philosophia Christi* enthalten ist, und wie bedeutende Folgen das Gewicht dieser Wahrheit nach sich zog.

Es war eine ganz richtige Erkenntnis, wenn Erasmus von der Platonischen Philosophie sagte: „Unter den Philosophen rate ich dir besonders den Platonikern zu folgen, weil sie in den meisten ihrer Lehren und in ihrer ganzen Haltung (*ipso dicendi charactere* am nächsten an die der Propheten und Evangelisten herankommen.“¹

Was Erasmus bei dem Aufbau seiner *philosophia Christi* alles aus Plato herausholt, davon kann etwa jenes 4. Kapitel des ‚Allgemeinen Teils‘ von dem Unterschied des äußerem und inneren Menschen eine Vorstellung geben (4115 ff.).

Der Bund zwischen Seele und Leib war vollkommen, sagt Erasmus, bis die Schlange die Zwietracht säte, so daß fortan beide ‚weder miteinander noch ohne einander leben können‘, wie Ovid so trefflich sagt.² (Im Grunde ist es hier ja gleichviel, ob man den tragischen Zustand der Welt mit Platonischer oder Zarathustrischer Mythologie erklärt, oder aber nach dem biblischen Schöpfungsbericht, der wenigstens an Großartigkeit hinter den übrigen nicht zurücksteht.) So gleicht nun der Mensch einem Staatswesen, das mit sich selbst uneins ist. Hier kann nur ein geordnetes Regiment helfen, und an der Spitze muß die

königliche Vernunft stehen. (Luther wird später die Vernunft eine Teufelshure nennen — und doch war er bereit gewesen, sich „mit hellen klaren Gründen der Vernunft“ überwinden zu lassen.) Der Adel wären dann die besseren Neigungen der Natur, als da sind angeborene Liebe zu den Eltern, Wohlwollen für die Freunde, Mitleid mit Gequälten, Furcht vor der Schande und Verlangen nach einem guten Namen. Die gemeine Masse aber, die von der Regierung in Respekt zu halten ist, sind die tierischen Triebe: Wollust, Verschwendungssehnsucht, Neid und derlei Krankheiten. Die sollen unter strenger Herrschaft ihr Teil Arbeit leisten oder wenigstens keinen Schaden stiften. Hier folgt dann ein eindrucksvoller Auszug aus Platons „Timaeus“ (434 ff.).

Oder wenn er im sechsten Canon dem Freunde den Rat gibt, allem Gemeinen den Abschied zu geben (*a vulgi tum factis tum opinionibus quam maxime dissentiat* 896). Das ist eine Stelle, die an Schillers vornehme, echt germanische Philosophie erinnert. „Mit welchem Ernst leugnet Plato in seinem „Staat“, daß einer standhaft bei der Tugend bleiben könne, der von dem Schändlichen und dem Ehrenhaften keine klare Überzeugung gewonnen habe!“ (899.)

Im fünften Canon rät er, von dem Sichtbaren zum Unsichtbaren zu streben. „Wir haben uns zwei Welten vorzustellen, eine intelligible und eine sinnliche“ (6728 ff.). Noch Kant hat dieses Begriffspaar — nicht nur theoretisch wie in der „Inauguraldissertation“ von 1771 — zur Grundlage seiner Philosophie gemacht. Hier folgt nun die schöne Stelle von dem Platonischen Sokrates (698 ff.), der lehre, „daß nur dann die Seele recht den Leib verlassen könne, wenn sie zuvor philosophisch über den Tod nachgedacht, und lange bevor sie sich zu der wirklichen Trennung anschicke, die Verachtung des Leiblichen und die Liebe zum Geistigen geübt habe“ (Phaedon, 64 ff.). Das sei die Lehre Christi und Pauli.

Endlich in den ‚Remedien‘ gegen die Unzucht — einem Kapitel von eindrucksvoller persönlicher Wärme, wo wir das Bild des gefährdeten Freundes mit Händen greifen — erinnert er an die beiden Platonischen Eroten (123 17), die adelige Liebe und die gemeine, um fortzufahren: „Wenn die Versuchung kommt, so stelle dir recht vor Augen deinen Schutzengel, den Zeugen deiner Werke und Gedanken, ja Gott selbst, vor dessen Augen alles offen daliegt. Einen armseligen Menschen willst du nicht zum Zuschauer haben, und übst das Laster ungescheut vor dem Chor der Himmelschen?“

An vielen Stellen, nicht nur im *Enchiridion*, spricht sich bei dem Mönch und Priester Erasmus jene zarte Rücksicht auf das andere Geschlecht aus, der wir im Grunde das *Enchiridion* selbst verdanken, das er doch einer Frau zuliebe geschrieben hat. Die holländische Ehrbarkeit und der Schwung des Platonischen Ethos sind hier zu einer schönen Einheit zusammengegangen: „Sieh doch, wie die Welt die Worte ‚Liebe‘ und ‚Haß‘ mißbraucht! Wenn ein rasender Jüngling in ein Mädchen vernarrt ist, das nennen die Leute Liebe, aber in Wahrheit ist es Haß.“ Oder 102 23: „In einer einzigen Nacht läßt du dir im Würfelspiel tausend Goldgulden abnehmen, und in der gleichen Nacht verliert ein Mädchen aus Armut Keuschheit und Seelenheil, für die doch Christus sein Leben gegeben hat.“

Man könnte lange mit einer solchen Zusammenstellung fortfahren. Nur noch eine Stelle aus den ‚Remedien‘ gegen die Geldgier sei herausgegriffen (127 2): „Auch die heidnischen Philosophen sind ganz einig darüber, daß unter den irdischen Gütern¹ dem Reichtum der letzte Platz gebühre. Epiktet teilt die Güter so ein, daß außer der Tugend der Seele alles andere dem Menschen äußerlich sei, nichts aber äußerlicher als das Geld. Wenn du allein alles an Gold und Edelsteinen besäßest, was in der Welt ist — wäre deine Seele darum um ein Haar besser und weiser? Ja könntest du damit auch nur deinen Leib gesünder, stärker, schöner

oder jünger machen? Geld schafft mir Vergnügen, sagst du. Richtig — aber tödliches. Es verschafft Ehre — ja, aber nur bei Leuten, deren Tadel nützlicher ist. Wahre Ehre ist nur von den Löblichen zu erhalten, und die höchste Ehre, Christus zu gefallen.“

Kurz, die Synthese ist in einem ansehnlichen Umfang gelungen. Es kommt nicht so viel darauf an, sagt Erasmus, ob man der ‚Weisheit‘ mit Sokrates die ‚Torheit‘ oder mit Paulus die ‚Bosheit‘ entgegensezten, und auch die Bibel enthält ein ‚Buch der Weisheit‘ (38 28 ff.).

Es ergibt sich eine männliche Ethik von großer Kraft und Feinheit. „Im Grunde kann der Mensch sich nur selber verletzen. Einen anderen kann man nur dann schädigen wollen, wenn man sich selbst zuvor viel mehr geschädigt hat“ (96 23). „Niemand kann mir schaden, außer wenn ich selber will“ (132 1). „Vollkommen ist, wer bei Beleidigungen nicht dem Menschen zürnt, sondern nur seinem Fehler. Dem Menschen kann er dann mit Liebe vergelten, weil er ihm die eigene Seele nicht überläßt“ (133 35). Rachsucht ist weibisch und schwächlich (131 16).

„Von Tapferkeit und Feigheit haben die Menschen sehr irrtümliche Begriffe. Mächtig nennen sie einen, der nach Belieben schaden kann. Das wäre etwa die Macht der Giftschnaken und Skorpionen“ (96 13). „Ist ein Mann nur dann tapfer, wenn er es versteht, draufzugehen, Mauern zu ersteigen und sich ohne Besinnen in jede Gefahr zu stürzen? Das kann jeder Gladiator. Aber wer sich selber zu bezwingen weiß, wer dem Übelwollenden wohlwill, den Fluchenden segnet, der verdient es, tapfer und großmütig (*magnanimus* zu heißen.“

Der ganze Reichtum der ethischen Beziehungen liegt vor dem nüchternen Künstlerblick des Holländers offen. „Die Menschen sind von Natur verschieden wie die Staaten (45 13). Manche von diesen neigen mehr zu Aufständen als andere. Diese Unterschiede kommen von dem Einfluß der

Gestirne, von dem Erbe der Vorfahren, von der Erziehung und der so verschiedenen leiblichen Verfassung. Manche scheinen für die Tugend geschaffen zu sein, anderen macht der widerspenstige Leib schwere Mühe. Wer es leichter hat, von dem wird man desto mehr fordern.“

„Auch die Temperamente haben ihre Bedeutung (45 33). Der Sanguiniker hat sich vor Weibern in Acht zu nehmen, der Choleriker vor dem Jähzorn und der Schmähhsucht. Der Phlegmatiker neigt zu Faulheit und Langschlaferei, der Melancholiker zu Neid, Trübsinn und Verbitterung. Manche Laster werden mit dem Alter geringer, andere ärger. So neigt die Jugend mehr zu Unzucht, Verschwendung und Tollkühnheit, das Alter dagegen ist eigensinnig, mürrisch und geizig. Wiederum sind die Männer leicht gewalttätig, die Weiber eitel und rachsüchtig.“

Dagegen ist es auch wieder tröstlich, daß die gütige Natur manchmal einen Fehler durch den anderen mildert. Einer neigt vielleicht zur Ausschweifung, ist dafür aber weder jähzornig noch neidisch. Ein anderer ist von untadeliger Keuschheit, dabei aber leider hoffärtig, gleich oben hinaus und allzusehr auf das liebe Geld.

Viele Fehler kann man durch Zähmung sogar zu Tugenden machen (46 12). Der leicht Erregbare kann durch Vernunft frisch, tätig und einfach werden, der Geizige schlicht, der Schmeichler ein umgänglicher Kamerad, der Sauertopf ein Mann von ernsten Sitten, an dem jeder seine Freude hat. So haben wir uns umgekehrt davor zu hüten, den Lastern den schmeichlerischen Mantel der Tugend umzuhängen. Einer, der nur Trübsal zu blasen versteht, sollte sich nicht für einen gesetzten Mann halten. Ein Neidhämmer ist noch lange kein Eiferer für gute Sitte. Schmutz im Haus ist keine läbliche Einfachheit und Possereiße kein Gesellschaftstalent. Kurzum: durchschau dich selbst, mache dir nichts vor!

Das ist aber schwer, sagst du (46 26). Das sagt Plato auch: alles Edle ist schwer. Es gibt kein wildes Tier, das

menschliche Beharrlichkeit nicht zähmen könnte, und nur mit sich selbst sollte der Mensch das nicht vermögen? Wenn der Arzt befiehlt, kannst du dich zur Nüchternheit nötigen und der Venus entsagen, nur um den Leib vor Krankheit zu bewahren: und für deine Seele willst du nichts tun, dem ewigen Tod willst du nicht wehren?

Willst du nun noch immer dabei bleiben, dieser Weg sei zu schwer, so gebe ich dir die dritte Regel (60 6), das Leben in der Welt einmal genauer zu betrachten.

Du bist Hofmann — willst du etwa behaupten, das sei ein leichtes Leben, einen Tag um den anderen die unwürdigste Knechtschaft zu erdulden, um die Gunst des Fürsten zu buhlen, allen den Leuten zu schmeicheln, die schaden oder nützen können, jeden Tag eine neue Maske einzubüben, von den Mächtigeren jedes Unrecht einstecken zu müssen? Außerdem bist du ja Soldat und wirst doch nicht sagen wollen, das sei nun ein angenehmes Leben? Aber vielleicht ist wirklich noch schlimmer die Flucht vor der Armut, die den Kaufmann zu Lande und Wasser umtreibt, über die Alpen und durch die brennende Wüste.

Auch in der Ehe gibt es allerlei auszuhalten, was einer erst erfahren haben muß, ehe er es glaubt. Staatsämter — welch ein Meer von Unruhe, Mühsal und Gefahr! Wo du hinschaust, es ist überall das Gleiche. Und da nun alles Menschenleben randvoll ist von tausend Übeln, für Böse wie für Gute, ist es da nicht das Klügste, die Übel wenigstens auf dem guten Weg zu erdulden? Auch der Weg zur Hölle ist sauer, und was kommt dann?

Der gute Weg wird leichter mit der Zeit, der böse immer schwerer. Auf dem guten begleitet dich die Hoffnung und Gottes Hilfe auch über die härtesten Strecken, auf dem bösen die Verzweiflung, und jede augenblickliche Betäubung macht die Bitternis größer. Kein Glück ohne ein gutes Gewissen. Du mußt die fragen, die beide Wege kennen.

„Plato glaubt“, heißt es an einer anderen Stelle (88 24), „daß der Seele von der Wärme des Eros wieder ihre

Flügel wüchsen (der Mythos von Amor und Psyche!), um sich aufzuschwingen vom Leib zum Geist, vom Buchstaben zum Geheimnis, vom Sinnlichen zum Geistigen (*a sensibilibus ad intelligibilia*), vom Verwickelten zum Einfachen.“ Auf diesem überraschenden Weg kehrt Erasmus mit einer höchst geistvollen Ironie zu der devoten *simplicitas* (s. oben S. 17) zurück. Von den christlichen *simplicitas* ist noch an mehreren Stellen ausdrücklich die Rede (75 20, 91 8), und unausgesprochen durchwaltet sie die ganze Darstellung.

Einfachheit und Verinnerlichung, das ist der Inhalt des folgenreichen Reformprogramms, das unter der Maske einer Gelegenheitsschrift an ein leichtsinniges Weltkind vorgetragen wird. Hier treffen wir manches, was wir schon kennen, und manches, was uns noch begegnen wird. Erasmus gehört zu den reichen Geistern, die sich wiederholen dürfen, ohne zu langweilen. Sein anmutiges Wort hatte in diesen Jahrzehnten die stille Kraft des Tropfens, der den Stein höhlt, und es ist nicht abzuschätzen, wie stark er gewirkt hat.

„Wir haben die ‚Weltlichkeit‘ in das Christentum gebracht“, lautet einer der Kernsätze, die ins Schwarze treffen (107 22). „Heute heißt weltlich, wer nicht Mönch ist — bei den Kirchenvätern waren das noch die Feinde des Kreuzes Christi. Diese ‚Weltlichen‘ sorgen sich tüchtig um den morgenden Tag, was Christus verboten hat, raufen sich um Vermögen, Herrschaft und Vergnügen — um eben die ‚Welt‘, die Christus nicht kennt. Da lassen sie sich *Magistri nostri* nennen aus Dummheit und Ehrgeiz, wider sein ausdrückliches Verbot (107 11). Apostel, Pastor, Bischof sind Namen für Ämter, nicht für Herrschaft, *Papa* und *Abbas* sind Beinamen der Liebe und nicht der Gewalt.“

„Man verehrt (66 4) die Heiligen mit gewissen Zeremonien, etwa den Christoph, an bestimmten Tagen — aber warum? Weil man sich einredet, dafür an diesem Tag vor Todesgefahr sicher zu sein. Ein anderer ruft den hl. Rochus

an, aber nur weil ihm der Heilige die Pest vom Leibe halten soll. Man murmelt der heiligen Barbara, dem heiligen Georg gewisse Gebetchen, um nicht in Feindeshand zu fallen. Dieser fastet der heiligen Apollonia, um kein Zahnschmerz zu kriegen, der besucht die Bilder des Hiob, um vom Aussatz verschont zu bleiben. Einige geloben einen Teil ihres Gewinns für die Armen, damit sie keinen Schiffbruch erleiden. Oder man zündet dem Hiero ein Kerzchen an, um etwa Verlorenes wiederzubekommen. Das ist ja ganz das gleiche Heidentum wie ehedem bei den Gelübden an Herkules, Äskulap oder Neptun, nur die Namen haben sich geändert.“ — Hier ist also der Spieß in der geistreichsten Weise umgekehrt, und wieder sieht Erasmus auch hier religionsgeschichtlich schärfer, als er selbst wissen konnte.

„Du bittest Gott, daß dir kein unzeitiger Tod zustoße, aber nicht, daß er dir einen frömmern Geist gebe? Da bittest du ihn ja nur, so lange wie möglich sündigen zu können! Bittest du ihn um Reichtum, machst aber dann von diesem nicht den rechten Gebrauch, so bittest du um dein Verderben.

Da höre ich einige Mönchlein protestieren, die ihren Gewinn mit Frömmigkeit verwechseln: Was? Du willst die Heiligenverehrung verbieten, womit man doch Gott ehrt? Nein, ich verurteile nicht einmal so sehr den Aberglauben der einfältigen Seelen wie die Gewinnsucht, die unwichtige Dinge für die höchste Frömmigkeit ausschreit. Ich will das Kleinste nicht zum Größten gemacht haben.“

„Ich habe nichts dagegen (753), daß du die Gebeine des Paulus verehrst. Vernachlässigst du aber sein lebendiges Bild, das noch in seinen Briefen atmet, so ist deine Religion tot. Seine Gebeine haben leibliche Gebrechen geheilt, aber seine Schriften heilen die schlimmeren Gebrechen der Seele, und um sie kümmert du dich nicht? Du stehst erschüttert vor dem angeblichen (*quod fertur*) Rock und Schweißtuch Christi und gähnst beim Lesen seiner Reden?“

Die ganze glanzvolle Schärfe der *Antibarbari* — nur uns schon bekannt, nicht aber den ersten Lesern des *Enchiridion* — blitzt in den Worten (78 32): „Wenn Paulus sagt, man solle nicht nach dem Fleisch wandeln, so denken sie nur an Hurer und Ehebrecher. Schreibt er von der ‚Weisheit des Fleisches‘, der Gott feind sei, so deuten sie es flugs auf die Freunde der sogenannten *litteratura saecularis*. Sie sind ja nicht gerade Ehebrecher und haben Gottlob keine Ahnung von dieser bösen Literatur. ‚Nach dem Geist leben‘ — das tun nur sie selber. Kennten sie die wirkliche Meinung des Paulus so gut, wie sie den Cicero verachten, so wüßten sie, was er unter ‚Fleisch‘ versteht. Ich will dir sagen, wie es Paulus meint, wenn er an die Kolosser schreibt (c. 2,18): ‚Niemand verführe euch mit falscher Demut‘, nämlich mit ihrer *devotio*.“

Das sind die devoten Seelenfänger, vor denen Erasmus am Schluß seiner Schrift den Freund so eindringlich warnt. „Sie fahren über Meer und Land“ (Matth. 23,15), um ihre Proselyten zu machen (134 37 ff.).

Wir sehen, wie viel seit den *Antibarbari* gewonnen ist. Plato ist zu Cicero hinzugekommen. Eine weit reichere und freiere Welt hat sich aufgetan. Die leidenschaftliche Rhetorik des jungen Rebellen wider den Zwang der Devoten hat sich zu einer gelassenen Fülle, zu einem gedrängten Reichtum entwickelt.

Erasmus hat sich bei den großen Hellenen selber gefunden wie nach ihm Goethe, aber in einer ungleich fruchtbareren Situation: es ging bei ihm um mehr als nur um Klassik. Plato bedeutet das Programm einer positiven Reform der Kirche, ja die Anknüpfung an die eigene devote und verinnerlichte Vergangenheit.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie sich zugleich die eigene natürliche Anlage des realistischen Holländers ankündigt: das Talent zur reichen und gutmütigen Satire, das in dem „Lob der Torheit“ und später in den *Colloquia* seinen

Gipfel erreichen wird. Der Freimut und die Gedankenfülle der Kritik war neu für die Zeitgenossen, und man versteht, daß das *Enchiridion* Zeit brauchte, um in die Tiefe zu wirken.

Diese Zeit schien gekommen, als Erasmus unter dem Eindruck der beginnenden Bewegung Luthers im Jahre 1518 bei Froben in Basel eine neue Ausgabe herausbrachte. Er selbst war auf der Höhe seines Ruhms, und die neue Bewegung sah aus, als erfülle sie eine Prophezeiung, die er siebzehn Jahre zuvor ausgesprochen hatte.

In dem Widmungsbrief an den Abt Paul Volz von Hüls-hofen finden sich die deutlichsten Anspielungen auf den Ablaßhandel: „Die Philister sind stark geworden (833), sie predigen das Irdische statt des Himmlischen und treiben das Geschäft der Leute, die Schenkungen und Dispensationen ausbieten wie Sauerbier in einer Schenke. Um so schlimmer, daß sie dabei die Titel großer Fürsten, des Papstes, ja Christi selber vorwenden dürfen. Aber niemand triebe des Papstes Amt besser, als der die himmlische Philosophie Christi lehrte, niemand machte sich um die Fürsten besser verdient, als wenn er sorgte, daß es dem Volk gut ginge und es so wenig Tyrannie litte wie möglich.“

„Wenn einer lehrt (N.B. wie ich es getan habe und wie es Luther jetzt tut), man solle sich lieber auf die eigene Frömmigkeit verlassen als auf Ablässe (*condonationes*) des Papstes, so verdammt er damit die Ablässe nicht, sondern zieht nur das Sichere vor. Desgleichen, wenn einer mahnt, lieber zu Hause Weib und Kind zu versorgen, als nach Rom, Jerusalem und Kompostell zu laufen“ (152).

So spannt sich von der Schrift des Zweiunddreißig-jährigen, die aus einem zufälligen Anlaß geboren schien, aber zum vollen Ausdruck der gewonnenen Reife wurde, der Bogen eines großen Lebenswerkes in die Zukunft, und wir ahnen schon seine Tragik.

Das *Enchiridion* erschien in Antwerpen 1503 bei Theodor Maertens (Martinus) zusammen mit jenem Traktat über die Angst Christi (s. oben S. 45) und einigen kleinen erbaulichen Stücken, deren Hauptzweck wohl war, den Band zu füllen. Erasmus gab dem Buch den modischen Titel *Lucubratiunculae*, Kleine Nachtarbeiten. Das preziöse Wort *Lucubrationes* stammt aus dem klassischen und nachklassischen Sprachgebrauch und soll ursprünglich an gelehrten nächtlichen Fleiß erinnern. Die Werke solchen Fleißes riechen jedoch gern nach der Lampe, und so macht schon Seneca gelegentlich die Bemerkung, er habe die ‚Nacharbeit‘ aus seinem Werk zu entfernen getrachtet und dafür ‚Tagarbeit‘ hinzugestan.

Als nun im nächsten Jahr auch das Valla-Manuskript im Druck war, muß Erasmus empfunden haben, daß ein großer Abschluß erreicht war: er konnte Griechisch, und er hatte sein theologisches Programm. So hielt er endlich die Zeit für gekommen, die seit Jahren unterbrochene Verbindung mit England wieder anzuknüpfen. Er tat es in einem aufschlußreichen Brief an John Colet im Dezember 1504 aus Paris. —

Hier ist nun endlich der Ort, ausführlicher dieses Mannes zu gedenken, dem Erasmus schon während seines ersten Aufenthaltes in England die wichtigsten Anregungen für die Studien zu danken gehabt hatte, die nun abgeschlossen waren.

Colets Name ist heute neben Thomas Morus und John Fisher, die mit ihm zu dem englischen Kreis des Erasmus gehörten, fast verschollen. Die gewöhnlichen Lexika übergehen ihn, und selbst Wilhelm Dilthey, der sich so eingehend mit Erasmus beschäftigt hat, ist nicht auf ihn aufmerksam geworden.¹

Sein Kommentar zu den Briefen des Paulus ist so selten geworden, daß man ihn auf keiner deutschen Bibliothek findet. Auch Neuausgaben seiner Schriften, die in England

nach der Mitte des 19. Jahrhunderts veranstaltet wurden, sind nur in englischen Bibliotheken zu erhalten.¹ Wir sind also, zumal in der gegenwärtigen Zeit, auf Berichte aus zweiter Hand angewiesen.

Der älteste und wertvollste dieser Berichte stammt von Erasmus selbst, der nach Colets Tode (1519) dem Freunde und mit ihm auch dem geistesverwandten Anreger des *Enchiridion*, Jean Vitrier, ein ehrenvolles Gedächtnis gestiftet hat. Diese Gedenkschrift, eine Art von Doppel-Vita nach Plutarchischem Muster, hat die Form eines Briefes an Justus Jonas, den späteren eifriger Mitarbeiter Luthers.²

Nach Erasmus müßte Colet um das Jahr 1469 geboren sein,³ während aus der Grabschrift zu St. Paul in London das Jahr 1466 zu erschließen ist — also zufällig genau die gleiche Unsicherheit wie bei Erasmus selbst, nur daß bei Colet das Jahr 1466 wahrscheinlicher ist.

John Colet war der älteste Sohn unter zweiundzwanzig Kindern eines sehr wohlhabenden Londoner Bürgers, der zweimal Lord Mayor (Bürgermeister) von London war. Seine Mutter lebte noch hochbetagt zur Zeit des Jonas-Briefes. Als Ältester war John Colet Haupterbe des großen Vermögens, aber seine sämtlichen Geschwister starben vor ihm, so daß er zuletzt sogar Universalerbe war, was ihn in den Stand setzte, St. Paul's College zu gründen. Erasmus beschreibt die Einrichtung dieser Musterschule genau.

Nach Geist und Charakter müssen die beiden Freunde nahe miteinander verwandt gewesen sein, aber Colet hatte infolge der gesicherten häuslichen Verhältnisse einen sehr viel harmonischeren Bildungsgang, um den ihn Erasmus wohl beneidet hat. Aber vielleicht war bei ihm gerade der ewige Stachel der wirtschaftlichen Unrast notwendig — wer wollte darüber etwas Gewisses sagen!

Die üblichen sieben Studienjahre durchlief Colet in Oxford (1483—1490). Es war dort wie überall: die ersten drei Jahre (*trivium*) gehörten den *artes liberales*, die vier letzten (*quadrivium*) der scholastischen Theologie. Nach

bestandenem *trivium* wurde man Baccalaureus. Das entsprach von fern dem gymnasialen Lehrgang, dessen Abschluß in Frankreich noch heute *baccalaureat* heißt. Das Lehrziel der dem *trivium* vorangehenden Knabenschule war im wesentlichen, genügend Latein zu lernen, um den lateinischen Vorlesungen auf der Hochschule folgen zu können, genauer: um das Diktat des Professors in brauchbarer Form zu Papier zu bringen.

Hierzu gehörte besonders auch die Kunst, schön und zugleich schnell zu schreiben; denn die sauberen Kollegienbücher waren ja noch immer der Grundstock der Bibliothek, die der junge Gelehrte in seinen künftigen Beruf mitnehmen sollte. Der Buchdruck war noch viel zu neu, um den hergebrachten akademischen Lehrbetrieb schon eingreifend ändern zu können. Noch immer wurde auf das verwinkelte System von Wortkürzungen, das im Laufe des Mittelalters entstanden war und noch von dem frühen Buchdruck übernommen wurde, große Sorgfalt verwendet. Wer überhaupt schreiben konnte, war zugleich Schreibkünstler. Ein gewöhnliches Kollegheft wurde zweispaltig mit erstaunlich engen und gleichmäßigen Zeilen angelegt, und was in einer Kollegstunde nachgeschrieben war, nahm oft weniger Raum ein, als man mit einer Hand bedecken konnte. Schon der äußere Anblick eines solchen Heftes gibt einen Eindruck von der straffen geistigen Zucht des Mittelalters, die dann im sechzehnten Jahrhundert — nicht nur infolge des Buchdrucks — schnell zerfiel.¹ —

Im ganzen ergibt sich aus Erasmus' Bericht das unzweifelhaft wahre Bild von dem starken Umbruch, den das *New Learning*, wie die humanistischen Studien in England hießen, gerade zu der Zeit John Colets dort hervorbrachte.

Was war an jenem ersten Eindruck des Erasmus im Jahre 1499 richtig, in England gebe es so gute Humanisten, daß man Italien nicht vermisste? Vielleicht ist es hier von Vorteil, ein Jahrhundert weiterzudenken.

In Shakespeares Werk nimmt Italien einen erstaunlich breiten Raum ein. Das meiste außer den englischen Historien und ausgesprochen nordischen Einzelstoffen wie Lear, Macbeth oder Hamlet ist italienisch nach Schauplatz und Fabel, die Römerdramen eingeschlossen, und selbst im Hamlet heißt eine Hauptfigur mitten in Dänemark ganz unmotiviert Horatio. Je unwahrscheinlicher es ist, daß der Dichter Italien aus eigener Anschauung gekannt hat, desto stärker hat man sich das italienische Element in der allgemeinen englischen Bildungsatmosphäre der Zeit zu denken. Das setzt sich fort bis zu Lady Hamilton in Neapel, bis zu dem Interesse ihres Gemahls an den Pompejanischen Grabungen, ja bis zu Lord Byron, den Viktorianischen Dichtern und Malern. Der ‚Inglese‘ ist in Italien seit den starken englischen ‚Nationen‘ an den spätmittelalterlichen Universitäten eine stehende Erscheinung.

Wie eine Probe auf das Exempel wirkt es, daß der größte Renaissancemaler deutschen Blutes, Hans Holbein, der dem Lebensgefühl der italienischen Renaissance so viel näher steht als der Welt Dürers oder gar Grünewalds, erst in England die Vollendung seines Stils gefunden hat.

Die entscheidende Phase in dieser auffallenden Verbindung zweier räumlich so weit getrennter und in ihrem Wesen so verschiedener Nationaltemperamente ist ohne Zweifel die Zeit John Colets. Und so wird auch verständlich, daß es Erasmus erst von England aus gelungen ist, nach Italien zu gehen, wie Colet selbst es in jungen Jahren getan hatte: die Verbindungen waren reicher und die Gelegenheiten auch für einen Mittellosen häufiger als irgendwo sonst in Europa, und Italien war noch immer das gelobte Land der Humanisten.

Daß dies vom zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts anders wurde, war mit ein Werk des Erasmus und der von ihm veranlaßten Veränderung im Buchdruck (s. o. S. 54 ff.).

Schon zur Zeit der italienischen Reise, die Colet nach dem Abschluß seines regelmäßigen Studiums im Jahre 1493

antrat, war es freilich nicht mehr so, daß man nur in Italien, besonders an der neuen Platonischen ‚Akademie‘ in Florenz, Griechisch lernen konnte. Es gab damals in England schon eine Reihe von Humanisten, die Griechisch konnten und gelegentlich wohl auch lehrten.¹ Erasmus hätte für seine eigenen griechischen Studien weniger Zeit gebraucht, wenn es ihm im Jahre 1500 möglich gewesen wäre, länger zu bleiben.

Nach seiner Heimkehr las Colet in Oxford über die Briefe des Apostels Paulus. Es war gerade zu der Zeit (1499), da Erasmus zum erstenmal nach England kam.² Erasmus berichtet, daß diese Vorlesungen sogleich den größten Eindruck machten und Professoren aller Fakultäten sowie große geistliche Würdenträger in sein Auditorium führten.³

Die Menschen erhofften sich von dem neuen Biblizismus auf irgend eine Weise die Erneuerung der Kirche. Dieses Anliegen war es ja doch, das seit den Reformkonzilien trotz aller Restauration nicht aufhörte, die Geister und Gewissen zu beschäftigen.

Um die gleiche Zeit wurde die Universität Wittenberg gegründet und erhielt eine Bibellektur, die in den ersten Jahren Luthers Ordensoberer Johann von Staupitz innehatte. Sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl sollte in der Tat auf dem Weg über eine neue Schrifttauffassung die Erwartungen der Zeit verwirklichen, freilich mit Folgerungen, die keiner jener humanistischen Reformfreunde hätte voraussehen, geschweige denn wünschen können. Aber man sieht auch hier, wie diese Tendenzen überall in der Luft lagen.

Außer jenem Brief an Justus Jonas hat Erasmus später noch ein zweites Bild des Freundes gezeichnet in einem Dialog seiner *Colloquia* mit dem Titel ‚Die Wallfahrt‘ (*Peregrinatio religionis ergo*).⁴ Dieses Stück ist es aus mehreren Gründen wert, näher betrachtet zu werden.

Menedemus, der eine der beiden Partner, sieht seinen Nachbarn Ogygius, der eben von einer langen Reise zurück-

kommt und bereits totgesagt war. Der Mann ist über und über mit Pilgermuscheln¹ behängt, mit zinnernen und bleiernen Devotionalien, mit strohgeflochtenen Halsketten, am Ärmel einen Kranz von Schlangeneiern. Man denke sich diesen grotesken Putz von einem Holländer gemalt oder auch den Dialog als Einakter aufgeführt (wie denn überhaupt ein Komiker aus den *Colloquia* allerlei holen könnte): so hat man einen ungefähren Eindruck von der Wirksamkeit der Situation.

Ogygius kommt von dem berühmten Sankt Jakob de Compostella in Spanien zurück, mit einem Abstecher über englische Wallfahrtsorte. San Jago war damals bei weitem die populärste Wallfahrt, Luther spricht oft davon, und noch heute gibt es in Frankfurt am Main einen Kompostellhof, wo damals die Pilger abstiegen.

Ogygius hat nach San Jago pilgern müssen, weil seine Schwiegermutter über seinen Kopf weg für die Geburt eines gesunden Stammhalters dem Heiligen diese Wallfahrt des Schwiegersohnes gelobt hat. Menedemus neckt ihn zuerst ein wenig mit der schwiegermütterlichen Pantoffelherrschaft und meint, er hätte seiner Familie vielleicht besser gedient, das schwere Reisegeld zu ihrem Nutzen zu verwenden. Ogygius antwortet, man könne nie wissen, wie einem ein so mächtiger Heiliger ein gebrochenes Gelübde eintränken könne — „du weißt ja doch, wie große Herren sind“.

So geht es mit spitzen Redensarten hin und her. Es ist von einem Brief der Steinernen Muttergottes von Basel die Rede, die sich bei einem Anhänger Luthers bedankt haben soll, daß er dessen Kampf gegen die unsinnig übertriebene Heiligenverehrung unterstütze. Nachgerade werde es ihr selbst zu viel, was sie alles bei ihrem Sohn durchsetzen soll. „Man verlangt von der Jungfrau, was ein halbwegs anständiger Junge kaum von einer Kupplerin begehrn würde. Ein Handelsmann fährt etwa nach Spanien und empfiehlt mir inzwischen die Treue seiner Konkubine. Eine Nonne, die den Schleier abwerfen will, bittet mich, für ihren guten

Ruf zu sorgen. Ein ruchloser Landsknecht, der sich zu seinem Schlächterhandwerk gürtet, fleht mich um fetten Raub an. Einer gelobt mir beim Würfelspiel einen Anteil an seinem Gewinn, und wehe, wenn ich ihn nicht erhöre: er wird mich mit unflätigen Flüchen überschütten. Selbst eine Straßendirne mutet mir zu, daß ich ihr zu saftigen Trinkgeldern verhelfen soll; will ich das nicht, so soll ich nicht mehr Mutter der Barmherzigkeit heißen. Und wenn sie nichts Schändliches von mir wollen, so soll ich mich doch um all ihre alberne Misère kümmern . . .“ Man versichert, der Brief sei authentisch. Die Steinerne Jungfrau hat ihn zwar selbst nicht geschrieben, weil sie aus Stein ist; aber sie hat ihn einem Engel diktiert, und die Echtheit der Engelhandschrift ist mittels einer anderen Schriftprobe nachzuweisen.

Menedemus meint, einen solchen Brief könne auch wohl der arg überlaufene Sankt Jakob von Kompostell mit gutem Fug schreiben. Ogygius: „Was weiß ich — vielleicht ist er zu weit weg, und heutzutage werden ohnedies alle Briefe abgefangen und erbrochen.“

Dann kommt die Rede auf die Gnadenorte von England. Dort hat Ogygius zuerst ein berühmtes Marienheiligtum¹ besucht, wo man Milch von der Heiligen Jungfrau zeigt; Trockenmilch, versteht sich. Die Herkunft dieser echten Marienmilch ist durch aufgehängte Urkunden umständlich nachgewiesen. Zwar gibt es in aller Welt so viel davon, daß man sich wundern müßte, ob für das heilige Kind selber seinerzeit überhaupt noch etwas übrig war; aber auch von dem Heiligen Kreuz gibt es ja so viele Partikeln, daß man damit ein großes Lastschiff befrachten könnte — das alles hat der arme Heiland tragen müssen. Und folglich ist an der Echtheit dieser Liebfrauenmilch nicht zu zweifeln.

Endlich fragt Menedemus, ob Ogygius auf seiner Reise den heiligen Thomas von Canterbury etwa links habe liegen gelassen. Keineswegs! antwortet Ogygius. Und jetzt wird die Schilderung so intim, daß schon darum gar kein Zweifel

daran sein kann, daß Erasmus hier ein eigenes Reiseerlebnis während seines ersten Aufenthaltes in England wiedergibt. Alles andere ist dafür nur Rahmen.

Jetzt findet sich auch ein junger, sehr gebildeter Engländer ein namens Gratianus Pullus. Dies ist John Colet.¹

Die Reichtümer des Erzstifts übersteigen jede Vorstellung. Nach dem Gold sieht man schon gar nicht mehr — Edelsteine sind da, groß wie Gänseeier, von allen Fürsten der Christenheit gestiftet. Da ist dem guten Ogygius denn doch der Stoßseufzer entfahren, er hätte gern zu Hause auch etwas von dieser Gattung ‚Reliquien‘; aber er wird sich seines Sakrilegs sogleich bewußt und leistet Buße durch ein gutes Almosen in den Kirchenschatz.

Gratianus Pullus vollends bringt ihn immerfort in die peinlichste Verlegenheit durch seinen schrankenlosen Freimut. Schon bei den schlichten Habseligkeiten des heiligen Thomas Becket, die ihnen gezeigt werden — sie werden so deutlich beschrieben, daß man jedes Stück vor sich sieht —, macht er die spitze Bemerkung, diese Dinge sähen ihm aus, als ob der Heilige, wenn er wiederkäme, die sämtlichen Schätze sogleich an die Armen verteilen würde. Bei seinem von Gold und Edelsteinen strotzenden Bildnis ergeht er sich gar in der unpassenden Betrachtung, was wohl der Heilige, der notorische Freund der Armen, dazu sagen würde, wenn etwa ein armes Weib, das hungernde Kinder zu Hause habe, einen kranken Mann und Töchter, um deren Keuschheit sie bangt, ein klein wenig von diesen tauben Kostbarkeiten mitgehen hieße, um sich vor der Verzweiflung zu retten. Der geistliche Cicerone, der sie herumführt, zieht dazu ein schiefes Maul. Aber er muß den Herren etwas hingehen lassen, weil sie ein Empfehlungsschreiben von dem *archiepiscopus loci* selber haben, von William Warham, dem Lordkanzler von England und Kanzler der Universität Oxford. (Warham lebte noch, als der Dialog erschien, und Erasmus benutzt die Gelegenheit, dem alten Gönner ein

paar Weihrauchkörner zu streuen, die sich mitten in der bitteren Satire kostbar genug ausnehmen.)

Dann ist da ein ganzes Beinhaus voll Reliquien mit und ohne Beziehung auf den heiligen Thomas von Canterbury. Sie sollen alle geküßt werden, auch ein Armknochen, an dem noch ein Stück Fleisch hängt (?). Gratianus lehnt voll Ekel ab, ebenso bei einem Schweißtuch des Heiligen, das er bei seiner Ermordung am Altar der Kathedrale getragen habe, mit deutlichen Spuren seines Schweißes und Blutes. Trotz einem so anstößigen Benehmen erfahren die beiden Fremden, da sie nun einmal unter so hoher Protektion stehen, von den Hütern der Schätze die Aufmerksamkeit, daß ihnen eines der Taschentücher des Heiligen zum Geschenk angeboten wird. Hier scheut sich Erasmus nicht, sogar das Wort *muccus* zu brauchen. Gratianus legt die Kostbarkeit mit spitzen Fingern in den Schrein zurück.

Nach diesem anstrengenden Besuch in der Kathedrale des heiligen Thomas kommen die Pilger gleich hinter Canterbury an einen Hohlweg. Dort befindet sich eine Eremitage von alten Bettlern, die ihnen zuguterletzt noch einen schimmeligen Schuh des Heiligen zum Küssen vorweisen. Da sei es dem Temperament Gratians denn doch zu viel gewesen, erzählt Ogygius. Am meisten habe ihn verdrossen, dieses geistliche Almosennetz so listig angelegt zu sehen: des Hohlwegs wegen sei es ganz unmöglich gewesen, etwa auszuweichen. Menedemus macht dazu die launige Bemerkung, er möchte an einer so bedenklichen Stelle immer noch lieber so einem harmlosen Bettelpack begegnen als einer handfesten Räuberbande. —

Ogygius muß nun aber doch abbrechen, um endlich auch die Seinigen wiederzusehen. Es wird ein gemeinsames Mahl für den nächsten Tag bei Menedemus verabredet, das Ogygius noch weiter mit seinen Geschichtchen würzen soll. Beim Aufbruch will er nur noch wissen, ob Menedemus nicht auch Lust auf eine Wallfahrt bekommen habe.

„Vielleicht“, sagt Menedemus, „wenn du morgen in diesem Stil weiter erzählst. Vorerst habe ich genug an meinen Römischen Stationen.“ — Ogygius: „Römische Stationen? Willst du nach Rom? Bisher warst du ja nicht dort?“ — Menedemus: „Bildlich gesprochen, mein Lieber! Ich schaue nach, ob meine Töchter keine albernen Anschläge haben, die ihrer Keuschheit gefährlich werden könnten. Dann gehé ich in die Werkstatt und sehe den Gesellen auf die Finger. Darauf in die Küche, ob es dort etwas zu monieren gibt. Auf die Kleinen muß man gleichfalls ein Auge haben, und zuletzt auch ein wenig auf die Frau.“ — Ogygius: „Das könnte doch alles auch Sankt Jakob für dich besorgen.“ — Menedemus: „In der Schrift steht, das sei meine Sache, und ich kann mich nicht erinnern, ein Gebot gelesen zu haben, daß ich meine Hausvaterpflichten den Heiligen zu überlassen habe.“

Dieser Dialog — von dessen sprühendem Reichtum der gegenwärtige Auszug nur von fern eine Vorstellung geben kann — erschien also zwei Jahre nach der ausdrücklichen Absage, die Erasmus mit seiner Schrift ‚Vom freien Willen‘ der Lutherischen Bewegung erteilt hatte. Er wollte so deutlich wie möglich zeigen, daß er darum seiner Lebensaufgabe, die Mißstände der alten Kirche zu geißeln und auf ihre Abstellung zu dringen, nicht untreu geworden war.¹

Für die Zeit des ersten englischen Aufenthaltes kann der geschichtliche Kern der *Peregrinatio* nur die beglückende Gesinnungsgemeinschaft zwischen den Freunden beweisen, die gemeinsame Leidenschaft des ernsten Reformwillens, der an der besten humanistischen Tradition genährt war. Zu dieser ‚besten Tradition‘ gehörte ein starker Einschlag echter, allem hohlen Schein, allem stupidem Betrieb, aller sozialen Taubheit gründlich abholden Frömmigkeit, wie er uns in Colets Vorlesungen nicht weniger entgegentritt als in dem von Jean Vitrier angeregten *Enchiridion*. Man tut Unrecht, hier immer nur an den durchschlagenden Erfolg

Luthers zu denken. Was an seiner Bewegung positiv war, beruht zu einem guten Teil auf der stillen Vorarbeit von Männern wie Colet und Vitrier, und der gewaltige Anteil Melanchthons an der Durchsetzung der Reformation ist doch zuletzt auch der Anteil eines Erasmus-Schülers. —

Colets Person wird sehr deutlich durch ein merkwürdiges Bildnis, das Allen (IV, bei S. 516) reproduziert hat.

Diese schöne Miniatur stammt aus einer Prachthandschrift, die Colet im Jahre 1509 für sich anfertigen ließ: Erasmus' neue Übersetzung des Matthäus-Evangeliums (A IV S. XXXII). Der Evangelist sitzt an einem Schreibtisch in einem gut englischen Studierzimmer, das wohl das Zimmer Colets sein könnte, im Nebenraum ein schöner englischer Kamin. Ein Engel steht neben dem Pult und diktiert ihm, und davor kniet Colet im Meßgewand. Die ganze Atmosphäre ist noch eben so mittelalterlich unbefangen wie schon die Tatsache, daß ein wohlhabender englischer Gelehrter sich 54 Jahre nach Gutenbergs 42 zeiliger Bibel noch eine Handschrift herstellen läßt.

Damit haben wir nun den reichen Hintergrund des Briefes beisammen, mit dem Erasmus im Dezember 1504 die jahrelang eingeschlafene Verbindung mit Colet wieder aufnahm.¹

Er erkundigt sich nach Colets Paulus-Kommentar, überschickt seine *Lucubratiunculae* mit dem *Enchiridion* und fragt schließlich nach hundert Exemplaren der *Adagia*, die er seinerzeit nach England geschickt hatte. Colet wird gebeten, über den Erlös Erkundigungen einzuziehen. Erasmus sondiert die englischen Aussichten und braucht Geld für die Reise. Vielleicht hatte in diesen Exemplaren sein Honorar bestanden wie heute noch manchmal bei jungen Autoren.

Das Hauptgewicht des Briefes liegt in der Mitteilung, daß er jetzt Griechisch könne und den schwierigsten griechischen Kirchenvater, Origenes, bereits durchgearbeitet habe. Sogar Hebräisch habe er angefangen, es dann aber

wieder liegen gelassen; die Schwierigkeiten seien zu groß gewesen, und er habe sich auf das Griechische konzentrieren müssen, um wenigstens hier ganze Arbeit zu tun. (Reuchlins *Rudimenta Hebraica* erschienen erst 1506.)¹

Dabei aber verschweigt er noch den Valla-Fund, der die englischen Freunde noch mehr in Erstaunen setzen mußte als der große Wurf des *Enchiridion*. Vielleicht war die Drucklegung noch nicht gesichert, vielleicht wollte er auch für seine Ankunft noch eine Überraschung bereit haben, denn es kam ja jetzt ein anderer Mann als sechs Jahre zuvor.

Vielleicht war es die Verbindung mit dem Protonotar Christoph Fisher, welcher Erasmus endlich auch einen vorläufigen päpstlichen Dispens verdankte, außerhalb seines Klosters zu leben.² Das war für seine Reise nach England sehr wichtig. Schon auf englischem Boden beantwortete er einen Brief seines Priors in Steyn, des alten Freundes Servatius Roger, der ihm offenbar wieder Vorhaltungen gemacht hatte.

Im Besitz des Dispenses wird er es nicht mehr nötig gefunden haben, in Steyn die Erlaubnis zum Verlassen des Festlandes einzuholen. Man könnte sich vorstellen, daß die Denunziation des alten Aufpassers Standonk etwa gleichzeitig mit dem Valla-Druck und der offiziellen Nachricht aus Rom in Steyn eingegangen sei, ja daß sich Erasmus eigens den Spaß gemacht habe, dem bornierten Stänker, der in Paris böse Jahre lang auf ihm gelastet hatte, von seinem Aufbruch und dem Ziel seiner Reise ausdrücklich Wind geben zu lassen.

Am Zoll zu Dover, dem Ort so bitterer Erinnerungen, mochte er fühlen, wie gründlich seine Lage sich in diesen harten Jahren geändert hatte. Er war einer der gebildetsten Humanisten und gewiß schon der berühmteste humanistische Schriftsteller der Zeit. Noch lagen die großen Ziele in weiter Höhe, noch war er in Geldnöten, aber mit dem Stück Weges, das er bereits hinter sich hatte, konnte er wohl zufrieden sein.

Das Gefühl gelassener Unabhängigkeit spricht aus dem Brief an Servatius. In die kühle Sicherheit, mit der er von seinen theologischen Plänen berichtet — denn noch immer wartete man ja in Steyn darauf, daß er den Doktorgrad erwerbe — mischen sich die devoten Töne der alten Zeit, die sich gegen den Klosteroberen ziemen, die aber seit dem *Enchiridion* einen neuen Sinn haben. Erasmus sieht und genießt den doppelten Boden der Dinge.

Die wenigen Briefe aus dieser englischen Zeit verraten, daß Erasmus mit großen Ehren aufgenommen worden war, wie es nicht anders sein konnte. Die meiste Zeit brachte er in London bei Colet zu, und damals schrieb er, es gebe in England jetzt einige Humanisten, die besser seien als die italienischen.¹

Die Gunst des Königs Heinrich VII. schien ihm sogar Aussicht auf die langersehnte Pfründe zu eröffnen, aber die Hoffnung zerging wieder. Erasmus gibt dafür einen sonderbaren Grund an.

Philipp der Schöne von Burgund, sein Landesherr, Sohn Kaiser Maximilians, Gatte der Erbtochter Johanna von Kastilien und Vater des späteren Kaisers Karl des Fünften, war im Jahre 1503 aus Spanien nach den Niederlanden zurückgekehrt. Damals hatte ihm Erasmus seinen *Panegyricus* gewidmet. (s. unten S. 220 Anm. 2). Nun war er auf der Rückreise von Flandern nach Spanien im Frühjahr 1505 durch einen schweren Sturm an die englische Küste verschlagen worden, und der englische Hof hatte den hohen Gast mit großem Pomp empfangen. Das böse Wetter hielt wochenlang an, einer der gefürchteten Äquinoktialstürme im Kanal. Lord William Mountjoy, bei dem Erasmus die erste Zeit gelebt hatte, hatte kostspieligen Hofdienst, mußte sein Mäzenatenamt vollständig ruhen lassen, die Pfründe geriet in Vergessenheit über den rauschenden Hoffesten, und Erasmus empfand wieder einmal die ganze Bitternis einer demütigenden Abhängigkeit.

Auf das Ganze seines Lebens gesehen war es dennoch eine starke Ungerechtigkeit, wenn er später in dem (privaten!) *Compendium vitae* schrieb, er sei (im Jahre 1505) „mit großen Versprechungen nach England zurückgerufen“¹ worden. Da man sie ihm nicht gehalten habe, sei er nach Italien gegangen, von wo man ihn bei der Thronbesteigung Heinrich VIII. nochmals mit überschwänglichen Versprechungen zurückgeholt habe, obwohl er in Italien sein Glück habe machen können. Er habe damals den Rest seines Lebens in England verbringen wollen, aber wieder seien es nur leere Hoffnungen geblieben, und so habe er die englische Chance endgültig aufgegeben.

Gewiß verdankte er zuletzt alles sich selbst, aber den stärksten Rückhalt jener schwankenden Jahre hatte er doch an dem vornehmen englischen Freundeskreis gefunden, und von hier konnte er endlich auch nach Italien gehen, wo er so berühmt wurde, daß er von da an so gut wie unabhängig war. Der englische Einschlag im Gewebe seines Lebens war entscheidend.

Gleich nach jener Enttäuschung, die ihm der englische Aufenthalt Philipps des Schönen brachte, zeigte sich die Gelegenheit, als Mentor zweier junger Herren nach Italien zu gehen. Es waren zwei vornehme Italiener, die Söhne des königlichen Leibarztes Battista Boërio, die er an italienische Universitäten begleiten sollte. Es schien ein sehr angenehmer Auftrag zu sein: nur allgemeine Studienleitung für die jungen Leute, keine lästige Einzelarbeit und Sittenaufsicht, für die ein eigener Lehrer vorhanden war, ein Engländer namens Clyfton. Bezahlt wurde von dem reichen Vater in der Hauptsache der schon berühmte Name des Reisebegleiters. — Das Ganze ist ein Beweis mehr für die nahen Beziehungen, die zwischen England und Italien bestanden (s. oben S. 100). Ein königlicher Herold (*caduceator*) ging als noble Sicherheitsbegleitung mit. Es war also eine Reisegesellschaft von fünf Personen, mit eigenen Pferden, wie sich von selbst versteht, für Erasmus

ein ganz anderes Reisen als damals, da er das Abenteuer mit dem Roßleicher von Boulogne hatte. Anfangs Juni 1506 brach man auf.

Man sollte es nicht für möglich halten, aber es ist durch zwei Briefe¹ sicher bezeugt, daß für die lächerlichen 40 Kilometer von Dover nach Calais oder Boulogne — die Namen der Häfen sind nicht genannt, aber es war die einzige Route, die von London nach dem nächsten Reiseziel Paris vernünftigerweise genommen werden konnte — nicht weniger als vier Tage gebraucht wurden. Offenbar bekam man schon kurz nach der Ausfahrt das hartnäckigste Widerwetter. Noch in Paris, von wo Erasmus an die englischen Freunde schrieb, litt er an Kopfweh und schmerzhaften Drüsenschwellungen und verwünschte alle Seefahrt. Vermutlich hat ihn damals der ihm befreundete und hochgebildete Leibarzt des Königs von Frankreich, Wilhelm Cop aus Basel, behandelt, denn gleich nachher widmete er ihm aus Dankbarkeit (oder anstatt eines Honorars?) sein berühmtes *Carmen Alpestre*.

Der Aufenthalt in Paris dauerte zwei Monate. Erasmus, von den Pariser Humanisten um die Wette ausgezeichnet, ließ damals bei Jost Badius die dritte, aus Zeitmangel noch immer fast unveränderte Ausgabe der *Adagia* und die ersten Übersetzungen aus dem Griechischen drucken, die er in einer Widmung an Erzbischof Warham als profane Vorübung für den künftigen Ernst der Arbeit am Neuen Testamente und den Kirchenvätern bezeichnet.²

Dann ging die Reise weiter. Die Alpen wurden wohl über den Simplon genommen. An einem der Reisetage im Hochgebirge gerieten Clyfton und der Herold in so heftigen Streit, daß ihnen die Klingen aus den Scheiden fuhren. Erasmus schildert in seinem Bericht an Botzheim die widerwärtige Szene mit der glänzenden Sparsamkeit seines Spätstils, die das meiste zwischen den Zeilen stehen läßt; vermutlich brauchte er sein ganzes Ansehen, um die Streithähne ohne Blutvergießen auseinanderzubringen.

Am Abend im Quartier aber begossen sich beide schon wieder einträchtig die Nasen mit einem feurigen Provenzaler, feierten Versöhnung und waren fortan die dicksten Freunde. Diese plebejische Charakterlosigkeit verdroß Erasmus an seinen Reisegenossen noch mehr als vorher ihre hemmungs- und rücksichtslose Streitsucht — denn was hätte daraus werden sollen, wenn etwa einer von ihnen mit einem Herzstich auf der einsamen Paßstraße liegen geblieben wäre! Er sonderte sich ostentativ von dem Kavalierspack ab, griff aus purer Langeweile ein poetisches Motiv auf und geriet durch einen so lächerlichen Zufall an die merkwürdigste und tiefsinnigste Dichtung, die wir von ihm haben. Es ist das Gedicht *De senectutis incommodis*, von den Beschwerden des Alters. Vielleicht fühlte er sich durch die Erregung und den Ärger stark angegriffen und empfand auf einmal, daß ihm die unbekümmerte Vitalität der Jüngeren fehlte.

Ist Erasmus wirklich im Oktober 1469 geboren, so war er also damals noch nicht volle 37 Jahre alt. Drei Jahre später wird er im ‚Lob der Torheit‘ über die Gelehrten spotten, die schon alt auf die Welt kommen.

In einem der oben (S. 108) erwähnten Briefe an Servatius erscheint schon ganz die gleiche Stimmung, fast bis zu wörtlichen Parallelen: „Wieviel vom Leben mir noch übrig ist, weiß ich nicht. Ich sinne darüber nach, wie ich es ganz und gar einer frommen Hingabe an Christus widmen kann. Das Menschenleben, auch wenn es lange währt, ist ein flüchtiges und eitles Ding. Mein zarter Körper (*corpusculum*) hat durch die Mühsal der Studien und durch manches Mißgeschick vor der Zeit an Kraft verloren. Des Studierens ist kein Ende: kommt es einem doch jeden Tag vor, als fange man erst an. Ich will mit meinem *Mittelmaß* zufrieden sein — zumal ich jetzt hinreichend Griechisch kann —, will fortan über den Tod nachdenken und an meiner Seelenbildung arbeiten. Ich hätte das schon

längst tun und meine Jahre, den kostbarsten Besitz, zu Rate halten sollen, solange sie noch gut waren. Jetzt, da sie anfangen zur Neige zu gehen, kommt die Sparsamkeit spät, aber man übt sie desto genauer, je weniger und schlechter der Rest ist.“¹

Noch volle dreißig Jahre waren dem Manne bestimmt, als er so dachte, bei weitem die größere Hälfte eines Lebenswerks voll erstaunlicher Kraft, unerhörten Glanzes und tiefer Enttäuschung. Die großartige Haltung des Gedichts erinnert an den Eingang des berühmten Kreuzzugsliedes Walthers von der Vogelweide.

Man muß wohl selbst schon die geheimnisvolle Schwelle überschritten haben, um diese klassische Haltung ganz würdigen zu können, und es gibt wenige Dichter, deren Substanz dazu ausreicht, sich zum Altwerden zu bekennen. Goethe hat es in seinem ‚Mann von fünfzig Jahren‘ getan, der deutlich er selbst ist. Die meisten Menschen sind zu feige dazu. Das Erlebnis wird gleichsam verstohlen abgemacht und streng verheimlicht. Tracht und Gehaben werden in dezenter Weise jugendlich, die Gesundheitspflege wird unauffällig genauer, alle verräterischen Spuren werden mit zäher Leidenschaft vertilgt. So unglücklich pflegen sich die Menschen in diesen wahrhaft kritischen Jahren zu machen, die erbarmungslos die Spreu von dem Weizen sondern. Ein Kopf wie Erasmus hat zu viel intellektuelle und moralische Redlichkeit für eine so ärmliche Komödie und zu viel Sinn für den philosophischen Gewinn, um ein so bedeutendes Erlebnis verkommen zu lassen.

Ich gebe den lateinischen Text des Gedichts im Anhang mit den nötigen Nachweisen vollständig wieder, da man ihn außer in den alten Drucken und in der gleichfalls seltener gewordenen Leydener Gesamtausgabe nicht lesen kann, und versuche ihn in freien Rythmen kürzend zu übersetzen mit Weglassung der wenigen Eingangsverse, die die Widmung an Wilhelm Cop enthalten. An den Abschnitten, die ich gemacht habe, um die schöne Sinngliede-

rung deutlicher hervortreten zu lassen, füge ich in Klammern die Versziffern des Urtextes zu, um die Vergleichung zu erleichtern.

Die Größe des Gedichts liegt in dem gelassenen Abstand, aus dem Erasmus sein ganzes bisheriges Leben und den kritischen Moment selbst betrachtet. In aller Leidenschaftlichkeit der Klage und Anklage, in aller grausamen Umständlichkeit, mit welcher der entsetzliche Sachverhalt nach allen Seiten hin- und hergewendet wird, spüren wir schon den festen ‚Archimedischen Punkt‘ voraus, mit dem uns die großartige Schlußwendung dann doch befreiend überrascht.

Eine individuelle Stimmung ist mit Philosophie durchdrungen, ins menschlich Gültige und ewig Typische erhoben, ohne daß das einmalig Persönliche, das Erasmische darüber verloren ginge. Mit welch knapper Deutlichkeit steht der spielende Knabe, der junge Malermönch, der unersättliche Humanist vor unseren Augen und zuletzt der Alpenreisende selbst, wie er sich am frühen Morgen nach jenem verdrißlichen Erlebnis mit Clyfton und dem Herold in dem holzgetäfelten Schlafzimmerchen seiner Paßherberge vor dem Spiegel rasiert!

Diese überlegene, gleichsam schwindelfreie Gelassenheit vor dem Abgrund aller menschlichen Existenz waltet in der ausführlichen Musterung alles antiken Zauberwesens, mit dem man sich etwa retten könnte — aber nein, es ist kein Gedanke daran, und so ist es nur ein qual- und lustvolles Spiel, das alles Revue passieren zu lassen, im wahrsten Sinne ‚aus dem Stegreif‘, denn er sitzt ja im Sattel und hat keine Bücher zur Hand. Alles steht ihm unverrückt im Gedächtnis, ebenso wie die übrigen klassischen Reminiszenzen und die nur dem Hochgebildeten vernehmbaren leichten Anspielungen, mit denen er überall das Gedicht ziert, ohne auch nur einen Augenblick in verstaubte Gelehrsamkeit zu verfallen und die Stimmung zu ertöten. Voll und klar klingt jedes Wort in dem unbegreiflich leichten Schritt der Verse, die es an Wohlklang mit Horaz und Vergil auf-

nehmen — nirgends ein Leerlauf, die große Gefahr bei der Nachbildung der geheiligen antiken Maße, die für den durchschnittlichen Neulateiner so leicht zum Selbstzweck werden. Welch liebenswürdige Ironie, von der Muse Abschied zu nehmen mit einem so vollkommenen Gedicht!¹

... Vor des großen Arztes sorgender Heilkunst
flieht wohl jegliche Krankheit —
nur dem garstigen Übel, dem Alter
leider mag er nicht wehren mit keiner Arznei!

(11) Eilend kommt es, des Leibs lebendige Frische
auszutrinken, zu stumpfen des Geistes Schnellkraft.
Gewappnet naht es mit Übeln ohne Zahl
wider alle Gaben schwelender Jugend:
Schönheit, Gestalt, die Blüte der Wangen,
ja des Gedankens muntere Kraft, des Auges
geistigen Blitz, den erneuernden Schlaf verstört es,
hegende Wärme des Lebens, nährende Säfte,
Jugendodem und alle Anmut heiteren Lachens.
Schleichend stiehlt es dem Menschen das eigene Selbst,
bis auf den hohlen Namen zuletzt
auf den marmornen Tafeln der Gräber.

(28) O schnöd langsames Sterben am schwarzen Neide der Ate,
die uns immer geschwinder den bösen Faden hinabspinnt!
Ach, wie eilt mit Flügeln die duftende Jugend!
Kaum besinnen wir uns, so ist sie dahin,
eh' wir recht erst wissen, was Leben ist, kommt uns
jäh einbrechend das Ende.
Lebt doch der schnelle Hirsch, die unnütze Krähe
hundert Jahre dahin und länger!
Doch dem Menschen zernagt das morschende Faultum
seine kräftigen Sehnen schon vor Vierzig,
und eh' noch der Zeit geflügelte Harpyie
Fünfzig erreicht, so frißt dir das unholde Tier
gar schon an dem unsterblichen Teil, und mag er
gleich von dem Himmel uns stammen — o schamloses Scheusal!
Selbst Aristoteles sagt es: doch wozu noch
braucht es den, da wir selber ja
allzu gewiß es erfahren!

(56) Ach wie kurz ist es her, daß man den kleinen Erasmus
blühen sah mitten in grüner Jugend!

Und nun spürt er mit Schrecken den gräßlich leisen
Andrang unbekannter Schäden,
wird sich selbst ein anderer, und kaum doch hatte
Phöbus' goldener Tierkreis vierzigmal
wiedergebracht den Tag der Geburt, der zu Wintersbeginne
vorgeht als fünfter den Novemberkalenden.
Schon erscheinen ihm spärlich an den Schläfen
helle Fäden, und eitler schert er
in der Frühe das Kinn, auf daß kein Fremder
merke, wie weiß schon der Bart ihm wächst!
Doch ihn selber mahnt der verhaßte Anblick
ohn Erbarmen, daß unwiderbringlich hin sind
lenzliche Jahre, und daß ihm an der Türe
pocht des Lebens Winter mit eisigem Knöchel.

(70) Weh der Eile, sie treibt uns hin die schöneren Jahre,
eins nur begehrte die rasche Blume, schleunig zu welken!
Keine Kunst vermag euch zu halten,
zart aufsprossende grüne Lenze, wie listig macht ihr
euch davon, und euer Geheimnis
ach! ist minder zu greifen denn je der flüchtigen Welle
Gleiten am grasigen Ufer hinab zum Meere
oder brauender Nebel lautloses Flüchten
vor dem Hauch des trockenen Südwind.
Ja, so schwinden Träume in schweigenden Nächten,
führen den Schlaf dahin und lassen dir
nichts zurück als Angst und sehnende Sorge.
So die Rose, noch eben prangend im duftigen Purpur —
eine Nacht mit schneidendem Ost, und hin ist alles.

(89) Ach, wie ging es so schnell mit dir, du armer Erasmus!
Seh ich doch eben den Buben noch um Nüsse würfeln,
dann nach Büchern brennen, den Streit der Sophisten
mit spitzfindigen Schlüssen nachzuahmen,
römischer Redner Pracht, der honigsüßen
Dichter schmeichelndes Blendwerk.
Später dann steht er glühend mit einer Palette
vor der Tafel, müht sich gotisch zu malen,
liest die Klassiker sämtlich Nacht für Nacht
unermüdet, gleich der Matinischen Biene

immer noch heimsend, um endlich auch doch einmal
alles zu kennen wie die bewunderten Meister.
Nichts soll ihm übrig bleiben, kein profanes
noch kein geistliches Buch, Latein und Griechisch —
ja vor Eifer befährt er Land und Meere,
selbst die schneeigen Alpen schrecken ihn nicht,
daß er fände gelehrte Freunde und kenne von Antlitz
jeden, der gutes Latein schreibt — —
Da erschleicht ihn auf einmal das träge Alter
flink und listig, und seine Kräfte
werden läßt, und er wundert sich, wo die Jahre geblieben!

(115) Warum doch, sagt mir! geizen die Sterblichen,
köstliche Steine
aufzusammeln und seiden schimmernden Purpur?
Und was herrlicher ist denn Gold und Gemmen,
geht ihnen durch die Finger umsonst und nutzlos!
Ja wenn das Gut verloren ginge, möchtest du wieder
es gewinnen, ein Krösus jetzt und jetzt ein Bettler —
gleichviel ist das alles, da Klohos Faden
unbarmherzig hinabfließt, denn da hilft nicht
Kirkes Zaubergetränk noch Hermes' magisches Szepter,
noch Medeas Kunst, noch der Thessalischen Hexen
dunkles Gebet.
Selber nicht Zeus, wenn er böte des Nektars
jugendspendende Macht, davon Homer uns gesungen
liebenswürdige Lügen! Noch auch Aurora
könnte dir wehren das Alter, taute sie
alle Kraft der rosigen Frühe, oder wenn Phaon
sieben- und achtmal brächte im Nachen die süße
Kyprische Venus.
Chiron, hocherfahren, zeige dir jedes,
was die Erde erzeugt an heilgesättigten Kräutern
— alles umsonst! kein zauberkräftiger Ring
noch kein Pharmakon hielte die Kraft der enteilenden Jahre!

(144) Keines, wahrlich! Und doch ist Zauber so mächtig.
Magier, hör' ich, vermögen mit Wundergesängen
brausende Ströme zu hemmen aufwärts die Bahn,
Cynthias Tauben heften sie an im Fluge,
selbst von Phöbus' eilendem Vierspann hat man's vernommen.
Aber das hoffe du nicht, daß ihre
Macht vermöchte vergangener Jahre Wohlsein

je dir wiederzubringen, oder nur auch,
was bescheidener wäre, die wunderbar gleitenden
Sohlen der Tage ein wenig anzuhalten.

(154) Schau, wie unbegreiflich die Sonne strahlend heraufkehrt,
wie des Mondes Sichel schwindet und wieder
neu sich gebiert zu herrlichem Rund, um wieder zu altern.
Neu erwächst die Jugend des Maien,
wenn der Winter erschöpft hat
seines Frostes grimmige Macht und die Schwalbe dir heimkehrt
und der Zephyr spielt mit den Düften
jungen Laubs und leuchtender Blumenkelche.
Doch wenn unserer Jugend
selige Wärme einmal hinab ist im Strome des Lebens
und der frostige Winter herankommt, dir mit dichtem
Schnee die Schläfen zu bleichen:
dann so hoffe dir keinerlei Wiederkehr lenzlicher Tage,
sondern nichts als Übel erwartet dich
und als Ende der Übel äußerstes, Thanatos.

(172) Spät erwachen wir Toren, schauen erschrocken,
fluchen umsonst dem Leichtsinn,
der uns der Jahre einziges Gut so schändlich vergeudet.
Eitlem eilten wir nach, und was uns
süße dünkte, das schmeckt der gedenkenden
Zunge nun bitterer als Galle.
O wie ärmlich steht uns die Ernte, wie haben so übel
wir gehaust mit dem Unsern! Statt edelen Weizens
trägt der verwilderte Acker nur Schwindelhaber und
Quecken . . .

(186) Nun denn, Erasme, so sei es genug der Torheit!
Aufgewacht einmal und fasse dich männlich, Freund,
richte das Segel und halte die Faust am Steuer,
einzuholen der Jahre Verlust!
Steht der trübe Gast doch erst an der äußersten Schwelle,
kannst du doch zählen die grauen Haare noch,
die dich mahnen, es nahe dir erst von ferne
dorrendes Alter.
Eben der erste Frost hat dir die grünenden Wiesen
angebleicht, und nur die zarteren Blumen
wollen erlöschen, der Bäume prangendes Laub
spürt erst von weitem Boreas' mahnenden Hauch.

Ungebrochen blüht dir der Geist, und selbst des Leibes
Schaden ist wenig bisher.

Rüste dich munter, noch sind dir gute Jahre zu füllen
mit dem rechten Gewinn, und doppelten Ernstes
diene dem Herrn fortan!

Ihm gehörten die Jahre schon längst, er hat sie gegeben,
hat sie dir zweimal geschenkt.

Gib sie ihm nun, wenn es auch nur mehr der geringere
Teil ist!

Weg mit den seichten Freuden, dem albernen Ehrgeiz
spielender Künste, dem falschen Glanz der Gescheitheit,
auch ihr Musen lebt wohl, denn Ernst nun wird es
mit dem göttlichen Dienst.

Der sei dir Ehre allein und Lust und Süße,
alles sei er in allem, und wenn veraltet
dieser irdische Leib nun und seine Schnellkraft:
ei, was tut es dann, wenn der Sinn nur
rein mir atmet im Busen, gewiß der Erneuerung, die Er
mir verheißen, da endlich Leib und Seele
unzerstört gemeinsam ihm singen den Preis der Gerechten!
Dessen walte du Schöpfer des Lebens,
alles Lebens Erhalter, aller Geltübe
du Erfüller allein im wankenden Sturze der Zeiten.

7

Italien war erreicht. Aber was Erasmus in dem Lande
seiner Sehnsucht, auf der Höhe des Lebens, im Laufe von
fast drei Jahren erlebt hat, davon wissen wir erstaunlich
wenig. Noch bis zum Jahre 1511 fließt die Hauptquelle
der Briefe so spärlich, daß große und unersetzliche Verluste
an diesem kostbaren Grundstoff jeder Lebensbeschreibung
angenommen werden müssen.

Aus den letzten Monaten des Jahres 1506, also gerade
aus der Zeit der ersten großen Eindrücke, zählen wir nicht
mehr als vier ganz kurze Briefe, und es fehlt in ihnen jeder
Widerschein des klassischen Landes. Huizinga (S. 77) ver-
mißt vor allem ein Wort über den Reichtum der italieni-
schen Renaissancekunst. „Was Erasmus in Italien beschäf-
tigte und anzog, waren Bücher.“ Es ist die gleiche Ver-

wunderung, die man gegenüber Luthers Äußerungen über seine Römische Reise oft ausgesprochen hat.

Übrigens handelt es sich bei Luther fast durchweg um späte Tischreden, die allerdings keineswegs arm sind an kräftig geschauten Bildern. In den frühen Vorlesungen seit 1513, die doch dem für unsere Begriffe bedeutendsten Erlebnis seiner jungen Jahre am nächsten stehen, findet sich nicht der geringste Anklang.

Hier geschieht vermutlich beiden Männern Unrecht, gewiß aber dem Erasmus, den schon seine spätere nahe Verbindung mit Hans Holbein dem Jüngeren als guten Kenner ausweisen würde, auch wenn wir nichts von seinem eigenen Kunsttalent wüßten (s. oben S. 19). Man vergißt, daß es im frühen 16. Jahrhundert noch keine Kunstgeschichte gab. Die hohe Blüte der bildenden Künste verstand sich gleichsam noch von selbst, und man sprach darüber nicht. Das meiste befand sich nicht in den Museen wie heute, sondern dort, wo es von Hause aus hingehörte, nämlich in den dunklen Kirchen, und diese besuchte man nicht, um Bilder zu besehen. Erst die Zeit des Barock, die den Abstand empfand und bereits auf eine große Entwicklung zurückschauen konnte, hat die Anfänge dieser Wissenschaft geschaffen, und schon darum kann ein Reisender wie Goethe mit einem Erasmus oder Luther nicht verglichen werden. —

Kaum auf italienischem Boden angelangt, erwarb Erasmus den lange erwarteten theologischen Doktorgrad an der Turiner Universität. Er meldet dies in mehreren jener kurzen Briefe — unter anderen an Servatius, der sich als sein Oberer sehr dafür interessieren mußte — in knappen, fast gleichlautenden Worten von wegwerfender Bescheidenheit: die Freunde hätten ihn dazu gedrängt. Wir wissen, daß diese Bescheidenheit zum Humanistenstil gehörte. Der Doktorgrad verlieh noch in viel späterer Zeit den gesellschaftlichen Rang eines Reichsbarons. Wenn Erasmus schon in den Pariser Jahren mit einer gewissen Nichtachtung von diesem Ziel gesprochen hat, so konnte dabei seine Oppo-

sition gegen die regelmäßige akademische Laufbahn mitsprechen, auf die ihn die Oberen und die Gönner hatten festlegen wollen. Freilich hat er den Titel auch später so gut wie nie geführt, während Luthers Name noch heute mit dem Doktortitel eng verbunden ist; dies wiederum hängt jedoch damit zusammen, daß sich Luther in seinen Kämpfen gern darauf berief, er sei ein „geschworener Doktor der Schrift“ und müsse darum aus Gründen des Gewissens bei seiner Lehre bleiben. Im übrigen war Erasmus bei seiner Ankunft in Turin bereits ein so berühmter Gelehrter, daß es eine Art von Ehrenpromotion gewesen sein könnte.¹ Genug, er hatte den Titel jetzt und war damit offiziell berechtigt, über theologische Gegenstände zu schreiben.

Aus einer knappen Wendung des Botzheim-Briefes erfahren wir, daß die Verbindung mit den Boërios und ihrem Lehrer Clyfton bald unerfreulich wurde.² Sobald das Vertragsjahr um war, vertauschte Erasmus diese Stellung mit einer viel vornehmeren bei Alexander Stewart (Stuart), einem Bastard Jakobs des Vierten von Schottland, der in jungen Jahren, noch als Student, schon einen Erzbischofs-sitz innehatte.

Diese Verbindung scheint glücklicher gewesen zu sein. Der junge Erzbischof schenkte seinem Lehrer beim Abschied³ eine ganze Handvoll kostbarer Ringe, darunter einen mit einer herrlichen antiken Gemme, die eine Götterbüste darstellte. Erasmus deutete sie als einen Terminus, den römischen Gott der Grenzsteine, und erkör seitdem den Terminus zu seinem Wappen mit der Umschrift *Concedo nulli terminus* oder *terminus concedo nulli* im ersten Fall also ein iambischer, im zweiten ein trochäischer Vers. Erasmus hat sich gelegentlich über Angriffe deswegen ausgesprochen: es sei keine Rede von Hochmut bei der Devise „Ich weiche keinem“; er denke vielmehr an die unverrückbare Grenze des Lebens, den Tod.⁴ Man sieht, daß es ein ungemein prägnanter Ausdruck der Verbindung von Klassik und Christentum ist, der eigentliche Sinn seines Lebens. —

Gerade in jener ersten Zeit wurde Erasmus' Existenz in Italien stark durch die damaligen Kriegsereignisse in Mitteidenschaft gezogen, und er war mehrmals zu fluchtartigem Ortswechsel genötigt, um den Kriegsbanden auszuweichen. Papst Julius II. entriß dem Hause Bentivoglio im Bunde mit Ludwig XII. von Frankreich Bologna und rüstete sich zum Krieg gegen Venedig. Erasmus sah den kriegerischen Nachfolger Petri im Triumph in das eroberte Bologna einziehen und dort die Messe in *pontificalibus* feiern.

Dieser groteske Widerspruch machte ihm tiefen Eindruck und hat ihn nicht mehr losgelassen. Hier liegt die Wurzel zu einem Hauptmotiv im „Lob der Torheit“; aber die Verletzung seines Gewissens ließ ihm auch dann keine Ruhe.

Als im Jahre 1513 Heinrich VIII. von England gegen Frankreich zu Felde zog — Julius II. war eben gestorben —, schrieb Erasmus seinem alten Gönner Anton von Bergen, dem Abt von St. Bertin, einen grundsätzlichen Brief, in dem er den verstorbenen Papst für alle Kriegsunruhen der Zeit verantwortlich machte und von dem neuen Papst Leo eine Befriedung Europas erwartete.¹

Dabei hatte Erasmus von eben diesem Papst nicht nur jenen großen Gnadenerweis der Dispensation von 1505 erhalten, sondern auch die Befreiung von der Pflicht, seine Ordenstracht zu tragen, wenigstens auf italienischem Boden.²

Und bedeutete gleichzeitig die Existenz eines Erzbischofs, der ein Student und zudem von ungesetzlicher Geburt war, an sich schon ein Ärgernis für das christliche Gewissen, so hatte ihm Erasmus selber gedient und fürstlichen Lohn von ihm angenommen. Hier liegt der Nerv der Dinge: er selbst war mit seiner Person zu sehr in die allgemeine Verderbnis verstrickt, seine Opposition konnte nur akademisch sein, und beides wieder darum, weil er im letzten Grunde von der *eruditio* und nicht vom Gewissen ausging.

Viel wichtiger als die Reisen nach Florenz, Rom und Neapel, von denen wir infolge der Kärglichkeit der Nachrichten ohnedies zu wenig wissen, wichtiger auch als die persönliche Bekanntschaft mit den höchsten Würdenträgern der Kurie, unter anderen dem Kardinal Giovanni dei Medici, dem späteren Papst Leo X., wurde für den Fortgang seines Lebens die Verbindung mit dem berühmtesten Drucker Italiens, dem gelehrten Aldus Manutius in Venedig.

Dieser ehrgeizige Humanist hatte sich zur Hauptaufgabe gesetzt, die große griechische Literatur im Urtext herauszugeben, ein Unternehmen von ungeheurem Umfang, das, wie die Dinge lagen, mehr Ruhm versprach als Gewinn. Zu der Zeit, da Erasmus mit ihm bekannt wurde, war er bereits mit einer Platon-Ausgabe beschäftigt, die erst viel später herauskam. Auch an das griechische Neue Testament dachte er bereits, aber auch dieser Plan war erst im Jahre 1518 verwirklicht, und inzwischen war ihm Frobenius in Basel zuvorgekommen — dank Erasmus. Dafür hat sich Aldus in der Geschichte des Buchdrucks einen glanzvollen Namen geschaffen. Die Aldinischen Ausgaben der griechischen Klassiker waren noch im späten 17. Jahrhundert begehrte.

Was ihn bekannt gemacht hatte, waren seine zierlichen lateinischen Kursivtypen, mit denen er handliche Taschenausgaben herstellte, eine überraschende Neuerung, die Erasmus entzückte. Die Alleinherrschaft der ernsten Folianten ging zu Ende, das neue Format war der wahre Ausdruck der Erasmischen Auffassung vom Wesen des Buchdrucks.

Es ist lehrreich zu sehen, daß Erasmus der Werbende war. Er bot eine verbesserte Neuausgabe seiner Übersetzungen nach Euripides an, verzichtete auf Honorar und wollte sich sogar verpflichten, eine größere Anzahl Exemplare zu mäßigem Preis selber zu übernehmen. Die Schönheit der Aldinischen Ausgaben hatte es ihm derart angetan, daß er sogar bereit gewesen wäre, die Druckkosten selber zu tragen, nur um sich in diesen herrlichen Typen gedruckt

zu sehen. Er konnte es gar nicht abwarten, mit Aldus in Verbindung zu kommen.¹

Besonders dachte er an eine Neubearbeitung der *Adagia*, die er nun endlich durch Sprichwörter aus der griechischen Literatur auf mehrere tausend Nummern zu bringen hoffte. Es versteht sich, daß ihn Aldus mit offenen Armen aufnahm. Die *Adagia* versprachen ein glänzendes Geschäft.

Beatus Rhenanus hat in seinem Nachruf die hübsche Geschichte aufbewahrt, wie sich Erasmus in der Offizin melden läßt, der Diener aber offenbar seinen Namen nicht versteht und Aldus kühl hinaussagen läßt, der Herr möge warten. Er las Korrektur, was für ihn eine heilige Handlung war, und wollte nicht gestört sein; es gab viele Leute, die ihn aus bloßer lästiger Neugier besuchten. Erasmus seinerseits war es schon nicht mehr gewohnt, daß man ihn warten ließ, und er war bereits im Begriff, sich schlecht behandelt zu finden, als das Mißverständnis aufgeklärt wurde und Aldus mit strahlendem Gesicht erschien, den hohen Gast zu empfangen.

Wenn es nach ihm gegangen wäre, so hätte er Erasmus zeit seines Lebens in Venedig behalten, in der reichsten und vornehmsten Stadt der Christenheit, und beide Männer hätten einander groß gemacht. Erasmus fand zum ersten Male die Existenz, die ihm im innersten gemäß war. Er arbeitete in der Druckerei selbst an den *Adagia* weiter, mit den Setzern um die Wette, Aldus studierte mit, indem er die Korrekturen las, und beschäftigte einen ganzen Stab von befreundeten Gräzisten, die immer neue, noch ungedruckte Texte herbeibrachten. Es wäre ein Leben geworden von verschwenderischem Reichtum des Geistes bei unzweifelhafter wirtschaftlicher Sicherheit, mitten in dem Märchenglanze der Republik von San Marco, deren leises Welken noch kaum zu bemerken war.

Aber es sollte nicht sein. Erasmus begann an Nierensteinen zu leiden und schrieb das Übel der reichen, dabei aber nach seinen holländischen Begriffen unsauberem vene-

zianischen Küche zu; übrigens war er an den meisten Orten mit Speisen und Weinen unzufrieden.

Man hört von dem Steinleiden viel in dieser Zeit, auch Luther hat in späteren Jahren daran gelitten, ebenso Zwingli und Calvin — eine wahre Reformatorenkrankheit. Vielleicht ist es nur die schnelle Entwicklung der Renaissance-Medizin, die die Nachrichten reichlicher fließen lässt: es ist die Zeit des großen Paracelsus.

Die Vorstellung, daß ein Ortswechsel helfen könne, lag in der natürlichen Unrast des Mannes begründet und entsprang vielleicht sogar einem richtigen Instinkt. Und außerdem kamen jetzt die verlockendsten Nachrichten aus England.

Dort hatte ein Thronwechsel stattgefunden. Der blutjunge König Heinrich VIII. war dem Erasmus schon zur Zeit seines ersten englischen Aufenthaltes gewogen gewesen. Lord Mountjoy und Thomas Morus hatten damals die persönliche Bekanntschaft vermittelt,¹ und Erasmus hatte dem jungen Prinzen, der eine humanistische Ader zu haben schien, literarische Aufmerksamkeiten erwiesen, besonders mit jenem artigen Gedicht zum Lobe Englands, das er der herben Erfahrung von Dover zum Trotz der ersten Ausgabe der *Adagia* vorangeschickt hatte.

Dann hatte sich im Jahre 1506, schon von Italien aus, ein Briefwechsel ergeben bei Gelegenheit des unerwarteten Todes Philipps des Schönen von Burgund, der überall tiefen Eindruck machte und seine spanische Gemahlin mit Wahnsinn schlug. Die eigenhändige Antwort des Prinzen an Erasmus war von erstaunlicher Eleganz,² und es kommt bei diesem bedeutenden Gunstbeweis wenig darauf an, ob wirklich der Sekretär des Prinzen, Andreas Ammonius, der dem englischen Freundeskreis des Erasmus nahestand — wiederum ein Italiener —, bei der Stilisierung mitgeholfen hat.

Jetzt kamen Briefe, die Erasmus in den dringendsten Ausdrücken nach England einluden. Das goldene Zeitalter

der Wissenschaften schien unter dem jungen König anzubrechen. Lord Mountjoy verdoppelte das noble Reisegeld, das Erzbischof Warham kurzerhand geschickt hatte. Man hat den Eindruck, daß die englischen Freunde eifersüchtig wurden, als sie Erasmus im Begriff sahen, sich in Italien zu fixieren. Man fing an, sich ernstlich um ihn zu bemühen, und es war fast unmöglich, die Einladung auszuschlagen. Es scheint, daß ihm darauf sogar von Rom aus glänzende Anerbietungen gemacht wurden, um ihn festzuhalten.¹ Aber zuletzt überwogen die englischen Aussichten, und er reiste. —

Wieder atmete der Reisende die herbe Hochluft der Alpenpässe. Der Ritt ging über den Septimer nach Chur, von da am Rhein und Bodensee entlang bis Konstanz und dann über Freiburg nach Straßburg. Von da an konnte man bequem zu Schiff reisen.

Auf der Hochgebirgsstrecke mußte ihm jener geistige Markstein der ersten Alpenreise, das *Carmen Alpestre* vom Alter, wieder einfallen. Die drei Jahre Italien — er hatte viel kürzer bleiben wollen — hatten seine Existenz wiederum vom Grund aus verändert. Das neue, bedrohliche Leiden hatte sich wohl gemildert, sobald er aufgebrochen war, aber es war ja doch schon bei seinem ersten Auftreten einer der unverkennbaren Boten, die das nun ernstlich nahende Alter vorausschickte. Aber welcher Reichtum an neuer Erfahrung stand vor seinem wachen Geist! Wie war sein Ansehen gewachsen!

Wir wissen nicht, mit wem Erasmus damals gereist ist. Vermutlich war es eine jener reichen venezianischen Saumtierkarawanen, die noch immer die Kostbarkeiten der Levante nach dem Norden brachten. Es waren kaum erst zehn Jahre, seit die Portugiesen um das Kap nach Indien fuhren. Wer aber auch seine Reisegenossen waren, so war er diesmal sein eigener Herr, für die übrigen sicherlich eine hohe Respektperson, und er konnte ungestört den Gedanken seines rastlos arbeitenden Hirns nachhängen.

Die Zeit hatte noch keine Augen für die Großartigkeit des Hochgebirges, im Grunde hat sie erst Goethe entdeckt. Bewußt konnte der Alpenreisende damals wohl nur die Be- schwerlichkeit und die Gefahren der Saumstraßen erleben. Aber wenn den Menschen die Augen noch gehalten waren, so waren darum die Lungen nicht gehindert, tiefer zu at- men, noch das Blut, sich an der reinen, dünnen Luft zu verjüngen, zumal wenn einer aus den ungesunden Lagunen von Venedig kam und neun Monate unerhörter Arbeitshast in der fiebernden Atmosphäre der Aldinischen Offizin hin- ter sich hatte.

Wozu das alles? denkt der feiernde Kopf, der zum ersten Mal im Leben echte Ferien hat und sich ihnen hingeben will. Wozu dieses ganze Weltgetriebe, von dem man nun doch wohl eine vollständige, nicht mehr zu erweiternde Vorstellung hat. Was kann es noch geben nach diesem Italien, nach dem Anblick Roms und seines Papstes, nach der Höhle der Cumäischen Sibylle bei Neapel, nach dem rauchenden Vesuv an dem schönsten Meerbusen der Welt — und vollends nach der Weltstadt Venedig, wo das Wesen dieser Welt so ehrlich zutage liegt bei aller verwickelten Diplomatie: Jagd nach Geld und nach jeder Art von Ver- gnügen, die für Geld zu haben ist, bis zu dem feingeistigen Vergnügen eines vollkommenen Aldinischen Drucks der *Adagia*...

Was war aus dem frommen Vorsatz des *Carmen Alpestre* geworden? Jedes fromme Gefühl war erkältet von dem Anblick einer hoffnungslosen Verderbnis der Kirche. War nicht die robuste Kriegslust des jetzigen Papstes, so sehr sie den leidenschaftlichen Freund des Friedens empörte, noch immer fast erfreulich zu nennen im Vergleich mit den Lastern und Verbrechen seines Vorgängers Borja und mit den Untaten seiner Kinder, deren bloße Existenz schon ausgereicht hätte zu einem himmelschreienden Ärgernis? Von diesen Dingen konnte man in Italien so viel und so Intimes hören, wie man wollte, und die Augen wurden

einem schrecklich aufgetan über die Wirklichkeit der Welt und der Kirche.

Kälter und skeptischer noch, als er gekommen war, verließ Erasmus das feingeistige und verderbte Welschland. Und doch war die volle Fremde, der er sich drei Jahre lang ausgesetzt hatte, zuletzt an dem innersten Lebensgefühl der nordischen Heimat abgeglitten. Denn mitten in seinem dunklen Nachsinnen über die hoffnungslose Verkehrtheit, die sein unerbittlich klarer Geist bis auf den Grund durchschaut hatte, kam ihm jetzt die erstaunlichste Eingebung seines holländischen Humors, eine Tat der höchsten ästhetischen Freiheit, die allein schon hinreichen würde, den Namen des Mannes den besten Geistern unserer abendländischen Kultur beizugesellen: das ‚Lob der Torheit‘.

8

Es war einer der originellsten Einfälle der Weltliteratur: alle Menschenexistenz und insbesondere die eigene sollte einmal eine Wertung erfahren, welche die gewohnte Leiter der Werte gleichsam auf den Kopf stellte und ganz eigentlich das Unterste zu oberst kehrte. Statt der ‚alten Schwiegermutter Weisheit‘, wie sie der Erasmuskenner Goethe nennt, sollte einmal die Torheit gelobt werden. Ja die Dame *Stultitia* sollte in eigener Person auftreten und sich selber loben, wie es sich für die Torheit schickt.

Welche Möglichkeit, unter dem bequemen Freipaß der Narrenkappe, für die das Spätmittelalter so viel Sinn hatte, aller Welt Wahrheit über Wahrheit zu sagen — ja noch viel mehr: erschreckende und doch befreende Weisheit der tiefsten Hintergründe!

Kein Geringerer als der junge Hans Holbein hat im Jahr 1516 das entzückende Buch mit ebenso entzückenden Federzeichnungen verziert, an denen Erasmus seine helle Freude hatte. Da steht sie auf einmal, ohne jede Vorbereitung, auf dem geschmückten Pult, die Göttin mit der Schellenkappe,

und niemand kann leugnen, daß die Kappe der jungen hübschen Person verführerisch steht. Und schon beginnt sie:

„Ich bin ja keineswegs so töricht, nicht zu wissen, wie unter den Sterblichen so gemeinhin über mich gesprochen wird. Und doch stehe ich hier, zu beweisen, daß ich, ich allein mit meinem Genie Götter und Menschen froh mache.

Muß ich es noch erst beweisen? Ich brauche ja nur vor diese zahlreiche und hochansehnliche Versammlung zu treten, und schon glänzen alle einverstandenen Gesichter, alle aufmerksamen Stirnen von einer geistreichen Heiterkeit, und der liebenswürdigste Beifall umrauscht mich auf Vorschuß.

Wie ich die Herrschaften da vor mir sehe, blickt ihr ja sämtlich her, als hättet ihr auf einmal einen angenehmen Schwips von echtem Homerischen Götternektar, und noch eben saßet ihr herum wie sorgenvolle Sauertöpfe! Ist es doch, wie wenn nach grämlichen Regenwochen die Sonne zum ersten Mal wieder ihr strahlend liebes Gesicht zeigt, oder als käme der Lenz ins Land mit schmeichelnder Wärme. Alles hat ein neues Leben und neue Farben, die Jugend ist auf einmal wieder da. So ist es euch ergangen, als ihr mich erblicktet. Was sonst ein Redner kaum mit einer langen, ausstudierten Einleitung zuwege bringt, das leiste ich durch mein bloßes Auftreten.

Ja, ich bin es selbst, die holde *Stultitia*, und ich muß mich schon selber loben nach dem alten Sprichwort, da mich sonst niemand loben will. Und da ich mich mit meinem Namen vorstelle, so will ich mir lieber gleich eine Narrheit der modernen Schönredner zum Muster nehmen. Sie prunken so gern mit ihrer Zweisprachigkeit, mit Latein und Griechisch. Auf Griechisch also heiße ich *Moria*, falls ihr es noch nicht wissen solltet. Denn so machen sie es doch, die hochgelehrten Herren: ab und zu muß so ein griechisches Wort oder Verslein eingeflickt werden, die Gelegenheit sei nun geschickt oder ungeschickt. Dem gleichen Zweck dienen die altertümlichen lateinischen Wörter

und Redensarten, die sie aus ihren verschimmelten klassischen Scharteken zusammenklauben: eine Wolke von Dunkelheit soll über den armen Leser ausgegossen werden. Die Herren gewinnen dabei in jedem Falle. Denn entweder hat einer der Leser das Glück, ihr Kauderwelsch dennoch zu verstehen: dann kommt er sich selber recht gescheit vor und fühlt sich mit dem Herrn Autor in erlesener Gesellschaft. Die anderen bewundern ihn umso mehr, je weniger sie ihn verstehen. Es muß etwas recht weit her sein, dann schätzt man es desto höher. Ihr braucht also meine griechischen Brocken gar nicht wirklich zu verstehen, lieben Leute. Nur immer fein auf Eselart mit den Ohren gewackelt und dazu ein verständnisvolles Lächeln, so hält man euch schon für gelehrt . . .“

Wo ist der Humanist, der die Laune aufgebracht hätte, in so liebenswürdiger Weise über die eigene Humanisten-eitelkeit zu spotten! Wirklich ist das „Lob der Torheit“ durch und durch mit griechischen und mit recht entlegenen lateinischen Klassikerzitaten gespickt. Ein moderner Leser, der nicht gerade ein durchgebildeter klassischer Philologe mit Erasmischem Stellengedächtnis ist, bleibt auf eine kommentierte Ausgabe angewiesen.

Frau Moria fährt fort: „Meinen Namen kennt ihr also nun, ihr Herren, aber über meine Herkunft, fürchte ich, seid ihr noch nicht hinreichend unterrichtet. Mich zeugte weder Chaos noch Orkus noch Saturn noch Iapetus noch ein anderer von diesen abgestandenen alten Göttern, sondern Plutos höchstselbst, der Gott des Reichtums, mögen nun Hesiod und Homer damit einverstanden sein oder nicht, ja selbst Jupiter hat hier nichts zu genehmigen, „der Vater der Götter und Menschen“ (griechisch).

Denn sagt selbst: wird nicht auf des Plutos allmächtigen Wink alles Heilige und alles Profane das Oberste zu unterst gemengt in diesem Weltsalat, ganz nach dem Geschmack seines Töchterchens? Krieg, Frieden, Reiche und Reichstage, Gerichtshöfe, Kaiserwahlen, Heiraten, Bünd-

nisse, Verträge, Gesetze, Künste, alles Lächerliche und alles Ernste — der Atem geht mir aus: bei allem öffentlichen und privaten Geschäft der Sterblichen hat Plutos allein zu sagen. Ohne seine allmächtige Hilfe wären selbst die obersten Götter arme Häusler und hätten nicht einmal Kohlen, sich zu wärmen. Wer den Plutos zum Feind hat, der mag zusehen, ob Pallas mit all ihrer Gescheitheit ihm einen Rat weiß; wen er hingegen mag, der kann selbst dem Jupiter, unangesehen sein Blitzbündel, einen Strick schenken. ‚Solchen Vaters rühm‘ ich mich‘ (griechisch).

Und zwar bin ich nicht aus meines Vaters Haupt erzeugt wie meine Feindin Pallas, die noch niemand hat lachen sehen, kein Wunder. Bei meiner Zeugung ging es vergnüglicher zu, denn meine Mutter ist die goldene Jugend, von der ich auch manche Eigenschaften habe, die schönste und fröhlichste aller Nymphen, der ‚nahte er sich in Liebe‘ (griechisch), und zwar nicht als alter Herr, schon an den Augen leidend, wie er beim Plautus vorkommt, sondern selbst in warmer Jugendfrische, und zudem hatte er vorher beim Göttermahl recht tief in den Nektarhumpen geblickt...“¹

Welch ein Einfall: Reichtum und Jugend, beide selber strotzend von Torheit und Ursache der meisten Torheit in der Welt, deren Motto ist: Leben und leben lassen!

Wir gescheiten Gelehrten alle, die finstersten Asketen eingeschlossen, wir würden ja sämtlich nicht einmal existieren ohne die Torheit der Zeugung, der wir das Leben verdanken. Ja manchmal packt die gleiche Torheit die alten Herren selber noch einmal, und zwar je älter je toller, und dann verstehen sie es plötzlich, den würdigen langen Bart und die Denkerstirn zuhause zu lassen...²

Bei der Liebe kommen gleich mehrere von Morias Hofstaat mit ins Spiel, den sie inzwischen den Herren vorgestellt hat: Selbstliebe oder Eitelkeit, Schmeichelei, Vergeßlichkeit, Arbeitsscheu, Vergnugungssucht, Kopflosigkeit,

Zärtlichkeit, Schwelgerei und Verschlafenheit, neun wie der Musenhof.

Wer würde sich all dem albern zärtlichen Getue, wer sich den ernsthaften Folgen des ebenso kurzen wie lächerlichen Vergnügens aussetzen ohne die süße Kopflosigkeit? Ja welche Frau, der dies einmal geschehen ist, würde zum zweiten Mal die Beschwerden der Schwangerschaft, die Lebensgefahr, die rasenden Schmerzen der Geburt auf sich nehmen ohne die holde Vergeßlichkeit?

Und was macht die Jugend so schön, was ist die bestrickendste der Eigenschaften, mit denen die listige Natur sie zu ihrem Zweck herrichtet? Ist es nicht der überwältigende Reiz der Ahnungslosigkeit, der eines Tages abgestreift sein wird wie der Farbenschmelz von dem zarten Flügel eines Falters, um nichts zurückzulassen als das kahlköpfige Bescheidwissen der Alten?

Wie stellen es die kleinen Kinder an, oder vielmehr wiederum die große Mutter Natur selbst, daß wir diese Früchte der törichten Liebe so affenmäßig verhätscheln trotz aller Unbequemlichkeiten, die ihre Existenz mit sich bringt? Der Charme ihrer Hilflosigkeit, ihres selbstverständlichen Existierenwollens, ihre Albernheit und ihre Naivität ist es, der uns das gräßliche Gequäke dieser süßen Ferkelchen und alles andere in den Kauf nehmen läßt. —

Allmählich haben wir nun begriffen, wer hier in Wahrheit zu uns spricht, nur maskiert mit der souveränen Narrenkappe: das Leben selbst in all seiner irrationalen, widersprüchlichen, mit dem Verstand der Verständigen nicht zu bewältigenden Fülle — oder vielmehr, es spricht der schwermütige, der wahrhaft große Humorist, der endlich alles durchschaut hat und über alles lacht, statt an allem zu verzweifeln. Sein schweres nordisches Blut hat im sonnigen Süden trotz aller bitteren Erkenntnis doch so viel Leichtigkeit erhalten, wie zu der vollkommenen, zu der absolut seltenen Mischung noch nötig gewesen war. Ein Mann, der schon Ende der Dreißiger das Nahen des Alters

gefühlt hatte, derselbe Mann nimmt bei der zweiten Alpenreise den Faden der müßigen Dichtung wieder auf, aber jetzt erst ist die höchste künstlerische Freiheit erreicht: das Alter selbst, das gefürchtete, wird mit lächelnder Weisheit besungen.

„Wenn es nach mir ginge“, sagt Frau Moria (c. 13 f.)¹ „gäbe es gar kein Alter. Aber sobald die Menschen nur anfangen größer zu werden, ist es aus mit ihrer Seligkeit, weil ihnen der Verstand kommt. Die Weisheit gebietet ihnen, sich abzurackern und abzusorgen, bis sie es glücklich dahin gebracht haben, daß aller Lebenssaft vertrocknet ist und sie im höchsten Elend vollends zu Grabe wanken müßten, wenn nicht wiederum ich, Moria, zu Hilfe käme und ihnen, die doch von mir abgefallen sind, eine zweite, noch liebenswürdigere Kindheit bescherte.“

Eines der unerschöpflichen Kunstmittel des Schriftstellers Erasmus ist der Doppelsinn. So sagt er hier, dem greisen Nestor und dem greisen Homer selbst sei die Rede ‚honigsüß von den Lippen geflossen‘ — und in dem gleichen Atem preist Moria als den Vorzug, den sie dem Alter sogar vor der ersten Kindheit noch gewähre, die köstliche Gabe des gedankenlosen Schwatzens.

Das ist der ganze Erasmus, der überall, nicht nur in der *Laus Stultitiae*, von der unheimlichen Gabe Gebrauch macht, die beiden Seiten jedes Dings zugleich zu sehen. Es wird immer Menschen geben, die bei solchen Stellen eine frivole Kälte empfinden. Aber — *la vie est faite ainsi*, wie der Franzose sagt; mit anderen Worten: es ist die tragische Beschaffenheit der Welt selbst, die hier beleidigt, und der Erasmische Humor ist vielmehr eine der Waffen, die wir gegen sie haben. Erasmus verlangt von seinen Lesern etwas von seiner eigenen kühlen Reife.

„Seht euch nur meine Leute an“, sagt Moria. „Feist und fröhlich sind sie, sie werden nicht alt wie die sauertöpfischen Jünger der Weisheit, die schon als Greise auf die Welt kommen. Meine Brabanter etwa oder meine Holländer

(s. oben S. 8), von denen das Sprichwort röhmt, sie dienten mir immer eifriger, je älter sie werden, im Gegensatz zu weiseren Völkernschaften — die verstehen zu leben, sage ich euch! Die wissen, was gut ist, und gönnen es neidlos auch ihren Mitmenschen.“

Holbein zeichnet hier an den Rand das überzeugende Bild eines Fettwanstes mit der obligaten Narrengugel. In der Hand hat der Kerl eine angebissene Wurst, er scheint ihren Wohlgeschmack mit großem Ernst zu prüfen.

„Aber nicht nur die Sterblichen verdanken mir den wahren Zauber ewiger Jugend, wirksamer als alle angeblichen Wundertränke und Jungbrunnen: wer von den Himmlischen nur irgendwie liebenswert ist, der hält es mit mir — wie Bacchus, der lustige Weinschweig, der sich wohl hütet, in Pallas' Nähe zu kommen. Er und Cupido und seine Mutter Venus stellen eine hübsche Menge von dem an, was mir lieb ist und Menschen wie Götter glücklich macht, und Venus heißt bei den Dichtern nicht umsonst die ‚goldene‘. Sie ist nah verwandt mit meinem Vater Plutos — sei es, daß sie jedem Verliebten einen ‚Schatz‘ vorzaubert, wenn er nur eine Gans im Arm hat, oder weil sich die Liebe gern in die Nähe des Goldes zieht . . .

Und was tun selbst die seriösen Götter nicht alles dank meiner Hilfe, der Vater Jupiter zum Beispiel oder sogar die herb keusche Diana! Nur mit der siebengescheiten Pallas, mit Momus, dem nachtgeborenen Gott des Tadels, und mit der finsternen Ate ist nichts anzufangen. Was plaudert Homer von der Göttergesellschaft alles aus, wenn sie unter sich sind und der Nektar zu wirken beginnt! Doch schweigen wir darüber, es möchte ein Spion unter euch sitzen und mich verraten.

Da ist es besser auf die Erde zurückzukehren, denn mit den großen Herren ist nicht gut Kirschen essen, und auf Erden gibt es ohnedies noch mehr als genug, meine Allmacht zu beweisen.

Als Jupiter den Menschen schuf, gab er ihm die Vernunft — jawohl, aber er sperrte sie wohlweislich in die enge Hirnschale ein, damit im übrigen Körper die Werke der Torheit desto leichteres Spiel hätten und die Menschen weniger unglücklich wären. Obendrein riet ich ihm, noch das Weib zu erschaffen. Die Damen werden mir nicht zürnen — bin ich doch selbst ein Weib und rühme mich des, und somit verstehen wir uns.

Wie glänzend habe ich die liebe Eva ausgestattet — mit der Schönheit vor allem, damit sie den weisen Mann desto besser am Narrenseil führen könne. Wer hat je eine schöne Philosophin gesehen!

Eine Tafel ohne Damen ist immer eine halbe Sache. Aber wenn die älteren Herren schon einmal unter sich sein wollen (c. 18), dann genügt es nicht, fleißig den Humpen zu schwingen. Ein Spaßmacher von meiner Zunft muß her, und sollte man ihn von der Gasse hereinholen und noch dazu bezahlen.

Die Trinksitten — wer könnte sie erdacht haben außer mir! Nur ich kenne die Heilmittel wider den angeborenen Ekel am Leben.“

Cognatum vitae taedium — ganz unbetont stehen die Worte da. Fällt Stultitia aus der Rolle? Nein, wir wissen es längst, sie ist nicht die Torheit, sondern die lächelnde Schwermut ihres Schöpfers Erasmus, und hier läßt er nur wieder einmal den bunten Nebelschleier über den Abgründen zerreißen.

„Aber ich will den Philosophen glauben“, fährt Moria fort (c. 19), „daß die ernste Freundschaft nötiger zum Leben sei als die alberne Liebe und das stumpfe Zechen. Ach ja, wo bliebe auch die Freundschaft ohne das einzige Lebenssalz, das ich dazu spende: ohne Täuschung, Nachsicht, Schmeichelei und alle die lieben Hilfen. Philosophische Grundsätze sind das sicherste Mittel, sie in kurzem zu vernichten. Diese Pedanten bilden sich nur ein,

andere Pedanten mit ihrer Neigung zu beehren. Das kann nur so lange gut gehen, als ich sie in dem Wahn lasse.

Auf die Beständigkeit aber kommt es an, nur sie ist bekömmlich, besonders in der Ehe, die ja doch auch eine Art Freundschaft ist, worunter ich die Kunst verstehe, mit einander auszukommen (c. 20). Schon wenn einer allzu genau wissen will, wie es seine Braut als Mädchen getrieben hat, so hat er kein Talent zum Leben, und ich würde von ihm abraten. Und nun gar in der Ehe selbst, wo man doch obendrein nicht die Frau allein heiratet, sondern ihre Sippe mit! Da hilft nur die Politik von meinen Gnaden, nur der gute Wille zur Komödie, bei der sich alle zum besten befinden. Was sonst hält die Welt zusammen? Ihr Kitt heißt: nachgebenkönnen, schmeicheln, täuschen, sich täuschen lassen — sonst könnte ja keiner den anderen austehen, kein Volk seinen Herrscher, kein Herr den Knecht, keine Magd die Frau, kein Lehrer den Schüler, kein Freund den Freund, kein Weib den Mann, kein Hausherr den Mieter, und selbst beim Zechen gäbe es nichts als blutige Köpfe. O ihr Fanatiker der weisen Wahrhaftigkeit, ihr wahren Narren!

Vor allem anderen aber muß einer sich selber mögen — wie wollte er sonst den anderen zumuten, ihn zu mögen! Meine Dame Selbstgefälligkeit ist der wahre Mittelpunkt aller Menschengemeinschaft. Was nützt die höchste Schönheit, das glänzendste Talent, wenn einer nicht felsenfest von sich überzeugt ist! Schau in den Spiegel, gefalle dir in deiner Narrenkappe — Holbein hat es gezeichnet —, oder du bist verloren. Man wird dich auspeifen als Schauspieler, dein Gedicht verreißen, als Maler, als Arzt dich verhungern lassen.

Nehmen wir doch gleich die Quelle der größten Ruhmesstätten, den Krieg. Wo kämen die Soldaten, meine Lieblinge, auch hin, wenn sie philosophierten! Wenn sie die Täuschung zergliederten, die in dem Wahn eines gewonnenen Krieges liegt, oder wenn sie an die Toten dächten, nach denen

hinterher ‚kein Hahn kräht‘ (griechisch)! Nein, da braucht man derbe Kerls, möglichst groß an Frechheit und möglichst bescheiden an Überlegung. Für einen Demosthenes ist da keine Verwendung, der nimmt gleich das Hasenpanier, ebenso wie der große Dichter Archilochos.

Allenfalls muß der Führer Kopf haben, aber einen Soldaten- und keinen Philosophenkopf. Der sucht sich schon seine Leute, als da sind Schuldenmacher, Hurenjäger, gelernte Mörder, Bauernkloben — einem Gelehrten merkt er schon von weitem an, daß er nach Lampenöl riecht, und läßt ihn laufen.

Wer von euch (c. 24) im öffentlichen Auftreten Erfahrung hat, kennt die häßliche Erscheinung des Lampenfiebers. Selbst Cicero weiß davon, was mir immer zu denken gegeben hat. Habe ich nicht recht: hier liegt die Gefahr, und sie kommt allein von meiner Erzfeindin, der Überlegung. Frisch und frech drauf los, mache dich besoffen mit deinem eigenen Selbstbewußtsein, und du hast gewonnen — im Felde oder wo immer.

Und da kommt Plato und verlangt, die Philosophen sollten Regenten sein! Man hat ja einige von dieser Sorte erlebt. Da waren die beiden Gracchen, da war Brutus: jeder von ihnen hat nach Kräften den Staat zugrunde gerichtet. Welche Figur macht Cicero überall, wo es Ernst wird! Zuletzt schlägt man ihm seinen Philosophenkopf ab, und Fulvia braucht die beste Rednerzunge der Welt als Nadelkissen — mit Recht, wie mich dünkt. Gelehrte Leute sind Pechvögel und sollten die Finger von der Politik lassen, weil sie grundsätzlich das Pferd beim Schwanz aufzäumen. Und wenn man mir den Philosophen Marc Aurel entgegenhält, so verweise ich auf seinen lieben Jungen, den Commodus, der ein Musterbeispiel für den Erfahrungssatz ist, daß Philosophensöhne zu mißbraten pflegen. Zuletzt also hat selbst der einzige Marc Aurel das Ei neben das Nest gelegt. Offenbar will die Natur in ihrer wahren Weisheit der Vererbung der Philosophenweisheit vorbeugen, damit keine Erbseuche daraus wird.

Seht euch den Gelehrten im täglichen Leben an, das doch nur eine Politik im kleinen ist (c. 25). Lade einen Philosophen zur Tafel, und die Stimmung ist ruinirt, ob er nun schweigt oder redet, denn beides tut er am falschen Ort. Stelzt er über den Markt und sieht nach einer Dame, so müßte es sonderbar zugehen, wenn er nicht einer Bäuerin in den Eierkorb träte (Zeichnung Holbeins). Eine Verabredung, die er trifft, kann nicht zustande kommen, das ist ein Naturgesetz. Wenn etwas schief gehen soll, so muß man einen Gelehrten dazu nehmen. Nie weiß er, was gespielt wird, und das Wesen des Volks, wo nun einmal ich regiere, ist ihm ein Buch mit sieben Siegeln. Am besten macht er es noch wie der Menschenhasser Timon von Athen: er gehe in die Wildnis mit seiner Weisheit, oder noch gescheiter kaufe er sich einen Strick.“

Holbeins Gelehrter auf dem Markt sieht wirklich ein wenig dem Erasmus ähnlich. Da hat ein Großer den anderen verstanden. Man wird in der Weltliteratur lange suchen können, bis man auf ein zweites Beispiel so geistreicher und überlegener Selbstverspottung stößt. So über sich selbst lachen zu können, ist das höchste Maß von geistiger Freiheit, selten wie alles Beste in der Welt.

Aber ist er es eigentlich selbst? Wenn wir das bisherige Leben des Mannes überblicken, so sehen wir einen erstaunlichen Aufstieg aus hoffnungslosen Anfängen zu europäischem Glanz, eine Reihe von großen, aber wohlverdienten Glücksfällen. Man hat keineswegs den Eindruck, daß es dieser Mann nicht verstanden hätte, zur rechten Zeit zu reden und zu schweigen. Ein Charakter wie biegsamer Stahl, dem der Druck böser Jahre nichts anhaben kann, der selbst in der dunkelsten Pariser Zeit ein Auge hat für das Duell zweier Küchendragonier. Ein Instinkt, der die große englische Chance wittert wie der Zugvogel den Ort seines besten Fortkommens. Ein schnell zur Meisterschaft gediehenes Talent, die Großen der Welt zu nehmen und seinen Zwecken dienstbar zu machen...

Was wir nicht sehen, sind die qualvollen Ängste des gefolterten Lebens, die schwarzen Launen, wo einer meint, seine ganze Existenz sei falsch gebaut und führe aus einer Niederlage in die andere. Im Grunde ist es das gefährlich richtige Gefühl für die Fragwürdigkeit, für die ewige Bedrohtheit eines literarischen Luxusgeschöpfs von eminent einseitiger Begabung inmitten einer Welt von derben Banausen, die dahinleben in der herrlichen Sicherheit, diese Welt sei für sie da.

Man hat die Frau Moria kennen gelernt, hat seinen Frieden mit ihr gemacht. Sie schaut dem verwegenen Dichter ihrer Taten über die Schulter und freut sich an ihrem Porträt. Aber ist es nicht trotz allem ein ganz dünnes Eis, über das man zu gehen verurteilt ist, und das jeden Augenblick brechen kann?

Ja, es ist der gleiche frühgealterte Mensch, der drei Jahre zuvor schon einmal über die Alpen geritten ist, im schwermütigen Genuß seiner formvollen Verse. Er hat seiner Lebtage unmenschlich gearbeitet und kennt schon jene letzte Müdigkeit, die die bitteren Hefen schmeckt. Italien hat ihm noch gefehlt, jetzt hat er auch dies hinter sich. Vor sich hat er wieder nur unabsehbare Arbeit, vielleicht viel Krankheit, Qual jeder Art. In der wundervoll leeren Pause will er sich einmal Rechenschaft geben von den unsinnigen Spielregeln dieses Lebens, die er jetzt ganz zu erkennen glaubt. Denn man wird ja weiterspielen, man kann nicht anders und will auch nicht anders.

Hinter dieser siegreichen Karikatur des hoffnungslos unpraktischen Gelehrten steckt noch viel mehr. Aber Moria müßte nicht die Torheit, nicht der Leichtsinn in Person sein, wenn sie die Fähigkeit besäße, eine solche Gedankenreihe sogleich ordentlich durchzuführen. Vielmehr besinnt sie sich jetzt wieder auf ihr Vorhaben, ihre umfassende Allmacht zu beweisen, und behauptet keck, sogar die Staaten gegründet zu haben (c. 26).

Wenn der ernsthafte Staatsphilosoph hier stutzt, so wird er bald gewahr, wie es gemeint ist: von dem lieben ‚Herrn Omnes‘ ist die Rede, wie ihn Luther in späteren Jahren (nach dem Verfall seiner eigenen Popularität!) gerne nennt. Wir blättern um und finden das Holbein-Bildchen eines herkulischen Kerls mit einem ganzen Blumenstrauß von Narrenköpfen auf den Schultern. Mit einem Stock balanziert er auf einer Kugel . . . Leider hat sie wieder Recht, die Törin. Wie oft in der Weltgeschichte haben an diesem Monstrum und an den Leuten, die es am Narrenseil zu führen verstanden, die großen Entscheidungen gehangen! Moria nennt Themistokles und Menenius Agrippa — ausgerechnet zwei treffliche Staatsmänner. Hat es Sinn, mit ihr zu streiten? Oder auch mit Erasmus selbst, der noch nicht genug von der alten Geschichte wußte?

Und die heroische Staatstugend der Decier, des Quintus Curtius, der sich bei einem Erdbeben den Göttern der Unterwelt weiht, um Rom zu retten — was ist ihre eigentliche Triebfeder: dieselbe eitle Ruhmsucht, die den Parteipolitiker treibt, dem süßen Pöbel schön zu tun, um schließlich, wenn es gut geht, in Erz auf dem Markt zu stehen wie ein Öl-götze. Der ganze Umtrieb lebt allein von mir, der Torheit.

„Und was wird sonst alles aus Ruhmgier unternommen! Schaut euch die großen Erfinder an, wie sie sich ihr Leben lang plagen, sich und andere zugrunde richten, damit lachende Dritte die Früchte ihrer Besessenheit ernten! Greift zu, lieben Leute, genießt die Früchte, ihr faulen Köpfe, ihr habt das alles von meinen Gnaden!“ (c. 28.)

Und nun kommt wieder eine der ganz großen Eskapaden, die vorhin vermißte positive Ergänzung zu dem Spottbild des Gelehrten: die Torheit beweist, daß sogar die Klugheit ihr Werk ist (c. 29).

Denn Moria ist ja nicht nur die harm- und ahnungslose Jugend, nicht nur die naive Genußfähigkeit des gemeinen Mannes: sie ist geradezu die instinktive Sicherheit der gesunden Urteilskraft, wie sie Kant nennt — diese Fähigkeit

des genialen Zutappens, die dem Weisen fehlt und auf der jede Anstelligkeit beruht. Der Weise kennt die ganze antike Literatur, er hat für jeden Fall des gegenwärtigen Lebens eine klassische Analogie bei der Hand — aber was nutzt ihn das? Die Alten haben ja wirklich alles schon einmal erlebt, was wir erleben können, und haben alles Entscheidende darüber schon gesagt, viel besser als es irgend ein Moderner vermöchte: aber je völliger ein Gelehrter das alles übersieht, desto unfähiger ist er, den praktischen Nutzen daraus zu ziehen, den der Ungelehrte ihm vor der Nase wegnimmt, weil er zuzugreifen versteht, weil er nicht geschlagen ist von den beiden Menschenfeinden Scham und Furcht.

Der Weise hat die fatale Fähigkeit, die beiden Seiten jedes Dings zu sehen, das ärmliche Verso zu jedem entzückenden Teppichgewebe. Eben das lähmt ihn für das Komödienspiel des Lebens. Denn eine Komödie ist es ja doch. Wer wollte so närrisch sein, im Theater den Schauspielern die Maske abzunehmen? Da wäre das reizende Mädchen auf einmal ein Mann,¹ der Jüngling ein Greis, der König ein armer Teufel, der zu Hause kaum das trockene Brot im Spind hat. Zum Geier mit dem, der die Illusion stört! Hier wird gespielt, jeder hat seine Rolle, bis ihn der große Spielleiter abtreten heißt. Und zwar soll gut gespielt werden, denn die Zuschauer wollen sich amüsieren und klatschen, dafür ist das Theater da.

Wer sich durch Weisheit das Leben verderben will, der tue es auf eigene Gefahr. Aber die anderen lasse er ungeschoren, sonst werden sie falsch, und mit vollem Recht. Was denkt sich so ein Ungeheuer von Philosophen, wie es uns der Zweihundertprozentstoiker (*bis stoicus*) Seneca hinstellt, dem keiner etwas vormachen kann, der alles durchschaut! Er soll sich beizeiten einen Strick kaufen, denn für das Leben taugt er nicht, weiter nichts ist er als ein Verkehrshindernis (c. 30).

„Die Welt ist nun einmal ein Jammertal (c. 31). Mit dem gräßlichen Vorgang der Geburt fängt es an. Was hat das Kind schon alles auszustehen an grausamen Püffen! Und je älter einer wird, je mehr muß er sich plagen, und alles nur, um dem Elend des Alters entgegenzugehen, zuletzt gar dem äußersten Grauen, dem Tod.¹ Da ist das Heer von Krankheiten, da lauern tausend Unglücksfälle, ein Mißgeschick tritt dem anderen auf die Hacken. Und als ob es damit nicht genug wäre, sind die Menschen verdammt, noch einander zu quälen mit Verleumdung, Streitsucht, listigem Betrug, Untreue. Bitter ist Armut, bitterer Gefängnis, am bittersten die Folterkammer... Ach, ich zähle die Sandkörner am Meeresstrand. Womit haben sich die Menschen das alles verdient? Welcher Gott hat sie in seinem Zorn verdammt, geboren zu werden? Für jetzt ist es mir verboten, das zu sagen.“

Dürers Melancholia könnte nicht gründlicher philosophieren. Was meint die Törin mit der hintergründigen Andeutung, sie dürfe nicht mehr sagen?

Aber so, fährt sie lächelnd fort, sieht nur der Weise die Wirklichkeit des Lebens, und wenn er konsequent ist, bleibt ihm nur der Selbstmord, wie wir es an vielen vorzüglichen Menschen sehen. Aber es gibt noch einen zweiten, einen menschlichen Weg, das ist mein Weg. Schaut euch diesen alten Gecken an, wie ihn Holbein malt. Er ist aufgestutzt wie ein junger Fant, kommt tapfer von seinem Gesundheitsspaziergang mit einem Blumensträußchen und schaut nach einem jungen Ding aus, mit dem er anbändeln kann. Er geht im Ernst auf Freiersfüßen! Oder die ebenso grausam gezeichnete alte Vettel, wo Holbein wiederum der holländischen Derbheit des Textes nichts schuldig geblieben ist: sie kapert sich mit ihrem Geld einen knusprigen Jungen, die Liebe juckt sie noch immer wie eine läufige Hündin. Sie hockt vor dem Spiegel, schminkt die Runzeln weg, rodet fleißig das Wachstum an ihrem Kinn, tanzt mit den Mädchen um die Wette und schreibt verliebte Bil-

letts . . . Lacht über sie, das sollt ihr sogar, aber gebt ihr Recht!

Die Philosophen (c. 32) haben Unrecht, diese Toren unglücklich zu nennen. Sie sind die eigentlichen Menschen, wie sie von der Natur gemeint sind. Sie ist doch sonst nicht auf den Kopf gefallen, die große Schöpferin; warum sollte sie allein den Menschen von ihren Geschöpfen durch Vernunft und Wissenschaft unglücklich gemacht haben? Die Wissenschaften sind vielmehr eine unnatürliche Erfindung des bösen Gottes Theut.¹ Vorher war das goldene Zeitalter, da brauchte man weder Rhetoren noch Juristen. — Ist da nicht in wenigen Worten der ganze Rousseau vorweggenommen, die ganze Naturschwärmerie des 18. Jahrhunderts?

Selbst unter den Fakultäten (c. 33) sind die noch am glücklichsten, die am nächsten mit der menschlichen Misère und Torheit zu tun haben, Ärzte und Juristen. Sie halten es mit dem *sensus communis*, dem gesunden Menschenverstand, das heißt mit mir. Das beste an der medizinischen Kunst ist Schmeichelei und fauler Zauber, und die Philosophen täten gut, die Juristen nicht so über die Achsel anzusehen. Das sind Leute, die von der lieben Albernheit ihrer Mitmenschen reich werden, indes der Philosoph am Hungertuch nagt und von Wanzen gefressen wird.

Wo der *Homo sapiens* mit der Natur zu tun bekommt, verdirbt er sie. Wo hätte er einen so vollkommenen Staat zustande gebracht wie die Bienen und Ameisen? Die Tiere, die das Unglück hatten, sich die Neigung des Menschen zu zuziehen, wie übel sind die daran — das edle Pferd zum Beispiel, das sogleich von seiner Narrheit angesteckt wird. Es kämpft in der Schlacht mit, als wäre es seine Sache, und hat zuletzt den Schinder zum Lohn.

Selbst von den Menschen (c. 35) bevorzugt die vollkommene Künstlerin Natur die naturnahen, das heißt meine Toren. Wie oft nennt Homer seinen Odysseus unglücklich — ganz natürlich, denn er gibt sich zu viel mit Athene ab,

wogegen der verliebte Paris und der verrückte Aias diesen fatalen Beinamen nie bekommen. Nur der Narr ist überall beliebt, und von ihren Hofnarren vertragen die Könige sogar die Wahrheit, die einen Philosophen den Kopf kosten würde. Nur der Narr ist aufrichtig, der Weise muß doppelzüngig sein. Und welches Glück haben die Narren bei den Weibern! Eines Tages erwachen sie vergnügt im Jenseits, um auch die Bewohner Elysiums noch mit ihren Kapriolen zu unterhalten.

Der Weise hingegen — welch ein Jammer! Wieder kommt ein Selbstporträt, noch grausamer und genauer als zuvor¹: „Das ist ein Kerl, dem Kindheit und Jugend zwischen den Fingern zerronnen sind vor lauter Wissenschaft. Die Nächte hat er aufgesessen und geschwitzt bei seiner Grammatik, der bösen Menschenfeindin. Die schönste Lebenszeit ist vertan ohne den kleinsten Schluck aus dem Becher der Freude. Immer hart gegen sich, keines Menschen Freund. Jetzt ist er alt und grau vor der Zeit, dürr, kränklich, an den Augen leidend. Vor der Zeit wird er auch sterben, und hat doch nie gelebt.“

Was mag der Mann gefühlt haben bei dieser Wiederholung Faustischen Selbsthohns, mitten in der sprudelnden Satire auf alles in der Welt, wo jeder das Recht auf seinen Sparren hat!

Man muß unterscheiden, doziert Moria, zwischen Wahn und Wahn. Hält einer einen Kürbis für ein Frauenzimmer, so ist er wahnsinnig. Schwört er aber, sein Weib sei treu wie Penelope, indes alle Welt außer ihm weiß, wie es in Wahrheit steht, so ist auch das ein Irrtum, aber ein liebenswerter und vor allem ein notwendiger, denn wie wollte die Welt sonst bestehen!

Einem jeden sein Sparren — das ist ein Thema, das wert ist ausgebreitet zu werden.

Da ist die Jagdleidenschaft der großen Herren — Erasmus hat den Komment in England kennen gelernt. Das

Geheul der Meute, das ohrenspaltende Getute der Hörner ist ihnen die schönste Musik. Das Metzgerhandwerk des Ausweidens ist nun auf einmal ein adliges Geschäft, für das es die genauesten Regeln gibt, und die Jagdgesellschaft steht andächtig herum, ob es auch genau nach dem heiligen Ritus geht. Tiere zu Tode hetzen und dann auffressen — man sollte denken, es sei selber tierisch; aber nein, es ist das erlauchte Vergnügen der Könige.

Dann gibt es die Baunarren, auch eine noble Passion. Da muß das Viereckige rund und das Runde viereckig werden. Und wenn zuletzt alles verbaut ist bis auf den letzten Heller — was tut's! Sie haben doch ihren Spaß gehabt.

Wieder andere halten es mit den noch kostbareren Alchimisten und wollen die *quinta essentia* suchen, die Quintessenz, das fünfte Element. Sie werden darüber bettelarm, aber noch im Tode hängen sie an dem süßen Traum und beklagen nur die Kürze des Lebens, die zu so großen Taten nicht ausreiche — die Glücklichen!

Dann ist da das liebe Volk der Würfelspieler. Zwar streifen sie schon bedenklich nahe an den echten Wahnsinn, und doch ist es nicht ohne Reiz, ihnen zuzusehen, wie an den Kanten der Würfel ihr Glückschiff scheitert mit all ihrer Habe, wobei ihnen aber der Ehrenkodex verbietet, ihre Wut an dem Gewinner auszulassen. Und noch Greise sieht man spielen, die nur mehr mit einer Brille die Augen der Würfel unterscheiden können. Die wohlverdiente Gicht (*iusta chiragra*) macht es ihnen unmöglich, selber noch nach den Würfeln zu langen — tut nichts, sie mieten sich einen, der für sie schüttelt.

Nun kommt das Heer der Wunder- und Gespenstergläubigen, das für geschickte Prediger unentbehrlich ist und sie bei Brote hält. Einer sieht sich einen ungeschlachten Christofer an und weiß sich für den Tag auf Reisen gefeit. Wer eine steinerne Barbara mit dem rechten Gebet ehrt, wird heil aus der Schlacht kommen. Der heilige Erasmus ist gut, um schnell zu Gelde zu kommen — welche Selbst-

ironie! —, nur muß man sich da noch genauer an bestimmte Tage, an bestimmte Kerzen und an gewisse Worte halten. Der heilige Georg ist in hohem Ansehen wie sein Kollege Herkules im Altertum, sogar sein Roß wird mit verehrt.¹

„Für den Ablaß berechnen sie die Dauer der Fegfeuerstrafen ganz genau, auf Tag und Stunde, wie mit dem Rechenbrett. Heilsame Gebetlein, die irgend ein Betrüger ersonnen hat, sollen die wunderbarsten Wirkungen haben, vor allem irdisches Glück, und erst dann, wenn sich die Weltlust den Armen des ausdauernden Genießers dennoch entwunden hat, dann soll für einen ebenso lustvollen Platz im Himmel gesorgt werden . . .“

Wieder hat sich die Atmosphäre vom Grund aus verändert. Durch die dünne Hülle der Satire hindurch spüren wir einen Ernst von ganz anderer Art als bisher bei den philosophischen Stellen. Es ist der Ton der *Peregrinatio* — deren Hauptstoff ja schon seit dem Jahr 1499 bereit lag —, der Ton jener ganz eigentlich Erasmischen, von humanistischer Philosophie temperierten Devotion. Zum ersten Male hatten wir ihn in dem *Enchiridion* rein vernommen als den verborgenen Generalbaß, der die vielgestaltige Musik dieses Lebens immer begleitet. Fast sollte man denken, daß hier der eigentliche Keim der ganzen Konzeption liege, und daß alles andere nur eine Art von Vorwand sei, selbst die ganz persönlichen Stellen.

„Ich, Moria, erröte fast selber, wenn ich an jene sieben Psalmverse denke, die der Teufel dem heiligen Bernhard verraten haben soll: man erlangt unweigerlich die ewige Seligkeit, wenn man sie in der Todesstunde dreimal hersagt. Es war, weiß Gott, ein Teufel, der Spaß verstand, aber im Grunde so albern, wie es der Teufel immer ist bei all seiner List.“²

Hier hat Holbein das erschreckendste von seinen Bildchen gezeichnet. Ein Teufel mit Hirschgeweih, greulicher Schnabelnase und Eberzahn, mit Adlerklauen statt Händen und Füßen reicht dem Heiligen das Zauberbuch. Es ist der

Abgrund der Teufelsmessen, der mißbrauchten Hostien und der Hexenprozesse, der sich hier auftut, das eindrucksvollste Symptom eines Verfalls, dessen Heilung aber dann zuletzt wieder nur um den Preis der Aufklärung zu haben war.

Die Vierzehn Nothelfer und besonders die Mutter Gottes, der man viel mehr zutraut als ihrem göttlichen Sohn selber — eines der stärksten Motive der *Peregrinatio* —: für alle Dinge in der Welt sind sie gut. Da muß man die Votivtafeln in den Gnadenkapellen studieren. Moria gibt eine hübsche Musterkarte von ihnen (c. 41), um triumphierend zu schließen: „Habt ihr je erlebt, daß sich einer für die Austreibung seiner Torheit bedankt hätte? O nein, dazu bin ich ihnen viel zu lieb!“

Und nun komme so ein grämlicher Weiser und predige hier die Wahrheit: Dein Tod wird gut sein, wenn dein Leben gut war. Der Ablaß befreit dich von den Sünden, wenn du nicht nur Geld bringst, sondern echte Reue, die wirkliche Umkehr bedeutet, Tränen und Fasten. (Meint man nicht, Erasmus habe schon Luthers Fünfundneunzig Thesen vor Augen?) Der Heilige wird dir helfen, wenn du dein Leben nachahmst . . . Was wäre die Folge? Die Menschen würden verzweifeln und damit desto sicherer in die Hölle kommen.

Man lasse sie bei ihrer Einbildung, zum Beispiel die adeligen Herren mit ihren Stammbäumen, die bis zum Arktur am Himmel reichen, oder bis zu Aeneas und zur Venus. Sie zeigen die Bilder ihrer Ahnen, einer schaut immer stumpfsinniger drein als der andere, am stumpfsinnigsten aber sie selber. In ihrem Wappen haben sie mit Vorliebe Raubtiere, und auch das stimmt wunderbar, denn sie selber sind die gleichen Bestien.“

Hauptsache, sie gefallen sich selber. Holbein zeichnet an den Rand einen Narren, der zärtlich eine Sammlung von Narrenpuppen mustert, um sich schöner zu finden als sie alle. Ein Künstler zum Beispiel, sagt Moria mit tiefssinniger Wahrheit, verzichtet lieber auf alles in der Welt als auf den Glauben an sein Genie.¹

„Und ebenso närrisch wie jeder einzelne sind die Völker im ganzen (c. 43). Die Engländer sind die schönste Rasse, sie machen die beste Musik und haben die besten Köche. Jeder Schotte ist mit seinem Königshaus verwandt und ein ebenso knifflicher Denker wie sein Landsmann Duns Scotus. Die Franzosen finden nur bei sich die wahre Höflichkeit, und ihre Sorbonne hat die einzige orthodoxe Theologie. Für die Italiener sind alle anderen Völker Barbaren,¹ und für die Vornehmheit der Venezianer schickte sich als Wappen ein Pfau. Wer ist überzeugter von der einzigen Wahrheit seiner Religion als der Türke?“

Soliman der Große hätte nicht wenig gelacht, wenn er das gelesen hätte, und noch mehr über das Türkenbild, das Holbein dazu zeichnet: ein Kerl mit lang hängendem Schnurrbart, dickem Schuppenpanzer, ungefügtem Säbel und wunderlicher Zottelmütze betet ausgerechnet eine Statue im Renaissancestil an.

„Das alles“, sagt Moria, „leistet meine Dame Selbstgefälligkeit, und nicht schlechter fahren die Menschen mit ihrer Schwester Schmeichelei (c.44). Es gibt freilich zweierlei Schmeichelei. Die gutartige, die ich meine, kann man an dem treuen Hunde beobachten. Ein Schmeichler dieser Art hat Herzensgüte, unendlich mehr als ein aufrichtiger Pedant, und ohne diese liebenswerte Kunst wäre das Leben nicht zu ertragen. Wo käme zum Beispiel ein Lehrer hin mit bloßer Strenge! Der beste Lehrer ist, wer den Jüngens die saure Kost der Wissenschaft mit heiterer Laune verzuckert, statt immer mit der Rute zu winken — der beste Prediger, der am rechten Ort ein Histörchen einflickt, da werden die Leute auf einmal wieder wach und sind ganz Ohr. Was ist hübscher, als wenn ein Esel dem anderen schön tut!

Wie leicht ist das Glück zu haben, wenn einer die Gnade hat, sich täuschen zu lassen! Da hält einer eine billige Kopie für ein kostbares Original — wohl ihm, denn wie viel Geld hat er gespart! Ein Herr meines Namens (also jemand aus der Familie des Thomas Morus, wenn nicht gar er

selbst?), schenkte seiner Braut zur Hochzeit ein unechtes Geschmeide — ihr Glück war vollkommen, und der ‚Tor‘ war weise: denn was bedeutet bei derlei unnützem Tand schon Echtheit! Brot muß echt sein, mit unechten Perlen verdirbt sich niemand den Magen.

Nur die Toren befinden sich in zahlreicher Gesellschaft, und das Glück wird ja um so größer, unter je mehr Teilnehmer es geteilt wird. Weise brachten die Griechen in all ihren glänzenden Jahrhunderten gerade sieben zusammen, und wenn man recht genau hinsieht, so war es eine sehr zweifelhafte Auswahl.

Ich, Moria, bin viel reicher und viel gutmütiger als die übrigen Götter (c. 46). Wie knickerig sind sie mit ihren Gaben! Wie oft wohl verleiht Venus untadelige Schönheit oder Hermes die Gabe der Rede vollkommen — wie viele Orakel hat Apollo gespendet, die den Fragern nützten? Die meisten Götter sind bösartig und eifersüchtig — das ist ein Fehler, der mir gänzlich fremd ist. Es gibt schwierige Leute, mit denen man sich besser nicht einläßt, und dazu rechne ich die Götter.

Es macht mir (c. 47) gar nichts aus, daß die Menschen mir keine Tempel bauen. Wozu dieser faule Zauber? Da knien sie hin und stecken der Muttergottes Kerzen auf am hellen Tage, wo sie sie doch gar nicht braucht — statt ein Leben zu führen, das ihr gefiele! Diesen wahren Kult genieße aber ich. Mir fehlt es nicht an Priestern, außer wo es keine Menschen gibt, und im Grunde bin ich es, die auch die Götter amüsiert, wenn sie vom Olymp herab dem Narrentreiben auf Erden zusehen — ein Volk von Fliegen, das sich ungeheuer wichtig nimmt, um im Handumdrehen zu sterben, manchmal in großen Scharen, und bei allem den Himmelschen unendlichen Stoff zum Gelächter gewährt.“

Dieses Thema wird nun in blitzenden Antithesen eine ganze Weile durchgeführt. Es ist das Schwelgen der Renaissance in der Fülle, für das wir Heutigen das Organ verloren haben, das unbekümmerte, das bewußt regellose

Strömen der Einfälle, denn den Pedanten ist ein für alle-mal der Krieg erklärt, und sie sollen sich ärgern.

Wir greifen Holbeins Pilger nach San Jago heraus, auch eines der Kabinettstücke, wir kennen ihn ja schon. So muß man sich den Ogygius der *Peregrinatio* vorstellen mit seinem dummvergnügten Lächeln, die Jakobsmuschel an dem aufgeschlagenen Filz, der hier die Narrenkappe unnötig macht. Die Zufriedenheit schaut ihm aus allen Knopflöchern; er hat die Familienmisère mit ihren lästigen Pflichten einmal hinter sich, und statt von dem zänkischen Weib braucht er nur von dem stummen Wegzeiger Weisungen entgegenzunehmen . . .

Inzwischen ist Moria auf die Idee gekommen, sich unter diesem Haufen Unglück gerade einmal die Sorte Narren herauszusuchen, die sich extrawiese dünkt, und da ergibt sich denn gleich eine hübsche Reihe.

Zuerst kommen billig die Schulmeister (c. 49) — was für arme Leute! „Sie sitzen in ihrer Folterkammer von Schulstube, arm, schmutzig, und leiden noch viel mehr als die Jugend, die sie verprügeln — taub vor Lärm, gallenkrank vor Ärger, schwindsüchtig vor Gestank. Aber — sie sind glücklich dank Moria, denn sie fühlen sich als Könige in ihrem armseligen Reich.“

Die ganze harte Jugend des Spötters Erasmus wacht auf bei dem liebevollen Haß, mit dem das holländische Genrebildchen gemalt ist. „Seht die Herren, wenn es ihnen gelungen ist, das Lexikon um ein neues Wort zu bereichern, das sie ein einziges Mal in irgend einem schimmeligen Kodex gefunden haben — seht sie gar, wenn es ihnen glückt, eine unlesbare Inschrift auszubuddeln! Seht sie, wenn sie ihre öden Verschen herumzeigen und sich gegenseitig verhimmeln, oder noch besser: wenn sie übereinander herfallen! Da haben Götter und Menschen zu lachen.

Ihre Königin oder vielmehr ihre grausame Tyrannin ist Grammatica, die holde Fee oder das grämliche Ungeheuer.

Es gibt Grammatiken so viele wie Grammatiker — Aldus in Venedig hat ihrer allein fünf gedruckt, eine immer unverständlicher als die andere. Grammatica hat es in sich. Unter ihren Opfern kenne ich Leute von wirklichen Talenten, die sie aber alle verdorren lassen müssen, weil sie aus dem Irrgarten der acht Wortarten nicht mehr herauskommen können. Nun sind sie verdammt, ihr Leben lang auf die Konkurrenz zu passen, für die immer eine ganze Feuerspritze voll Gift und Galle bereitstehen muß. Nennt sie meinetwegen verrückt — aber glücklich müssen sie sein, sonst blieben sie doch nicht dabei!

Das windige Volk der Poeten habe ich nicht ganz so fest an meinem Narrenseil, weil sie zu gut Bescheid wissen und sich selber darauf verstehen, andere zum Narren zu haben. Seht Holbeins Lesenarren an, den hat einer von ihnen so zu fesseln verstanden, daß er selbst beim Spaziergang das Buch nicht aus der Hand läßt. Aber das werden mir die Herren ja selber zugeben, daß meine Hofdamen Selbstgefälligkeit und Schmeichelei bei ihnen fleißiger aus- und eingehen als bei sonst jemanden in der Welt.

Die Rhetoren sind unsichere Kantonisten. Man weiß nie, ob man sie nicht drüben bei den Philosophen suchen soll. Aber in meinem Falle macht das keinen Unterschied, denn hüben wie drüben sind sie von unserer Partei und Farbe. In keinem ihrer langweiligen Lehrbücher fehlt ein Kapitel über den Witz und über das Lächerliche. Sie haben zwar noch immer nicht herausgefunden, wo das Geheimnis eigentlich steckt, und der Genius des Lachens lacht über sie selber, denn wie sollten ihn Gelehrte je entdecken! Wie sollten sie das freieste Wesen der Welt in ihren ärmlichen Käfig sperren können!

Dann gibt es meine besonderen Lieblinge zu bewundern, die Schriftsteller. Die Hohlköpfe unter ihnen, die nichts können als das Papier vollsudeln, sind schon gleich von meiner Zunft, wie man ohne weiteres daran sieht, daß es ihnen immer glückt: sie werden eifrig gelesen. Aber auch

die ernsthaften Leute wie dieser Erasmus gehören mir, und gerade sie. Hilf Gott, wie müssen sie sich plagen! Sie sind von dem Ehrgeiz geschlagen, daß die besten Stilisten sie anerkennen sollen. Da wird gefeilt, getilgt, zugesetzt, umgeschrieben, weggelegt und vorgelesen. So geht das neun Jahre nach der Lehre des Horaz — und wozu? Zwei oder drei Kenner sollen sie loben. Dafür stehlen sie sich den Schlaf, das köstlichste auf der Welt, dafür schwitzen sie, kriegen einen Buckel vom Krummsitzen am Schreibtisch, ruinieren sich die Augen und können noch von Glück sagen, wenn sie beizeiten sterben, ehe sie ganz blind und lahm sind.

Wer den Ruhm bekommt, sind wie gesagt gemeinhin die anderen. So einen muß man gesehen haben, wenn die Menge nach seinem Anblick giert, wenn ihn einer dem anderen zeigt, wenn sie sich im Buchladen ausgestellt finden. Ihr Name ist gedruckt, wie könnte es noch fehlen! Und was für Namen machen sie sich zurecht, die Herren Humanisten! Dann geht das gegenseitige Loben an. Wenn man sie hört, sind die erlauchtesten Klassiker Stümper gewesen. Wer über das Treiben lacht, hat Recht — ich selbst, Moria, will doch, daß man lachen soll. Aber von den Kennern wäre es schwarzer Undank, auf die Torheit zu schelten, denn Hand aufs Herz, machen sie es selber anders?“

Nun kommen die Universitätslehrer an die Reihe. Die hochmütigsten von ihnen waren von jeher die Juristen (c. 51); aber dieser Ausfall ist sehr kurz, wenig ergiebig und zudem eine Wiederholung (s. oben S. 143, wo es sich allerdings um die praktischen Juristen und nicht um die Akademiker handelt).

Desto ausführlicher ist nun aber die Invektive gegen Dialektiker, Philosophen und Theologen, also gegen alle Scholastiker, die gleich anfangs den aus den *Antibarbari* bekannten Namen der Sophisten erhalten, und sodann gegen die Mönche im allgemeinen und die Bettelmönche insbesondere, deren Kanzelkünste erbarmungslos durchge-

hechelt werden. Sogar der alte Spottname der ‚Betteltyrannen‘ scheint deutlich durch.

Diese Satire gegen die alten Lieblingsfeinde umfaßt die langen Kapitel 52 bis 54, in der Ausgabe von J. B. Kan volle 30 Seiten. Hier ist es nun vollends die Stimme des Autors, die aus der Maske der Moria hervortönt, und nur an wenigen Stellen macht er eine flüchtige Geste zur Rettung der Illusion.

Sehr kennzeichnend sind schon Holbeins Bilder zum Text. Da ist zwar der hochnäsige Jurist, der Mönchsphilosoph mit dem obligaten langen Bart, der Dialektiker im vornehmen Hermelinkragen, der den Scotus vor sich auf dem Pult hat² und an den Fingern seine spitzfindigen Argumente abzählt: aber mit Vorliebe hält sich der Künstler an flüchtige Nebenbemerkungen, die seine Phantasie angesprochen haben.

Da findet sich gleich hinter dem Scotisten ein Paar in einem prachtvoll ausgeführten Renaissance-Himmelbett, um das ein Mann mit listiger Gebärde eine Kette spannt: zunächst ganz unverständlich; aber Erasmus sagt an der Stelle, die Theologen seien bei ihren logischen Künsten nicht einmal durch ‚Vulkanische Fesseln‘ zu fangen, und Erasmus denkt an die bedenkliche Liebesaffäre zwischen Aphrodite und Ares, die der homerische Sänger Demodokos an der Tafel des Phäakenkönigs zum besten gibt.³ Der betrogene Gatte Hephaistos wirft dem ehebrecherischen Paar ein feines und unzerreißbares Netz über, sodaß sie sich nicht regen können, zur unendlichen Belustigung der Götter.

Dann kommt eine Basler Bürgersfrau von 1516 am Webstuhl. Es ist Penelope, die nächtlicherweile zur Täuschung der Freier ihr Gewebe wieder auftrennt — ein grausamer Hohn auf die unfruchtbare Arbeit der Sophisten.

Ein paar Seiten weiter sieht man einen fast zu Boden gedrückten Mann, der ein Ding wie eine große Zielscheibe auf den Schultern trägt. Es ist Atlas mit dem ptolemäischen Himmelsystem. So tragen die gelehrten Herren die ganze Kirche mit der wunderbaren Kraft ihrer Syllogismen!

Oder Hephaistos mit Zeus, dem er soeben mit einem wuchtigen Axthieb den Kopf gespalten hat, aus dem Pallas gerüstet emporsteigt. Die ungeschlachte Kühnheit der Zeichnung wirkt stark auf das Zwerchfell, wenn man erst begriffen hat, was gemeint ist: Moria sagt, die gewaltigen Disputatoren trügen nicht umsonst Binden um die Köpfe, denn anders müßten ihnen die Schädel platzen vor Gedankenreichtum, und sie wären in schlimmeren Nöten als Zeus, ehe ihn Hephaistos mit seiner Axt von Pallas entband.

Wenn sich schon der Zeitgenosse Holbein, der doch mitten in den Spannungen der Epoche lebte, nur mit einer solchen Auslese von „Parerga“ zu helfen wußte, wie soll es erst dem Durchschnittsgebildeten unserer Tage ergehen! Heute kann dieser wuchtige, mit einer verschwenderischen Fülle von Geist durchgeführte Angriff auf die Scholastik und das Bettelmönchtum der Zeit — die meisten Lehrer der Scholastik waren ja Bettelmönche — nur den eingeweihten Fachmann noch interessieren; diesen allerdings interessieren die Kapitel brennend.

Wenn sie aber uns Heutigen aus dem Rahmen einer zeitlos gültigen Menschheitssatire herauszufallen scheinen, so ist dagegen zu erinnern, daß damals sicherlich kein Abschnitt des Buches eifriger gelesen und besprochen worden ist. Irgendwo müssen ja auch die größten Werke der Weltliteratur zeitgebunden sein. Selbst Dante, Cervantes und Shakespeare machen hier keine Ausnahme, und was ihnen recht ist, darf dem Erasmus wohl billig sein.

Eine Darstellung wie die gegenwärtige darf also auf eine Wiedergabe in der bisherigen Ausführlichkeit verzichten und begnügt sich mit einer knappen Auswahl.

Vor den Theologen hat Moria ein wenig Angst. „Diese Herren verstehen nämlich keinen Spaß, und ehe man es sich versieht, schreien sie nach dem Ketzerrichter und dem Scheiterhaufen. Und außerdem weiß niemand so wenig wie sie, wieviel Moria mit ihren Helferinnen zu ihrem Glück beiträgt.“

Selbst die Apostel wären übel daran, wenn sie heute wiederkämen und sich mit diesen Tausendkünstlern in einen Disput einließen.¹ Ein Paulus, der doch die gesamte Bildung seiner Zeit innehatte, wäre angesichts der Feinheit der scholastischen Distinktionen ein grober Klotz und müßte sich vom Himmel einen neuen Heiligen Geist ausschaffen, um hier mitreden zu können.

Man sollte statt der schwerfälligen Landsknechtheere dreist eine Armee von Scotisten, Occamisten und Albertisten wider den Türken marschieren lassen. Die Heiden würden von selbst das Laufen kriegen vor so viel sieghaftem Geist!“

Zum Schluß darf eine gesalzene Bemerkung über das barbarische Latein der Scholastiker nicht fehlen: „Es ist ein Beweis ihres Scharfsinns, wenn sie von niemanden verstanden werden als von Barbaren. Der heiligen Theologie ist es offenbar unwürdig, den Gesetzen der Grammatik zu gehorchen. Der Herren höchster Ruhm, der Titel *Magister noster*,² darf durchaus nur mit großen Buchstaben geschrieben werden und hat ohne Zweifel geheimnisvolle Kraft wie das heilige Tetragramm des Namens Gottes bei den Hebräern“ (c. 53 Schluß).

Mit Kapitel 54 beginnt der Angriff auf die Mönche, genauer die Bettelmönche. Hier sieht man förmlich, mit welchem Vergnügen Holbein wieder festen Boden unter den Füßen fühlt, und welch ein Lieblingsthema es für die Zeit ist. Auf drei Seiten unserer Ausgabe stehen nicht weniger als vier Mönchsbilder, und man kann fast den ganzen Inhalt an den Bildern ablesen.

„Diese Leute heißen auf Lateinisch *religiosi*. Schon hier hat Moria ihre Hand im Spiel, denn mit nichts haben sie weniger zu tun als mit Religion. Noch hübscher ist ihr griechischer Name *monachoi*, der Einsiedler bedeutet. Aber ist etwa in dem Straßenbild einer Stadt der Mönch fortzudenken? Besteigt man einen Reisewagen oder ein Schiff,

so müßte es sonderbar zugehen, wenn nicht schon ein Mönch da säße. Dabei gilt es als böses Vorzeichen, einem von ihnen zu begegnen, und jedermann wünscht sie zu den Hottentotten, besonders wegen ihrer unverschämten Bettelei, die eine Landplage geworden ist — aber sie selbst fühlen sich wohl in ihrer Kutte dank Moria.“

Für einen rechten Mönch ist es Ehrensache, mit den Wissenschaften nichts zu tun zu haben. Gemeint sind wie im *Enchiridion* (dessen satirische Ader überhaupt erst von der Moria her ganz deutlich wird), die *bonae litterae* der *Antibarbari*. Holbein: ein Mönch, der mit stupidem Ausdruck ein Meßbuch wälzt, gleich darauf einer mit dem Bettelsack.

Alles geht bei ihnen nach der Regel, denn das Wort Orden ist das lateinische *ordo* und heißt Ordnung. Da muß alles in der Kleidung und sonst auf Strohhalm breite geregelt sein, und bei jedem Orden anders. Zum Beispiel gibt es welche, die kein Geld anrühren dürfen. Holbein: ein Mönch, der einem Weib in den Busen faßt und ihr mit einem Stöckchen den Hurenlohn hinschiebt.

Dann malt er einen Fettwanst mit schwerem Doppelkinn. „Das kommt vom Fasten und all den anderen Kasteiungen, die sie dem Weltrichter am Jüngsten Tag aufzählen werden. Wo wollten die Herren bleiben, wenn ich, Moria, ihnen nicht gnädig verhüllte, was Christus darauf sagen wird! Matrosen und Pferdeknechte werden vor ihnen ins Himmelreich kommen. Für jetzt aber genießen sie ihre Macht, denn sie sind aller Welt Beichtväter, herrschen über die Gewissen und wissen schon, wie man es macht, jemanden, der sie gereizt hat, in öffentlicher Predigt an den Pranger zu stellen, ohne das Beichtgeheimnis zu verletzen. Da ist es schon besser, zu ducken oder ihnen mit einem tüchtigen Brocken das Maul zu stopfen.“

Holbein zeichnet an den Rand ein Bildchen, das man nur versteht, wenn man sich von den Kommentatoren sagen läßt, daß die letzten Worte ein Zitat aus der *Aeneis* Ver-

gils sind (VI 419). Aeneas steigt wie Odysseus in die Unterwelt hinab, mit einem goldenen Zweig in der Hand, und schläfert den dreiköpfigen Cerberus mit einem Zauberbissen ein. Der Held ist wieder in der zeitgenössischen Tracht eines Ritters oder Landsknechts — welche Frische der Phantasie!

Sodann ist das Thema der Mönchspredigt für Erasmus eine ergiebige Goldader. Mit Genuß nimmt er die berühmten Kanzelredner aufs Korn. Auch dies ist eine Stelle, die die Zeitgenossen ohne Zweifel mit dem höchsten Vergnügen gelesen haben, unentbehrlich für den Sittenschilderer des Vorabends der Reformation. Wir überschlagen auch sie bis auf den boshaften Schluß, wo es heißt, die dankbarsten Zuhörer seien immer die Damen — aber diese seien den Mönchen ohnedies gewogen: an ihrer Brust könnten sie sich am besten über die Ehemänner beschweren . . .

Ist es eine List, daß Erasmus jetzt in der Reihe der Stände die Könige und Herren vornimmt? Denn nach wenigen Seiten kommen schon, und wieder weit ausführlicher, die Kirchenfürsten: Bischof, Kardinal und Papst, und was folgt, ist deutlich nur noch Abschluß. Man hätte ihm vorwerfen können, das Ganze gehe nur gegen die Kirche.

„Die Könige“, sagt Moria (c. 55), „können ohne mich keine ruhige Stunde haben, wenn sie an die Schwere ihrer Pflichten dächten, wie sie ihnen Erasmus in der *Institutio principis* vorgestellt hat. Aber da sie die freisten der Freien sind, bekennen sie sich desto freimütiger zu mir und leben einen guten Tag. (Man sieht, wie sich das Schema der Einkleidung zu wiederholen beginnt.) Und ihre adelige Hofgesellschaft gar! (c. 56). Sie prunkt zwar in Edelsteinen, von denen jeder nach seinen überlieferten Eigenschaften an eine andere Tugend erinnern soll — aber die Tugenden auszuüben überlassen sie anderen Leuten. Die Modebücher über den vollkommenen Hofmann (*Cortegiano*) haben sie fleißig gelesen, und was dort über meine Schwester Schmeichelei steht, üben sie gewissenhaft. Die eigentliche Auf-

gabe aber ist das Amusement in jeder Gestalt — einen Tag um den anderen, ein Jahr um das andere, das ganze Leben lang mit bewundernswerter Ausdauer. Wie es ausgeht, könnten sie an dem Schicksal der Freier in der Odyssee abnehmen, denn deren Leben führen sie genau, aber vor so schädlichen Gedanken bewahre ich sie, ich Moria.“

Wer sich aber die weltlichen Großen am eifrigsten zum Muster nimmt, sind die Kirchenfürsten, die Bischöfe (c. 57), die Kardinäle (c. 58) und allen voran die Päpste (c. 59). Wo käme der päpstliche Hofstaat hin, dieses ganze Gewürm und Geschwürm, wie es Luther später nennen wird — wo bliebe das alles bis hinab zu den Kupplern und Dirnen ohne Morias Hilfe? Ein Papst müßte erdrückt werden von der Schwere seines Amtes ohne mich und würde es schon deshalb bleiben lassen, mit Gift, Schwert und Gewalt die Tiara zu erstreben und zu bewahren.

Hier erscheint Alexander VI. Borja, und noch bei Lebzeiten der kriegerische Julius. Holbein zeichnet das Bild eines Prälaten, der mit einem Landsknecht verhandelt. Erasmus spricht gleich darauf von deutschen Bischöfen, aber das ist lediglich eine durchsichtige Finte, mit der er sich nur den Rücken decken will. Es gibt in der Zeit keinen deutschen Kirchenfürsten, der durch Kriegführen besonderes Ärgernis erregt hätte. Sein Ton steigert sich zu wahrer Leidenschaft, nirgends klingt seine eigene Stimme heftiger hervor, er kann nur den Kriegs-Papst meinen.¹

Zum Schluß bekommen noch die Weltpriester ihren Teil (c. 60), von denen sich jeder benimmt wie ein kleiner Papst. „Heißen sie im Unterschied von den Mönchen darum Weltpriester (*saeculares*), weil sie sich ausdrücklicher als alle mit den Dingen der Welt befassen?² Die Werke der Frömmigkeit nämlich schieben sie auf die regulierten Chorherren ab, diese wiederum auf die Mönche. Es ist wie ein geistreiches Ballspiel, wo niemand den Ball behalten darf. Die freieren Mönche geben ihn den strengeren weiter, diese wieder an die Bettelmönche, und schließlich haben ihn die

allerstrengsten, die Karthäuser. Bei denen ist dann die Frömmigkeit so gut aufgehoben, daß man sie gar nicht mehr sieht . . . Genau ebenso geht es mit der Geldschneiderei. Da den Päpsten dieses Geschäft zu apostolisch ist, übertragen sie es den Bischöfen, die Bischöfe den Pfarrern, diese den Vikaren und diese endlich den Bettelmönchen.“

Nun aber besinnt sich Moria, daß es Zeit ist, ihren verweigerten Autor zu decken: „Hilf Himmel, ich gerate da in eine Satire hinein, und wollte doch nur beweisen, daß alle Stände der Christenheit mir pflichtig sind. Denke beiße niemand, ich wolle den guten Prälaten etwas anhängen, da ich doch nur den schlechten ein wenig am Zeug flicke.“ (c. 60 Schluß.)

Moria ruft sich selbst zur Sache, das heißt der Rahmen der Weltsatire wird flüchtig wieder aufgenommen. Fortuna (c. 61), die Holbein in frecher Nacktheit auf eine Kugel stellt, schüttet einem Einfaltspinsel einen Sack voll Gold in den aufgehaltenen Mantel. „Nur dem Faulen gehen die Fische ins Netz, dieweil er schnarcht. Kommt ein weiser Mann einmal zu einem Pferd, so ist es sicher ein Unglückstier, mit dem er zu Tode stürzt. Gerät er einmal an Gold, so ist es unweigerlich das ‚Gold von Toulouse‘, verwunschenes Gold, das seinen Besitzer ins Unglück bringt nach dem römischen Sprichwort — aber ich will aufhören, mit Sprichwörtern zu prunken, sonst sagt man noch, ich habe meinen Freund Erasmus geplündert.“

Hier hat sich der junge Holbein die liebenswürdige Schmeichelei erlaubt, den Meister selbst darzustellen. Er sitzt an seinem Pult und schreibt an den *Adagia*. Im Bogen des Rundfensters steht der Name ERASMVVS. Die Miniatur ist so reizend gemacht, daß Erasmus sagte, wenn er so aussähe, wollte er noch heiraten . . .

Man fühlt bei diesem kurzen Kapitel, daß der Gegenstand ausgeschöpft ist. Moria beeilt sich denn auch, zum

schulgerechten Schluß zu kommen, das heißt zu einer Autoritätenrevue, die ihren Anspruch auf Weltherrschaft bekräftigen soll.

Zuerst bringt sie einige klassische Zitate bei, darunter zwei von Horaz, der aber nicht beim Namen genannt, sondern preziös umschrieben wird als „jenes feiste und blanke Schweinchen aus der Herde Epikurs“, wie er sich selbst einmal in leichtsinniger Laune genannt hat.¹ Die Stelle wird viel später in einem fatalen Zusammenhang wiederkehren.

Nun aber kommt eine letzte, eine Morias würdige Wendung. Mit auffallender Eile kehrt sie auch der klassischen Literatur den Rücken und nimmt die — Bibel Alten und Neuen Testamentes vor zum Zweck eines Schriftbeweises für ihre These (c. 64).

Wenn wir uns im ersten Augenblick von einer solchen Frivolität erkältet fühlen, so verstehen wir vermutlich Erasmus ganz falsch — ebenso falsch wie sein Landsmann Martin Dorp, Professor in Löwen, dem er deswegen einen langen Brief geschrieben hat. Aus dem Wortlaut ist zu schließen, daß Dorp sich unter anderem über den Mißbrauch der Heiligen Schrift beschwert hatte.²

Aus dem Brief an Botzheim³ von 1524 erfahren wir, daß Erasmus die Absicht hatte, dem ‚Lob der Torheit‘ ein ‚Lob der Natur‘ und ein ‚Lob der Gnade‘ folgen zu lassen. Und so könnte dieses seltsame Schlußstück im voraus als eine zu dem geplanten letzten Teil überleitende Verzahnung gemeint gewesen sein und hätte vielleicht erst von dieser Fortsetzung aus seinen vollen Sinn erhalten.

Wir tun also am besten, den ganzen Schluß auf sich beruhen zu lassen, ungeachtet des verschwenderischen Reichtums an Geist, mit dem Erasmus auch ihn ausgestattet hat. Nur eine der feinhörigen Unterstreichungen Holbeins verdient vielleicht noch unsere Aufmerksamkeit.

An einer von dem Zweck des Schlusses — die Weltherrschaft der Torheit aus der Schrift zu beweisen — ziemlich

weit abschweifenden Stelle setzt sich Erasmus mit Nikolaus Lyras Auslegung der dunklen Stelle Lukas 22,36 auseinander, wo Jesus rät, man solle in den gefährlichen Endzeiten lieber alles verkaufen, um ein Schwert kaufen zu können. „Dieser treffliche Ausleger der göttlichen Meinung“, sagt Moria ironisch, „läßt also die Apostel mit Lanzen, Armbrusten, Schleudern und Bombarden ausrücken, den Gekreuzigten zu predigen!“ Holbein zeichnet dazu einen Apostel: in der Rechten hat er einen Bischofstab, der in eine Lanzenspitze ausläuft, im linken Arm führt er Armbrust und Schwert mit, und im Hintergrund schaut eine Kartaune hervor. Der Kopf aber hat eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem bärbeißigen Gesicht Julius des Zweiten, wie ihn Raffael gemalt hat.¹ —

Im ganzen schwebt dem Dichter sicherlich eine letzte, schwindelnde Aufgipfelung seiner Idee vor. Nachdem Moria den eigentlichen Schriftbeweis verlassen hat, sagt sie im Anfang des 66. Kapitels: „Überhaupt scheint mir die christliche Religion eine gewisse Verwandtschaft mit einer Art von Torheit zu haben . . . Diese Sonderlinge machen sich nichts daraus, wenn ihnen Unrecht geschieht, sie lassen sich täuschen, machen keinen Unterschied zwischen Freund und Feind, verabscheuen die irdische Lust, streben vielmehr der Mühsal nach, segnen, wenn man flucht, verachten das Leben und sehnen sich nach dem Tode . . . Am auffallendsten aber ist, daß sie mit dem Gelde nichts zu tun haben wollen.“

Es wird also mit grausamer Ausführlichkeit das positive Gegenbild zu jener Karikatur der Prälaten gezeichnet. „Dumme“ Tiere wie Schaf, Ochs und Esel, die sorglosen Vögel, ja die unschuldigen Blumen kämen nicht umsonst so oft in den Reden des Herrn und in der evangelischen Geschichte vor.

Hier gewinnt also die Philosophie der Torheit ihren letzten Tiefsinn. Dann aber bricht Moria jäh ab, als ob sie selbst erschrocken sei: „Sollte ich hier zu weit gegangen

sein mit meinem Geschwätz, so denkt, daß ich erstens die Torheit in Person und zweitens ein Weib bin. Manchmal fällt zwar auch dem Toren, wie das klassische Sprichwort sagt, etwas Gescheites ein. Einen Epilog aber müßt ihr nun nicht von mir erwarten — weiß ich doch selber nicht mehr, was ich alles dahergeschwatzt habe. Weise Leute verstehen zu vergessen, was sie gehört haben, die Toren tun es von selbst... Lebt also wohl, Morias treffliche Jünger — klatscht, lebt, trinkt!"

Holbein zeichnet die Göttin, wie sie ihrem entzückten Auditorium den Rücken kehrt und mit eleganter Bewegung von der Rednerbühne herabsteigt.

Die Werke der Kunst haben nicht den Zweck, die Menschen zu bessern. Sie haben überhaupt keinen Zweck, außer ihrer eigenen stillen Existenz selbst. Gerade in dieser ihrer „Zwecklosigkeit“, in dieser adligen Freiheit von fremden Zwecken, liegt das Geheimnis ihrer Wirkung. Die Zeit des Erasmus war noch weit entfernt von der Höhe dieser philosophischen Einsicht, die erst Kant und Schiller erreicht haben. Aber das „Lob der Torheit“ übt die Wirkung, die Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ beschreiben, denn diese Wirkung beruht ja auf keiner Philosophie, sondern liegt in der ewigen Natur der Dinge, die die Philosophie bestenfalls richtig erkennt.

Wer überhaupt empfänglich ist für den Zauber des Geistes, steht von dem Buch auf mit diesem nicht zu beschreibenden, sondern nur zu erlebenden Gefühl, daß es ihm im Kopf heller geworden ist, daß ihm das Blut leichter und reiner umfließt, wie nach dem Gebrauch eines Gesundbrunnens. Die Welt sieht auf einmal heiterer aus — nicht weil sie sich selbst geändert hätte, denn das kann sie nicht, sondern weil wir wieder einmal gelernt haben, ihre Misère aus überlegener Höhe anzusehen.

Ein schöpferischer Geist, dem wir ein solches Erlebnis verdanken, hat Anspruch auf unsere Liebe, nicht nur auf

die Gerechtigkeit, die wir auch dem weniger Liebenswerten schulden. Aber Liebe läßt sich ja nicht leisten, wie man eine Pflicht leistet. Sie will frei sein wie Geist und Schönheit.

Was oben — mit nicht geringen Schwierigkeiten — wiedergegeben wurde, ist vielleicht ein Zehntel oder weniger von dem, was das Werk selbst gibt. Auch die beste Übersetzung müßte nicht nur den lebendigen Reiz dieses unerschöpflichen Lateins schuldig bleiben, in dem eine tote Sprache zu vollem Leben wiedererwacht ist. Was vielmehr diesem Buch seine einzige Kraft gibt, ist nicht sowohl das Latein selbst als der im höchsten Sinne komische Gegensatz zwischen der ernsten Großheit der antiken HeldenSprache und der holländischen Drolerie seiner Haltung. Diese Wirkung hätte Erasmus gar nicht erreichen können, wenn er etwa Holländisch geschrieben hätte. Man kann hier nur versuchen, geistreich zu übersetzen — aber wie nahe liegt in einem solchen Falle die Gefahr, daß das Mittel zum Zweck wird. Doch auch eine schlechte Übersetzung wäre gar nicht imstande, alles zu verderben; dazu ist das Leben des Werkes zu reich und zu stark.

Ein solcher Wurf gelingt auch im Leben eines so umfassenden Geistes nicht mehr als einmal. Erasmus selbst muß das gewußt haben, und wir brauchen uns hier nicht von dem herabsetzenden Ton irren zu lassen, mit dem er oft von dieser Arbeit gesprochen hat. Er hatte bestimmte Gründe, gerade dieses Werk zu verkleinern.

Wir haben uns über die Kühnheit der Satire auf die Scholastik, auf die Prälaten und auf die Bettelmönche gewundert. Ihren Nachdruck erhielt die Satire durch das raffiniert indirekte Verfahren, von einem viel höheren Gesichtspunkt aus auf die Schäden der Kirche herabzuschauen: aus der Vogelperspektive der allgemeinen Welt-Torheit. Desto weniger haben wir uns darüber zu wundern, daß der Zorn der Betroffenen — mit Ausnahme der Kurie

selbst, wo humanistischer Geist noch immer als höchstes Verdienst galt — ebenso stark war wie der Beifall der öffentlichen Meinung.

Die Literaturgeschichte gewinnt ihre Gesichtspunkte ja nicht nur aus dem einzelnen Werk selbst, sondern aus der Ganzheit seiner Epoche.

Auch das ‚Lob der Torheit‘ war genau im rechten Augenblick erschienen wie seinerzeit die *Adagia*, mit denen es innerlichst verwandt ist, wie es nur zwei Kinder des gleichen Vaters sein können. Die geistesgeschichtliche Bedeutung des Buches liegt nicht nur in der Genialität und Fülle seines Gehalts, sondern darin, daß es eine Art von geistiger Paßhöhe darstellt — wie die Idee auf dem Septimerpaß entstanden war.

Seit der Reformation und Gegenreformation haben wir die Unbefangenheit und den Humor des Mittelalters in kirchlichen Dingen eingebüßt. Wir müssen uns künstlich zurückbesinnen, wenn wir etwa die Darstellungen des Höllenrachens an gotischen Kirchenportalen betrachten. Es war bei diesen Künstlern geradezu ein festes Herkommen, einen Papst, einen Bischof und einen Mönch in der Hölle zu zeigen. Ebenso müssen wir uns hier darauf besinnen, daß es im Jahre 1510, als das ‚Lob der Torheit‘ erschien, noch keine Indexkongregation und keine geistliche Bücherzensur gab. Weder Erasmus noch seine Gegner hatten eine Vorstellung davon, daß ein bloßes Buch, das keine praktischen Ausschreitungen zur Folge hatte, etwas Unerlaubtes sein könne.

Erst nachdem die Lutherische Bewegung einen bedrohlichen Umfang angenommen hatte, sah Erasmus und sahen seine Zeitgenossen, wie stark sich schon in jenen polemischen Kapiteln die Stimmung des künftigen Umsturzes abgezeichnet hatte. In dem Maße, wie man ihn jetzt mitverantwortlich machte, wuchs sein Bedürfnis, das genialste Werk seiner Feder zu bagatellisieren.

Schon in jenem Brief an Martin Dorp, vier Jahre nach dem ersten Erscheinen des berühmten Buches und dritthalb Jahre vor Luthers Thesenanschlag, hat sich dieses Gefühl für die herandrohende Umwälzung verdichtet. Wir haben heute den Vorteil, ähnliche Erfahrungen vergleichen zu können. In Wahrheit sind es wohl immer nur einzelne Augenblicke der Hellsichtigkeit, die uns die kommenden Dinge deutlich am Horizont zeigen, schnell verschlungen von der Arbeit und Sorge des Tages. Aber in der Tiefe des Bewußtseins breitet sich die dunkle Erkenntnis unaufhaltsam aus, und wenn das Ereignis endlich da ist, wundern wir uns, wie genau wir es vorausgewußt, und wie wenig wir uns darnach gerichtet haben.

9

Wie viel von dieser unerschöpflichen Gedankenfülle schon gleich auf der Alpenreise deutlich hervorgetreten war, können wir nicht wissen. Es mag nur die lustvolle Empfängnis des Werkes gewesen sein, ein erstes überraschtes Durchdenken der grenzenlosen Möglichkeiten, in flüchtigen Notizen festgehalten. Und dies konnte dann noch weiter die leeren Tage ausfüllen während der langen Fahrt den Rhein hinab, durch die Niederlande nach Calais, und das rastlos glückliche Nachdenken mochte Helligkeit ausgießen über alle Beschwerden der Reise bis in das vornehme Haus des Freundes Thomas Morus, dem dann das Buch mit einer geistvollen Anspielung auf seinen Namen gewidmet wurde als würdiges Gegenstück zu dessen eigener berühmter *Utopia*.

Nach der Ankunft in London kam sogleich das schmerzhafte Nierenleiden wieder. Erasmus erzählt in jenem Brief an Martin Dorp (s. oben S. 160), wie er lediglich zu dem Zweck, sich über die quälenden Beschwerden wegzutäuschen und bis zur Ankunft seiner Bibliothek überhaupt etwas zu tun, an die Ausarbeitung gegangen sei. Der Anfang habe dann den Freunden so sehr gefallen, daß man auf der

Fortsetzung bestanden habe, und so sei das Ganze in etwa sieben Tagen hingeworfen.¹

Unsere Darstellung braucht die Eintönigkeit nicht zu scheuen, mit der Erasmus gerade bei seinen wichtigsten Werken immer die Versicherung wiederholt, eilig gearbeitet zu haben. Je gleichmäßiger die Fiktion wiederkehrt, desto sicherer haben wir es mit einem humanistischen Stilprinzip zu tun. In diesem immer wiederholten Versuch, dem Leser mit Bescheidenheit und Genialität zugleich zu imponieren, liegt etwas Naives und Unverbrauchtes. Es war eine jugendlich unbekümmerte Zeit, die noch Vergnügen daran fand, mit solchen Mitteln zu arbeiten und an ihren Erfolg zu glauben, der ja wohl auch nicht ausblieb, weil die Leser ebenso naiv waren.

Im übrigen hindert uns gerade in diesem Falle nichts, von der frischen Anschaulichkeit des Berichts Gebrauch zu machen. Erasmus schwelgte in der Fülle der neuen griechischen Literatur, die er sich bei der Vorbereitung der Aldinischen *Adagia*-Ausgabe im Flug angeeignet hatte, und seinem gewaltigen Gedächtnis stand jede Stelle zur Verfügung. Das geistvolle Haus Morus hallte von Lachen, wenn abends das tagsüber Geschriebene vorgelesen wurde und ein Freund nach dem anderen einsprach, den Wiedergekehrten zu feiern.

Wenn es dann doch noch ein Jahr dauerte, bis Erasmus zur Drucklegung schritt, so hindert uns wiederum nichts zu glauben, daß gerade bei diesem geistreichsten seiner Werke jene Tätigkeit des immer wiederholten Ergänzens und Feilens, die er in dem Buche selbst so liebenswürdig verspottet, bis zuletzt fortgeführt wurde.

Gedruckt wurde die *Moria* wieder in Paris. Aber das Werk erschien nicht bei Jost Badius aus Assche (Ascensius), der jetzt nach Aldus wieder der Hauptdrucker des Erasmus zu werden schien (s. oben S. 111), sondern bei Gilles Gourmont,² und zwar wiederum ‚auf Drängen der Freunde‘, denen damit gleichsam ein Teil der Verantwortung zuge-

schoben wurde: auch eine von Erasmus gern befolgte Humanistenmode. In dem Brief an Dorp¹ erzählt er, dem Drucker habe ein fehlerhaftes und verstümmeltes Manuskript vorgelegen (wieso?), dennoch aber seien in wenigen Monaten sieben Ausgaben an verschiedenen Orten erschienen — so sehr habe das Werkchen ‚mißfallen‘, wie er mit selbstgefälliger Ironie hinzusetzt.

Das Hauptwerk, für das sich Badius interessierte, waren wiederum die *Adagia*, die sich noch immer vermehrten. Zwar war die Aldinische Ausgabe noch nicht vergriffen, aber ein Raubdruck drohte in Deutschland, und so machte sich Erasmus desto weniger daraus, dem verlassenen venezianischen Freunde in Paris eine Konkurrenz zu erwecken.

In einem Briefe vom 12. Mai 1512 nennt Badius dem Autor ein Honorar von 15 Gulden, von denen Erasmus 10 bereits erhalten hatte. Die gleiche Summe schlägt er für die geplante Ausgabe der bereinigten Hieronymus-Briefe vor, ein lächerliches Geld für die Arbeit vieler Jahre und für die unbezahlbare Gelehrsamkeit des Herausgebers. Badius entschuldigt sich denn auch sogleich mit seiner kinderreichen Familie und sagt, sein eigener Lohn bestehe ohnedies nur in der Arbeit selbst.²

Es ist eine interessante, übrigens nicht ganz durchsichtige Stelle. Den wirtschaftlichen Zusammenhängen des damaligen Buchgewerbes einmal genauer nachzugehen, wäre eine verdienstvolle, aber recht schwierige Arbeit: dem Nachrichten- und Spionagewesen, auf dem die Drucker zum großen Teil ihre Kalkulationen aufbauen, den Konkurrenzfehden, die vielfach noch auf dem Fuße eines naiven Faust- und Vergeltungsrechts geführt wurden, den Betriebsunkosten, den Papier- und Bücherpreisen, den Höhen der Auflagen. Die Risiken waren bedeutend, die Moral gering wie stets in den rohen Anfängen eines aufblühenden Gewerbes (s. oben S. 54 f.). Erasmus stand mitten in dem

abenteuernden Treiben, das ihm nicht wenig von seinem Auftrieb verdankte.

Nun passierte mit dem neuen, für Badius zugerichteten Text der *Adagia* eines dieser Abenteuer, das man nach dem Gesagten nicht mit modernen Maßstäben messen darf. Es war eine Sache von großen Folgen.

In dem englischen Buchgewerbe bestand noch zu einer so späten Zeit ein unnatürliches Mißverhältnis zwischen Nachfrage und Angebot. In diesem konservativen Lande, das sich in der Aufnahme von Neuerungen, soweit sie nicht in England selbst gewachsen waren, so oft schwerfällig gezeigt hat, gab es noch immer keine guten Druckereien. Das war der Grund, warum Erasmus, solange er in England war, für seine Drucklegungen auf das Festland angewiesen blieb, was er auf die Dauer nicht aushalten konnte. Übrigens erklärt sich eben hieraus auch die Herstellung jener Prachthandschrift des Erasmischen Matthäus für Colet noch im Jahre 1509 (s. oben S. 107).

Ein deutscher Buchführer namens Franz Berkemann¹ aus Köln zog aus diesem Übelstand seine Vorteile, indem er Bücher nach England importierte und Buchmanuskripte exportierte. Diesem Makler gab Erasmus die *Adagia* für Badius mit, aber das Exemplar landete nicht in Paris bei Badius, sondern in Basel bei Amerbach & Froben, und zwar zusammen mit einigen anderen Arbeiten von ihm.

Erasmus war außer sich über den Betrug, zumal gerade diese Basler Offizin soeben erst den Nachdruck nach der Aldinischen Ausgabe doch noch herausgebracht hatte — ein drastischer Beweis für den reißenden Abgang des Buches in seiner neuen Gestalt. In einem Briefe an Ammonius² entrüstet er sich über die ‚Sigambrertreue‘ des Kölners. Aber er werde sich zu rächen wissen.

Im ersten Zorn dachte er daran, sofort eine nochmals erweiterte Ausgabe der *Adagia* herauszubringen, damit den Baslern ihre Ausgabe liegen bleibe. Aber sehr bald begriff er, daß er wider Willen an eine große und entwicklungs-

fähige Offizin geraten war, und schwenkte um. Das merkwürdigste dabei ist, daß Badius, der der Betrogene blieb, zuletzt nicht einmal viel daraus machte.¹

So seltsam begann die Geschäftsverbindung mit Johann Frobenius, der nach dem Tode seines Teilhabers die Firma allein weiterführte und durch Erasmus weltberühmt werden sollte. Ihm gelang das, was dem Aldus mißlungen war: Erasmus für viele Jahre derart zu fesseln, daß Basel schließlich für den Ruhelosen die Wahlheimat wurde.

Im Juli 1514 reiste Erasmus aus England ab. Von da an hat er nur noch besuchsweise die Insel betreten, die ihn groß gemacht hatte. Denn seit 1511 war sein europäischer Ruhm zu einer Höhe gediehen, die ihn jetzt selbst überraschte.

Dieser Ruhm beruhte zunächst auf den großen Treffern unter seinen Werken, die immer wieder neu gedruckt wurden: auf den *Adagia*, dem *Enchiridion*, und vor allem jetzt auf der *Moria*. Daneben aber machten seine übrigen Veröffentlichungen bereits eine bedeutende Masse aus, und jede von ihnen erhöhte den Glanz seines Namens. Erasmus konnte schon nichts mehr schreiben, ohne daß sich die Drucker darum rissen.

Aber das Geheimnis seiner Wirkung lag bei weitem nicht nur in seinen Hauptwerken, ihrem Geist, ihrer Anmut, ihrem unerschöpflich quellenden Gedankenreichtum, ihren neuen Gesichtspunkten. Das wäre viel zu modern gedacht. Was seine Leser hinriß, war eine Reihe ganz bestimmter Vorzüge, die in jeder seiner Veröffentlichungen gegenwärtig waren, und von deren Bedeutung für seine Zeit wir keinen Begriff mehr haben.

Am ehesten ist uns Heutigen noch der Zauber der Erasmischen Latinität zugänglich. Niemand verstand es wie er, in seinem Vortrag modisch preziös und lichtvoll zugleich zu sein. Jeder Satz, den er schrieb, war ein Muster, und

seine Verse vollends waren durchaus unerreichbar. Formale Vollendung war das Idol der Zeit. Erasmus hat gerade hier seine Situation früh begriffen und eine ganze Reihe ungemein erfolgreicher Bücher verfaßt, die nur diesem uns unverständlich gewordenen Zweck dienen, wie jene *Copia verborum ac rerum*, die er für Colets Schule in London schrieb. Sogar die *Colloquia* kamen dem Bedürfnis nach Stilmustern ausdrücklich entgegen. Die Grußformel eines Briefes, die triviale Frage nach dem Befinden fünfzigfach abwandeln zu können: das war die Kunst, auf welche die Menschen versessen waren. Ungezählte Tausende von Briefschreibern hatten diese Hilfsmittel zur Hand, wenn es darauf ankam, elegant zu erscheinen, und eigentlich kam es immer darauf an. Gewiß lesen wir heute auch in den Hauptschriften, die uns allein noch interessieren, achtlos über zahllose Stellen hinweg, wo für die Zeitgenossen die Offenbarungen einer unerhörten Schönheit blühten. Die Größe des Mannes liegt ja eben darin, daß seine großen Werke einen so totalen Geschmackswandel zu überdauern vermocht haben.

Das beste aller Briefmuster waren des Erasmus eigene Briefe. Er hatte sie schon immer pfleglich behandelt und begann sie jetzt herauszugeben nach dem Muster Ciceros. Vielleicht hat nichts so sehr zu seinem Ruhme beigetragen. Gelehrte Briefwechsel waren Mode und hatten, wie Huizinga geistvoll bemerkt, die Bedeutung unserer Zeitschriften, die wirklich aus ihnen hervorgegangen sind.

Die Zeit hatte aber nicht nur Sinn für Form, sondern erst recht für Fülle. Erasmus kannte jetzt schlechthin die ganze Antike in beiden Sprachen einschließlich der Kirchenväter. Nicht umsonst hatte er drei Jahrzehnte lang zahllose Nächte hindurch aufgesessen. Er selbst spricht oft davon, und es gab sehr viele Gelehrte, die diese Leistung zu würdigen wußten, eben weil sie selber nie ein solches Maß von Energie und Leichtigkeit erreichten. Und dann war es ja noch wieder ein anderes, diese Riesenliteraturen ausge-

lesen und verstanden zu haben, und ein anderes, sie jederzeit vollkommen zu übersehen. Es gab keinen Kopf von einem so allgegenwärtigen Gedächtnis, und erst recht besaß kein zweiter die unbegreifliche Kunst des Erasmus, irgend ein entlegenes Zitat mit so spielender Grazie und Sicherheit anzubringen, ohne den geringsten Schein beschränkter Eitelkeit. Auch hier wurde seine holländische Einfachheit zur weltmännischen Bonhomie, ohne daß man den Übergang wahrnahm.

Und wenn nun gar endlich einer seiner Leser nach vielen Jahren das Glück seines persönlichen Umgangs erlebte, so entzückte sein geistvolles Gespräch, die Feinheit seiner Sitten, seine ganze delikate Erscheinung nicht minder, als vorher die Größe des Gelehrten imponiert und die Anmut des Schriftstellers gerührt hatte. Eine solche Begegnung war wieder der dankbarste Gegenstand für briefliche Schilderungen, und so wuchs immer eins am anderen.

Tiefer als dies alles aber wirkte das von Erasmus in immer neuen Wendungen ausgesprochene Verlangen nach einer ‚Wiedergeburt‘ (*renascentia*) der Kirche aus dem Geiste des Evangeliums. Hier sprach er nicht zu dem Bildungsbedürfnis der ‚Renaissance‘, sondern zu dem Gewissen der aufgewühlten Zeit, die ein Gefühl hatte für die kommenden Dinge. An diesem Hauptpunkt sollte Erasmus der Welt und sich selbst die entscheidende Tat schuldig bleiben, weil der wirkliche Umbruch dann ganz anderswo begann. Aber in jenen Jahren der Erwartung sahen Unzählige in ihm den Mann der großen Erneuerung, und das machte ihn berühmter als alles.

Wenn der Ruhm erst einmal im Aufgehen ist, kommt ihm alles zustatten. Jetzt erwies sich sogar die kühne Reisefreudigkeit und Beweglichkeit des ängstlichen und empfindsamen Mannes — woran von Hause aus, wie wir wissen, so gar nichts von freiwilligem Übermut war — als ein bedeutender Vorteil. Auch hier hatte Erasmus Seltenheitswert.

Schon seine Abreise aus Italien hatte Bemühungen ausgelöst, ihn festzuhalten, sogar in Rom selbst, und bei seiner Ankunft in England hatten die Freunde und Gönner nicht mit dem Ausdruck ihrer Genugtuung gespart. Das mußte sich fortan bei jedem Ortswechsel steigern. Die Nationen begannen ihn einander zu neiden wie die Drucker. Das Gespinst von Intrigen um seine Person verdichtete sich.

Zwar von persönlichen Gnadenerweisungen des jungen Königs hört man weniger, als zu erwarten gewesen war, aber wir müssen auch hier an die große Lücke in Erasmus' Briefwechsel denken. Bei Heinrichs Krieg gegen Frankreich, der ihm verhaftet war, scheint eine gewisse Erkältung eingetreten zu sein.¹ Das Betteln bei den Mäcenaten begann von neuem, aber doch schon mit einem gewissen Humor. Er müsse jetzt sehen, sich ein Vermögen zu schaffen, sagt er trocken in einem Brief an Colet,² oder ganz zum Diogenes werden; so wie bisher gehe es nicht weiter. Da er zum Diogenes keine Anlage hatte, blieb nur der erste der beiden Wege.

Schließlich hatte der größte seiner Wohltäter, der Erzbischof Warham, denn doch die langerwartete Pfründe für ihn freigemacht, in Aldington in der Grafschaft Kent. Sie trug jährlich 30 Pfund, eine Summe, mit der sich bescheiden leben ließ, zumal ja doch dauernd Ehrengaben zu erwarten waren. Da Erasmus die Residenzpflicht lästig empfand, so verwandelte der Erzbischof — gegen seine Grundsätze, wie er hinzufügte — das Benefiz in eine jährliche Pension von 20 Pfund, was nun wieder zu wenig war.

Es war nicht ganz leicht, etwas für den Mann zu tun. Eine begonnene Lehrtätigkeit an der Universität Cambridge befriedigte ihn nicht und wurde bald wieder aufgegeben. Erasmus war nicht zum Professor gemacht. Seine Gedanken waren nicht bei den Studenten, sondern bei seinen eigenen großen Arbeiten, von denen ihn die Lehrtätigkeit zu sehr abzog. Junge Menschen spüren es, wenn ihnen der Lehrer nicht ganz gehört.

Kurz, es hielt ihn in England nicht mehr, auch nach dem Frieden mit Frankreich. Man muß es verstehen, daß Erasmus das Bedürfnis hatte, an dem Ort einer großen Druckerei zu wohnen, um die Drucklegung der eigentlichen Hauptarbeiten zu überwachen, an die er in diesen fünf englischen Jahren seine beste Kraft gewandt hatte, von denen er mit Recht einen dauernden Namen erwartete, und die ihm mehr am Herzen lagen als der vergängliche Ruhm, der erste Latinist und Gräzist seiner Zeit zu sein: die Hieronymus-Briefe und das griechische Neue Testament.

Es war schon oben (S. 110) von dem privaten Undank gegen England die Rede, der sich in dem *Compendium vitae* ausspricht. Die englischen Freunde hatten es ihm nun wieder ermöglicht, in diesen fünf Jahren die entscheidenden Arbeiten zur Reife zu bringen und das Kommen des großen Ruhmes abzuwarten. Was aber Erasmus nicht abwarten konnte, war die Entstehung eines dem festländischen ebenbürtigen Buchgewerbes in England.

Der Abschiedsbrief an Ammonius von Schloß Hammes bei Calais,¹ das dem Lord Mountjoy gehörte, spricht von einer baldigen Wiederkehr, allerdings auch schon von einer Reise nach Deutschland. Der König hatte ihn noch einmal empfangen, mehrere Freunde ihn für die Reise beschenkt.

Bei der Überfahrt hatte er diesmal das schönste Wetter, aber ein aufregender Zwischenfall durfte nicht fehlen: in Calais angekommen, vermißte Erasmus sein sämtliches Gepäck mit den kostbaren Manuskripten für Frobenius. Die Arbeit vieler Jahre schien verloren!

In Wahrheit war es nur ein Gelehrtenpech, wie es Moria aus nächster Erfahrung geschildert hatte: das Gepäck war in ein anderes Schiff verfrachtet worden und fand sich alsbald wieder ein. Erasmus dagegen war ganz überzeugt, daß es von den Schiffern böse Absicht gewesen sei, und erging sich in heftigen Beschwerden (an die Adresse des Königs, aber Ammonius wird sie kaum weitergegeben haben) über

das Räuberpack, das dem englischen Ansehen bei ausländischen Reisenden schaden müsse. Noch in der *Peregrinatio* findet sich ein ausführliches Gemälde der finsternen Kanalschiffersitten, derentwegen Ogygius die lange Seereise nach Holland vorzieht. Wir erinnern uns des Roßleihers von Boulogne, die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Irgend etwas Schlimmes mußte immer passieren.

Die Wahrheit wird auch hier in der Mitte liegen. Schiffer, Fuhrleute, Wirte, das ganze Reisegewerbe war ein rauhes und gelegentlich wohl auch gefährliches Volk, und ein Reisender mit so schwerem Gepäck, der dabei nicht zu kostspielig reisen wollte, konnte in schlimme Lagen kommen; wenigstens aber bereitete er große Unbequemlichkeiten und fand wohl oft mürrische Gesichter.¹

Auf Schloß Hammes erwartete den Erasmus nach dem Gesetz der Serie gleich noch ein zweiter Verdruß. Es erreichte ihn ein Brief seines Priors Servatius, der schon monatelang unterwegs war, und mit dem Erasmus in düren Worten in sein Kloster zurückberufen wurde.

Hatte jener Dispens des Papstes Julius des Zweiten mit seinem Tode die Rechtskraft verloren? Erasmus beruft sich in seiner ausführlichen Weigerung nicht mehr auf ihn, sondern nur auf innere Gründe.²

Ohnedies war wohl im Ernst keine Rede mehr davon, nach kanonischem Recht gegen den Abtrünnigen zu verfahren, und Servatius Rogers Brief mochte nur die Absicht verfolgen, endlich eine Klärung herbeizuführen. Erasmus muß über die tatsächliche Stärke seiner Position im klaren gewesen sein. Mit kühlem Selbstbewußtsein zählt er auf, was er geleistet hat und noch zu leisten gedenkt. Zwischen den Zeilen steht deutlich zu lesen, daß sich Servatius unmöglich macht, wenn er keine Ruhe gibt.

Innerlich mag er vor Zorn gebebt haben über die Fessel, die er nun seit fünfundzwanzig Jahren nachschleppte, und alle bitteren Erinnerungen werden vor ihm aufgestanden sein. Aber von solchen Stimmungen verrät der Brief durch-

aus nichts und ebenso wenig von der zweifellos damals entstandenen Absicht, seinerseits nun endlich für eine rechts-gültige Befreiung zu sorgen.

Hatte Erasmus hier eine wenn auch sorgfältig sekretierte Demütigung erlebt, so entschädigte ihn der weitere Verlauf der Reise überschwänglich. Immer fürstlicher wurden die Begrüßungen in den reichen oberrheinischen Städten, je näher er dem Ziele kam. Ein langer Dankbrief an den Humanisten Jakob Wimpfeling in Straßburg¹ ist ein Widerschein der festlichen Stimmung jener Tage.

In den Oberrheinstädten und überhaupt in Oberdeutschland war ein ehrgeiziger und sehr tätiger Humanismus im Aufblühen, genährt von dem bürgerlichen Wohlstand und der Nähe Italiens. Ein würdiger Empfang des hochberühmten Zunftgenossen wurde überall zu einer öffentlichen Angelegenheit und veranlaßte die Stadträte zu bedeutenden Anstrengungen.

Vor fünf Jahren war Erasmus durch eben diese Städte gereist, ohne daß es irgend ein Aufsehen gegeben hätte. Die Aldinische Ausgabe der *Adagia* und besonders die *Moria* hatten den überraschenden Wandel bewirkt, und der Ruf der neuen großen Arbeiten, derentwegen er nach Basel kam, flog vor ihm her.

Jetzt entdeckte man, daß Erasmus doch eigentlich ein Deutscher sei, und er ging geschmeichelt auf die Fiktion ein. *Nostra Germania*, so klingt es durch den ganzen Brief;² er schäme sich, das Land so spät kennen gelernt zu haben, wo es so viele treffliche Gelehrte gebe, und dem greisen Kaiser Maximilian wird Weihrauch gestreut, daß er über so reiche und wohlregierte Städte gebiete. Sebastian Brant und Jakob Sturm in Straßburg, Johann Sapodus (s. oben S. 30) in Schlettstadt, der Heimat Wimpfelings, Ulrich Zasius in Freiburg, Ludwig Ber, Wilhelm Kop (s. oben S. 111), Heinrich Glarean, der gekrönte Dichter, Bruno Amerbach, Beatus Rhenanus in Basel, Johann Reuchlin in Pforzheim, Willibald

Pirkheimer in Nürnberg — dies sind nur die heute noch mehr oder weniger bekannten Namen unter den vielen, die in dem Brief vorkommen. Alles drängt sich zu ihm, persönlich oder brieflich. Man geleitet ihn von einer Stadt zur anderen, läßt ihn in keiner Herberge bezahlen, überall feierliche Empfänge und Ehrenweine, als zöge ein König ein, bis es ihm selber in Basel zu viel wird und er sich den hübschen Scherz macht, bei Froben incognito als Bevollmächtigter des Erasmus aufzutreten; man könne mit ihm verhandeln wie mit Erasmus selbst — wo denn endlich Frobenius lachend die geistreiche Mystifikation entdeckt.

Dabei hatte Erasmus von vornherein und schon unterwegs die Feinheit gehabt, von einer vorhabenden Reise nach Italien zu reden. Noch in dem Brief an Wimpfeling, also mehrere Wochen nach seiner Ankunft in Basel, spricht er ganz ernsthaft davon. Es sollte vorerst so aussehen, als bekäme Froben nur die widerrechtlich erworbenen *Adagia*, den Seneca und noch einige kleinere Dinge, und als käme für den Hieronymus und das Neue Testament nur Aldus in Frage. Erasmus wollte sich kostbar machen, und dies gelang ihm vollständig.

Bald war man denn auch über die Hauptarbeiten einig. Daß Erasmus über die Bedingungen, die ihm Frobenius antrug, nichts verlauten läßt, spricht nicht dagegen, daß sie sehr günstig gewesen sein dürften. Eine der wichtigsten war die glänzende Ausstattung des Neuen Testaments. Wie uns die berühmte Erstausgabe vorliegt, ist sie eine der schönsten typographischen Leistungen der Zeit.

Als Erasmus in die Verhandlungen mit Froben eintrat, hatte dieser schon eine Gesamtausgabe des Hieronymus in Vorbereitung. Reuchlin und andere Humanisten hatten daran mitgearbeitet.¹ Jetzt wurde vereinbart, daß die ersten vier Bände der Gesamtausgabe die von Erasmus bearbeiteten Briefe umfassen und auch die folgenden Bände unter seiner Aufsicht gedruckt werden sollten, so daß er schließlich als der Herausgeber des ganzen Hieronymus zeichnete.

Schon im August 1514 wurde mit Reuchlin auch wegen eines in seinem Besitz befindlichen Kodex des griechischen Neuen Testamentes verhandelt, den er für die letzte Textbearbeitung herleihen sollte.¹

Den Winter brachte Erasmus in Basel zu mit der Drucklegung der *Adagia* und des Seneca, einigen kleineren Veröffentlichungen, besonders aber noch mit Vorarbeiten für die beiden Hauptaufgaben. Im März 1515 aber reiste er nochmals für einige Monate nach England; doch wohl kaum, um dort zurückgelassenes Material für Hieronymus und Neues Testament zu holen.² Denn warum hätte er etwas zurücklassen sollen, da er doch entschlossen war, in Basel oder sonst auf dem Festlande zu drucken? Der wahre Grund ergibt sich deutlich aus einem Brief an Peter Gilles aus London, 7. Mai 1515. Hier beschwert er sich heftig, weil Franz Berkmann wieder sein Gepäck nicht rechtzeitig befördert hat, und vermutet böse Absicht bei den Baslern, wie gewöhnlich. Sein Zweck sei gewesen, „den Bischöfen die für sie bestimmten Bücher zu zeigen. Jetzt muß ich sie mit leeren Händen begrüßen und werde mit leeren Händen von ihnen entlassen werden. Wenn sie den Koffer rechtzeitig geschickt hätten, könnte ich jetzt schon wieder in Basel sein, und sie haben selbst den Schaden davon, wenn die Arbeiten dort stocken.“³

Im Juli 1515 ist er wieder in Basel, und schon im September beginnt der Druck des Neuen Testamentes zugleich mit Hieronymus. Für die Geistesgeschichte des Abendlandes ist das Neue Testament von ungleich größerer Wichtigkeit. Es ist die größte der Taten des Erasmus, der wir uns nunmehr zuwenden.

10

Mit Erasmus beginnt das Zeitalter der modernen Bibelkritik. Was hier ältere Humanisten wie Laurentius Valla oder Zeitgenossen wie Faber Stapulensis schon geleistet

hatten, wurde samt den bedeutenden Auslegern des Mittelalters wie Nikolaus von Lyra (geb. um 1270 in Lyre in der Normandie, † 1340 als Professor an der Sorbonne) durch die Großartigkeit seines Auftretens zur bloßen Vorstufe. Die alten Meister, besonders Origenes und Hieronymus, hat er wieder hervorgezogen. Aber den Alten hatten vor allem die großen Möglichkeiten des Buchdrucks gefehlt, das heißt das neue Ideal eines ‚kritischen‘ Textes auf Grund aller erreichbaren Textzeugen. Zur vollen Bewältigung dieser Aufgabe gehörte außerdem der moderne Verkehr und noch manches andere.

Von den erregenden Fragen, die hier erst im Laufe der Arbeit auftauchten, hat Erasmus nur einen Teil schon vernommen oder geahnt. Diese Fragen haben seither die Jahrhunderte beschäftigt, und ihre Bearbeitung seit der großen deutschen Romantik gehört zu den glanzvollsten Leistungen der abendländischen Geistesgeschichte. —

Für manche Leser dieses Buches dürfte ein kurzer Überblick über die Zusammenhänge erwünscht sein, die hier vorausgesetzt werden müssen.

Die weitverbreitete Unklarheit über die Grundbegriffe hat mehrere, unter einem höheren Gesichtspunkt ‚zufällige‘ Ursachen, deren vornehmste die Glaubensspaltung innerhalb der abendländischen Kirche selbst ist.

Setzen wir ‚übungshalber‘ einmal den Fall, die Spaltung wäre in den entscheidenden Jahren zwischen 1518 und 1520 etwa in der Weise, wie es Erasmus selbst wünschte, beigelegt worden, so sähe das Problem der Bibelkritik offenbar ganz anders aus, als es heute aussieht. Dann wäre das Charisma der Kritik, die ‚Gabe der Unterscheidung‘ (I. Cor. 12,13) in der lebendigen Zucht der einen Kirche geblieben, statt auf der einen Seite ins Schranken- und Formlose auszubrechen, auf der anderen aber jene Ängstlichkeit in allen Fragen der Kritik zu erzeugen, die seit dem Konzil von Trient der katholischen Kirche anhaftet.

Die Glaubensspaltung ist ihrerseits die wichtigste Ursache der Aufklärung, die aus der Bibelkritik ihre schneidendsten Waffen geholt hat. In der Aufklärung wurzelt noch heute ein großer Teil der populären Skepsis. Die Aufklärung wird heute wieder stärker bekämpft als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und zwar aus ganz verschiedenen Antrieben, und bei weitem nicht nur von der Neuromantik. Es ist merkwürdig zu sehen, wie sich in einem solchen Falle die Fronten überschneiden. Auch hier spielen die ‚Zufälle‘.

Die Aufklärung war zwar überwunden worden durch Kant, und aus der Wirkung Kants und seines Landsmannes und Zeitgenossen Hamann entstand die deutsche Romantik, deren geniale historische Methoden das heroische Zeitalter auch der Bibelkritik heraufgeführt haben. Zur Romantik im weiteren Sinne läßt sich hier auch die Schule Hegels rechnen, die besonders in Tübingen eine berühmte Hochburg der Bibelkritik schuf. Dafür wurde Kant im 19. Jahrhundert wieder vergessen, und aus der Romantik wurde in der Folge ein aufgeklärter Positivismus, der ihre Methoden mißbrauchte, weil ihm die Wurzeln abgestorben waren, aus denen die Romantik gelebt hatte. Auch diese Entwicklung trägt die Kennzeichen einer unglücklichen ‚Zufälligkeit‘.

Die Lehre Kants dient also hier wie an anderen Stellen unseres Versuches, das Leben und Werk des Erasmus in das Ganze der abendländischen Geistesgeschichte einzufügen, gleichsam als Archimedischer Punkt (s. oben S. 37 f.).

Die Aufgaben der Bibelkritik lassen sich am anschaulichsten in der Weise aufteilen, daß man ‚äußere‘ und ‚innere‘ Kritik unterscheidet. An sich haben solche Unterscheidungen immer etwas Mißliches, weil es sich auch hier um einen lebendigen Zusammenhang handelt. Aber für unseren Zweck einer vorläufigen Einführung hat das Verfahren Vorteile, und so beginnen wir mit der äußeren oder Textkritik.

Die Überlieferung der Schriften des Alten Testaments blickt auf eine Geschichte von fast dreitausend Jahren zu-

rück, wenn man auch nur an die frühesten Niederschriften in Buchstabenschrift denkt, die ihrerseits verschiedene Vorstufen einer sehr genauen mündlichen und dann auch keilschriftlichen Überlieferung gehabt haben müssen.

Für Menschen einer Kultur, die sich seit Jahrtausenden einer so vollkommenen Buchstabenschrift wie der griechisch-lateinischen erfreut, ist die Vorstellung einer genauen mündlichen Überlieferung über Jahrhunderte schwer vollziehbar. Aber hier genügt wohl ein kurzer Hinweis auf die indischen Veden, deren Textüberlieferung bis zum heutigen Tag auf dem mündlichen Wege sogar zuverlässiger geschieht als auf dem schriftlichen, was nur für Europäer erstaunlich ist. Bei dem Neuen Testament hat sich der Vorgang sogar noch einmal wiederholt: die Worte Jesu sind mindestens vierzig Jahre lang nur mündlich überliefert worden, und zwar von einfachen Menschen, die sowohl an methodischer Gedächtnisschulung wie an gelehrter Bildung mit indischen Pandits nicht verglichen werden können. Da sie aber zum größeren Teil Analphabeten waren, so hatte ihr Gedächtnis für diese wundervoll geprägten Worte noch immer genug Frische und Zähigkeit, um eine so gute Überlieferung zustande zu bringen, wie sie sich aus der Vergleichung der drei ersten Evangelisten ergibt.

Das Alte Testament ist eine nationale Literaturauslese, die ein rundes Jahrtausend umfaßt. Die spätesten dieser Texte stammen schon aus einer Zeit, da das Hebräische von der Masse des Volkes bereits nicht mehr gesprochen wurde. Man stelle sich eine Anthologie klassischer Texte deutscher Zunge vor, die etwa von dem Jahre 800 bis 1800 reichte.

Nun kann die Wertschätzung eines Textes, die zu seiner Einreihung in einen solchen eisernen Bestand führt, verschiedene Ursachen haben. Als Beispiel genüge das Hohe Lied, das in Wahrheit eine Sammlung sehr weltlicher, übrigens sehr schöner, leider aber stark „zersungener“ und

auch sonst in ihrem Textbestand verdorbener Hochzeitsgesänge ist.¹

Welche Veränderungen aber erleidet in einem solchen Jahrtausend jedes nationale Schicksal, und mit ihm das Weltbild und die menschliche Gesamthaltung. Hier berühren wir bereits den Aufgabenkreis der ‚inneren‘ Kritik. Was die ‚äußere‘ anlangt, so ist zunächst zu sagen, daß allerdings die hebräische Sprache sich in jenem Jahrtausend weit weniger geändert hat als etwa die deutsche in der oben genannten Vergleichszeit, was sich leicht versteht, wenn man die wundervolle Stetigkeit des Orients erwägt, die erst seit dem Weltverkehr des zwanzigsten Jahrhunderts schnell zu verfallen beginnt.

Der Teil jenes Schrifttums, der zur Zeit der nationalen Katastrophe im sechsten Jahrhundert v. Chr. schon vorhanden war und die Judäer in das Babylonische Exil begleitete, begann erst von da an, recht eigentlich ‚heilige Schrift‘ zu werden, nach Jahrhunderten einer freien Entwicklung, die jetzt vielfach umgebogen wurde. Erst im fünften Jahrhundert rückte in noch genau erkennbaren Phasen das Gesetz, das schon eine lange Geschichte hinter sich hatte, beherrschend in den Mittelpunkt des neuen jüdischen Kultes. Erst jetzt wurden die fünf Bücher Mose (und Josua) zu einer literarischen Einheit.

Aber erst nach der Zerstörung der unter den Persern wiedererstandenen nationalen Restexistenz durch Titus (71 n. Chr.) empfanden die Schriftgelehrten als die Hüter des einzigen Gutes, das der heimatlosen Religionsgemeinde geblieben war, die Notwendigkeit, den seit so vielen Jahrhunderten einer noch immer naiven Überlieferung entstandenen Textverschiedenheiten ein Ende zu machen. Je eine Handschrift von jedem biblischen Buch wurde ausgewählt und zur verbindlichen Textform erklärt, die fortan mit beispieloser Genauigkeit, sogar unter Erhaltung jeder zufälligen Eigenheit in der Schreibweise, fort gepflanzt wurde.

Dies also ist der uns heute vorliegende ‚masoretische‘ Text. Er hat sich bis zur ersten Drucklegung am Ende des 15. Jahrhunderts so gut wie gar nicht mehr verändert, indes die handschriftliche Überlieferung des Neuen Testaments zu zahllosen Varianten geführt hat.

Die Masoreten waren keine modernen Textkritiker. Wir wissen nicht, nach welchen Gesichtspunkten sie ihre Musterhandschriften ausgewählt haben. Wohl aber wissen wir heute, daß diese Handschriften fast sämtlich mehr oder weniger verderbt waren.

Es gibt hierfür einen Beweis, der auch dem gebildeten Laien, sofern er nicht in wissenschaftsfremden Vorurteilen befangen ist, ohne weiteres einleuchten muß.

In Alexandria, wo es seit den letzten Jahrhunderten vor Christus eine zahl- und einflußreiche Judengemeinde gab, war schon lange vor der Redaktionsarbeit der Masoreten eine griechische Übersetzung des Alten Testaments entstanden, die sogenannte Septuaginta. Sie wurde natürlicherweise die Heilige Schrift der griechisch sprechenden christlichen Urgemeinden, das heißt des größten und wichtigsten Teils der Urkirche. Dies war der Glücksfall, dem wir die Erhaltung eines so wichtigen Textzeugen verdanken.

Der zweite Glücksfall war, daß die Verfasser dieser Übersetzung ohne jede Rücksicht auf griechische Sprachrichtigkeit, geschweige denn Sprachschönheit ganz mechanisch ihre Vorlage übertrugen, so daß wir diese gleichsam überall mit Händen greifen und mit großer Sicherheit wiederherstellen können. Auf diese Weise gelangt man also zu einem vormasoretischen Text von unschätzbarem Wert. Die Textverschiedenheiten gehen in die Tausende. An sehr vielen Stellen lasen die Übersetzer noch einen besseren Text, und es versteht sich, daß wir diesen einzusetzen haben ohne Rücksicht auf eine falsch verstandene Orthodoxie, sei sie jüdisch, katholisch oder protestantisch.

Umgekehrt gibt es natürlicherweise wiederum auch sehr viele Stellen, an denen der masoretische Text besser ist. Dazu kommt, daß die handschriftliche Überlieferung der Septuaginta, die ja seit dem ersten Jahrhundert nach Christus hauptsächlich in den minder zuverlässigen Händen christlicher Abschreiber war, eine ebenso große Fülle verschiedener Lesarten bietet wie das Neue Testament. Der Vollständigkeit wegen sei erwähnt, daß es außer der Septuaginta noch drei weitere griechische Übersetzungen des hebräischen Textes gab, von Aquila, Symmachos und Theodotion.

Schon hier ahnt der Laie, welches Maß von gelehrtem Fleiß und Talent zu dem hochverantwortlichen Geschäft der Bibelkritik gehört. Jahrhunderte waren noch nötig, um ihre Methoden auszubilden, und es wäre ungerecht, die Feinheiten derselben schon von den ersten Anfängen zur Zeit des Erasmus zu verlangen.

Sobald das junge Christentum nach Abstreifung seiner ursprünglichen chiliastischen Grundstimmung sich in der spätantiken Mittelmeerkultur einzurichten begann, konnte es nicht ausbleiben, daß die christlichen Gelehrten besonders in Alexandria, der alten Hochburg der hellenistischen Wissenschaften, auf die Unstimmigkeiten zwischen dem masoretischen Text und der Septuaginta aufmerksam wurden: Bei Diskussionen mit jüdischen Schriftgelehrten lag der Irrtum nahe, den masoretischen Text in Bausch und Bogen für den älteren zu halten.

So sehen wir schon im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung den großen Origenes mit einer umfassenden Textvergleichung beschäftigt, ein gewaltiges Unternehmen, das doch nur einen geringen Teil seines gesamten Lebenswerkes ausmachte. Diese Arbeiten kamen dann besonders dem Hieronymus zustatten bei seiner Herstellung eines endgültigen lateinischen Bibeltextes, der unter dem Namen der Vulgata eine Wirkung für Jahrtausende erlangen sollte.

Hieronymus hat zum Zweck dieser Arbeit noch als reifer Mann in Palästina Hebräisch gelernt und war dann nicht wenig stolz auf seine seltene Dreisprachigkeit. Von ihm stammt der Begriff der *Hebraica veritas*, des ‚echten‘ hebräischen Urtextes.

Dies also waren die Anfänge der alttestamentlichen Textkritik. Der Untergang der antiken Kultur begrub sie wie so vieles andere, bis dann die Humanisten die kritischen Studien unter neuen Gesichtspunkten, mit neuen Möglichkeiten und gegen starke Widerstände wieder in Gang brachten.

Bei dem Neuen Testament liegt die Aufgabe der Textkritik schon insofern einfacher, als es hier nicht zwei so verschiedene Bezeugungen gibt wie bei dem Alten. Außerdem aber ist die ganze neutestamentliche Literatur, an Umfang etwa ein Drittel des Alten Testamente, innerhalb weniger Jahrzehnte entstanden als der literarische Niederschlag des klar abgegrenzten klassischen Zeitalters der Urkirche. Die Literaturgeschichte dieses kurzen Zeitraums ist also schon an sich ungleich übersichtlicher als die tausend Jahre des Alten Testamente, und zudem gibt es in der Apostelgeschichte und in den Briefen des Paulus eine lange Reihe unschätzbarer Anhaltspunkte.

Diese Teile des Neuen Testamente sind die ältesten Niederschriften. Denn der eigentliche Grundstock, die Worte Jesu, waren zur Zeit des Apostels Paulus ja noch nicht aufgezeichnet, was für eine literargeschichtliche Betrachtung höchst wichtig ist.

Zweitens aber hatte Paulus, der Schöpfer und zugleich bei weitem der reichste Autor der höchst eigenwüchsigen Briefgattung, keinerlei Vorstellung davon, daß er ‚heilige Schrift‘ schreibe. Die Form seiner Sendschreiben entstand vielmehr ganz natürlich aus den Bedürfnissen der von ihm eingeführten Missionierung über weite Räume, wobei man die für einen mittellosen Wanderprediger ungeheuerliche

Schwierigkeit der spätantiken Verkehrsverhältnisse nicht vergessen darf. Die jungen Pflanzungen wollten auch aus der Ferne gepflegt und vor Entartungerscheinungen aller Art behütet sein über jahrelange Abwesenheiten des Gründers hinweg. Man denke sich diese Schwierigkeiten nur um etwas geringer, so würde uns Wichtigstes fehlen.

Die gewaltige Substanz dieser Briefdokumente mußte bald das Bedürfnis nach abschriftlichem Austausch unter den Paulinischen Urgemeinden wie unter ihren Tochtergründungen erwecken, zumal nach dem viel zu frühen Tode des Gründers, der noch mitten im Kampf um die Durchsetzung seines neuen Lehr- und Kirchenbegriffs stand. Außerdem waren die Papyrusrollen der Urexemplare sicherlich bald zerlesen; einige von ihnen sind uns nachweislich überhaupt verloren.

Schon in den nächsten Jahrzehnten muß eine gute Anzahl solcher Abschriften im Umlauf gewesen sein. Sie waren angefertigt von den Beauftragten einfacher Leute. Die Gemeinden bestanden zum größten Teil aus Sklaven oder schwer arbeitenden kleinen Gewerbetreibenden, es gab nur wenig Bessergestellte und so gut wie keine Gelehrte. Paulus schrieb einen schwierigen Stil, der wohl schon von den ersten Empfängern seiner Briefe nicht immer verstanden wurde, auch wenn sie mit seiner Redeweise persönlich vertraut waren und insofern vor allen späteren Lesern viel voraus hatten. Nach alledem ist es wahrscheinlich, daß gerade in dieser ersten Phase der abschriftlichen Überlieferung eine gewisse Unbefangenheit und also eine gewisse Ungenauigkeit waltete.

Sieben Jahre nach dem Tode des Paulus ereignete sich die Zerstörung Jerusalems durch Titus. Mit diesem blutigen Ende der jüdischen Nationalgeschichte — nach dem der letzte unsinnige Aufstand unter Hadrian schon nicht mehr ins Gewicht fällt — war für die Urkirche die Erwartung des Endgerichts und der Wiederkunft des erhöhten Herrn verbunden. Die Wiederkunft des Herrn geschah

nicht. Dafür begannen die Urzeugen seiner Worte und Taten, seines Leidens und seiner Auferstehung auszusterben, und die nachapostolische Generation rückte in die Gemeindeämter.

Eine gefährliche Ernüchterung griff Platz, zugleich aber das natürliche Bedürfnis, die kostbare Urüberlieferung zu retten. Dieser für die Mitlebenden ohne Zweifel qualvollen Übergangszeit verdanken wir die evangelischen Niederschriften, die etwa gleichzeitig an verschiedenen Orten begannen.

Wie es dabei im einzelnen zugegangen ist, hat sich aller gelehrteten Mühe zum Trotz nicht feststellen lassen. Vielleicht sollte gerade hier einmal nicht alles ‚aufgeklärt‘ werden.

Was uns vorliegt, sind die drei ersten Evangelisten, die wegen ihrer unverkennbaren Verwandtschaft unter dem Namen der Synoptiker zusammengefaßt werden. In einem wohl geringen zeitlichen, aber desto größeren inneren Abstand folgt ihnen das Johannes-Evangelium samt den übrigen johanneischen Schriften einschließlich der schon im Altertum umstrittenen ‚Offenbarung‘, die aber gerade einige der kostbarsten Stellen des Neuen Testamtes enthält.

Die Namen der ersten Evangelisten oder ihrer aramäisch schreibenden Gewährsmänner sind nur durch die Tradition bekannt. Nur der jüngste Synoptiker, der schon ‚viele‘ Vorgänger kennt, wird dadurch ein wenig deutlicher, daß er seine beiden Schriften einem gewissen Theophilus gewidmet hat, also nach spätantiker Sitte vermutlich bereits einer höhergestellten Persönlichkeit. Ihm verdanken wir außer dem ‚Lukas‘-Evangelium die Apostelgeschichte.

Die größte Merkwürdigkeit dieser letzteren ist, daß mitten in dem Bericht über die Reisen des Apostels Paulus plötzlich die dritte Person in die erste übergeht. Es ist die sogenannte ‚Wir-Quelle‘, also mit hoher Wahrscheinlichkeit der unmittelbare Bericht eines Reisegefährten des Apostels und somit kostbarstes Urgut.

Der *autor ad Theophilum* oder der ‚Lukas‘ genannte Evangelist hat wörtlich Recht damit, daß vor ihm schon ‚viele‘ es unternommen hätten, die Geschichten von Jesus zu erzählen. Außer den vier Evangelisten, die wir im Neuen Testament finden, gab es eine ganze Reihe anderer, die sich teils vollständig, teils in Fragmenten erhalten haben. Diese Texte sind schon für manchen entdeckungslüsternen Neuling zu einer Enttäuschung geworden, aber ihre Lektüre darf dennoch empfohlen werden: sie beweisen schlagend die großartige Sicherheit, mit der die junge Kirche auch hier den Weizen von der Spreu gesondert hat.

Hier sind wir wiederum auf dem Boden der ‚inneren‘ Kritik, der wir uns nunmehr endgültig zuwenden.

Die nächsten Jahrzehnte der jungen Kirche sahen die Ausbildung des neutestamentlichen ‚Kanons‘, also literargeschichtlich gesprochen eines zweiten Bandes ‚heiliger Schrift‘. Es ist einer der merkwürdigsten Vorgänge der gesamten Religionsgeschichte, der abgeschlossen ist zur Zeit des großen Apologeten Irenäus um 180. Die Feststellung der gültigen Schriften des Neuen Testamente war eines der großen Mittel, mit denen sich die Kirche in der schweren Erschütterung durch die gnostischen Irrlehren behauptete.

Kanon ist das griechische Wort für Schilfrohr, so daß also in der Tat der Name des modernen Kriegswerkzeugs den gleichen sprachlichen Ursprung hat.¹ Ein völlig geradegewachsenes Stück Rohr diente den Alten als Lineal; die Römer nannten es *regula*. Die deutsche Übersetzung ‚Richtschnur‘ entstammt den friedlichen Handwerken der Zimmerer, Maurer und Gärtner.

Die Gnostiker waren groß in der Einschwärzung gefälschter Texte, so daß die Bischöfe sich in die heilsame Notwendigkeit versetzt sahen, die echten Texte zusammenzustellen. Wir haben gesehen, wie trefflich sie sich dabei bewährt haben.

Zugleich wurde es nötig, den neu eintretenden Gemeindegliedern bei der Taufe ein Bekenntnis abzuverlangen, durch das die Irrlehren eindeutig ausgeschlossen werden sollten. Dieses Bekenntnis, die Urform der späteren großen Bekenntnistexte, auf denen seitdem die christliche Lehre beruht, erhielt gleichfalls den Namen *kanon*, *regula fidei*, Glaubensregel.

Diese innere Befestigung der Kirche auf Grund der Heiligen Schrift und des Bekenntnisses geschah bereits in einer Zeit heftiger äußerer Verfolgungen, die damals allerdings noch nicht gleichmäßig über das ganze Reich ergingen wie seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Irenäus selbst ist wahrscheinlich einer solchen Verfolgung zu Lyon im Jahre 202 zum Opfer gefallen.

Es ist hier an die Gleichzeitigkeit der masoretischen Kanonbildung zu erinnern, denn auch hier handelte es sich nicht nur um die Feststellung einer verbindlichen Textgestalt, sondern auch um die Ausschließung gewisser späterer Schriften, die in der Septuaginta enthalten waren. Die beiden Religionen hingen schon durch den gegenseitigen Haß viel zu nahe zusammen, als daß man jene Gleichzeitigkeit für zufällig halten dürfte.

Das von der Urkirche aus den Händen der Synagoge übernommene Schrifttum erhielt jetzt erst den Namen der ‚Heiligen Schrift Alten Testamente‘. Die Vorstellung eines ‚neuen‘ Testamento oder Bundes geht auf die paulinische Fassung der Einsetzungsworte des Abendmahls zurück (1. Cor. 11,25). —

Es liegt in der Natur der Dinge und schließt sich an bereits dargestellte Vorgänge der alten Zeit an, daß bei der Kritik die Frage der ‚Echtheit‘ eine große Wichtigkeit hat. Diese Untersuchungen sind dogmatisch ohne Bedeutung, solange nicht der biblische Charakter einer als ‚unecht‘ in Anspruch genommenen Schrift bezweifelt wird. Dies ist, um nur ein berühmtes Beispiel zu nennen, von keinem

Geringeren als Luther bei dem Jakobusbrief zeitweise geschehen, aber ohne Erfolg, wie man weiß.

Die Kritik hat viele solcher Mißgriffe begangen. Eine letzte Instanz ist hier unentbehrlich, und diese kann nur die Kirche selbst sein. Sie tut wohl daran, mit ihrer Entscheidung jeweils so lange zuzuwarten, bis sich das Schwanken der Meinungen ausgeglichen hat, aber sie kann darum wissenschaftliche Kritik, die sich ihrer Verantwortung bewußt ist, nicht überhaupt verbieten wollen. Eine solche Erstarrung wäre der Tod.

Allem Schwanken gegenüber besteht das erhabene Ganze dieser Schriftensammlung, die ihresgleichen in der Weltliteratur nicht hat; schon zu dieser Erkenntnis gehört freilich ein gewisses Maß von Bildung, wie denn alle großen Religionen notwendig Bildungsreligionen sein müssen (s. oben S. 86).

Bei den Echtheitsfragen ist gleich mit den Briefen des Paulus zu beginnen. Schon in der alten Kirche ist ihm der sogenannte Hebräerbrief abgesprochen worden, der in Wirklichkeit gar kein ‚Brief‘, sondern eine Predigt ist. Dies war einer der Punkte, wo Erasmus anknüpfte und wo es merkwürdig ist, das Schwanken Luthers in seiner ersten Vorlesung über den Hebräerbrief (1517/18) zu beobachten.

Mit guten Gründen ist sodann schon seit Schleiermacher auch die Echtheit der sogenannten Pastoralbriefe bestritten worden, das heißt der beiden Briefe an Timotheus und desjenigen an Titus. Zeitweise ist dies auch bei dem Epheser-, Kolosser- und dem zweiten Thessalonicherbrief geschehen. Ein zweifellos unechter Brief an die Laodizener war schon von der alten Kirche ausgeschieden worden, während umgekehrt einige echte Briefe des Paulus, wie schon erwähnt, nicht erhalten sind.

An sich würden all diese Abstriche nicht viel bedeuten, da einerseits kein Vernünftiger daran denken wird, den apostolischen Charakter der bezweifelten Stücke zu leugnen, und da andererseits der Rest unbedingt echter Briefe voll-

auf genügen würde, um ein vollständiges Bild von der Existenz und Lehre des Apostels zu gewinnen.

Lediglich der Vollständigkeit halber wären gewisse abenteuerliche Versuche zu erwähnen, die sämtlichen Paulusbriefe samt der ‚Wir-Quelle‘ der Apostelgeschichte, die von Wort zu Wort den Stempel erlebter Wirklichkeit trägt, in das zweite Jahrhundert zu setzen und somit als Fälschungen zu behandeln. Dies ist nämlich notwendig, wenn man, wie es im neunzehnten Jahrhundert wirklich mehrmals geschehen ist, die Existenz des historischen Jesus leugnen will. Dann ist aber die weitere Folge, daß man auch die ganze Chronologie der nachapostolischen Literatur umstürzen muß, die überall die paulinischen Briefe schon voraussetzt, und dies führt wiederum für die Literatur des zweiten Jahrhunderts zu so ungeheuerlichen Konsequenzen, daß diese dilettantischen und mit einer handgreiflichen Tendenz belasteten Versuche sehr schnell an Unwahrrscheinlichkeit zugrunde gegangen sind. Harnacks große Geschichte der altchristlichen Literatur (3 Bände, 1893—1904) hat mit diesem Unwesen endgültig aufgeräumt.

Viel ernsthafter wird die Echtheitsfrage bei dem Johannes-Evangelium. Denn der geschichtliche Jesus hat entweder so gesprochen und gehandelt, wie es die Synoptiker erzählen, oder so, wie es das uns vorliegende (möglicherweise nicht einheitliche) Johannesevangelium erzählt, unmöglich aber auf beide Weisen. Es kann also nur das synoptische oder das johanneische Jesus-Bild geschichtlich sein, und sobald diese Alternative einmal gestellt ist, ist die Entscheidung für die Synoptiker unausweichlich, obwohl nach den Schlußversen das Johannes-Evangelium ausdrücklich von dem Jünger geschrieben sein will, den Jesus lieb hatte‘, das heißt von Johannes, dem Sohn des Zebedäus.

Das Johannes-Evangelium ist also ‚unecht‘. Aber sein Verfasser ist ungeachtet der Dunkelheit um seine Person der Philosoph unter den Evangelisten, der überlegenste Schriftsteller dieser klassischen Epoche. Wenn die Vor-

stellung der Inspiration überhaupt einen Sinn haben soll, so ist er der inspirierteste von allen.

Man wird hier gleich die auffallendste Parallelie im Alten Testament heranziehen, den Zweiten Jesaja.

Schon in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wurde entdeckt, daß vom 40. Kapitel unseres Jesaja-Textes an ein neuer Prophet spricht: ein Unbekannter, der zur Zeit des Kyros in Babylon gelebt haben muß.

Den Anstoß zu dieser kühnen Neuerung gaben die Stellen jener Schrift, an denen der große Perserkönig namentlich vorkommt. Den Gegnern der Hypothese muß zugegeben werden, daß uns die Bibel größere Wunder zumutet als das, daß Gott dem Propheten Jesaja den Namen des Kyros offenbart hätte zweihundert Jahre bevor im vorderasiatischen Kulturreis auch nur Name und Existenz seines Volkes bekannt war. Nun ergeben sich aber außerdem so zwingende innere Gründe für den späteren Ansatz jener Kapitel, daß dieses Ergebnis heute zu den sichersten der gesamten Bibelkritik gehört.

Und doch enthalten gerade diese Kapitel die wichtigste Stelle des Alten Testamentes, die Gottesknechtlieder Jes. 52 und 53! Hier greift es sich mit Händen, daß auf der Ebene des Glaubens die Vorstellung der Unechtheit zu einer falschen Kategorie wird. Für den Gläubigen ist der Zweite Jesaja und ist das Johannes-Evangelium inspirierte Schrift, und es ist eine Frage weit geringeren Ranges, wem sie inspiriert wurden.

Für eine christliche Aneignung des Alten Testamentes ergaben sich von vornherein Schwierigkeiten. Hier ergriff schon Paulus eine spätantike Auslegungsweise, die ungemein kennzeichnend ist für den geschichtsfremden Charakter des hellenischen Geistes: die Allegorie.

Eine Allegorie ist eine figurliche oder literarische Darstellung mit verstecktem Sinn. Man stellt zum Beispiel einen Greis mit Sense und Stundenglas dar und meint da-

mit Chronos, die Zeit. Solche Allegorien können sehr geistvoll sein, aber in der Kunst sind sie immer ein Anzeichen gesunkenen Geschmacks.

Die allegorische Auslegung ging aus von der Ansicht, daß anstößige Stellen in einem sonst hochgeschätzten alten Schriftstück nicht wörtlich, sondern in einem übertragenen Sinn zu verstehen seien. Diese Methode war von den alexandrinischen Philologen bereits auf Homer angewandt worden, dessen ‚Rohheit‘ einem abgelebten und dünnblütig gewordenen Geschlecht nicht mehr erträglich war. Der oben (S. 84) schon genannte Philo von Alexandria übertrug nun diese Auslegungsweise auf das Alte Testament, und Paulus bemächtigte sich auch dieses Verfahrens wie seiner Logos-Lehre. So spricht er (Gal. 4,22 ff.) von den Kindern des Gesetzes und den Kindern der Gnade und kommt dabei auf die beiden Söhne Abrahams, Isaak, den Sohn Saras, und Ismael, den Sohn der Magd Hagar. Der ‚von der Magd sei nach dem Fleische geboren, der von der Freien aber durch die Verheißung. ‚Die Worte bedeuten etwas‘, übersetzt Luther genial den folgenden Vers 24; aber die genaue Übersetzung lautet: ‚solcherlei ist allegorisch gemeint‘, und es kommt dem Apostel dabei nicht etwa auf einen geistvollen Vergleich an, sondern auf einen ernsthaften Schriftbeweis, der von seinen Anhängern wie von seinen Gegnern auch so genommen wurde.

Nachdem dieses zweischneidige Verfahren, mit dem sich grundsätzlich alles beweisen ließ, einmal durch Paulus legitimiert war, hat es in der christlichen Schriftauslegung besonders seit Origenes eine sehr reiche und interessante Geschichte gehabt bis auf Luther, der die Allegorese im Kampf um sein neues antirömisches Schriftprinzip grundsätzlich abgeschafft hat und damit zum Begründer der modernen Bibelauslegung wurde. Wir haben bereits bei Gelegenheit des *Enchiridion* gesehen, daß Erasmus auch hier anders dachte. Übrigens hat Luther selbst einzelne Allegorien noch beibehalten. Noch in den Lutherbibeln des

späteren 19. Jahrhunderts findet man sie bei den Kapitel-überschriften zum Hohen Lied.

Rechnet man diese späten Ausläufer mit, so ist also die Kirche mit Hilfe der allegorischen Auslegung fast zweitausend Jahre lang, ihrem eigenen eingeborenen Geschichtstalent zum Trotz, einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Niveauunterschieden besonders zwischen den vorprophetischen Stufen der alttestamentlichen Religion und der Höhe der Lehre Jesu ausgewichen. Das hat sich gerächt. Bis zum heutigen Tage hat eine populäre Polemik gegen die angebliche Unsittlichkeit, Roheit und Grausamkeit des Alten Testamentes bei der ungeschulten Menge leichtes Spiel.

Man übersieht dabei nicht nur die einfache Tatsache, daß der gleiche Niveauunterschied das Verständnis allen Altertums zu einer Aufgabe macht, die geschichtliche Bildung erfordert, handle es sich nun um Chinesen, Inder, Hellenen, Römer, Germanen oder wen immer. Vor allem verbaut man durch ein solches Verfahren die große positive Sicht, die gerade dieser Niveauunterschied an die Hand gibt. Gerade der Weg von den ‚rohen‘ Anfängen bis zu der Höhe des Evangeliums ist das Erstaunliche und Überzeugende.

Bildung ist die Fähigkeit, sich irgend einen entlegenen Kulturkomplex anzueignen, um zu einem umfassenderen Verständnis des eigenen zu gelangen. Die Ausbildung dieses geistigen Augenmaßes kann grundsätzlich auf die verschiedensten Weisen erfolgen. Der natürliche Weg wird immer der sein, an dem Altertum des eigenen Kulturkreises ‚sich von dreitausend Jahren Rechenschaft zu geben‘, wie es Goethe in einem bekannten Spruch ausdrückt.

Goethe hat die ‚dreitausend Jahre‘ des biblischen Altertums nicht umsonst so hoch geschätzt, daß er das in seinem langen Leben schon sehr merkbar werdende Nachlassen der ‚Bibelfestigkeit‘ sehr zu bedauern fand. Wir Heutigen haben es noch viel mehr zu bedauern. Wenn Goethes Schriften die Höhe der deutschen Kultur bedeuten, so ist heute einem sehr

großen Teil des deutschen Volkes das volle Verständnis dieser Höhe unmöglich, weil man die zahllosen, oft ganz flüchtigen biblischen Anspielungen nicht mehr versteht.

Die hohe Freude, „Patriarchenluft zu kosten“, spürt man an jenen schönen Stellen in „Dichtung und Wahrheit“, im „Westöstlichen Divan“ und vielfach sonst in Goethes Werken. Bei alledem hatte Goethe von dem alten Orient noch viel zu Herderisch humane und verschwommene Vorstellungen. Es fehlte ihm die lebendige Anschauung, welche die Forschungsreisenden des 19. Jahrhunderts noch eben zu einer Zeit gewonnen haben, da die zerstörenden Wirkungen des Weltverkehrs einen bedeutenden Umfang anzunehmen begannen. Es fehlten ihm die Schätze der Spatenforschung, die heute im Pergamon-Museum zu Berlin und in vielen anderen Sammlungen zur Schau stehen. Es fehlten ihm die Offenbarungen der Hieroglyphen- und Keilschrifttexte, die man zu seiner Zeit noch nicht zu lesen verstand. Mehrere Jahrtausende vorderasiatischer Frühgeschichte sind seitdem aufgehellt und geben der biblischen Geschichte einen Hintergrund voll der merkwürdigsten Bestätigungen und Ergänzungen.

Vor allem fehlten Goethe noch die erstaunlichen Ergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft, auch eine der umfassenden romantischen Methoden, die sich auf alle Völker und Kulturen erstreckt. Der Zauber des Opferblutes und Opfermahles, die kultische Unreinheit, die von dem Genuss des Opfers ausschließt, Losorakel und Sehertum, Fetischismus, Totemismus, Spuren uralten Ahnen- und Totenkults, Unterwelt, Geisterbeschwörung, Mutter- und Vaterrecht: dies und noch vieles andere rückt uns heute die primitiven Formen der biblischen Urreligion so greifbar nahe, wie uns das Teleskop eine Mondlandschaft näherückt.

All diese wilde Lebendigkeit der alten Geschichten ist aber mehr als nur ein hochwichtiges religionsgeschichtliches Material von immerhin bedeutendem Altertum. Es enthält nicht nur die Keime einer erstaunlichen Entwicklung. Son-

dern je weiter die Forschung vordringt, desto deutlicher zeigt sich, daß die morgenfrühe Jungfräulichkeit, in der das Weideland der Patriarchen vor Goethes Augen stand, eine Täuschung ist. Dieser Boden hatte schon eine lange Geschichte hinter sich, und die Schafe der Patriarchen grasten über Trümmern, von denen Alten nichts wußten.

Noch weit wichtiger aber als jene uralten vorderasiatischen Zusammenhänge ist die Einwirkung der großartigen Religion Zarathustras seit dem Zweiten Jesaja, der sich bereits mit ihr auseinanderzusetzen beginnt. Der überkommene Monismus seiner Lebens- und Gottesschau reagiert gegen den indogermanischen Dualismus, der ganz ebenso wie bei Zarathustra auch bei den Indern, bei Plato und in der Edda begegnet.

Bald darauf ist in der Einleitung zu dem Buch Hiob, die Goethe in dem Rahmen seiner Faustdichtung nachgebildet hat, Ahriman bereits in den himmlischen Hofstaat eingedrungen, wenn auch vorerst nur als einer der Engel, der lediglich das boshafte Amt eines „Anklägers“ (*satan*) übernommen hat. Aber der Satan entwickelt sich rasch, und zur Zeit Jesu hat er sich längst mit der Schlange im Paradies verbunden, die von Hause aus nicht das mindeste mit ihm zu tun hat.

Zugleich mit dem Satan sehen wir auch andere Hauptgedanken Zarathustras durchgedrungen: die Vorstellung eines Endgerichts, in dem Ahriman samt seinem Volk endgültig unterliegt; die Vorstellung einer Auferstehung der Toten zu diesem Endkampf und Endgericht; die Vorstellung eines Orts der Seligkeit und der Qual, wo die Seelen der Abgeschiedenen nach einem individuellen Vorgericht für die letzte Entscheidung aufbewahrt werden. Dies alles fehlt noch bei dem Zweiten Jesaja, der nur eine Auferstehung des scheinbar verworfenen und toten Volkes kennt.

Zwar widerstrebt der konservative Priesteradel der Saduzäer noch immer diesen Neuerungen, und die Evangelien

berichten von Streitgesprächen Jesu mit diesen Leuten, „die da halten, es sei keine Auferstehung“. Die landläufige Auslegung geht über die Existenz und Bedeutung dieser Gruppe viel zu flüchtig hinweg, weil man den Konsequenzen einer genauen Auslegung ausweicht. Dieses Verfahren wird dadurch erleichtert, daß die Sadduzäer zuletzt mit ihren Feinden, den Pharisäern, in dem Haß gegen Jesus einig sind, und daß dann sehr bald auch der Untergang des Tempeldienstes dem Einfluß der sadduzäischen Priesterkaste ein jähes Ende gemacht hat.

Inzwischen hatte sich der Platonische Spiritualismus zusammen mit der Gesamtheit der hellenistischen Einwirkungen gleichsam atmosphärisch über ganz Vorderasien verbreitet, und hier verbanden sie sich mit dem Parsismus. Zu dieser schon sehr verwickelten Mischung kam nun noch die christliche Umdeutung der Philonischen Logoslehre, von der oben S. 85 bereits die Rede war. An der genannten Stelle ist auch bereits gezeigt, wie sehr Erasmus mit seiner Verehrung für die frommen Heiden durch die Ergebnisse der modernen Dogmengeschichte gegen Luther Recht bekommen hat.

Desto wichtiger ist die Tatsache, daß in dem großen Kampf der Religionen während jener ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung weder Plato noch die Stoa noch Mithras den Sieg errungen hat, sondern eben die lebensmächtige Aneignungskraft der Religion, welche die Apostel verkündigt hatten. Dieser Sieg war wider alle Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns auf der einen Seite den vornehmen Reichtum der antiken Kultur vergegenwärtigen und auf der anderen die armseligen Lebensumstände des geplagten Wanderpredigers Paulus und seiner Urgemeinden in den Armenvierteln der mittelmeerischen Hafenstädte. Und dieser Sieg wurde erfochten ohne Gewalt, ohne Muhammeds tragischen Appell an das Schwert, der den Erfolg des Islam so zweideutig macht. Vielleicht hätte hier der eigentliche Kern einer wirklichen Reformation gelegen. —

Die bisher betrachteten Schwierigkeiten erwuchsen aus der Beschaffenheit und der geschichtlichen Entstehung der biblischen Texte und aus der vielfältigen Verflechtung ihrer Religion in die Geschichtszusammenhänge des Altertums. Noch schwerwiegender sind die Veränderungen, die sich in der Neuzeit mit den kosmologischen Vorstellungen begeben haben. Von diesen wußte Erasmus und seine Zeit noch sehr wenig.

Seit der Befestigung des Kopernikanischen Systems erregt die Bibel den Anstoß, daß ihr ein ‚falsches‘ Weltbild zugrundeliegt. Die Kirche hat zudem den schweren Fehler begangen, dem Ausbau des Kopernikanischen Systems so lange zu widerstehen, bis sie der siegreichen Wissenschaft das Feld lassen mußte.

Nun ging die vergewaltigte Naturwissenschaft von der Verteidigung zum Angriff über. Sie bestritt die Möglichkeit aller Wunder, von denen die Bibel voll ist. Sie definierte das Wunder als Durchbrechung der Naturgesetze. Da zum Begriff des Naturgesetzes die Ausnahmslosigkeit gehört, so enthielt also diese Vorstellung eines Wunders einen logischen Widerspruch. Die Durchführung dieses Gedankenganges heißt Aufklärung.

Hier wäre zunächst die Frage zu stellen, wie es kommt, daß etwa Homer, der das gleiche falsche Weltbild und die gleichen Wunder hat wie die Bibel, von dem geistigen Umbruch der Neuzeit so wenig berührt worden ist. Der konsequente Aufklärer müßte offenbar an seinen Märchen in der gleichen Weise den Geschmack verlieren, wie er den Glauben an die biblischen Geschichten verloren hat. Es gibt diesen unentwegten Typ wirklich, der an Shakespeare Anstoß nimmt, weil in seinen Stücken Geister auftreten.

Ja, antwortet man, die Dichter stellen keinen Anspruch an den Glauben. Die Dichtung gibt sich bewußt als Spiel, die Bibel macht Ernst.

Dagegen kann man zunächst sagen, daß diese Unterscheidung modern ist. Homer glaubte an seine Wunder wie die

biblischen Schriftsteller an die ihren, und die Zuschauer Shakespeares im Globe-Theater glaubten an seine Geister. Die Dichtung nach dem Geschmack der reinen Aufklärung, bei der alles fein ‚natürlich‘ zugeht, schmeckt uns nach so kurzer Zeit schon wie abgestandenes Wasser. Homer und Shakespeare aber sind frisch wie am ersten Tag, und die Bibel doch wohl erst recht.

Nun hängt aber in der Tat die moralisch-religiöse Wirklichkeit wie die ästhetische mit der wissenschaftlichen zusammen, weil sie miteinander ein organisches Ganze ausmachen. Darum ist die Kantische Unterscheidung, die auch hier die Antwort gibt, ein so schwieriges Geschäft; aber echte Philosophie war noch nie eine einfache Sache.

Verhältnismäßig einfach ist dagegen die Feststellung, daß die sogenannte klassische Mechanik der Aufklärung als konsequentes Weltbild einen kahlen Materialismus verlangt.

Schon zu der Zeit, als noch an die klassische Mechanik geglaubt werden konnte, mußte der konsequente Materialist die Antwort schuldig bleiben, wenn man ihn im Ernst fragte, wie er sich die Geltung einer Wahrheit im Ganzen seiner sinnlosen Welt denke, und doch focht er so eifrig eben für die Wahrheit seines Systems.

Aber die klassische Mechanik selber existiert nicht mehr. Die moderne Physik kommt schon eine Weile mit der dreimal heiligen Unverbrüchlichkeit des Kausalgesetzes nicht mehr aus. Bei dem Überspringen eines Elektrons setzt die Zeit plötzlich aus. Die moderne Psychologie ist auf Erscheinungen wie Hypnose und Telepathie gestoßen. Die Biogenese steht vor unausfüllbaren Lücken.

Dies alles ist erst noch in den Anfängen. Aber der frisch-fröhliche Materialismus eines Haeckel, der noch im Anfang dieses Jahrhunderts mit allen seinen naiven Übergriffen von Tausenden von Naturforschern und Millionen von Mitläufern ernst genommen wurde, gehört schon lange zum alten Eisen. Die Bestreitung der biblischen Wunder ist sehr viel behutsamer geworden. Wunder sind eben keine

„Durchbrechung“ der Naturgesetze. Das „falsche“ Weltbild ist eine Angelegenheit der Geschichtswissenschaft und nicht der Religion. Der kahle Positivismus gehört auch in der Geschichtswissenschaft lange der Vergangenheit an.

Daß ein Stand gebildeter Ausleger für jede Weltreligion unentbehrlich ist, hat sich bereits an anderer Stelle gezeigt (oben S. 86). Es sind recht bedeutende Eigenschaften, die hier verlangt werden. Man könnte so weit gehen zu sagen, einer habe diese Eigenschaften, oder er habe sie nicht. Die wichtigste von ihnen ist wie in allen klassischen Situationen ein heroischer Fleiß. Dieser Fleiß stammt aus dem Übersinnlichen, und man hat ihm daher in unseren Zeiten den gefährlichen Namen des Genies¹ gegeben, womit man ausdrücken wollte, daß die Ergebnisse ans Unbegreifliche grenzen. Es ist eine Art von Zauber, der auch hier geübt wird, und dessen Wesen vielleicht in einem Nebeneinander scheinbar gegensätzlicher Eigenschaften liegt: kühle Sicherheit und beschwingter Tiefsinn; ein Suchen, das auf Tod und Leben finden muß und wirklich findet; erstaunliche Leistung und dabei eine Stille, als ob nichts geschehen wäre; hochverwickelte Methoden und dabei ein Wachstum der Dinge, als ob die Natur selbst, die Mutter der Geheimnisse, am Werke wäre. Es sind die Eigenschaften der großen Romantiker, aber die Erfüllung der Aufgabe hat erst begonnen. Die Aufgabe selbst ist nicht kleiner als die Welt.

11

Von alledem konnte auch ein so umfassender philosophischer Kopf wie Erasmus nur eine sehr unvollkommene Vorstellung haben, als er an seine Erstausgabe des griechischen Neuen Testamentes heranging. Aber das Wesen solcher großen Aufgaben ist ja eben, daß in ihren ersten Trägern nur eine entfernte Ahnung von ihrer wahren Tragweite lebt, und eben das macht sie zu großen Menschen, das heißt zu Beauftragten einer höheren Macht. Erasmus war hier in einer ähnlichen Lage wie sein Zeitgenosse Kolumbus.

Wir beginnen mit einer kurzen Erzählung des Hergangs bei der Drucklegung des berühmten Werkes.

Die Vorbereitungen waren sehr kurz, selbst wenn man annimmt, daß sie schon seit der ersten Anwesenheit des Erasmus in Basel in Gang kamen. Das elegante griechische Alphabet (mit noch vielen überkommenen Ligaturen) und die herrliche Antiqua des lateinischen Satzes waren bereit. Am erstaunlichsten aber ist die Kürze der Zeit, die für die Herstellung selbst gebraucht wurde. Wer den starken Folianten vor sich hat, sollte es nicht für möglich halten: aber es steht absolut fest, daß der Band, der außer zwei umfänglichen Einleitungsschriften und dem griechischen Text mit beigedruckter neuer Übersetzung des Herausgebers einen bedeutenden Kommentar mit vielem Griechisch und Hebräisch enthält, innerhalb von fünf Monaten (Anfang September 1515 bis Ende Januar 1516) nicht nur gesetzt, korrigiert und ausgedruckt, sondern großenteils überhaupt erst geschrieben wurde!

Erasmus war wieder einmal in der Lage, mit den Setzern um die Wette arbeiten zu müssen, und zudem fand er im Laufe der Arbeit manche Verhältnisse weit ungünstiger, als er bei dem überkühnlen Abschluß vorausgesetzt hatte.

Bedenkt man weiter, daß er zu gleicher Zeit genötigt war, mit allem Nachdruck an der Vollendung seiner großen Hieronymus-Ausgabe zu arbeiten, so erscheint es schier unbegreiflich, daß ein so anfälliger Körper rein physisch eine solche Arbeitsleistung durchzustehen vermochte; desto begreiflicher ist dafür leider die Flüchtigkeit der Edition.

Wir haben den großen Menschen hier weder anzuklagen noch zu entschuldigen; für beides liegen die Verhältnisse zu verwickelt, und diese haben wir fürs erste darzustellen. —

Der eigentliche Grund, warum ein so bedeutendes Werk, bei dem es sich um nichts Geringeres handelte als um die Reinheit des hochheiligen neutestamentlichen Urtextes, in dieser Weise über das Knie gebrochen wurde, lag darin,

daß Verleger und Herausgeber einem großen Konkurrenzunternehmen zuvorkommen wollten.

Inzwischen hatte man in Basel genauere Nachrichten von der großartigen Bibelpolyglotte, die der gelehrte spanische Kardinal Francisco Ximenes de Cisneros an der von ihm gestifteten Hochschule von Alcalá vorbereitete.

Polyglotte ist der herkömmliche Name für die kolumnenweise Nebeneinanderstellung des Bibeltextes in verschiedenen Sprachen. Die Polyglotte des Ximenes, das erste Druckwerk dieser Art, enthielt für das Alte Testament, von links nach rechts, die griechische Übersetzung der Septuaginta mit übergedruckter lateinischer Interpretation, die offizielle lateinische Übersetzung der Vulgata, sodann den hebräischen Urtext mit knappen grammatischen Randbemerkungen und den sogenannten Targum des Onkelos, eine aramäische Übersetzung; für das Neue Testament den griechischen Urtext und die Vulgata. — Alcalá ist das römische Complutum, woher dieses hochberühmte Riesenwerk den Namen der Complutensischen Polyglotte hat.

Sie sollte nach dem Willen ihres vornehmen Schöpfers mit ihren sämtlichen sechs Bänden auf einmal erscheinen. Ximenes starb im Jahre 1517 in einem Alter von 81 Jahren, nach einem Leben voll höchster Verdienste um die Wissenschaft, um die spanische Kirche und die spanische Krone. Er erlebte eben noch die Vollendung des Drucks, aber nicht mehr das Erscheinen der Polyglotte, da sich die päpstliche Approbation bis in das Jahr 1520 verzögerte.

Es ist denkbar, daß hinter diesen Vorgängen geheime Intrigen am päpstlichen Hofe standen. Erasmus hatte an der Kurie viele hohe Gönner, sein Werk war dem Papst selbst gewidmet, und Leo X. hat es gegen die bald einsetzenden Gegenwirkungen in Schutz genommen. Im Jahr 1520 lag das Erasmische Neue Testament bereits in dritter Auflage vor, und zwar mit einem kaiserlichen Privileg, das den Nachdruck verbot.

Der griechische Text des Neuen Testaments war in Alcalá schon im Jahre 1514 ausgedruckt, und daher ist streng genommen das Werk des Erasmus nicht einmal der früheste Druck, sondern nur die zuerst erschienene Ausgabe.¹

Im übrigen hat auch Ximenes für den griechischen Text des Neuen Testamentes nur unbedeutende jüngere Handschriften zur Verfügung gehabt, und insofern ist seine Ausgabe nicht besser als die des Erasmus. Die Vulgata schätzt er weit höher als dieser. In der Einleitung zum Alten Testamente sagt er geradezu, die Vulgata stehe in seiner Polyglotte zwischen der griechischen Septuaginta und dem hebräischen Urtext wie das Kreuz Christi zwischen den beiden Schächern. Das war der Standpunkt der Gegner des Erasmus.

Der Hauptgedanke des Verlegers Frobenius war ohne Zweifel, der Complutensischen Polyglotte, die sehr teuer zu werden versprach, mit seiner Ausgabe zuvorkommen und dabei ein großes Geschäft zu machen. Somit aber war jeder Tag kostbar.

Es war nicht schwer, mit Gewißheit einen starken Absatz vorauszusagen.

Der französische Humanist Jakob Faber Stapulensis (Jacques Lefèbre d'Etaples) hatte kurz zuvor eine Ausgabe der Paulusbriefe in Paris veranstaltet (s. unten S. 243). Dieses Werk hatte schon nach wenigen Jahren eine zweite Auflage erlebt.

Fabers großer Erfolg beruhte auf dem allgemein gewor denen Mißtrauen gegen die Vulgata und auf dem Verlangen nach dem Urtext. Dabei war er aber in mehrfachem Sinne auf halbem Wege stehen geblieben. Erstlich bot er nur die Paulusbriefe, zweitens statt des Urtextes selbst nur eine neue Übersetzung nach dem Urtext, und auch diese noch in ängstlichem Anschluß an die Vulgata. Die Leser seines kritischen Kommentars mußten seine Rückgriffe auf den

Urtext in gutem Glauben hinnehmen, ohne diesen im Zusammenhang vor sich zu haben und selbst nachprüfen zu können. Eine Erstausgabe des griechischen Textes mit einer von der Vulgata ganz unabhängigen neuen Übersetzung im humanistischen Zeitgeschmack mußte notwendig einen gewaltigen Erfolg haben, zumal wenn sie den Namen eines Erasmus vor sich hertrug.

Daß die Veröffentlichung der Polyglotte bevorstand, war kein Geheimnis. Genug, in Basel ging man nun mit Hochdruck ans Werk. Es war ein denkwürdiges Abenteuer.

Schon gleich anfangs fand sich Erasmus von den griechischen Handschriften enttäuscht, die Frobenius herbeigeschafft hatte. Er mußte sich bald überzeugen, daß er bei seinen jahrelangen Vorarbeiten in Italien und England, die den Grundstock zu seinem Kommentar bildeten, bessere Handschriften in Händen gehabt hatte. Jetzt fehlte es ganz einfach an Zeit zu umfassenden Nachforschungen nach dem besten zur Zeit erreichbaren Text. Die wichtigste aller Vorarbeiten mußte liegen bleiben.

Erasmus muß von den richtigen Methoden exakter Textkritik viel mehr gewußt oder geahnt haben, als seinem Text anzusehen ist. Gerade die Gefährlichkeit des Neulandes, auf das er seinen Fuß setzte, mußte alle seine Gaben zum Blühen bringen. Aber was half das jetzt, was half alle Reue über versäumte Gelegenheiten? Man mußte sich helfen, wie man konnte.

An manchen Stellen hatte Erasmus die Kühnheit, gegen die ihm vorliegenden griechischen Zeugen Lesarten aufzunehmen, die aus seinem Vulgatatext zu erschließen waren. Das kostete ihn Überwindung, war aber sehr vernünftig; denn eine so alte Übersetzung, die in ihrer Grundschicht bis in das Ende des zweiten Jahrhunderts hinaufging, konnte sehr wohl für einen frühen Zustand des Urtextes zeugen. Er hätte darin sogar noch weiter gehen sollen, als er gegangen ist.

Aber in eine ausgemacht üble Lage geriet Erasmus ganz am Ende der Arbeit, bei der Offenbarung Johannis. Diese nämlich fehlte in seinen Handschriften, was damit zusammenhing, daß die Apokalypse in der griechischen Kirche lange nicht für kanonisch galt.

Mit genauer Not hatte man bei Johann Reuchlin einen Text der Offenbarung aufgetrieben.¹ Vielmehr war es nur ein Kommentar des Andreas von Cäsarea in Kappadozien (um 515). Zwar war der Text Vers für Vers durch sorgfältige Rubrizierung in der Handschrift hervorgehoben, und insofern war die Schwierigkeit gering; aber er mußte für die Setzer abgeschrieben werden, zumal es eine recht schwer lesbare Kursive war. Erasmus mußte, überlastet wie er war, einige jüngere in der Offizin beschäftigte Humanisten an die Arbeit setzen, bei der natürlicherweise schon manches versehen wurde.

Er hielt den Kommentar für ein Werk des großen Hippolytos († 235), also für viel älter, als er war. Mißgriffe solcher Art gibt es in den Anfängen jeder Wissenschaft. In der Tat stammte das Manuskript erst aus dem 12. oder 11. Jahrhundert und war von einem recht stumpfsinnigen Lohnschreiber oder Mönch hergestellt worden, der nicht einmal bemerkt hatte, daß die letzten Blätter seiner Vorlage in Unordnung geraten waren, sondern sie so abgeschrieben hatte, wie sie gerade lagen.

Auch das wäre noch kein großes Unglück gewesen. Aber die böseste Entdeckung erwartete den Herausgeber ganz am Ende: von dem Wort ‚David‘ cap. 22 v. 16 an fehlte der Text überhaupt!

Das Werk war so gut wie ausgedruckt. Der Unternehmer hatte ein bedeutendes Kapital investiert und stand mit der Hetzpeitsche hinter seinen abgetriebenen Mitarbeitern, von dem hohen Herausgeber bis zu dem letzten Setzerjungen. Die Suche nach einer anderen Handschrift konnte die Veröffentlichung um Monate aufhalten und die Offizin ruinieren. In dieser Zwangslage erlaubte sich Erasmus den

Kunstgriff, durch Rückübersetzung aus der Vulgata aus freier Hand einen griechischen Text herzustellen.

Es ist der gewaltige Schlußakkord der Apokalypse und der Bibel überhaupt, und das kühle Herz mag ihm doch gebebt haben, als er die Worte zu übersetzen hatte: „So jemand dazu setzet, so wird Gott zusetzen auf ihn alle Plagen, die in diesem Buch geschrieben stehen. Und so jemand davontut von den Worten des Buchs dieser Weisagung, so wird Gott abtun sein Teil von dem Holz des Lebens und von der heiligen Stadt, davon in diesem Buch geschrieben ist.“

In so unwürdiger Eile, um schnöden Gewinns und eitler Priorität willen, entstand der Text, auf den dann die Reformatoren wie auf das festeste Urgestein bauten, und der bis in das 19. Jahrhundert der *textus receptus* der Lutherschen Kirche blieb.

Erasmus mochte denken, daß ja vorerst niemand wissen konnte, wie es in Wirklichkeit zugegangen war, und daß bis zur zweiten Auflage Zeit sei, Verbesserungen anzubringen. Dem vertrauten Freund Willibald Pirkheimer in Nürnberg gestand er, es sei mehr eine Hetzjagd als eine Ausgabe gewesen.¹ Aber wie es zu gehen pflegt, war er dann zu der Zeit, da die zweite Auflage vorzubereiten war, so krank, daß an eine gründliche Neubearbeitung nicht zu denken war, und noch in der dritten stand der falsche Schluß der Apokalypse.

Und doch war es eines der großen Ereignisse der Wissenschaftsgeschichte, und vielleicht ist es sogar ungerecht, jene notgedrungene Untreue am Text — der doch selbst nur ein Teil der Gesamtleistung war — mit dem Maßstab eines vierhundertjährigen Fortschritts zu messen, der gerade durch Erasmus' Tat eingeleitet worden war.

Von dem Inhalt des starken Bandes geben für eine Darstellung wie die gegenwärtige die beiden Einleitungen am

meisten her: die *Paraclesis ad lectorem pium*, die ‚Ermahnung an den frommen Leser‘ und die *Methodus*, die von der zweiten Auflage des Gesamtwerkes an (1519) unter dem Titel *Ratio seu methodus compendio pervenienti ad veram theologiam* eine bedeutende Erweiterung erfahren hat. Der erweiterte Titel wäre vereinfachend wiederzugeben: ‚Ein kurzer Weg zur wahren Theologie.‘ Außerdem enthält die zweite Auflage eine *Apologia*, in der sich Erasmus mit den ersten Angriffen auf das Werk auseinandersetzt. Die Einleitungsschriften sind in der uns schon bekannten Ausgabe von Holborn (s. oben S. 74 ff. und die Vorbemerkung zum Anhang) abgedruckt. Wir begnügen uns mit der *Paraclesis* und der *Methodus*.

Eine Würdigung des griechischen Textes gehört in das Sondergebiet der neutestamentlichen Textgeschichte und verlangt Fachbildung, und das gleiche gilt von den *Adnotationes*, deren Titel an Valla erinnern will. Auch die lateinische Übersetzung hat nur noch historisches Interesse. Sie verlor ihre Bedeutung in dem Maße, wie die Kenntnis des Griechischen bei den protestantischen Theologen allgemein wurde. (Eine indirekte Wirkung der Erasmischen Übertragung kann darin erblickt werden, daß dann Luther sich bei seiner Verdeutschung an manchen Stellen nach ihr gerichtet hat.)¹

Dagegen sind die beiden Einleitungen der Inbegriff der Erasmischen *philosophia Christi*. Die *philosophia Christiana* erscheint denn auch gleich in den ersten Zeilen (1398), um dann immer und immer wiederzukehren.

Erasmus wünscht sich eine Beredsamkeit, größer als die Ciceros, ja größer als die Merkurs selber, um seinem Gegenstand gerecht zu werden. Amphion, Orpheus, der gallische Ogmus, Marsyas, Alkibiades und Timotheus, der musikalische Lehrer Alexanders: all deren Kunst wäre nötig — oder vielmehr, sie ist unnötig, wenn Christus selbst die Saiten seiner Zither stimmt (1401). Das ist das Renaissance-Portal zu dem Gedankenbau der *philosophia Christi*.

Wie kommt es nun aber, fragt Erasmus, daß die Jünger dieser Philosophie die heiligen Texte, aus denen sie zu erheben ist, so sehr vernachlässigen? Nur wenige beschäftigen sich mit ihnen, aber sie tun es mit kaltem Herzen, um nicht zu sagen unaufrichtig (140 13). Sind doch die heidnischen Philosophenschulen ehrgeizig genug, die Schriften ihrer Meister auswendig zu kennen. Und dabei macht es den Menschen nicht glücklich, diese Lehren zu kennen, noch unglücklich, sie nicht zu kennen. Wir aber halten es für keine Schande, in der Lehre Christi unwissend zu sein, die doch die gewisseste Seligkeit bringt. Niemand von jenen heidnischen Lehrern ist wie Christus vom Himmel gekommen (140 36).

Was recht weit herkommt, von den Ägyptern oder den Chaldäern, damit verliert unsere Neugier die kostbare Zeit (141 5) — nur gerade das, was vom Himmel selbst her niedergestiegen ist, reizt unsere Wißbegier nicht! Dabei hat diese Philosophie ‚die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht‘ (I. Cor. 1,13 ff.), sie ist enthalten in diesen wenigen Büchern als in den reinsten Quellen (141 23), sie ist einfach und liegt als Wegzehrung für jeden bereit (141 23).

In diesen wenigen knappen Sätzen ist die Synthese, von der oben (S. 70 ff.) die Rede war, schlagend ausgesprochen. Die devote *simplicitas* hat ihren Bund geschlossen mit dem umfassendsten Humanismus.

Die heidnischen Philosophien nähren den Hochmut durch ihre Schwierigkeit. Die *philosophia Christi* aber läßt sich herab zu den Kleinsten, nährt sie mit Milch und trägt sie auf den Händen, bis sie herangewachsen sind. Sie gibt sich den geringsten Geistern und tut den höchsten genug. Christi Lehre ist allen gemein wie die liebe Sonne. Sie schließt niemanden aus, außer den, der sich selbst ausschließt (142 8).

Ich bin ganz anderer Meinung als diejenigen Theologen, die dem gemeinen Mann das Lesen der Heiligen Schrift verbieten wollen — als ob man die Religion dadurch schützen

könnte, daß man sie versteckte! Den irdischen Königen mag ihre Staatsraison Heimlichkeit vorschreiben. Christus dagegen hat seine Geheimnisse so breit wie möglich ins Volk bringen wollen (142 15). „Wenn es nach mir ginge, sollten alle Weiblein die Evangelien und die Briefe des Paulus lesen. In allen Sprachen sollte man sie lesen können, nicht nur bei den Schotten und Iren, sondern sogar bei den Türken und Sarazenen! Der Bauer hinter dem Pflug sollte sie singen, der Weber am Webstuhl, und dem Wanderer sollten diese Geschichten den Weg kürzen. Sie passen ja so wunderbar in das tägliche Leben!“ (142 15 ff.)

Man sollte hier eine Einleitung zu Luthers deutscher Bibel zu lesen meinen.

Wir sind im Wesen so, fährt Erasmus fort, wie unsere täglichen Gespräche sind — darum sollte das Neue Testament unser tägliches Gespräch sein. Warum sollen sich nur die Geistlichen mit der Heiligen Schrift zu tun machen, da wir uns doch in der Taufe alle zu der gleichen ‚christlichen Philosophie‘ bekannt haben? (142 30).

Hier kündigt sich Luthers Grundgedanke von dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen an.

Im übrigen, meint Erasmus, finde man gerade unter den Theologen viele, die recht irdische Lehren verkündigen, und viele unter den zur Armut Christi verpflichteten Mönchen, bei denen die Weltliebe in üppiger Blüte steht. Wer nach der Bergpredigt lebt, der ist mir der wahre Theologe, und wäre er auch nur ein armer Berghäuer und Weber (143 16).

Will jemand sagen, so denke der gemeine Mann, dem antworte ich: eben auf diese Art haben Christus und die Apostel gelehrt, und darnach haben die gefeierten Märtyrer ihr Leben und Sterben eingerichtet. Diese ungelehrte Lehre war es, die die Welt überwunden hat, was weder die Macht der größten Eroberer vermochte noch die Weisheit der gelehrttesten Philosophen. Ob die Apostel die Feinheiten unserer Scholastik gekannt haben, weiß ich nicht; gelehrt jedenfalls haben sie sie nicht. Wäre man bei ihrer Einfachheit

geblieben, so sähe es christlicher aus in der Christenheit (1443). Wenn die Fürsten, die Bischöfe und vor allem die Lehrer der Jugend selbst sich einmal verabredeten (*conspirarent*, mit dem gewollten Doppelsinn einer ‚Verschwörung‘), zu dieser Einfachheit zurückzukehren, so sollte man in wenigen Jahren eine große Veränderung erleben, und wie schnell sollten sich alle Ungläubigen bekehren! (14514.)

Statt dessen ist die Heilige Schrift das Opfer einer Interpretationskunst geworden, die schließlich bei dem schamlosen Gegenteil von dem ankommt, was der Text meint. Die Auslegung dieser Worte, die Christus in alle Welt getragen haben wollte, ist in den Händen einer exklusiven Zunft (14435). Die Herren sind versessen auf ihre Logik, aber die Philosophie Christi wendet sich an das Gemüt, sie will gelebt, nicht disputiert sein. Gelehrte sind immer nur wenige, Christen aber können, ja sollen alle sein, diese Theologie steht jedem offen (1453).

Es ist die große Kantische Unterscheidung der *Antibarbari*, die uns hier wieder begegnet (s. oben S. 38).

Christus selbst nennt seine Philosophie eine ‚Wiedergeburt‘ (*renascentia*, Joh. 3,3 ff.).¹ Diese Philosophie ist die Wiederherstellung der gut geschaffenen Natur (*instauratio bene conditae naturae*, 1456).

Dies ist eine der wichtigsten Stellen, die Erasmus geschrieben hat. Wir stehen wie an einer großen Wasserscheide des abendländischen Geistes. Der Gedanke kann im Sinne Augustins, und er kann im Sinne Rousseaus verstanden werden. Es ist kein Zweifel möglich, auf welche Seite sich Erasmus geschlagen hätte, wenn ihm die Alternative vorgelegt worden wäre.

Und in eben diesem Sinne — in dem alten Sinne der *anima naturaliter christiana* — kann die Fortsetzung verstanden werden:

Dem entspricht es genau, daß man in den besten Büchern der Heiden so vieles findet, was mit der *philosophia Christi*

übereinstimmt. Keiner der griechischen Philosophen hat gelehrt, daß Geld glücklich mache oder daß der Sinn des Lebens in gemeinem Vergnügen beschlossen sei. An vielen Stellen Platons hören wir Sokrates lehren, man solle Unrecht nicht mit Unrecht vergelten, die Seele sei unsterblich und habe nach einem guten Leben den Übergang in das Jenseits nicht zu fürchten. Die Tugend, lehrt Aristoteles, sei der einzige Wert, der nicht verächtlich werden könne.

Das alles hat Christus viel vollkommener gelehrt und geleistet — ist es nicht ungeheuerlich, daß sich die Christen darum nicht kümmern? Man muß wissen, was Christus gelehrt hat, und darnach leben, darin besteht Christentum. Was wollen die Scholastiker mit ihren Instantien, Relationen, Quidditäten und Formalitäten? Ich will gegen diese geistvollen Studien nichts sagen, ich will überhaupt in einer Vorrede zum Neuen Testament niemanden beleidigen: aber die reine Philosophie Christi ist nur aus den evangelischen Büchern zu schöpfen. Wenn man sie liest, muß man mehr beten als disputieren, muß man bereiter sein, sein Leben zu bessern, als seine Bildung zu vermehren; dann wird man diese Schriften für das Höchste erkennen, was je geschrieben worden ist. Wir brauchen uns nicht von dritter Hand über Christus belehren zu lassen, wo er selber bereit ist, uns zu lehren, und wo er in diesen Schriften sozusagen lebendiger lebt, als wenn er in Person unter uns weilte. Die Juden seiner Zeit sahen und hörten weniger, als du sehen und hören kannst, wenn du die Evangelien liest (146 28).

Den Brief eines Freundes, der doch nur ein kleiner Mensch ist, heben wir auf, tragen ihn mit uns herum, lesen ihn immer wieder — und um die Briefe der Apostel kümmern wir uns nicht? Die Muhammedaner kennen ihren Koran auswendig, die Juden von Kindesbeinen ihren Moses — warum kennen wir unsere Heilige Schrift nicht? Benediktiner, Augustiner, Franziskaner tragen ihre Ordensregeln überall mit sich, und es ist doch nur Menschensatzung. Warum halten sie nicht wenigstens ebenso auf die allerheiligste Regel

des allgemeinen Christen- und Taufordens? (147 6) Den Lehrer dieses Ordens hat der Vater zweimal ausdrücklich bestätigt, am Jordan bei der Taufe und am Tabor bei der Verklärung. Von ihm haben Petrus, Paulus und Johannes die Fülle der Offenbarung.

Ich verehre das Genie des Scotus und die Heiligkeit des Thomas — aber was haben sie gegen diesen Lehrer aufzuweisen? Warum verbringen wir mehr Zeit mit Averrhoes als mit den Evangelien? Allerwenigstens sollte ein gründliches Studium des Neuen Testamentes jeder anderen theologischen Beschäftigung vorangehen (148 12).

Schon in früher Jugend sollte dieser Unterricht beginnen, denn die ersten Eindrücke haften am tiefsten. Freilich müßte eine solche Unterweisung so geschehen, daß die Jugend angelockt und nicht abgestoßen würde — das schwerste aller Probleme, wie wir an Erasmus' Statt hinzufügen können. Mancher hat am Ende seines Lebens seine unnützen Studien bereut — glücklich der, den der Tod über dem Neuen Testament findet. Um Christi Rock zu sehen, machen wir lange Reisen — hier ist er selber gegenwärtig, völliger als ihn der beste Künstler nachbilden könnte. Und wäre es uns vergönnt, seine eigene Gestalt mit Augen zu schauen, wir sähen dennoch weniger von ihm, als uns die Evangelien zeigen (149 12).

Wie aber gelangt man nun am schnellsten zu der *philosophia Christi*? Mit dieser Frage des Lesers beginnt die zweite Einleitung, die *Methodus*, um eine durchaus überraschende Antwort zu geben (150 6 ff.): „Erstlich weiß ich, daß die Antwort mehr als einen Band erfordern würde, und daß sie nicht meine Aufgabe sein kann. Da aber auch die, welche bei der Seefahrt Unglück gehabt haben, dennoch anderen, die das gleiche Wagnis unternehmen wollen, richtige Ratschläge erteilen und die Gefahren zeigen können, will ich es ebenso machen. Auch der Wegweiser am Kreuzweg kommt selbst nie dahin, wo er den Wanderer durch

seine Schrift hinweist. Ich kann das Amt des Schleifsteins übernehmen, wie Horaz sagt, der das Eisen schärft, ohne selber jemals zu schneiden.¹ Der heilige Augustinus hat über diesen großen Gegenstand die vier Bücher *De doctrina Christiana* geschrieben, ebenso gedankenreich wie gründlich. Ich will dasselbe in aller Kürze versuchen, da ich ja nicht hervorragenden Gelehrten, sondern den einfachen Geistern zu Hilfe kommen will.“

Zuerst braucht der Mensch für dieses Studium viel mehr, als es die alten Philosophen, oder als es Hippokrates von seinen Ärzten verlangt, ein reines Gemüt, das nicht an Gewinn und Ruhm denkt (151 1). Dann ist der höchste Lerneifer nötig. Die ‚köstliche Perle‘ (Matth. 13,46) will nicht neben anderen Dingen geliebt werden. Du bedarfst gesammelterer Andacht als in dem heiligsten Tempel, denn die Gottheit selbst ist gegenwärtig in ihrer ganzen Macht. Hochmut und Streitsucht müssen weit weg verbannt sein, noch weiter die unheilige Neugier. Du mußt spüren, daß du im innersten anders wirst, sonst hast du keinen Gewinn (151 24).

Laß dich nicht erschrecken, wenn ich von dir zuerst eine genaue Kenntnis der drei Sprachen verlange, Latein, Griechisch und Hebräisch: denn diesen hat Gottes Geist nun einmal die heiligen Dinge anvertraut. Es gibt heute bessere Lehrer, als wir sie gehabt haben. Du brauchst auch nicht gleich ein Wunder an Eloquenz zu werden, wenn nur deine Sprachkenntnisse zu einem reinen und vollständigen Verständnis der Texte hinreichen. Höre nicht auf die faulen Köpfe, die die Übersetzung des Hieronymus (die Vulgata) für ausreichend erklären (152 4). Diese Leute können nicht einmal selber genug Latein, um auch nur den Hieronymus zu verstehen. Jede Sprache hat Eigenheiten, die sich in keiner anderen wiedergeben lassen, darüber klagt Hieronymus selbst überall. Wie vieles ist in so langer Zeit durch Dummheit oder Leichtsinn der Abschreiber verderbt! Ohnedies kann man auch den Hieronymus ohne die Ursprachen nicht

ganz verstehen. Den größten Theologen wie dem heiligen Thomas von Aquin sind aus diesem Grunde Irrtümer zu gestoßen, und nicht umsonst haben sogar die päpstlichen Dekretalen (Konzil von Vienne, s. oben S. 67,69) das Studium der Ursprachen gefordert.

Ist einer zu alt, die Sprachen noch selber zu lernen, so hindere er wenigstens nicht die Jugend, für die ich eigentlich schreibe. Übrigens, fährt Erasmus fort, sei selbst für ältere Gelehrte kein Grund, vor den Ursprachen zurückzuschrecken. Rudolph Agricola (1533) habe noch als ein Mann von über vierzig Jahren Hebräisch gelernt, und er selbst, Erasmus, kehre jetzt mit Neunundvierzig zu diesem Studium zurück, das er in jungen Jahren (s. oben S. 107 f.) habe vernachlässigen müssen (Erasmus rechnet hier also von 1466 als Geburtsjahr, vermutlich drei Jahre zu früh).

Augustinus und Hilarius haben geirrt, als sie meinten, für das Alte Testament genüge die Septuaginta. Hieronymus hat sie ausdrücklich widerlegt, und wenn er es auch nicht getan hätte, so genügen schon die Fehler, die ihnen aus Unkenntnis des Hebräischen unterlaufen sind, zum Beispiel bei der Etymologie des Wortes Hosianna.¹

Im übrigen sollte dem Theologen auch noch von anderen 'freien Künsten' außer der Grammatik, nämlich von Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik und Astronomie, besonders aber von den Naturwissenschaften das Nötigste bekannt sein, denn letztere braucht er an sehr vielen Stellen zur Erklärung der Namen von Tieren, Bäumen, Edelsteinen und dergleichen, insonderheit auch für die vielen geographischen Angaben, deren richtige Erklärung von so großer Wichtigkeit ist (15327). Die Erzählungen der Heiligen Schrift gewinnen durch solche Kenntnisse ungemein an Anschaulichkeit. Wer hier nicht unterrichtet ist und sich auf obskure Wörterbücher verläßt, dem kann es begegnen, daß er aus einem Baum ein Säugetier und aus einer Gemme einen Fisch macht.

Von den freien Künsten wird heute eigentlich nur die Dialektik mit Hingabe betrieben. Was bei dieser Einseitigkeit herauskommt, sieht man bei einem Vergleich der modernen Theologen mit den alten. Bei den alten strömt frei der goldhaltige Fluß, die neueren gleichen dünnen und schmutzigen Rinnalen (154 34). Dort kannst du dich in reichen Gärten sättigen, hier hast du dich nur vor Dorngestrüpp in Acht zu nehmen.

Der betrübliche Unterschied kommt daher, daß die Alten mehr natürliches Augenmaß für die zweckmäßigen Hilfswissenschaften hatten. Zu den Gleichnissen Jesu und vielem anderen braucht man nun einmal Poetik, für die Reden der Propheten und Apostel Rhetorik. Wenn die moderne Scholastik für einen Theologen so unentbehrlich ist, wie man immer hört, wie haben es denn die Alten angefangen, so gewaltige Theologen zu sein, besonders aber die Apostel selber, die von diesen Dingen nicht nur nichts gewußt, sondern an einigen Stellen sogar vor ihnen gewarnt haben! (156 13.) — Ein Hinweis wie dieser konnte niemanden willkommener sein als Luther, den wir alsbald Stellen wie Koloss. 2,3 auf die Scholastik und die Dekretalen anwenden sehen: „Sehet zu, daß euch niemand beraube durch die Philosophie und lose Verführung nach der Menschen Rede und nach der Welt Satzungen.“

Der Novize der Theologie bedarf vor allem einer Einführung in das Neue Testament, die ihm von vorn herein das unverrückbare Ziel seines Studiums zeige. Besonders an der Bergpredigt und an den Gleichnissen Jesu sind ihm die Hauptstücke der christlichen Lehre zu erläutern. Erasmus stellt einen knappen Lehrgang dieser Art zusammen (bis 157 3).

Eine zweite Vorlesung soll das Leben Jesu umfassen. Auch hier fehlt es nicht an geistvollen Winken, zugleich aber redet Erasmus neben der genauen Darstellung der heiligen Geschichte auch der allegorischen Auslegung wieder das Wort (s. oben S. 80 beim *Enchiridion* und S. 191 f.).

Der Theologe soll lernen, die Heilige Schrift zu zitieren, nicht nach dürftigen und unzuverlässigen Hilfsmitteln aller Art, sondern nach den Quellen selber (1586 ff.). Auch das war Luther aus der Seele gesprochen, er hatte diese Kunst seit vielen Jahren geübt, ehe er die Stelle der *Methodus* las. Seine Überlegenheit über seine Gegner beruhte zum guten Teil auf seinem umfassenden Bibelstellengedächtnis. Erasmus eifert gegen eine entstellende Auslegung der Schrift, die den päpstlichen Dekreten dienen soll, statt daß diese umgekehrt zu einem redlichen Schriftbeweis anzuhalten wären. Es läuft geradezu auf eine Fälschung der Schrift hinaus, wenn man unter ‚Kirche‘ nur die Geistlichkeit, unter ‚Welt‘ den christlichen Laienstand versteht, so daß zuletzt Pfaffen und Mönche die einzigen Christen sind. Eine rechte Auslegung darf das einzelne Bibelwort nicht aus seinem Zusammenhang reißen, sondern alle Umstände, unter denen ein solches Wort gesprochen ist, wollen genau erwogen sein. Es ist das, was eine viel spätere Zeit unter historischer Auslegung verstanden hat, nämlich die Zeit der Romantik. Man muß den spezifisch biblischen Sprachgebrauch kennen, muß zum Beispiel wissen, wie vieles in der Sprache des Neuen Testamentes mit dem Hebräischen zusammenhängt. Hier gibt es Fußangeln in Menge für den, welcher der Sprachen nicht Meister ist.

Man lege sich eine Konkordanz der wichtigen Begriffe an nach dem Muster der Erasmischen *Copia verborum ac rerum* (159,5, s. oben S. 170). Hier ergeben sich die historischen Unterschiede zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente, die ihre Erklärung verlangen, und überhaupt sind solche Zusammenstellungen eine Fundgrube für neue und fruchtbare Aufgaben. Hier leisten die alten Ausleger und auch die heidnischen Klassiker treffliche Dienste, und mit dieser Methode scheint Hieronymus gearbeitet zu haben (15911). Auf diese Weise kann man vor allem die dunklen Stellen durch klare erläutern.

Das alles aber ist nur zu leisten, wenn man mit der Schrift selber vollkommen vertraut ist. Man soll sie womöglich auswendig lernen, besonders das Neue Testament, und von dem Alten wenigstens den Jesaja. Auf die Schrift soll man die Mühe verwenden, die man heute auf Aristoteles und Scotus verwendet. Hat man hier einmal ganze Arbeit getan, so erspart man sich ein für allemal den ganzen Wust jener unzuverlässigen und toten Hilfsmittel. Wer sich auf diese verläßt, gleicht einem unordentlichen Haushalter, der sich keinen eigenen Hausrat erwirbt und lieber um jeden Teller und jede Kanne, die er braucht, zum Nachbarn läuft (1605). Denke doch, wie viel überzeugender dein Vortrag wird, wenn dir eine passende Stelle aus dem Gedächtnis zur Verfügung steht!

Bei diesem nur scheinbar neuen Verfahren helfen uns die alten Ausleger gewaltig, weil sie selber ebenso verfahren sind. Im übrigen müssen auch diese Klassiker der Theologie mit Urteil gelesen werden, denn auch sie waren Menschen, und manches Menschliche ist ihnen begegnet (16023). Zudem bedürfen ihre Texte gleichfalls der Reinigung, wie man an der Erasmischen Hieronymus-Ausgabe sehen kann. Hält man sich statt an die zuverlässigen Alten nur an Arbeiten aus zehnter Hand, so wird man später desto mehr wieder verlernen müssen und viel kostbare Zeit vertan haben. Wo der echte Hieronymus irrt, ist er immer noch zehnmal lehrreicher als jene hirnlosen Kompilatoren. Im Umgang mit den Klassikern unserer Wissenschaft verändert sich unsere Art zu denken. Der Mensch ist nun einmal wie die Bücher, die er liest.

Ja, sagst du (16117), wie soll ich aber bei einem solchen Unterricht scholastisch gebildeten Gegnern gewachsen sein? Nun, wir wollen Theologen bilden, keine theologischen Boxer (*pugiles*). Ein Theologe soll das, was er gelernt hat, lieber durch sein Leben beweisen wollen als durch spitzfindige Schlüsse. Hieronymus, ja Paulus selber hätten den Redekampf mit diesen Herren ja auch nicht bestanden. Da

hat nicht die Theologie Schuld, sondern ihre Verfälschung durch die Schulen. Es gibt Dinge, die ein Theologe wissen muß, und unendlich vieles andere, wo es ihm gerade als gebildeten Manne ziemt, sein Urteil zurückzuhalten. Ist einer so genial, daß er auch alles andere durchstudieren kann, desto besser — aber worauf es ankommt, das sind die theologischen Hauptsachen. Es ist ein geringer Schade, die sophistischen Künste weniger zu kennen, dagegen ein sehr großer, in den Evangelien und in Paulus nicht gründlich beschlagen zu sein. Ich möchte lieber mit Hieronymus ein frommer Theologe sein, als mit Scotus ein unbesiegbarer (1625). Die Alten haben Christi Lehre mit Glanz verteidigt und durchgesetzt. Ich will sie fahren lassen, wenn man mir zeigt, daß die Neueren mit allen ihren übersubtilen Subtilitäten (Scotus hatte den Ehrennamen *Doctor subtilis*) auch nur einen einzigen Heiden bekehrt oder einen einzigen Ketzer zum Glauben zurückgeführt haben. Denn wenn es heute weniger Ketzer gibt, so verdanken wir das — seien wir doch ehrlich! — wohl mehr den Scheiterhaufen als der Logik. Laßt nur einmal freie Diskussion zu, so wird sich zeigen, ob nicht der Gegner auch Logik hat. Als ob es überhaupt auf Logik hier ankäme! Auf das Leben kommt es an. Laßt die schlichte Heilige Schrift wirken, und die Welt wird in kurzem anders aussehen.

Aber wir müssen einmal zum Ende kommen. „Jeder sei seines Sinnes gewiß“ (Röm. 14,5). Wem die scholastischen Streitigkeiten gefallen, möge dabei bleiben. Wer aber einen Unterricht begehrkt, dem es mehr um Frömmigkeit als um Disputierkunst zu tun ist, der halte sich an die heiligen Quellen und an die Schriftsteller, die am nächsten aus ihnen geschöpft haben. Ein „unbesiegter Theologe“ wirst du sein, wenn du keinem Laster unterliegst und der Verführung überlegen bist, gleichviel, ob du bei einer „quodlibetischen Disputation“ (s. o. S. 153 Anm. 2) unterliegen solltest. „Man ist als Lehrer überflüssig groß genug, wenn man Christi reine Lehre vorträgt“ (*Abunde magnus doctor est, qui*

pure docet Christum, 162 26). Auch hier in diesem nachdrücklichen Schluß erscheint ein Hauptbegriff der Reformation.

Der Bauer hinter dem Pflug und der Wanderbursch auf der Landstraße sollen also Hebräisch können und den *Origenes* gelesen haben? Nein, Erasmus hat wohl Anspruch auf gescheitere Leser, und man hätte den scheinbaren Widerspruch zwischen der *Paraclesis* und der *Methodus* nicht als Beweis für einen leichtherzigen ‚Journalismus‘ verwenden sollen.¹

Der ‚Widerspruch‘ liegt in der Sache selbst, und es ist nichts als eine geistvolle Geste des Erasmus, die beiden Gedankenreihen getrennt nebeneinander durchzuführen.

Die Bibel gehört für den gemeinen Mann, dāran kann kein Zweifel sein, und schon der ungeheure Erfolg, den wenige Jahre später Luther mit seiner Verdeutschung hatte, würde als klarer Beweis hinreichen, wie genau Erasmus ein Grundverlangen seiner Zeit empfunden und ausgesprochen hat. Mit dieser Fähigkeit beglaubigt sich der große Schriftsteller.

Zugleich aber verlangt dieselbe Heilige Schrift schon durch das Alter ihrer Schichtungen, durch ihre verwickelte Geschichte und endlich vermöge der einfachen Tatsache, daß sie von Hause aus in zwei toten Sprachen geschrieben ist, einen Stand gebildeter Ausleger. Das ist der Sinn der *Methodus*.

Erasmus verlangt mit trefflichen Gründen eine durchgreifende Umbildung des theologischen Studienganges. Wie man weiß, ist er damit durchgedrungen, zuerst mit der Universitätsreform Melanchthons in Wittenberg und in der Folge überall, auch bei den katholischen Fakultäten. Die Bibelwissenschaft nimmt heute auch bei ihnen einen ungleich breiteren Raum ein als vor dem Auftreten des Erasmus.

Mit anderen Worten: die *Methodus*, ein Traktat von wenigen Seiten, ist eines der großen Ereignisse in der Geschichte des gelehrten Unterrichts.

Im Leben des Mannes selber, das wir zu erzählen haben, bedeutet das Nebeneinander der beiden Programmschriften die reife Synthese zwischen der devoten *simplicitas* und den *bonae litterae*, den Abschluß der großen Entwicklung, die wir von Colet, der Valla-Ausgabe und dem *Enchiridion* an verfolgt haben. Mit der Durchführung dieser Entwicklung hat sich Erasmus in höherem Grade als mit irgend einer anderen seiner großen Leistungen seinen Platz in der Geistesgeschichte des Abendlandes gesichert.

Ohne Zweifel ist die *Methodus* rein substantiell der reichere von beiden Traktaten: die *bonae litterae* waren im Leben des Erasmus eben doch das Wichtigere und Fruchtbarere.

Er empfand dies ganz richtig. Nur die *Methodus* hat er später bedeutend erweitert und unter einem klangvollerem Titel (s. oben S. 206) auch als Sonderdruck herausgebracht. Für unseren Zweck können wir uns mit der ersten Fassung in der weltberühmten Erstausgabe des *Novum Instrumentum* begnügen.

12

Erasmus hatte die anstrengendsten Monate seines Lebens hinter sich, und vor sich die Jahre seines höchsten Glanzes, als er anfangs Mai 1516 nach den Niederlanden aufbrach, um dort wichtige Geschäfte zu betreiben.

Inzwischen hatten sich sehr verheißungsvolle Verbindungen mit dem Hofe seines angestammten Landesherrn angeknüpft, des damals sechzehnjährigen Erzherzogs Karl, des Erben der spanischen Krone, dem sein Großvater Maximilian nun auch die Nachfolge im Reich zu verschaffen gedachte. Der Brabantische Kanzler Jean le Sauvage bemühte sich für Erasmus um den Titel eines königlichen Rates mit der Anwartschaft auf ein Jahrgehalt von 200 Gulden, und

außerdem um eine Pfründe zu Kortrijk in Westflandern. Zu diesem Zweck mußte Erasmus dem Fürsten aufwarten, der aus Spanien erwartet wurde, und tat es zuerst mit der wichtigen Schrift „*Institutio principis christiani*“,¹ Unterweisung eines christlichen Fürsten. Sie enthält eine plutarisch-humanistische Staatslehre und ist getragen von der allzu optimistischen Hoffnung, die Fürsten der Christenheit wirksam über die Vorteile eines dauernden europäischen Friedens aufklären zu können.

Es ist hier der Ort für einen Überblick über des Erasmus politische Meinungen. Er hat diese Meinungen an zahllosen Stellen seiner Schriften geäußert. Wir stellen im Anhang die eigentlich politischen Schriften zusammen.²

Es handelt sich bei Erasmus vor allem um die Ablehnung des Krieges als Mittel der Politik, und hier dürfte sich seit 1945, das heißt seit der ersten Verwendung der Atombombe gegen die japanische Stadt Nagasaki und seit dem Nürnberger Prozeß doch wohl ein neuer Aspekt ergeben.

Nachdem es mit Völkerbund und Kellogg-Pakt nicht gelungen ist, den zweiten Weltkrieg zu verhindern, ist nunmehr die Frage, ob die Vereinten Nationen mit ihrer neuen Weltrechtsprechung, die den Krieg schlechthin als Verbrechen behandelt, den dritten verhindern werden.

Das künftige Schicksal dieser Grundlegung eines absolut neuen politischen und sozialen Weltzustandes können wir nicht vorauswissen. Soviel aber ist gewiß: kommt der dritte Weltkrieg mit Atombomben — und vermutlich noch mit anderen Vernichtungsmitteln von gleicher Schrecklichkeit —, so ist es mit der christlich-abendländischen Kultur zu Ende. Wer angesichts dieser Alternative noch immer von den „schwachen Nerven“ der Pazifisten spricht, beweist damit, daß ihm an der christlich-abendländischen Kultur nichts liegt.

Ist aber diese Gedankenreihe schlüssig, so lesen sich die pazifistischen Äußerungen des Rotterdamer doch wohl anders als vorher.

Bisher war es üblich, Erasmus samt der *Utopia* seines Freundes Thomas Morus mit ihrem Zeitgenössen Machiavelli zu konfrontieren. Da war denn Machiavelli der echte, mit beiden Füßen auf dem Boden der Wirklichkeit stehende Staatsdenker, der das Wesen der heraufkommenden Machtstaaten erkannt und nüchtern beschrieben hatte; Erasmus dagegen war der weltfremde und eitle Literat, und Morus bestenfalls ein Heuchler.

Das geht heute nicht mehr so ohne weiteres. Den zweiten Weltkrieg jedenfalls haben Erasmus und Morus gewonnen, Machiavelli — über den Mussolini eine ‚Dissertation‘ schrieb — hat ihn verloren, und in Nürnberg ist über ihn Gericht gehalten worden.

Die modernen Verteidiger Machiavellis seit Fichte und Hegel gehen von seinem italienischen Nationalgedanken aus und bestehen auf dem absoluten Recht des nationalen Staates, das heißt unter anderem auf seinem Recht, zum Zweck der Gewinnung von ‚Lebensraum‘ Angriffskriege zu führen. An dieser Stelle hat sich die entscheidende Veränderung ereignet.

F. Geldner zum Beispiel verwendet große Sorgfalt auf den Nachweis, daß Erasmus ein Individualist ohne vaterländische Gefühle und Bindungen gewesen sei, und findet darin eine Erklärung für die angebliche Wurzellosigkeit seiner politischen Konstruktionen. Von da aus ist es dann einfach, an das nationale Pathos eines Hutten und an die echte Volkhaftigkeit Luthers zu erinnern.

Wie steht es nun damit heute? Vielleicht dient hier eine einfache Unterscheidung zu unserem Zweck.

Für einen deutschen Schriftsteller etwa ist die deutsche Nation, oder genauer gesprochen: sind die Menschen, die heute und künftig in dem deutschen Sprachgebiet leben, die Existenzbedingung schlechthin. Schon daraus ergibt sich für

ihn die genaueste Verbundenheit mit den Schicksalen seines Volkes. Zwar wird er sich jeder Übersetzung in eine fremde Sprache freuen und wird stolz darauf sein, auch jenseits seiner Sprachgrenzen gehört und verstanden zu werden. Aber erstlich sind Übersetzungen immer nur ein Notbehelf, der umso prekärer wird, je bedeutender das Original ist, und zweitens wird das Verlangen nach Übersetzungen erst dann entstehen, wenn ein Autor auf dem ursprungsmächtigen Resonanzboden seiner eigenen Muttersprache erst einmal stark angesprochen hat.

Erasmus hat Latein geschrieben und kein Holländisch, allerdings ein unerhört lebendiges Latein. Aber erhält nicht dieser Umstand, über dessen zeitgebundene Ursachen wir uns oben verständigt haben, heute geradezu den Rang eines Symbols? Erasmus dachte und empfand christlich-abendländisch und nicht national. Er ist Europäer, und zwar ein Europäer nicht des sechzehnten, ja nicht einmal des neunzehnten, sondern des zwanzigsten Jahrhunderts!

Denn jetzt können wir die Unterscheidung treffen, um die es uns zu tun war: die vereinigten Nationen von Europa innerhalb einer gesamtabendländischen Weltorganisation sind es, um die heute gerungen wird. Die Politik der nationalen Egoismen hat sich totgelaufen in einem schrecklichen Wortsinn. Die politische Form, die Entelechie der Nationalstaaten gehört grundsätzlich der Vergangenheit an, und kein Volk der abendländischen Welt hat ein größeres Interesse daran als das deutsche, gerade in seiner gegenwärtigen Situation, daß aus dieser grundsätzlichen Einsicht endlich einmal auch die praktischen Folgerungen gezogen werden. Die Kulturnationen sind das Lebendige, heute wieder wie im achtzehnten Jahrhundert, wo der deutsche Geist seine größten Leistungen vollbracht hat ohne den angeblich so unentbehrlichen Schutz des Nationalstaates. Als dieser im Jahr 1870 geschaffen war, versprachen sich naive Geister wie Geibel einen unerhörten Aufschwung des ‚deutschen Wesens‘. Man weiß, was damals daraus geworden ist, und

die letzte, grausigste Phase des Irrtums haben wir soeben hinter uns.

Auch von diesem Tatbestand aus ist also zu hoffen, daß die Historiker inskünftige etwas weniger mitleidig über den ‚Ideologen‘ Erasmus urteilen werden, als es bisher Mode war.

Erasmus hat geirrt, als er damals, in den Jahren seines höchsten Glanzes, seiner Friedenspropaganda eine unmittelbare Wirkung in dem realen Kraftfeld der europäischen Politik zutraute. Aber war das nicht vielleicht einer von den Irrtümern, die dem Irrenden zur Ehre gereichen?

Im Jahr 1516 hatte Le Sauvage von Erasmus eine Denkschrift zugunsten der Befriedung der Christenheit verlangt, womit die öffentliche Meinung für einen geplanten Friedenskongreß der Fürsten in Cambrai gestimmt werden sollte. Damals schrieb Erasmus die berühmteste und beweglichste seiner Friedensschriften, die *Querela pacis undique gentium electae profigataeque*, zu Deutsch etwa ‚Klageschrift des Friedensengels, den man in aller Welt verjagt und mißhandelt‘.

Erasmus versprach sich damals alles von der Friedenspolitik Leos X., der sich hier bewußt von seinem kriegerischen Vorgänger Julius II. unterschied (s. oben S. 122). Leo dachte an einen Friedensbund aller christlichen Fürsten zum Zweck gemeinsamer Verteidigung gegen den Türken.

Das zufällige zeitliche Zusammentreffen dieser Konstellation mit seiner eigenen, doch recht plötzlich gekommenen Berühmtheit mag dazu beigetragen haben, daß Erasmus das Gefühl verlor für die gewitterschwüle Atmosphäre, darin das damalige Europa in Wahrheit lebte. Ein Jahr später, und Luther wird seine Fünfundneunzig Thesen anschlagen, das erste Donnermurmeln für wache Ohren. Und eben damals beginnen die Verhandlungen um die Erbfolge im Reich, woraus in wenigen Jahren ein Gegensatz zwischen dem Gesamthaus Habsburg und der Krone Frankreich entstehen sollte, der noch bei Lebzeiten des Erasmus eine Serie von blutigen

Kriegen auslöste und von da an Europa für Jahrhunderte in Atem hielt.

Am Ende seines Lebens wird Erasmus dem Frieden die Grabschrift schreiben und sich in dem *Colloquium „Charon“* ausdrücklich selbst ironisieren: der Totenfährmann macht sich über den Vielschreiber droben lustig, der eine Weile damit umgegangen sei, ihm sein Hauptgeschäft zu verderben, aber inzwischen denn doch klein beigegeben habe.

Die Augen der Sterblichen sind gehalten. Wie sollte auch einer im Ernst die Vorstellung ertragen, um vierhundert Jahre zu früh geboren zu sein? Erasmus wird uns hier umso ehrwürdiger, wenn wir etwa an Alfred Nobel denken, der unmittelbar vor dem Anbruch unserer wilden Zeiten nur erst von der vagen Ahnung bedrückt war, die von ihm erfundenen hochbrisanten und rauchschwachen Explosivstoffe würden künftige Kriege viel schrecklicher machen, und der darum den Friedenspreis stiftete. Er ahnte noch nichts von Bombengeschwadern, Kampfgasen und Atombomben.

Es war ein erschütternder dialektischer Umweg, den die Vorsehung in unseren Tagen gewählt hat, um den Krieg zwischen kultivierten Völkern gerade dadurch unmöglich zu machen, daß den kriegslüsternen Potentaten die Technik der Vernichtung eindeutig über den Kopf gewachsen ist.

Erasmus hielt sich ganz doktrinär an die Bergpredigt und wurde nicht müde, in seinem schlagenden Latein die Greuel des Krieges zu malen, wobei immer die Unschuldigen zu zahlen haben. Heute hat er ganz einfach Recht bekommen: die Staatslenker der abendländischen Welt bedürfen des christlichen Gewissens, um die Schwerter in Sicheln umzuschmieden, wie Jesaja sagt, das heißt: den Dämon der Technik zur Friedensarbeit nutzbar zu machen und die sozialen Schäden zu heben, welche die innerste Ursache aller Kriege sind.

Dabei hat Erasmus sehr wohl auch die Schwierigkeiten gesehen, die dadurch entstanden sind, daß seit Konstantin das Christentum an der Verantwortung für das weltliche

Regiment teilzunehmen hat. Die Widersprüche, die man ihm hier vorrechnet, liegen wiederum in den Dingen selbst.

Die Weltkirche hat zu dem Staat grundsätzlich ein anderes Verhältnis als Christus und die Urgemeinde. Eine genaue Untersuchung könnte sogar ergeben, daß Erasmus diese Schwierigkeiten schärfer gesehen hat als Luther. Hier ergibt sich ein Haupteinwand auch gegen Luthers ursprüngliche Konzeption, die Kirche nach dem Muster der evangelischen Urgemeinde zu reformieren.

Wer sich über die Kompromisse aufhält, zu denen sich beide Männer genötigt fanden, müßte seinerseits zeigen können, wie hier ohne Kompromiß auszukommen wäre. Wenn wir in den vierhundert Jahren seither weitergekommen sind, dann höchstens in der Erkenntnis, daß es auch ehrliche und fruchtbare Kompromisse gibt, hier wie in der Politik überhaupt.

Diese Einsicht ist nach dem, was wir hinter uns haben, doch wohl gewonnen: dem christlichen Gewissen gebührt in der Leitung der abendländischen Staaten ein Vetorecht. Christliche Politik ist ein Widerspruch, aber positiv widerchristliche, wie wir sie erlebt haben, muß verhindert werden können. Widerchristlich ist fortan vor allem der Krieg als Mittel der Politik. Mit diesem Ergebnis würde sich Erasmus, wenn er heute wiederkäme, vollauf bestätigt finden. —

In Widersprüche geriet er auch in seiner positiven Staatslehre, für die er sich jedoch ganz hauptsächlich wiederum als Pazifist interessierte.

Die spätere Lehre der Volkssouveränität hat er in manchem vorweggenommen, auch darin seiner Zeit weit voraus. Wo er sich ganz unbefangen äußert, erklärt er die Republik für die beste Staatsform mit der echt humanistischen Begründung, daß Platon und Cicero in Republiken gelebt hätten. In jungen Jahren hatte er Alexander und Caesar bewundert, änderte jedoch diese Meinung völlig seit seiner Begegnung mit John Colet.

Nun gab es bedeutende Republiken, abgesehen von den zahllosen kleinen Stadtstaaten, damals nur in Venedig, Genua, der Eidgenossenschaft und den Hansestädten. In seinem eigenen Lebenskreis hatte es Erasmus durchweg nur mit Fürsten zu tun, und diese machten auch ganz hauptsächlich die europäische Politik. Unter den Monarchien gab Erasmus dann wiederum der Wahlmonarchie den Vorzug, aber wiederum gab es in Europa fast nur Erbmonarchien, und praktisch war seit langem sogar das Heilige Römische Reich bei dem Hause Habsburg erblich. Über die Erbmonarchie hat er sich gelegentlich — außerhalb der eigentlichen Staatsschriften — sehr wegwerfend geäußert. Das praktisch erreichbare Optimum sah er schließlich in einer konstitutionell beschränkten Erbmonarchie und endete also auch hier wieder bei dem englischen Muster, was biographisch interessant ist als ein Beleg mehr für sein gutes Verhältnis zu England überhaupt, das wir bei so vielen Gelegenheiten beobachten. —

So viel wäre hier in gebotener Kürze zur ‚Rettung‘ des Friedensfreundes Erasmus zu sagen. Es ist ein weites Feld für künftige Sonderuntersuchungen, die jedoch auf die neue Erasmus-Ausgabe angewiesen sein werden.

Außer der großen Aussicht am Brabanter Hof reiften dem Erasmus jetzt endlich, nach der gnädig aufgenommenen Dedikation des *Novum Instrumentum* an Leo den Zehnten, auch die endgültigen römischen Dispense, deren er zur vollen Befreiung von den Ansprüchen seines Klosters und zur Übernahme von Pfründen bedurfte (s. oben S. 174, Anm. 2).

In England hatte inzwischen Ammonius seinen Landsmann Silvestro Gigli, der das Bistum von Worcester innehatte — also wieder ein Italiener auf einem wichtigen englischen Posten —, für die Vermittlung des Gesuches in Rom gestimmt. Gigli war im Begriff, als Gesandter des englischen Hofes an das Laterankonzil nach Rom zu gehen. Er übernahm also für Erasmus eine Aufgabe ähnlich derjenigen, die

seinerzeit, wie wir (oben S. 108) vermuteten, der Protonotar Christoph Fisher schon übernommen hatte — aber wieviel größere Verhältnisse hatte jetzt alles! Statt der Annotationen Vallas war die große Erfüllung des *Novum Instrumentum* selbst da, und der Bittsteller war eine der berühmtesten Personen Europas geworden.

Im Frühjahr 1517 kamen die in gnädigster Form abgefaßten päpstlichen Dispense, und Erasmus mußte zu dem offiziellen Absolutionsakt nochmals nach England gehen. Englische Hilfe hatte ihm die größte Genugtuung seines Lebens verschafft, und vielleicht wollten die Freunde dies dadurch unterstreichen, daß eine englische Kirchenbehörde mit der Ausführung der Dekrete betraut wurde.

Es war das letzte Mal, daß Erasmus englischen Boden betrat, was er nicht wissen konnte. Colet hatte die Absicht, für sich und Erasmus nebst wenigen gemeinsamen Freunden einen behaglichen Alterssitz in der Karthause von Richmond zu erbauen, aber er starb darüber im Jahre 1519.¹

Eine solche Fixierung in England — falls für den unruhigen Geist überhaupt jemals eine Fixierung in Betracht kam — hätte ihn den Erschütterungen der nächsten Jahre räumlich entrücken können. Am Ende seines Lebens wäre er dann freilich desto näher durch die Katastrophe seiner vornehmen Freunde Thomas Morus und John Fisher betroffen worden, die Heinrich VIII. im Jahre 1535 hinrichten ließ, weil sie sich seiner selbstsüchtigen Reformation widersetzten.

Vorerst war Erasmus durch seine neuen Beziehungen zum Brabantischen Hof in den Niederlanden festgehalten. Als Aufenthalt für längere Zeit kam trotz manchen Bedenken nur die Universität Löwen in Betracht, und so ließ er dorthin seine Bibliothek bringen, was jetzt von Jahr zu Jahr zu einem gewichtigeren Unternehmen wurde. Erasmus wurde in die theologische Fakultät aufgenommen, wo er eigentlich nur an Martin Dorp einen leidlich wohlgesinnten Kollegen, dafür aber an dem Karmeliterprior Nikolaus Baechem aus

Egmond (Egmondanus oder Egmundanus) seit dem *Novum Instrumentum* einen desto schärferen Gegner hatte. Egmond war ein Niederländer von dem rohesten Schlag und hat sich später bei der Verfolgung der Lutherischen Ketzerei und vor allem des Erasmus selbst, den er für den eigentlichen Urheber erklärte, wahrhaft abstoßende Gesten erlaubt. Die Erasmianer rächten sich dafür, indem sie aus dem *Carmelita* erst einen *Camelita* und dann einen *Camelus* machten.¹

Eine eigentliche Lehrtätigkeit kann Erasmus in Löwen nicht ausgeübt haben, dazu fehlte es ihm durchaus an Zeit. Dagegen hat er mit großem Eifer und zum lebhaften Verdrüß der Reaktionäre das von Hieronymus Busleiden gestiftete *Collegium Trilingue* ausgebaut.

Mit Unterbrechungen, die teils durch Drucklegungen in Basel, teils durch seine höfischen Verpflichtungen bedingt waren, ist Erasmus von da bis zum Spätherbst 1521 in Löwen seßhaft gewesen. Es waren die glänzendsten und spannungsreichsten Jahre seines Lebens. —

Indem nun die gewaltsamen Veränderungen auf der Bühne des europäischen Geistes und der großen Politik heranrücken, bei denen dem anerkannten Führer der Gelehrtenrepublik notwendig eine der bedeutendsten Rollen zufallen mußte, haben wir uns von den Grundlagen der großen Existenz Rechenschaft zu geben, die dieser feine und zähe Kopf mit unerhörter Arbeit, unter schweren Unbilden und im ganzen doch mit ungemeinem Glück bis zum Ende seines ‚zehnten Lustrums‘ aufgebaut hatte.

Der Einfluß des Erasmus beruhte bei weitem nicht nur auf der Wirkung seiner Schriften, die jetzt gleichsam die ganze europäische Atmosphäre durchdrangen. Fast noch wichtiger waren seine zahllosen Verbindungen an allen entscheidenden Stellen und mit einem Heer von mehr oder weniger bedeutenden Privatpersonen.

Eben zu der Zeit seiner Übersiedlung nach Löwen, die als großes Ereignis empfunden wurde und der schnell wachsenden Bedeutung des Brabantischen Hofes entsprach, machte

zum Beispiel Georg Spalatin, der jenen wichtigen Brief an Anton von Bergen in deutscher Übersetzung veröffentlicht hatte (o. S. 122 Anm. 1), den ersten Versuch, mit Erasmus in persönlichen Briefwechsel zu kommen. Es war ein typischer Fall, von dem noch die Rede sein wird. Unzählige jüngere Gelehrte rechneten es sich zur höchsten Ehre, auch einen eigenhändigen Brief von Erasmus herumzeigen zu können, und zudem wurden die meisten dieser Briefe jetzt von Erasmus selbst in einer schnellen Folge von *Farragines* (Sammelungen, wörtlich ‚Bündel‘) veröffentlicht. Die humanistische Eitelkeit kannte keine Grenzen, und hinter ihr standen sehr handfeste Interessen: dies war für jüngere Leute die beste Art, vorwärts zu kommen.¹

Jeder einzelne dieser Korrespondenten, auch die berühmten und gerade sie, waren je an ihrem Ort und in ihrem Umkreis Agenten des Namens Erasmus, eben indem sie für den eigenen sorgten. Ganz von selbst kamen auf diese Weise in dem Mittelpunkt des gewaltigen Spinnwebs Nachrichten aus ganz Europa zusammen, deren bloßes Beisammensein in einem solchen Gedächtnis, deren Verwendbarkeit in einer so leichten und sicheren Hand zu einer bedeutenden Macht wurde. Fürstliche Kanzleien, die sich auf ihren Vorteil verstanden, konnten gar nichts Gescheiteres tun, als unter der Hand durch unscheinbare junge Gelehrte Verbindung mit diesem wichtigen Nachrichtenbüro aufzunehmen. So stand hinter Spalatin in Wahrheit der Kursächsische Hof (s. unten S. 244,251). Bei der ständig wachsenden allgemeinen Spannung konnten nicht nur rasche und richtige Informationen von hohem Wert sein; vor allem war es möglich, die öffentliche Meinung ebenso unverbindlich und unauffällig wie wirksam im eigenen Interesse zu beeinflussen.

Es war eine Stellung wie die eines Chefs der führenden europäischen Zeitung, wenn es dergleichen heute noch gäbe. Man müßte etwa an die ‚Times‘ der Viktorianischen Zeit denken. Ja im Grunde war die Macht des Erasmus größer, weil er sie als erster erfunden hatte, und er war gleichsam

Chef und Verleger in einer Person, das heißt vollkommen unabhängig.¹

Man sieht leicht, welche Gefahren auf der anderen Seite mit einem solchen Einfluß verbunden waren. Die wirkliche Macht, auf die zuletzt alles ankommt, ist die bewaffnete Macht des Staates, damals noch ein sehr unfertiges Gebilde, das tausend Schlupfwinkel offen ließ, aber doch gelegentlich schon sehr stark. Diese Macht des Staates kann, wenn es in ihrem Interesse ist, die Macht der Feder nötigen, entweder umzufallen oder das Schafott zu besteigen. Mit großem Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß hinter Luther in jenen kritischen Jahren die Macht und die zähe Verschlagenheit seines Landesherrn stand, indes Erasmus zu dem seinen, der spanische Methoden in den Niederlanden einführte, in einen bedenklichen Gegensatz geraten war — eine Erwägung, die dem Erasmus bei einem Vergleich mit Luthers Heldenmut sehr zugutekommen muß.²

Eine weitere, wenn auch harmlosere Schattenseite einer solchen Stellung war, daß sich Erasmus je länger je weniger imstande sah, Indiskretionen aller Art auszuschließen. Er hatte fast kein Privatleben mehr. Den moralischen, geschweige denn den gesetzlichen Begriff eines Briefgeheimnisses gab es noch nicht, es gab überhaupt noch keine Post mit verantwortlichen Beamten, alles war auch hier noch in den rohesten Anfängen. Wichtige und bedenkliche Briefe konnten nur ganz zuverlässigen Boten anvertraut werden, und selbst diesen wurde gelegentlich eine zweite harmlose Fassung mitgegeben, die sie im Notfall vorweisen konnten. Es ist erstaunlich zu sehen, in welchen Listen dieses biedere sechzehnte Jahrhundert erfahren war.

Dem kritischen Historiker erwachsen hier bedeutende Schwierigkeiten. Erasmus hat bei vielen Briefen, die ganz vertraulich klingen, von vornherein mit einer Veröffentlichung hinter seinem Rücken gerechnet oder sie sogar gewünscht, um sich dann hinterher laut zu entrüsten. Wo ist die Entrüstung echt, wo ist sie nur gespielt? Zudem hat er

selbst mit verwunderlicher Leichtherzigkeit vieles mit in Druck gegeben, woraus ihm hinterher ein Strick gedreht werden konnte. Und was am sonderbarsten ist: er muß sich bei diesem bis zur Unberechenbarkeit verzwickten Spiel der tausend Möglichkeiten doch irgendwie wohlgefühlt haben, sonst hätte er es beizeiten abgebrochen. Vielleicht kommt man am ehesten an die ungreifbare Wirklichkeit der Dinge heran, wenn man annimmt, daß ihm erst spät der gefährliche Ernst ganz klar wurde.

Endlich existierte jetzt schon eine ganze Generation junger Humanisten, die Erasmisch schreiben gelernt hatten. In dem Maße, wie sich die Lage zuspitzte, nahm die Mode anonymer oder pseudonymer Flugschriften überhand, in denen die Gegner der *bonae litterae* seine Feder zu erkennen meinten. Schon bald nach seiner Ankunft in Löwen gab es zwei merkwürdige Fälle dieser Art.

Damals war der langjährige Streit zwischen Reuchlin und Pfefferkorn auf seinem Höhepunkt angelangt und begann Erasmus in Mitleidenschaft zu ziehen.

Reuchlin war im Namen der orientalischen Wissenschaften gegen den getauften Juden Johann Pfefferkorn aufgetreten, der nach Renegatenart seine früheren Glaubensgenossen mit wildem Haß verfolgte und kurzerhand auf die Vernichtung der gesamten talmudischen Literatur drang, weil sie von Lästerungen Christi voll sei; hierfür hatte er schon eine kaiserliche Ermächtigung erwirkt, als ihm Reuchlin in den Arm fiel. Der Kölner Dominikaner Jakob Hoogstraten, ein geborener Niederländer, mit engen Beziehungen zu Löwen, trat Pfefferkorn bei und strengte einen Inquisitionsprozeß gegen Reuchlin an, der jahrelang schwiebte und Reuchlins letzte Jahre verbitterte. Die Fronten verliefen damals schon ganz ähnlich wie kurz darauf bei Luther.

Da erschien eine pseudonyme Sammlung von „Briefen unberühmter Männer“ (*Litterae obscurorum virorum*). Schon der Titel war ein saftiger Witz, der bei der gewöhnlichen Übersetzung „Dunkelmännerbriefe“ verloren geht. Wenn

nämlich sonst nur Briefe berühmter Männer herausgegeben zu werden pflegen — Reuchlin selbst hatte Äußerungen bedeutender Gelehrter veröffentlicht, die für ihn Partei nahmen —, so sollten es für diesmal die intimen Herzensergießungen unberühmter Leute sein, nämlich eben des Kreises der Feinde Reuchlins.

Die Fiktion war so glänzend durchgeführt, daß im ersten Augenblick die Kölner Dominikaner selbst noch voll Zorn an die Echtheit der Briefe glaubten, in denen ihre Laster, ihre Dummheit, ihr Haß auf allen Geist und vor allem ihr fürchterliches Latein dem Gelächter Europas bloßgestellt waren. Alle Register der Satire waren gezogen, von der faustdicken Zote bis zur feingeistigen Ironie. Der Wind, den Erasmus in der *Moria* und in den handschriftlich schon umgehenden *Antibarbari* gesät hatte, war als Sturm aufgegangen. Der Riesenerfolg des Pamphletes, das übrigens der Sache Reuchlins mehr schadete als nützte, war eines der warnenden Zeichen der Zeit. Als bald verdächtigte man Erasmus in Löwen als Verfasser.¹

Es begann eine der Schattenseiten seines Ruhms als Stilist und Spötter zu empfinden und hat sich in einem Brief an den Kölner Humanisten Johann Caesarius² ungemein abfällig über das Buch geäußert, zumal als in einem zweiten Teil sein eigener Name erschien mit einer ebenso barbarischen wie schlagenden Charakteristik: *Erasmus est homo pro se*, „Erasmus ist ein Mann für sich“. Man lernt bei dieser Gelegenheit eines der beliebtesten Kunstmittel der Verfasser kennen: deutsche Wendungen werden wörtlich ins Lateinische übersetzt und können in dieser barbarischen Verkleidung unglaublich komisch wirken.

In dem gleichen Brief wendet sich Erasmus entrüstet gegen die Unterstellung, auch den *Julius exclusus* verfaßt zu haben, jene bitterböse Satire auf den verstorbenen Papst, der wegen des von ihm in seinen Kriegen vergossenen Christenblutes von seinem Amtsvorgänger Petrus an der Himmelstür abgewiesen wird, ungeachtet seiner gewaltigen Drohreden.

Erasmus wundert sich, daß man ihm eine so ‚ausgemachte Albernheit‘ (*tam insignem ineptiam*) nur deshalb in die Schuhe schieben wolle, weil sie in einem einigermaßen brauchbaren Latein geschrieben sei.¹ Im weiteren vermutet er, es möchte eine Übersetzung aus dem Französischen sein, er habe einmal von einer Komödie dieser Art gehört, die in Paris aufgeführt worden sei. Cäsarius möge seinen Einfluß gegen eine Drucklegung in Köln aufbieten. Er selbst habe wohl in der *Moria* (N. B. auch über die Kriegslust des Papstes) gespottet, aber ‚unblutig‘ und ohne irgend jemanden namentlich anzugreifen, und anonyme Veröffentlichungen kämen bei ihm nicht in Frage.

Trotz seinen vielfachen Ableugnungen ist der Verdacht an Erasmus hängen geblieben, und im Jahre 1933 hat W. K. Ferguson den *Julius exclusus* endlich sogar als Werk des Erasmus veröffentlicht.² Auch Huizinga hat die Frage nach dem Vorgang Allens für entschieden gehalten und nimmt Erasmus ausführlich als Verfasser in Anspruch (S. 101 f.), nicht ohne einen moralischen Seitenblick auf seine ‚halben‘ Ableugnungen. Die Ableugnung in dem Cäsarius-Brief wird man unbefangener Weise nicht wohl als ‚halbe‘ bezeichnen können, und ebenso steht es mit allen übrigen Stellen.

Nun aber hat Carl Stange³ neuerdings so triftige Gründe gegen die Verfasserschaft des Erasmus geltend gemacht, daß wir bis auf weiteres berechtigt sind, ihm zuzustimmen. Dies ist eine Situationsänderung von den größten Folgen, wo-rüber man den ausführlichen Exkurs unten im Anhang nachlesen wolle. Denn wenn die Wahrhaftigkeit des Erasmus in einem so wichtigen Falle zu retten ist, so ergibt sich ein günstiges Vorurteil auch für andere Fälle, und das Vertrauen in seine Aussagen muß überhaupt wachsen. Diese in den Dingen selbst waltende Tendenz gehört ganz wesentlich zu der ‚Erasmus-Renaissance‘, in der die Forschung seit einiger Zeit begriffen ist. —

Dies also war die gewitterschwüle Atmosphäre, in die am 31. Oktober 1517 der erste Blitz fiel.

Es dauerte einige Monate, bis im weiteren Umkreis die Tragweite jener Fünfundneunzig Thesen aus Wittenberg wider die päpstlichen Ablässe bemerkt wurde. Am 5. März 1518 schreibt Erasmus an Thomas Morus einen seiner geistreichen Spottbriefe über drakonische und undurchführbare, also unernste Maßnahmen Leos X. zu dem geplanten Türkenkrieg und schickt beiläufig einige literarische Neuigkeiten, da er vermutet, diese Dinge seien in London noch nicht bekannt; darunter ganz unbetont *Conclusiones de veniis Pontificum* — nämlich Luthers Thesen.

In kurzem sehen wir des Erasmus Existenz vom Grund aus verändert. Ein Charakter von wilder Kampfkraft und hochgefährlichem Ernst bemächtigt sich des europäischen Interesses und drängt den von ihm selbst grenzenlos bewunderten Fürsten der Gelehrtenrepublik ganz ohne Absicht auf den zweiten Platz.

Die evangelische Kirchenverbesserung an Haupt und Gliedern, der Erasmus mit humanistischer Wohlredenheit, antikischer Philosophie und feiner Satire das Wort geredet hatte, gewinnt einen unheimlichen Aspekt. Weitblickende und empfindsame Menschen wie Erasmus spüren unter den Sohlen das unterirdische Grollen, die Brunnen der Tiefe tun sich auf. Rom selbst und die durchweg engstirnigen und selbstsüchtigen deutschen Verfechter des römischen Primats begehen rasch nacheinander entscheidende Mißgriffe, die Erasmus heftig tadeln, ohne daß man in dem beginnenden Sturm seine Stimme noch vernähme. Luther geht von der Verteidigung zum Angriff auf Leben und Tod über, entdeckt die unerhörte Resonanz der öffentlichen Meinung für seine Sache und ganz besonders für seine glänzenden Streitschriften in deutscher Sprache, und der Bruch wird unheilbar.

Die Zeit der ‚Taten‘, des Erasmus, denen dieses Buch hauptsächlich gilt, ist nun vorüber, und es beginnt die Zeit seiner Leiden. Die wenigen Jahre zwischen dem Diptychon

von Quentin Matsys (s. o. S. 174 Anm. 1) und den ersten Porträts von Holbein (s. unten S. 338) haben aus einem wohl erhaltenen Fünfziger einen hageren Greis gemacht, aus dessen geistvoll wachen Augen eine abgründige Resignation spricht, der Ernst zu dem Scherz der Moria.

Im Anfang mußte der Streit dem Ansehen des Erasmus mächtig zustatten kommen. Der wachsende Zorn der altgläubigen Parteigänger, die ihn für den Umsturz verantwortlich machten, trieb ihn in die Nähe der Neuerer, für die jede Zustimmung von seiner Seite von unschätzbarem Wert war. Man hörte von beiden Seiten auf jedes seiner Worte.

Noch im Frühjahr 1251 — zu einer Zeit, da Erasmus selber seine Trennung von Luthers Sache innerlich längst vollzogen hatte — vertraute Albrecht Dürer seinem niederländischen Reisetagebuch auf die Nachricht von Luthers rätselhaftem Verschwinden während seiner Rückreise von Worms jenen gutgläubigen Appell an den ‚Ritter Erasmus‘ an, er möge jetzt an Stelle des gemordeten Luther herfürreiten, die Sache des Evangeliums verfechten und der Märtyrer Krone erlangen.

Dürer hatte damals nahe Verbindung mit dem Kreise der Erasmianer in den Niederlanden, besonders in Antwerpen, und hat Erasmus selbst porträtiert. Um so bezeichnender ist sein Laienirrtum. Er selbst hat sich übrigens schleunigst dem Arm Aleanders entzogen, als die Verfolgung der Ketzer in den Niederlanden ernsthafte Formen annahm.¹

Aber auf die Länge konnte Erasmus dieses Höchstmaß von Einfluß unmöglich behaupten. Es lag in der Natur der Dinge, daß bei weitem der größere Teil seiner Anhänger in das Lager der Neuerung überging, selbst viele seiner nahen Freunde. Diese Entwicklung hatte die Unwiderstehlichkeit eines Naturvorganges. Erasmus blieb auch so noch immer eine der berühmtesten Persönlichkeiten, und sein Verbleiben im Lager der Altgläubigen war einer der ersten entschiedenen Triumphe der Gegenreformation, wiewohl er seine alten

Feinde damit nicht versöhnte und seine Schriften in der Folge auf den Index der verbotenen Bücher kamen. An seiner Bahre sieht man nur noch ein kleines Häuflein von Getreuen, die seit langen Jahren unter dem mächtigen Zauber seines persönlichen Umgangs gestanden hatten. Daß unter ihnen Hans Holbein war, sollte die Verächter des alten Erasmus doch vielleicht stutzig gemacht haben.

Die gegenwärtige Darstellung hat die Absicht zu zeigen, daß gerade der alte Erasmus auf dem richtigen Wege war. Was er über die Wiederherstellung der gestörten Glaubens-einheit gesagt hat, wird vielleicht einmal wichtiger werden als sein ganzes übriges Werk. Aber die Zeit ist dafür noch nicht reif, und so will es uns nicht ziemen, ihr vorzugreifen.¹

Unser Hauptzweck konnte nur sein, den großen Menschen bei seinem erstaunlichen Aufstieg zu begleiten und das reiche Bild eines solchen Geistes und Charakters zu zeichnen, wie es sich aus den ersten fünf Jahrzehnten seines Lebens ergibt, und wie es etwa dastehen würde, wenn Erasmus das Glück gehabt hätte, einer der Krankheiten zu erliegen, die ihn um die Zeit der Wende heimgesucht haben.

Schon ein Blick auf Walther Köhlers Briefauswahl zeigt, daß die Briefe von 1518 bis 1536 bei weitem die größere Hälfte ausmachen, fast zwei Drittel. Allein die Briefe seit der Flucht aus Löwen im Herbst 1521, so reich sie sind, und so viel Licht sie geben über zahllose Ereignisse, Zusammenhänge und Persönlichkeiten der bewegten Zeit, sind dennoch nicht mehr von den Spannungen jener ersten fünf Jahrzehnte belebt und geben für eine fortlaufende Erzählung zu wenig her.

Vor allem macht Erasmus keine glückliche Figur bei einer Reihe von literarischen Fehden, die die späteren Jahre belasten.

Luther ist — wie Lessing — am glänzendsten in der Kontroverse, auch mit ärmlichen Gegnern, und im Grunde

waren sie alle ärmlich außer Erasmus selbst. Erasmus dagegen hat kein polemisches Talent. Seine Stärke liegt in der weitgespannten, humorvollen, im Grunde holländisch gutmütigen und akademischen Satire, er liebt den ‚unblutigen Griffel‘. Bei jeder gegnerischen Anzapfung macht ihn schon der beginnende Grobianismus der Zeit nervös. Er wird gegen seine wahre Natur ängstlich, kleinlich, rechthaberisch, und ist allzu leicht geneigt, zum Kadi zu laufen, das heißt den jeweiligen Gegner bei seiner Regierung zu verklagen, und zu den meisten Regierungen stand er ja in nahem Verhältnis. Man muß in solchen Fällen entweder — dort nämlich, wo der Gegenstand genug hergibt — eine männliche und überlegene Klinge führen, oder kleine Geister der wohlverdienten Vergessenheit überlassen, in der diese Art schnell zu versinken pflegt. Hier rächte es sich unter anderem auch, daß dem Erasmus die Pressen seiner Drucker jederzeit unbegrenzt zur Verfügung standen. Es fehlte ihm in solchen Fällen an dem natürlichen Augenmaß für die eigene Größe, an der gesunden Lebenskunst Goethes:

Wir reiten in die Kreuz und Quer
Nach Freuden und Geschäften,
Doch immer kläfft es hinterher
Und bellt aus allen Kräften.
So will der Spitz aus unserm Stall
Uns immerfort begleiten —
Doch seines Bellens lauter Schall
Beweist nur, daß wir reiten!

Wie sehr ist noch der große Rechenschaftsbericht an Botzheim (s. S. 13 Anm. 2) von allerlei unklugem Ressentiment belastet, ein wie schiefes Bild ergäbe er von dem gewaltigen Lebenswerk, wenn etwa dieser Text unsere einzige Quelle wäre! Erasmus hat hier eine der größten literarischen Gelegenheiten versäumt.

Wir lassen also alle diese Streitigkeiten in Bausch und Bogen beiseite, außer wo der Zusammenhang einen Hinweis erfordert, und beschränken uns auf die einzige Polemik großen Stils: auf den Streit mit Luther selbst in den Jahren

seit 1524. Auch dieser ist im ganzen wenig erfreulich, und zwar von beiden Seiten; dennoch aber ergeben sich hier die großen Gesichtspunkte, die zu einer wichtigen Begriffsklärung führen und die beiden Charaktere in den Schranken ihrer Zeit wirksam gegeneinander absetzen.

13

Wenn der Name des Erasmus heute noch so vielen bücherlesenden Menschen bekannt ist, die von ihm selbst keine Zeile gelesen haben, so verdankt er es ohne Zweifel dem verwickelten Schicksal, das ihn mit Luther erst in ein nahes Bündnis und dann in einen desto bittereren Gegensatz gebracht hat. Dieses Verhältnis ist die merkwürdigste der Ironien, die das Leben des Mannes so anziehend machen.

Das meiste aber, was die besagten Bücherleser wissen, stammt gerade aus zwei irreführenden Quellen. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts hat David Friedrich Strauß mit seiner Hutten-Biographie auf den damals allmächtigen Liberalismus einen großen Einfluß gehabt. Gegen Ende des Jahrhunderts aber wirkte noch viel stärker C. F. Meyers Versdichtung ‚Huttens letzte Tage‘. Sie ist auch heute noch in gewaltigen Auflagen verbreitet, während die Arbeit von Strauß trotz einer Neuauflage in den Zwanzigerjahren heute kaum noch von Bedeutung ist.

Meyers Dichtung soll hier an sich nicht herabgesetzt werden. Es war ein ungemein glücklicher Gedanke, die ganze stürmische Zeit einmal aus den Augen des einsam auf der Ufenau sterbenden Ritters zu betrachten. Schon durch diese Rahmensituation entsteht eine höchst wirksame Grundstimmung. Notwendig aber muß der Autor für seinen Helden Partei nehmen. Unmittelbar vor der Ausgangssituation liegt aber gerade Huttens bitterer Streit mit Erasmus, und dieser muß dabei schwer ins Unrecht geraten. Es lohnt, hier dem Gang der Ereignisse in unserer Erzählung vorauszugreifen und die Dichtung mit der Wahrheit zu konfrontieren.

In den ersten Jahren der Reformation, als Erasmus den Feldzug des Humanismus gegen Rom zwar nicht so geradezu organisierte, wie es Kalkoff übertreibend darstellt, aber ihn doch durch sein Beispiel mächtig ermutigte, bestand zwischen beiden Männern ein nahes Verhältnis. Erasmus hat damals unter anderem an Hutten einen höchst auszeichnenden Brief-Essay gerichtet, in dem er jenes schöne Lebens- und Charakterbild von Thomas Morus entwarf.¹

Hutten war wild enttäuscht, als sich Erasmus von der Lutherischen Bewegung und also auch von ihm zurückzog. Bei seiner Fluchtreise im Jahre 1522 kam er durch Basel und gedachte bei dieser Gelegenheit, Erasmus persönlich zur Rede zu stellen. Erasmus lehnte den verlangten Empfang aus mehreren guten Gründen höflich ab. Dadurch wurde Hutten zu seiner zornigen *Expostulatio* veranlaßt, deren Anwürfe Erasmus dann durch seinen ‚Schwamm‘ (*Spongia*) abzuwaschen unternahm; man muß zugeben, daß dies für eine Streitschrift kein sehr geschmackvoller Titel war.

Nun vergegenwärtige man sich die Situation. Hutten befand sich im Kirchenbann und in der Reichsacht, in der letzteren nicht einmal nur infolge des Wormser Edikts, wo er mit Luther und anderen Personen namentlich aufgeführt war, sondern auch wegen einer Privatfehde mit dem Bischof von Speyer. Diese war ein Bruch des ewigen Landfriedens, der Reichsgesetz war, lief aber außerdem bei der völligen Machtlosigkeit des Ritters auf nichts als Wegelagerei hinaus. Einer seiner wenigen Dienstleute war denn auch wegen Straßenraubs gefaßt und hingerichtet worden.

Erasmus war nach Basel gegangen, um den Nachstellungen Aleanders in den Niederlanden zu entgehen. Er hatte Mühe genug, den Papst und den Kaiser von Aleanders Unrecht und von seinem eigenen guten Willen zu überzeugen. Es war sein gutes Recht, im Frieden mit der alten Kirche leben zu wollen, nachdem es ihm nicht mehr möglich war, mit Luther zusammenzugehen. Außerdem war er kaiserlicher Rat und schon darum nicht imstande, Hutten zu empfangen.

Huttens Zumutung war menschlich verständlich aus der rücksichtslosen Selbstsucht des unglücklichen und kranken Menschen.¹ Eine solche Betrachtung verpflichtete aber Erasmus nicht, sich durch einen Empfang Huttens unmöglich zu machen.

Was sollte sich Erasmus von einer persönlichen Aussprache mit Hutten versprechen? Eine Verständigung mit dem leidenschaftlichen Parteigänger war ausgeschlossen, und zu erwarten waren nur Indiskretionen von seiten Huttens wie bei jenem Brief an Albrecht von Mainz, den er zum Druck beförderte, ehe ihn der Kurfürst selber zu Gesicht bekommen hatte.²

Zwingli, auf den bei C. F. Meyer die volle Gloriole fällt, hat sich gegen den unglücklichen Hutten großherzig benommen, indem er ihm auf der Ufenau im Zürcher See das letzte Asyl verschaffte. Das soll nicht bestritten werden. Aber er war Eidgenosse und hatte nach Kaiser und Papst praktisch so gut wie gar nicht zu fragen.³

So sieht hier die nüchterne geschichtliche Wirklichkeit aus, in der Erasmus doch wohl weit weniger hassenstwert dasteht als in Meyers Dichtung.

Wie stark in Luthers früher Entwicklung der humanistische Einschlag ist, und wie stark er Erasmus persönlich verpflichtet war, kommt in den üblichen Darstellungen nicht genügend zum Ausdruck.

In Luthers frühen Vorlesungen beobachtet man das Heranwachsen des Gegensatzes gegen die Scholastik, der dann in zwei Reihen von Disputationsthesen (September 1516 und September 1517) einer noch immer beschränkten akademischen Öffentlichkeit sichtbar wurde.⁴

Auch so noch waren solche Thesen eine auffallende Erscheinung, bei der sich die atmosphärische Veränderung mit Händen greift, welche die *Moria* in diesen wenigen Jahren bewirkt hatte. Zwar war es die jüngste und unbedeutendste Universität der Christenheit, die sich eine solche Neuerung

erlaubte; aber eben deshalb war sie durch keinerlei Traditionsrücksichten belastet. Es waren durchweg junge Leute, die dort das Wort führten, denn für ältere und angesehene Gelehrte hatte der Platz keinen Reiz. Wittenberg war ein obskurer Ort irgendwo im Norden, kaum dem Namen nach bekannt, eine kleine, halb bäuerliche Residenz. Dennoch hatte alles, was von einer Universität ausging, öffentlich-rechtlichen Charakter und Anspruch auf Geltung in dem ganzen Bereich der römischen Kirche.

Es versteht sich, daß die praktische Wirkung des kühnen Vorstoßes zunächst noch gering war. Luthers ehemalige Erfurter Lehrer äußerten sich mißbilligend, die vornehme alte Leipziger Fakultät schwieg sich aus, und die neue mißgünstige Nachbarin in Frankfurt an der Oder war ohnehin in den Händen der Dominikaner, der geschworenen Verfechter der Scholastik. Die Auflagen der beiden Thesenreihen müssen minimal gewesen sein, nur für den geringfügigen akademischen Gebrauch; kein einziges Exemplar der Urdrucke hat sich erhalten.

Die Entwicklung, die mit jenen Thesen zum Abschluß kam, hing hier ganz wie etwa im Kreise John Colets mit der neuen humanistischen Bibeltheologie zusammen, die in Wittenberg von Anfang an herrschte. Durchgesetzt war sie erst von Erasmus.

Es besagt dabei wenig, daß Luther in seiner Erfurter Studienzeit seit 1504 nur erst von geringen nördlichen Ausstrahlungen des früheren Humanismus erreicht worden war; damals begann Erasmus ja erst zu wirken. Die lateinischen Klassiker beherrschte Luther gut, besonders Vergil, Horaz und die Komiker. Im Kolleg zitiert er sie wohl einmal aus dem Gedächtnis.² Auch entlegenere Lateiner finden sich nicht selten.

Von Erasmus selbst hat er wenigstens die *Adagia* früh gekannt; die hatte und kannte damals jeder, und im Grunde war dies doch schon der ganze Erasmus. Gleich der erste noch indirekte Brief an Erasmus (1516, s. unten S. 244) ent-

hält eine Anspielung auf die *Adagia*, und der zweite gleichfalls (1519, s. unten S. 254). Seine große Streitschrift gegen Erasmus *De servo arbitrio* (1525) ist derart voll von ihnen, daß Luther sich notwendig in frühen Jahren mit dem Buch vertraut gemacht haben muß, denn seit dem Thesenstreit hatte er keine Zeit mehr für solche Liebhabereien.

In der eigenhändigen Handschrift der Römerbriefvorlesung von 1515/16, einer der Quellen ersten Ranges, finden sich an drei Stellen scharfe Bemerkungen gegen Julius des Zweiten unchristliche Art, mit dem Schwert in der Hand das Recht der Kirche zu wahren.¹ Daß Luther die *Moria* gekannt hat, ist wahrscheinlich (doch s. unten S. 334). Gewiß aber kannte er die deutsche Übersetzung Spalatins von jenem Brief an Anton von Bergen (o. S. 122 Anm. 1). In der öffentlichen Vorlesung hat Luther jene Ausfälle gegen den Papst unterdrückt, aber die Anregung dürfte er von Erasmus haben. Den *Julius exclusus* hat er erst 1517 kennen gelernt (s. S. 233 Anm. 3, letzter Abs.).

Bedeutend wird der unmittelbare Einfluß des Erasmus auf Luther erst seit jenen Frühlingstagen 1516, da das erste Exemplar des *Novum Instrumentum* in Wittenberg ankam und in der für die Vorlesung benutzten Literatur sogleich an die erste Stelle rückte.

Weit überzeugender aber als alle diese Einzelheiten war die Gesamtstruktur der früheren Lehrtätigkeit Luthers.

War es nicht schon Humanismus, daß Luther für seine Vorlesungen von vornherein die Kirchenväter selbst studierte, statt sich mit den Zitaten der mittelalterlichen *Glossa ordinaria* zu begnügen, allen voran seinen Ordensheiligen Augustinus, den er je länger je bewußter der Scholastik entgegensezte?

Vor allem aber hat er schon seit seiner ersten Psalmenvorlesung (1513—15) humanistische Erklärer benutzt und ihnen den breitesten Raum gewährt, schon zu einer Zeit, da

er von den beiden Ursprachen vielleicht nicht viel mehr beherrschte als die Alphabete.

So verwendet er mit großer Genauigkeit Reuchlins Bearbeitung der sieben Bußpsalmen, besonders aber seine *Rudimenta Hebraica*, die erste humanistische Grammatik des Hebräischen mit einem Lexikon.¹

Am wichtigsten aber waren für ihn damals die exegetischen Arbeiten des französischen Humanisten Jacques Lefèbre d'Etaples (Jacobus Faber Stapulensis) über die Psalmen und die Paulusbriefe.² Wenn er in der Psalmenvorlesung den *Hebraeus* zitiert, so ist es regelmäßig Faber, und ebenso dann bei dem *Graecus* im Römerbrief, bis im 9. Kapitel auf einmal Erasmus erscheint und von da an das Feld beherrscht.

Es ergibt sich also die wichtige Tatsache, daß sogar Luthers Vorlesungsprogramm durch das Erscheinen der beiden Werke Fabers bestimmt ist: erst die Psalmen, dann Paulus. Noch merkwürdiger ist sein naiver Autoritätsglaube, der humanistische Neuübersetzungen ohne weiteres mit dem Urtext gleichsetzt, wie Luther dann auch dem griechischen Text des Erasmus zeitlebens blindlings gefolgt ist (s. oben S. 205). Am auffallendsten aber ist die Gleichwertung zeitgenössischer humanistischer Ausleger mit den heiligen Vätern des christlichen Altertums, ja die Bevorzugung der Humanisten in vielen Fällen. Das ist der vollendete Bruch mit dem Mittelalter noch innerhalb einer durchaus mittelalterlichen Auslegungsmethode mit Interlinear- und Randglossen.³

Daß Luther die Ursprachen so spät gelernt hat, lag besonders an dem Fehlen geeigneter Lehrer in diesen nördlichen Gegenden. Sobald im Jahre 1518 der einundzwanzigjährige Melanchthon in Wittenberg eintritt, sieht man den schon berühmten, durch einen großen und gefährlichen Lehrstreit überlasteten Professor um die Wette mit den Studenten zu den Füßen eines schmächtigen Jünglings auf der Schulbank die Sprachen lernen. —

Man kann nicht eindringlich genug sagen und wiederholen, daß es der nämliche Boden ist, aus dem Humanismus und Reformation, Erasmus und Luther gewachsen sind, und daß die gleiche Atmosphäre sie beide genährt hat: der Boden eines selbstbewußten, vorwärts drängenden, zu schärfster Kritik erwachten Bürgertums, und die Atmosphäre einer überalterten Zeit, die ein zu reiches Erbe zu verwalten hatte, mit dem Erbe aber eine Schuld, die auf jedem feineren Gewissen lastete.

Allein wie Verschiedenes kann aus dem gleichen Boden und in der gleichen Atmosphäre wachsen: ein Cesare Borja und ein Leonardo da Vinci, der eine Weile in seinen Diensten stand; ein Machiavelli und ein Savonarola, beide in der nämlichen Stadt; ein Erasmus und ein Luther, deren Forderungen an die Kirche zum Verwechseln ähnlich scheinen konnten und doch aus zwei unvereinbaren Temperaturen stammten, die auf die Dauer notwendig miteinander in Streit geraten mußten.

Zu der Zeit, da Erasmus die Fünfundneunzig Thesen so einsilbig nach England schickte, hatte eine mittelbare Begegnung mit dem Verfasser bereits stattgefunden.

Am 19. Oktober 1516, als Luther den Römerbrief hinter sich hatte und den Galaterbrief anging, schrieb er einen Brief an Spalatin mit der Bitte, den Inhalt an Erasmus weiterzugeben,¹ was Spalatin am 11. Dezember ausführlich und fast wörtlich getan hat, allerdings mit Auslassung einer scharfen Wendung gegen Hieronymus, die ihm wohl zu stark schien.

Der erste Satz des doch wohl unverkürzt überlieferten Luther-Briefes lautet: „Was mich an Erasmus bei all seiner Gelehrsamkeit wundert, ist dies, lieber Spalatin, daß er bei der Auslegung des Apostels Paulus die ‚Gerechtigkeit der Werke‘ oder ‚des Gesetzes‘ oder die ‚Eigengerechtigkeit‘ (wie

sich Paulus mit Vorliebe ausdrückt) nur von den Zeremonialgesetzen des Alten Testamentes verstehen will, die für uns lediglich figurliche Bedeutung haben.“

Wenn Luther so mit der Tür ins Haus fällt, muß eine mündliche Aussprache mit Spalatin vorausgegangen sein, die sich unschwer rekonstruieren läßt.

Luther stand unter dem frischen Eindruck des *Novum Instrumentum* und der großartigen Hieronymus-Ausgabe. Spalatin ermunterte ihn, an den großen Mann zu schreiben. Luther machte Einwendungen, und Spalatin gab ihm auf, diese zu formulieren.

Die Auslegung, die Luther tadeln, ist die des Hieronymus in mehreren Stellen seines Kommentars zum Galaterbrief.¹ Luther verlangt gegen Hieronymus — in unserem Brief wie dann auch in der Vorlesung —, unter den ‚Werken des Gesetzes‘ auch die Zehn Gebote zu verstehen. Gemeint ist schon hier seine extreme Auslegung der Augustinischen Gnadenlehre. Er kommt denn auch sogleich auf diese zu reden, nennt die Schriften Augustins, die Erasmus nachlesen solle, und eine große Zahl älterer Kirchenväter, auf die sich Augustinus stütze. Den Hieronymus schätzt er ebensoviel geringer denn den Augustinus, als Erasmus den Hieronymus höher schätzt. Er tue dies keineswegs aus beschränktem Ordensehrgeiz (Z. 20 des Briefes), vielmehr habe er ihn von Hause aus gar nicht gemocht, sondern habe ihn erst ganz eigentlich für sich entdecken müssen. Hieronymus sei viel besser in gelegentlichen Auslegungen biblischer Stellen als in seinen Kommentaren.

Wer die Zehn Gebote erfülle ohne den (nur durch die göttliche Gnade möglichen) Glauben an Christus, sei ein Heide und Heuchler. „Denn wir werden nicht, wie Aristoteles meint, gerechte Menschen durch gerechtes Handeln, sondern zuvor müssen wir gerecht sein, dann erst tun wir recht. Zuvor muß die Person anders werden, dann werden es die Werke von selbst. Erst war Abel selbst Gott wohlgefällig, dann erst seine Opfergaben.“²

Spalatin wird gebeten, an Erasmus eine Freundes- und Christenpflicht zu erfüllen und ihm diese Bedenken mitzuteilen, eben wegen seines großen Ansehens, das in Zukunft noch wachsen werde. Dem toten Buchstabenverstand der Schrift huldige auch Nikolaus von Lyra (dessen „Postille“ — s. oben S. 178 — Luther eifrig benutzt hat), ja auch hie und da ein so frommer und erleuchteter Ausleger wie Faber Stapulensis. — Vielleicht werde Spalatin ihn, Luther, für tollkühn halten, daß er solche Männer „unter die Fuchtel des Aristarch nehme“ (Anspielung auf die *Adagia*),¹ aber es gehe um die wahre Theologie und das Seelenheil der Brüder. —

Das war ein grundehrliches, nur auf die Sache bedachtes Werben um die Seele des bewunderten Mannes.

Der Brief, in dem Spalatin die Darlegungen Luthers weitergab, war, wie gesagt, sein erster an Erasmus. Dieser wird an gemeinsame Freunde erinnert, besonders an seinen, Spalatins, Lehrer Mutianus Rufus in Erfurt, der des Erasmus Schulkamerad in Deventer gewesen war. Aber erst die Bitte eines frommen und gelehrten Augustinermönchs — Luthers Name ist nicht genannt — habe ihn vermocht, dem großen Förderer und Wiederhersteller der Gelehrtenrepublik (4165) zu schreiben.

Besonders wirkt Spalatin mit der Bemerkung, daß sein Herr, Kurfürst Friedrich der Weise, alles von Erasmus in seiner Bibliothek habe, die Neuerscheinungen mit größter Aufmerksamkeit verfolge und nichts lieber lese und sich vorlesen lasse.

Luthers Namen erfuhr also Erasmus bei dieser Gelegenheit noch nicht, aber die von dem Augustiner Luther in Wittenberg herausgegebenen Ablaß-Thesen konnten ihn über die Person des Kritikers nicht im Zweifel lassen.²

Daß Erasmus Spalatins Brief erhalten hat, ist gewiß. Wohl aber scheint seine Antwort Spalatin nicht erreicht zu haben. Wie dem auch sei, wir haben die Antwort nicht, aber es ist nicht schwer zu denken, wie sie ausgesehen haben mag: eine höfliche Ablehnung. Zu einem Theologen, der die

Tugenden der frommen Heiden verachtete, konnte den Erasmus nichts hinziehen.

Schon bald jedoch nach jener trockenen Mitteilung der Fünfundneunzig Thesen an Thomas Morus (s. oben S. 234) beginnt sich Erasmus für den Streit zu interessieren. Wer wie er die Hand am Puls der öffentlichen Meinung hatte, konnte über die Mächtigkeit der neuen Bewegung nicht lange im unklaren sein.

Schon in jenem Widmungsbrief an den Abt Volz, den er am 14. August 1518 in Basel für die neue Ausgabe des *Enchiridion* schrieb, hatten wir handgreifliche Anspielungen auf Luthers Thesen gefunden (s. oben S. 96). Sollte Erasmus die Absicht gehabt haben, aus der neuen Lage für das Buch Vorteil zu ziehen, so bestätigte der große Erfolg der Ausgabe seine Rechnung vollkommen. Jetzt erst übte das *Enchiridion* seine stärkste Wirkung und wurde alsbald in mehrere Nationalsprachen übersetzt.

Kurz darauf, am 4. September 1518, machte der Erasmus sehr nahestehende Humanist Wolfgang Fabricius Capito, gleichfalls von Basel aus, Luther auf diese wichtige Zustimmung aufmerksam. Sieht man sich den Brief genauer an, so ergibt sich je länger je deutlicher der Eindruck, daß hier Erasmus selber spricht.¹ Er muß Capito allerwenigstens genau instruiert haben, besonders zu dem Zweck, Luther zu einer vorsichtigeren Kampfesweise zu raten. Das bleibt bis zu seiner inneren Trennung von Luther (Ende 1520) der Grundton aller seiner Äußerungen, nicht nur an Luther selbst. Andererseits hatte er noch keinen Beruf, mit Luther persönlich anzuknüpfen.

Für Luther war der Beistand, der sich hier ankündigte, von dem höchsten Wert. Aber er rüstete sich damals zu der Fahrt nach Augsburg, und es lagen sehr düstere Monate vor ihm.²

In der nächsten Zeit wurde für Luther wie für Erasmus Kurfürst Friedrich der Weise sehr wichtig.

Friedrich war ohne Zweifel die bedeutendste Persönlichkeit der deutschen Fürstenrepublik in diesen entscheidenden Jahren, für Luthers römische Feinde der schwierigste Gegner, den es geben konnte. Er hat um Luthers willen sich und sein Land in Gefahr gebracht, und Luther hatte guten Grund, dies in einer langen Reihe von persönlichen Äußerungen anzuerkennen. In seines Herrn Willen lag jahrelang das Schicksal seiner Bewegung. Man denke sich an Friedrichs Stelle einen Fürsten wie seinen Nachbarn Joachim Nestor von Brandenburg oder seinen Vetter Georg von der Albertinischen Linie in Dresden, so hätte sich Luther gleich anfangs unterwerfen oder zugrunde gehen müssen; vielmehr wäre es vermutlich nicht einmal zu dem ersten Vorstoß der Fünfundneunzig Thesen gekommen. Luther unternahm seinen Angriff auf die päpstlich-mainzisch-fuggerische Geldschneiderei im genauen Einvernehmen mit seiner Regierung, die das sächsische Geld im Lande behalten wollte. Dem Marktschreier Tetzel war das kursächsische Gebiet verboten, ehe Luther mit seinen Thesen hervortrat, und den Kurfürsten verdroß es gewiß nicht weniger als Luther, daß die Wittenberger dann nach dem brandenburgischen Grenzort Jüterbog liefen, um dort den Ablaß zu kaufen.

Nach diesem Anfang war der Kurfürst es seiner Ehre schuldig, seinen kühnen Professor zu halten, wenn es sich nur irgend tun ließ, und dies scheint wirklich ein Hauptgesichtspunkt für ihn gewesen zu sein. Dennoch ist es viel schwieriger, als es nach den populären Darstellungen scheint, ein wahres Bild seines Charakters und seiner Motive zu gewinnen. Meist wird er für viel ‚lutherischer‘ gehalten, als er war.

Wenig bekannt ist, daß er Luther überhaupt nie persönlich gesprochen hat. Auch gesehen hat er ihn nur einmal, und zwar bei Luthers zweitem Verhör vor dem Reichstag zu Worms. Vielleicht hat er ihn einmal predigen hören, die Nachricht darüber ist undeutlich. Es ist zu vermuten, daß der Kurfürst für den Fall einer etwa notwendig wer-

denden offiziellen Bekundung die Möglichkeit offen behalten wollte, mit Wahrheit zu sagen, er kenne den Mann persönlich gar nicht. Sogar noch bei Luthers Unterbringung auf der Wartburg wußte er es einzurichten, daß er wirklich nicht genau über seinen Verbleib unterrichtet war. Friedrich war ein Meister in solchen Winkelzügen, und sein Beiname ‚der Weise‘ ist ein wenig irreführend.

Luthers Lehre muß er im ganzen für vertretbar gehalten haben, aber es ist schwer zu sagen, wie viel er sich persönlich davon angeeignet hat. Auf dem Sterbebett hat er sich das Abendmahl in beiderlei Gestalt reichen lassen (WLA 26, 61216), was wohl besagt, daß er bei Lebzeiten den alten Brauch wahrte. Luthers Schrift über die Mönchsgelübde (1522) soll er in einer Nacht gelesen und darüber für zwei Tage krank geworden sein.¹ Hier scheint er also noch so lange nach der eigentlich grundstürzenden Schrift *De captivitate Babylonica Ecclesiae* (Ende 1520) empfindlich gewesen zu sein, wie denn Luther wirklich erst nach seinem Tode geheiratet hat.

Man muß sich bei alledem gegenwärtig halten, daß Friedrich in den Jahren des Umbruchs ein alter Mann war, der durchaus in den hergebrachten Vorstellungen lebte. Dieselbe Schloßkirche Allerheiligen in Wittenberg, an deren Tür Luther die Fünfundneunzig Thesen anschlug — am Tage vor Allerheiligen — hatte der Kurfürst mit einer reichen Reliquiensammlung und vielen Ablaßgnaden ausgestattet, er hatte es sich großen Eifer und viel Geld kosten lassen.² Er starb ohne eine Vorstellung von einer ‚protestantischen‘ Nebenkirche, und erst sein Nachfolger Johann der Beständige war Lutheraner im eigentlichen Sinne. —

Desto deutlicher sind Friedrichs außertheologische Gründe für sein Interesse an Luther und seiner Sache.

Im Spätherbst des Jahres 1518, als das harte Versäumnisurteil in Luthers erstem römischen Prozeß ergangen war und das Scheitern der Verhandlungen mit dem Kardinal Cajetan in Augsburg der Sache eine so bedrohliche Wendung gab,

scheint der Kurfürst eine Weile geschwankt zu haben. Der alte Kaiser Maximilian machte damals eine undurchsichtige Politik, die jeweils mit dem Schwanken der Verhandlungen über die Nachfolge seines Enkels Karl im Reich wechselte. Der Mönch konnte nach Bedarf gegen Rom ausgespielt oder aber gegen einen handgreiflichen Vorteil fallen gelassen werden. Luther rechnete monatelang damit, außer Landes gehen zu müssen, was vermutlich seinen klanglosen Untergang bedeutet hätte.

Aber nach dem Tode des Kaisers im Januar 1519 wurde Friedrichs Stellung sehr stark. Es ist einer der Fälle, wo man besonders eindringlich den geheimnisvollen Zusammenhang zwischen Charakter und Schicksal empfindet.

An der kursächsischen Stimme und überhaupt an Friedrichs großem Ansehen hing nun auf einmal die Entscheidung, ob Karl von Spanien oder Franz von Frankreich deutscher Kaiser werden würde. Jetzt ergab sich die Möglichkeit, den Fall Luther in großem Stil politisch auszunutzen. Zu den Bedingungen, von denen der Kurfürst seine Entscheidung für Karl abhängig machte, gehörte eine Verhandlung der Streitsache vor dem nächsten Reichstag, was einen Präzedenzfall von höchster Wichtigkeit gegen den römischen Primat bedeutete.

Von Haus aus aber war es noch ein anderes Interesse, das Friedrich den Weisen für Luther erwärmt hatte, und dieses ging immer neben dem eigentlich politischen her: seine Universität Wittenberg hatte seit dem Lutherischen Streit einen mächtigen Zulauf von auswärtigen Studenten und besaß schon ein Jahr nach dem Thesenanschlag genügende Anziehungskraft für ein Talent wie Melanchthon, dem eine der älteren und bedeutenderen süddeutschen Hochschulen so viel näher gelegen hätte. Die Universität war das bedeutendste Denkmal seiner Regierungszeit und hatte für Friedrich eine sehr wesentliche wirtschaftliche Seite. War sie doch schon aus wirtschaftlichen Erwägungen gegründet worden, als Leipzig an die Dresdner Linie gekommen war. Durch Luther

wurde der ‚Schindeleich‘ zu einer Hochschule von europäischem Ruhm. Noch hundert Jahre später läßt Shakespeare seinen Prinzen Hamlet in Wittenberg studieren!

Es war ein merkwürdiges und schicksalvolles Verhältnis, das Luther mit seinem Landesherrn verband. Nachdem seine Bewegung dank Friedrichs vorsichtigem Schutz erst einmal hinreichend stark geworden war, machte er sich in erstaunlichem Maße von dem kursächsischen Hof unabhängig, und Friedrich verlor die Entwicklung der Dinge aus der Hand. Alle entscheidenden Schritte von Augsburg bis zur Verbrennung der Bulle geschahen gegen den Kurfürsten Willen, und Luther hatte bald ein bedeutendes Geschick ausgebildet, den Hof vor vollendete Tatsachen zu stellen. Der Kurfürst mußte von Fall zu Fall lavieren, aber man hat dennoch den Eindruck, daß er es mit Lust tat. Sein Einfluß im Reich wuchs mit dem Einfluß Luthers. Ein solcher Meister der politischen Intrige war hier notwendig, ein geringerer Kopf wäre Luthers Verderben geworden.

Dies alles hat man nun im Auge zu behalten, wenn man Friedrichs Verbindung mit Erasmus verstehen will, die schon im Herbst 1518 — zwei Jahre nach jenem ersten Versuch Spalatins — vorsichtig angeknüpft wurde.¹

Damals reiste Eoban Hesse mit vielen Briefen und Geschenken des Erfurter Humanistenkreises nach Löwen. Er war also einer der Boten, denen man verfängliche Briefschaften mitgeben konnte. An der hohen Schule zu Erfurt war wie in Wittenberg der humanistische Einfluß — und das bedeutete Einfluß des Erasmus — in raschem Wachsen, und man wollte dem Fürsten der *bonae litterae* gleichsam eine neue Provinz zu Füßen legen.

Unter dem Briefpack Hesses war auch ein Schreiben von Luthers Ordensgenossen und Freund Johann Lang, der viel stärkere humanistische Beziehungen hatte als Spalatin. Es muß im Auftrag des Kurfürsten geschehen sein, daß Lang auch eine kostbare Schaumünze Friedrichs übersandte, für

die sich Erasmus in seiner Antwort bedankt. (Als er sie dann später zur Ansicht dem Bischof von Lüttich schickte und dieser sie ihm nicht zurückgab, leistete der Kurfürst sofort doppelten Ersatz, wofür er von Erasmus die schöne Porträtmédaille mit dem Terminus erhielt).¹

In dieser Antwort vom 17. Oktober 1518 nimmt Erasmus zum erstenmal persönlich für Luther Partei, und zwar in den stärksten Ausdrücken.

Erasmus nennt Luther mit dem geistreichen Humanisten-namen Eleutherius, Freiheitskämpfer,² den er wohl von Lang erfahren hatte, und der für den Notfall — wenn der Brief in falsche Hände kam — auch als Deckname gelten konnte.

Die ‚Freiheit‘ war in der Tat ein entscheidender Gesichtspunkt, denn die Front gegen die ‚Betteltyrannen‘ war bei den Männern gemein, in diesem Fall besonders gegen die Dominikaner, die Verfechter der Scholastik, die Ketzerrichter schon im Reuchlin-Streit, jetzt Partei und Richter zugleich in der Person des *Magister Sacri Palatii* Silvester Prierias in Rom, der sofort für seinen Ordensgenossen Tetzel eingesprungen war.

Erasmus bestätigt, daß Luthers Thesen (mit Ausnahme derer vom Fegefeuer, das sich Rom wegen des schönen metallischen Beigeschmacks wohl nicht nehmen lassen würde) überall freudig aufgenommen worden seien. Prierias wird höchst abfällig beurteilt. Dann fährt Erasmus wörtlich fort: „Wie der Stuhl des römischen Hohenpriesters (die Worte vorsichtshalber griechisch) heute steht, ist er eine Pestilenz der Christenheit, und doch schmeicheln ihm die Dominikaner (*Praedicatori*) ganz schamlos.“³

Das schreibt Erasmus ein Jahr nach den großartigen Gunstbeweisen Leos X. (s. oben S. 227). Um ihn hier zu verstehen, muß man den doppelten Boden der Dinge kennen, wie ihn Erasmus gekannt hat.

Wie oft liest man, Erasmus‘ wahre Meinung sei nicht zu fassen! Hier aber erscheint ohne Zweifel seine wahre Mei-

nung, hier sprach sein Gewissen. Daß die Kirchenverbesserung auf Grund des Evangeliums eine Lebensnotwendigkeit für die Kirche sei, hat er zeitlebens immer wieder ausgesprochen, und sein Urteil war öffentliche Meinung in einem Umfang, wie es die Kurie nur nicht wahrhaben wollte, solange es noch Zeit war. Der große Moment fand in Rom ein kleines Geschlecht vom Schlage des Prierias. Darüber besteht heute kein ernsthafter Streit mehr, und daraus hat man nun wohl auch die Folgerungen für Erasmus zu ziehen.

Aber sein feines Gespür für das Wirkliche empfand von allem Anfang an auch die Gefährlichkeit des wilden Temperaments, mit dem Luther auf das Ganze ging, schon damals im ersten Jahr des Streites. „Und doch weiß ich nicht“, fährt der Brief fort, „ob es gut ist, das Geschwür so geradezu anzurühren. Es wäre ein Geschäft für die Fürsten gewesen — freilich fürchte ich auch wieder, sie techteln mit dem Pontifex und wollen Halbpart mit ihm machen.“

Das ist zwiespältig, jawohl — aber die Zwiespältigkeit kommt aus der abgründigen Einsicht in einen heilosen Zustand der Welt. Es ist die Einsicht der *Moria*, zugleich aber die Einsicht in einen entscheidenden Mangel von Luthers Charakter: es fehlt ihm an politischem Takt, an dem Talent Calvins, wie wir hinzusetzen können. Erasmus, der überlegene Kenner der Welt, hat Recht mit dem, was hier zwischen den Zeilen steht.

Und genau so richtig ist die scharfe Ablehnung Ecks: „Ich wundere mich, was Eck in den Sinn gekommen ist, mit Eleutherius anzubinden — aber was vermag nicht bei den Sterblichen der verfluchte Hunger nach Ruhm!“¹ Das war drei Vierteljahre vor der tragischen Entscheidung der Leipziger Disputation. Eck war ein eitler und negativer Kopf, und Erasmus hat ihn auch sonst in seinen Briefen richtig beurteilt.²

Warum Luther nach zwei so wichtigen Gunstbeweisen des großen Mannes — oder falls Erasmus wirklich auch

hinter jenem Brief Capitos stand, sogar nach dreien — erst am 28. März 1519 die persönliche Verbindung mit Erasmus aufnahm,¹ versteht sich vollkommen bei dem Drang jener für ihn so gefährlichen Herbst- und Wintermonate.

Jetzt fühlte er sich wirklich frei, wirklich als Eleutherius dank seinem Kurfürsten, dessen Macht nirgends genauer empfunden wurde als am Burgundischen Hof. Zudem rückte die Leipziger Disputation heran, für die ihm jede Hilfe willkommen sein mußte. Die scharfe Wendung gegen Eck in dem Brief an Lang berechtigte ihn, diese Hilfe von Erasmus zu erwarten.

Den Brief überbrachte Justus Jonas (s. o. S. 98 Anm. 2), wieder eine solche Gesandtschaft wie die Eoban Hesses. Luther beginnt mit einer überschwenglichen Huldigung: wo herrscht nicht Erasmus in den Herzen — bei denen nämlich, die die Wissenschaften wahrhaft lieben! Der Haß, den Erasmus von der anderen Seite erfahren, deute er als Zeichen, daß er Gott angenehm sei — ein echt Lutherischer Gedanke.

Ebenso ausschweifend folgt nach dem humanistischen Sittenkodex — wozu hier noch die mönchische Selbsterniedrigung kommt — das Bekenntnis der eigenen Geringfügigkeit: er sei unter den ‚Sophisten‘ groß geworden. Diesen polemischen Sprachgebrauch hat er von Erasmus übernommen.

Dann knüpft er an Capitos Brief an (Lang wird mit keinem Wort erwähnt, vielleicht mit Absicht, weil er Privataufträge des Kurfürsten gehabt hatte). Er hätte sich längst für jenes günstige Urteil in der Vorrede zum *Enchiridion* bedanken müssen. Jetzt, nachdem er selbst anfange bekannt zu werden, sei es unverantwortlich, mit dem Dank länger zu warten. In dieser selbstbewußten Wendung liegt zugleich das Werben um Hilfe.

Den Schluß macht sehr geschickt eine Bitte, Melanchthon zuzureden, daß er sich schonen solle. In der Erinnerung, daß der beste Kopf der jungen Humanistengeneration in Wittenberg ist, liegt eine weitere Bitte.

Es ist unwahrscheinlich, daß der nächste Schritt des Erasmus schon durch die 'Gesandtschaft Jonas' veranlaßt war: ein deutscher Brief an Friedrich den Weisen vom 8. April 1519. Jonas konnte die 600 Kilometer bis Löwen kaum so schnell zurücklegen, selbst bei dauernd gutem Wetter, und hatte keinen Grund zu besonderer Eile.

Schon in der Nachschrift zu dem Brief an Lang hatte Erasmus bei dem Dank für die Schaumünze seine Dedikation der Sueton-Ausgabe an den Kurfürsten erwähnt.

Bereits am 17. Juli 1517,¹ also zu einer Zeit, da er noch keinen Begriff davon haben konnte, wie interessant das Verhältnis zu Sachsen für ihn werden würde, hatte Erasmus den beiden regierenden Herzögen des Hauses Wettin, Friedrich und Georg, einen Widmungsbrief für eine Ausgabe von Historikern der römischen Kaisergeschichte geschrieben, die erst 1518 bei Froben herauskam. Jetzt, da die Verbindung mit Friedrich so viel wichtiger wurde, kam er auf die Ausgabe zurück und entschuldigte sich, daß er das Buch nicht selbst überschickt habe, da er inzwischen wieder nach Löwen übergesiedelt sei.

Das Merkwürdige aber war, daß diesem deutsch geschriebenen Brief² eine lateinische Fassung vom 14. April folgte, die neben einer Wiederholung des Inhalts des deutschen Briefes eine grundsätzliche Äußerung über Luther enthielt, die von großer Bedeutung wurde.

Es war die Zeit des spannungsvollen Schlußbrennens zwischen den Häusern Habsburg und Valois um die Kaiserkrone. Zugleich liefen die Verhandlungen um Luthers Teilnahme an der Leipziger Disputation, die Herzog Georg durch monatelange Geleitschikanen nach Möglichkeit zu erschweren suchte, um Luther im voraus einzuschüchtern, denn er war bereits ein Gegner der Neuierung.

In diesem Augenblick war es eine hochpolitische Geste, wenn Erasmus als Rat seines Landesherrn Karl dem Kurfürsten, in dessen verschwiegenem Dienst er gleichfalls

stand, in der Sache Luthers seinen weithin sichtbaren Beistand lieh. Hier wollte jedes Wort abgewogen sein, anders als in dem offenherzigen Privatbrief an Johann Lang.

Mit großer Feinheit geht Erasmus in dem lateinischen Schreiben von dem Preis des Kurfürsten, der „gegen die Tyrannei der alten Unwissenheit“ seine Hand über die *bona studia* halte, auf die Luthersache über, die auf diese Weise ganz natürlich als ein Sonderfall dieser Tyrannei erscheint.

Es seien da neuerdings gewisse *Lucubrationes* Martin Luthers erschienen — der Titel der bei Frobenius herausgekommenen Sammelausgabe —, und zugleich habe man gehört, daß der *reverendissimus Cardinalis S. Sixti* (Cajetan in Augsburg) mit seiner Autorität über Gebühr (*supra modum*) auf Luther laste. Da hätten sich die Devoten die Hände gerieben, das sei eine Gelegenheit, den *bonae litterae* einen rechten Stoß zu versetzen! Es folgt ein echt Erasmusches Stimmungsblid von dem frommen Treiben der niederländischen Ketzerbrenner. Man sieht ihn und Ägidius im Gestühl einer Antwerpener Kirche sitzen, wie es da vor dem ungelehrten Volk und vor den Weibern von der Kanzel herabdonnert und an den gotischen Pfeilern widerholt, genau nach jenen Schilderungen in der *Moria*. Da lassen die Herren so ein paar Bemerkungen einfließen über die drei Sprachen und über eleganten Stil, als ob daher die Ketzerei des Antichristen Luther komme! Da lohnt es dann, die Gesichter gewisser Leute zu studieren, die auch mit in der Kirche sitzen, die Bannerträger der Theologie, die Säulen der Religion! Einen von der Gilde etwa einen Schwätzer zu nennen, das wäre ein Verbrechen — aber sie selber haben das unbegrenzte Recht, mit ‚Ketzern‘ und ‚Antichristen‘ um sich zu werfen.

Ich kenne Luther nicht, fährt Erasmus mit wohlberechneter Kühle fort; wie will man mich verdächtigen, ich nähme ihn ungerechterweise in Schutz? Es ist weder meines

Amtes, seine Schriften zu verteidigen, noch sie zu mißbilligen, ich kenne sie zu wenig. Aber das sieht ja jeder, daß von Habsucht und Ehrgeiz keine Rede bei ihm ist, und an der Reinheit seines Lebens könnte sich mancher der frommen Herren ein Muster nehmen. Das nennt sich wohl theologische Milde, vor der urteilslosen Menge über einen ehrlichen Mann herzufallen und nach seinem Blut zu schreien? Leichter ist das jedenfalls, als ihn zu widerlegen, und ich kann nicht sehen, daß das bisher geschehen wäre.

Luther ist bereit, sich belehren zu lassen. Vielleicht irrt er — aber muß jeder Irrtum schon darum Ketzerei sein, weil gewisse Leute um ihren Geldbeutel und ihre Macht besorgt sind (*quaestui suo consulentes vel tyrannidi*) und dabei im stillen Kämmerlein zugeben müssen, daß er Recht hat?

Gibt es etwa unter den Scholastikern keine Lehrstreitigkeiten? Gibt es auch nur an der orthodoxen Sorbonne zwei Theologen, die miteinander einig sind? Einigkeit pflegt da nur dann einzukehren, wenn man sich gegen einen dritten verabredet. Warum muß da nur der eine Luther gleich ein Ketzter sein? Wenn sie ihren Augustinus oder auch nur ihren Gerson¹ aufschlagen, da schlucken sie ganz andere Dinge, und da ist dann gleich eine freundliche Auslegung bei der Hand. Ändert sich die Wahrheit, je nachdem man einen Schriftsteller mag oder nicht mag?

Christentum heißt doch wohl vor allem ein Leben nach dem Muster Christi. Wenn das da ist, dann sollte man vorsichtig sein mit dem Verdacht auf Ketzerei. Statt dessen läßt man sich neue Gesetze einfallen,² um nach Belieben Unerwünschtes als Ketzerei zu stempeln. Wer einen anderen auf Ketzerei verklagt, braucht die entscheidenden christlichen Eigenschaften: Liebe im Zureden, Milde im Tadel, Redlichkeit im Urteil und vor allem Langsamkeit in der Verkündigung des Urteils.³ Niemand von uns ist ohne Irrtum: warum verfolgen wir so erbarmungslos den fremden Irrtum? Warum wollen wir so viel lieber siegen als heilen, unterdrücken als belehren? Der Eine, der ohne Irrtum war,

hat das zerstoßene Rohr nicht zerbrochen und den glimmen-
den Docht nicht ausgelöscht... Wir aber wollen lieber zwin-
gen als lehren, weil es bequemer ist.

„Ich schreibe“, schließt Erasmus, Eurer Durchlaucht umso
freimütiger, je weniger mich die Sache Luthers persönlich
angeht. Eurer Durchlaucht Frömmigkeit liegt es ob, die Re-
ligion zu schützen; so ziemp es dero Weisheit, nicht zu lei-
den, daß ein Unschuldiger unter dem Vorwand der Religion
den Gottlosen in die Hände falle. Des gleichen Sinnes ist
Papst Leo; er kann die Leute nicht lieben, die auf seine Au-
torität hin Tyrannie üben. Man befolgt seine Meinung, wenn
man genau auf Gerechtigkeit sieht.

Was man hier (d. h. an maßgebender Stelle am Hofe)
von Luther hält, weiß ich nicht. Das sehe ich aber, daß die
besten Köpfe auf seine Bücher am begierigsten sind — ich
selbst bin noch nicht dazu gekommen, sie auszulesen.“

Es spricht wohl nicht gegen Erasmus, daß die Haltung
dieses Briefes an einen Großen erinnert, der 260 Jahre nach
ihm geschrieben hat: an Lessing.

Man hört immer von seinem ängstlichen Lavieren. Aber
wer die Situation übersieht, in die damals die Stimme des
angesehensten Gelehrten der Christenheit hineinschallte,
dem stockt wohl noch heute das Herz bei dieser wohlüber-
legten Kühnheit. Die paar Kautelen, die er anbringt, waren
vernünftig. Es verrät Mangel an Augenmaß, darüber die
starken Dinge zu übersehen, von denen der Brief voll ist.

Dennoch bedarf es keines Wortes zum Beweis, daß dieser
Text von vornherein für die Öffentlichkeit bestimmt war.
Es war einer der glänzenden ‚Leitartikel‘ des Journalisten
Erasmus. Die Veröffentlichung geschah alsbald in Leipzig
selbst, wo der Brief mit Dokumenten zu der bevorstehenden
Disputation, die ein großes Ereignis zu werden versprach,
bei Melchior Lotther erschien. Er erregte bei Luthers reißend
zunehmendem Anhang die größte Befriedigung, und für Eck

und seine Sache wäre es recht gut gewesen, wenn man auf Erasmus gehört hätte.

Erasmus focht für seine eigene Sache, indem er sich so für Luther in die Bresche warf. Es wäre eine schiefe Vorstellung, daß er von Friedrich dem Weisen einfach angeworben worden wäre. Das Bündnis entsprach seinem Interesse. Bei der Grundsätzlichkeit der jetzigen Auseinandersetzung war er mit Luther in viel höherem Grade solidarisch als seinerzeit mit Reuchlin, dessen Prozeß übrigens eben durch diese Ereignisse wieder eine Verschärfung erfuhr. In der Folge wurde Hoogstratens Suspendierung als Inquisitor von Rom wieder aufgehoben; allerdings ließ man Reuchlin selbst in Ingolstadt unbehelligt, aber die hohen Prozeßkosten blieben an ihm hängen.

Von dieser Gesamtlage aus muß man des Erasmus diskreten Hinweis auf seine eigenen Interessen begreifen. Die daraus folgende Mahnung zum Maßhalten als notwendige Voraussetzung für seine weitere Hilfe ist denn auch der eigentliche Inhalt der persönlichen Antwort, die Erasmus am 30. Mai 1519 an Luther ergehen ließ.¹

Er wiederholt den Inhalt des wichtigen Briefes an den Kurfürsten, erwähnt seine Beziehungen zum Burgundischen Hof, wo man die Löwener Theologen nicht möge, die günstige Meinung des Bischofs von Lüttich, Erhard von der Marck, mit dem er in naher Verbindung stehe, und endlich die hochstehenden englischen Freunde. Es ist eine sehr starke Stellung, aus der er Luther beistehen kann. Mit persönlicher Wärme erwähnt er am Schluß Luthers Schüler Jakob Probst, damals Augustinerprior in Antwerpen, der „fast allein von allen Christentum predige“, und die Erfüllung seiner Bitte, Melanchthon zur Schonung seiner Kräfte zu ermahnen.

Es war ein Schreiben von hohem persönlichen Wohlwollen, feinem Takt und großer Klugheit. —

Das Bündnis auf der Plattform der *bonae litterae* und der *philosophia Christi* unter Zurückstellung der trennenden

Dinge war für die Gegner höchst unbequem und erhielt für Luther seinen vollen Wert erst nach der tragischen Wendung des Streitgesprächs, die der anwesende Herzog Georg an jenem Morgen des 7. Juli 1519 wider alle fürstliche Würde mit dem Fluchwort begleitete: „Das walt die Sucht!“ — als es nämlich Eck gelang, Luther zu der entscheidenden Äußerung zu nötigen, unter den zu Konstanz verurteilten Sätzen des Johann Hus seien einige sehr christlich, das Konzil habe somit einen Justizmord begangen, und Konzilien könnten grundsätzlich irren.

Für Erasmus war dieser Ausgang eine schwere Niederlage. Er war kompromittiert durch sein öffentliches Eintreten für Luther, der von nun an im Ernst seinen Kopf zu verteidigen hatte. Es handelte sich nun nicht mehr nur um den römischen Primat, sondern bereits um die Grundlagen der katholischen Kirche überhaupt. Da war es für Erasmus ungemein schwer, weiter mitzugehen. Wer konnte wissen, wohin sich Luther in seinem Kampf auf Leben und Tod noch versteigen würde!

Dafür fing dieser jetzt an, fast schrankenlos über die öffentliche Meinung zu gebieten, in Deutschland und weit darüber hinaus. Eck hatte sich seine Reise nach Rom, wo er der Anklage nunmehr so handfeste Anhaltspunkte liefern konnte, viel triumphaler gedacht: er sah sich von einer Flut von Schmähsschriften begleitet. Friedrich der Weise hatte es bei der Wahlkapitulation Karls in Frankfurt wirklich durchgesetzt, daß Luthers Sache, ganz ungeachtet des römischen Prozesses, vor Kaiser und Reich verhandelt werden sollte. Das bedeutete vielleicht eine von Rom unabhängige deutsche Nationalkirche, gegen die die Kurie keine wirkliche Macht mehr einzusetzen hatte. Zum wenigsten hatte Luther eine höchst gefährliche Bewegungsfreiheit erhalten, in der vermutlich langen Zwischenzeit bis zum Reichstag die deutsche Nation gegen Rom aufzuwiegeln. Seine Aussichten waren gut, und an nichts fehlte es ihm weniger als an Kühnheit.

In dieser weltgeschichtlichen Situation vollendete Luther das Druckmanuskript jener Vorlesung über den Galaterbrief, die er im Wintersemester 1516/17 gehalten hatte.

In keinem seiner Briefe hatte der Apostel so gegen die Gerechtigkeit des toten Gesetzes gedonnert. Hier fand sich jene bedenkliche Stelle, wo er offen von seinem Streit mit Petrus erzählte wegen der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit, die jener nicht aufgeben wollte. Hieronymus hatte wahrhaft rabulistische Künste nötig gehabt, den Vorgang als eine Art von pädagogischem Scheingefecht zwischen den beiden Apostelfürsten hinzustellen.

Hier boten sich Luther zwei Möglichkeiten auf einmal, die er mit genialem Griff ausnutzte. Erstlich war aus dieser Vorlesung ein ansehnlicher Kommentar im Stile des Erasmus zu machen. Die gesamte Gelehrtenrepublik und Erasmus selbst sollten es mit Händen greifen, daß in Luther die Wissenschaft angegriffen sei. Zugleich aber konnte durch zahlreiche kräftige Hinweise auf die Tyrannie der römischen Gesetze und auf alle Mißstände dieser erstorbenen Frömmigkeit das gelehrte Werk zu einer scharfgeschliffenen Kampfschrift gegen Rom ausgestaltet werden. Wie oft hatte Erasmus das nämliche gesagt! Jetzt galt es ganze Arbeit zu tun.¹

So erschien der Kommentar im September 1519 bei Lotther in Leipzig und erwies durch seinen Erfolg die Richtigkeit der Rechnung, die sich der Verfasser gemacht hatte. Es war die erste bedeutende Veröffentlichung, in der sich Luther über die verwinkelten und für Außenstehende schwer verfolgbaren Streitigkeiten der Anfänge erhob. Sehr viele Gelehrte, besonders in dem fortgeschrittenen süddeutschen Gebiet, wurden damals für Luther gewonnen. Erasmus erhielt an einer Reihe von Stellen das höchste Lob. Der Bund mit der Gelehrtenrepublik war geschlossen, Melanchthons Name und Beispiel begann gewaltig zu wirken. Ein Rückzug des Erasmus war ebenso erschwert wie wirksame Maßnahmen Roms.

Die Verteidiger Luthers um jeden Preis sind hier eingeladen, uns zu zeigen, wie sich diese Lobsprüche mit seiner klaren Erkenntnis des dogmatischen Gegensatzes schon in jenem ersten Brief von 1516 reimen, zum Beispiel die Worte WLA 2, 449 21 ff.: „Ich hätte gern auf den Kommentar gewartet, der ehedem von Erasmus versprochen ist, der Zierde der Theologie und erhaben über jeden Neid“ (*viro in Theologia summo et invidiae quoque victore*).

Von hier an brauchen wir den Fortgang der Dinge nicht mehr mit solcher Genauigkeit weiterzuverfolgen. Es ist wohl kein Zweifel möglich, daß sich Erasmus bis dahin vernünftig benommen und Luther sehr wirksam geholfen hatte.

Nun trat Hutten mit den rücksichtslosesten Streitschriften in lateinischer und besonders in deutscher Sprache hervor. Er warb nicht nur für einen bedingungslosen Bund des Humanismus mit Luther, sondern bot Luther geradezu die Hilfe einer Ritterpartei an, die in der Bildung begriffen schien. Die bedrohliche Wendung der Sache zur Gewaltsamkeit, für Erasmus das äußerste der Übel, war nicht mehr zu erkennen.

Als vollends in Wittenberg, wo man von den Vorgängen in Rom trefflich schnell unterrichtet war, der Ausgang des Prozesses und die Bannandrohungsbulle *Exsurge Domine* bekannt wurde, die Eck und Aleander mit über die Alpen brachten, schrieb Luther im Juli 1520 die zornige Streitschrift ‚An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung‘. Es war ein Appell an den jungen Kaiser und die Reichsfürsten; zugleich aber schien Luther in die ausgestreckte Hand der revolutionären Ritterschaft einzuschlagen, deren Führer Franz von Sickingen sich soeben bei der Propaganda für die Wahl Karls V. hervorgetan hatte und nach einer politischen Rolle strebte, deren künftige Bedeutung noch nicht vorauszusehen war. Die Welt fieberte vor Erwartung, man sprach von nichts anderem mehr.

Da, im Augenblick seiner höchsten Volkstümlichkeit, als die römische Sache in Deutschland schon verloren schien, tat Luther im Spätherbst den verhängnisvollen Schritt, der ihm zahllose redliche Anhänger kostete und der Front seiner altgläubigen Gegner zum erstenmal eine gewisse Festigkeit gab. Er veröffentlichte die Schrift *De captivitate Ecclesiae Babylonica Praeludium*, „Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche, ein Vorspiel“.

Hier griff er die geheiligte Siebenzahl der Sakramente an und wollte zuletzt nur noch für zwei von ihnen eine Begründung im Evangelium gelten lassen: für Taufe und Abendmahl.

Was Luther zu einem so radikalen Eingriff in das innerste Leben der Kirche trieb, war im Grunde die Notwendigkeit, das Sakrament der Priesterweihe zu beseitigen, um so die reformatorisch-demokratische Grundthese vom „allgemeinen Priestertum der Gläubigen“ durchzusetzen und damit endlich dem römischen Primat jede Grundlage zu nehmen. Zu diesem Zweck aber bedurfte er eines grundsätzlichen Verfahrens.

Nun sind manche der sieben Sakramente wirklich erst im Laufe der Kirchengeschichte zu ihrer endgültigen Gestalt und Bedeutung erwachsen. Galt aber die Autorität der Kirche nicht mehr und befragte man allein die neutestamentlichen Texte, so konnte im Grunde alles mit Ausnahme der Eucharistie zweifelhaft werden, sogar die Taufe insofern, als Christus selbst bekanntlich nicht getauft und etwa Apollos aus Alexandrien — schwerlich der einzige Fall in jenen ersten Jahren der Urkirche — nur die Taufe des Johannes gekannt hat (Apostelgesch. 18,25—19,7). Man mußte also entweder die autoritäre Auslegung und Praxis der Kirche gelten lassen, oder der Willkür war Tür und Tor geöffnet. Die Kindertaufe zum Beispiel war offenbar unbiblisch und bei rein rationaler Betrachtung sogar unsinnig, und somit hatten ja die Wiedertäufer Recht? Und

das sollte laut dem Titel der Schrift nur erst ein ‚Vorspiel‘ sein — was mochte da Luther noch alles im Schilde führen!

Es ist hier nicht der Ort, in eine erschöpfende dogmatische und historische Erörterung dieses folgenreichsten Trennungsmomentes einzutreten. Nur daran sei kurz erinnert, daß Luthers neue Kirche durch die Erfahrung mit den Wiedertäufern schon in der ersten Zeit ihres Ausbaues genötigt war, wenigstens praktisch gerade zu dem nachweislich jüngsten der aufgegebenen Sakramente zurückzukehren: zu der Firmung. In der ältesten Konfirmationsliturgie heißt es: ‚Nehmet hin den heiligen Geist . . .‘. Das ist also ein Sakrament, das nur aus Prestigegründen nicht so heißen darf. Man braucht sich nur die Bedeutung der Konfirmationsfeier im Leben der evangelischen Kirche und im Leben des einzelnen evangelischen Christen recht zu ver gegenwärtigen, so wird man unbefangener Weise zugeben müssen, daß Konfirmation und Firmung praktisch ganz das Gleiche sind. —

Wie dieser Stoß in die Fundamente wirkte, dafür gibt es ein drastisches Beispiel. Der Franziskaner Thomas Murner in Straßburg glaubte sich mit einer bloßen Übersetzung der Schrift ohne jeden Kommentar begnügen zu können, um das Ansehen Luthers bei dem gemeinen Mann zu vernichten. —

Für Erasmus kam von diesem Augenblick an ein Zusammensehen mit Luther nicht mehr in Betracht. Er hatte jetzt nur noch die Wahl zwischen zwei Übeln und wählte das geringere: bei der alten Kirche zu bleiben, an der ihm so vieles nicht gefiel.

Noch unmittelbar vor dem Bruch, den er vorerst stillschweigend vollzog, war er zu einer wichtigen Äußerung über die Sache Luthers veranlaßt worden, und zwar von Friedrich dem Weisen persönlich. Dieser war im Oktober 1520 zu Karls Kaiserkrönung nach Aachen abgereist, aber wegen eines schweren Anfalls seiner Gicht in Köln zurückgeblieben, wo eine Fürstenversammlung stattfand. Zufällig war auch Erasmus anwesend, außerdem aber die beiden

päpstlichen Nuntien Aleander und Carracioli, die dem Kurfürsten bei einem Gottesdienst in formloser Weise ein päpstliches Breve überreichten und ihn aufforderten, Luthers Schriften verbrennen zu lassen und ihn selbst wenigstens gefangen zu setzen.

Der Kurfürst bat sich Bedenkzeit aus und ließ vorerst Erasmus in seine Herberge kommen. Über diese erste und einzige Begegnung berichtet Luther in einer Tischrede von 1531, die offenbar auf eine persönliche Schilderung Spalatin's zurückgeht: „Erasmus ist ein Aal. Niemand kann ihn ergreifen denn Christus allein. Der Mann ist doppelt.“ (*Est vir duplex*, schwer zu übersetzen; Luther meint nicht nur Doppelzüngigkeit, sondern etwas Unheimlicheres, eine Art von gefährlichem Amphibium.) „Als ihn Herzog Friedrich zu Köln fragte, warum Luther verdammt werde, was er gesündigt habe, antwortete er: Viel hat er gesündigt: er hat den Mönchen an die Bäuche und dem Papst an die Krone gegriffen. Nachher sagte Friedrich zu Spalatin (das folgende deutsch): Es ist ein wunderlich Mendlin! Man weiß nit, wo man sein gewarten kann.“ (WLA Tischr. 1, 55 32 ff.).

Erasmus hatte sich auf des Fürsten Verlangen erboten, seine Meinung vertraulich zu Papier zu bringen, worauf ihn Spalatin gleich in sein Quartier zu dem Dompropst Grafen Heinrich von Neuenahr begleitete und die Niederschrift folgender kurzen Sätze abwartete, die trotz der offensbaren Eile der Formulierung ein Meisterstück an Prägnanz sind:¹

„[1] Die böse Quelle der Sache ist Haß auf die ‚guten Wissenschaften‘ und Herrschsucht (*affectatio tyrannidis*).

[2] Ebenso böse verfährt man auch: mit Geschrei, Intrigen, bitterem Haß und giftigen Schriften.

[3] Daß gewisse Leute die Güte des Papstes mißbrauchen, ist offenkundig.

[4] Desto mehr hat man sich vor überstürzten Entschlüssen zu hüten.

[5] Die Sache sieht kritischer aus, als manche meinen.

[6] Die Grausamkeit der Bulle stößt alle redlichen Leute ab und ist der Milde des Stellvertreters Christi unwürdig.

[7] Desto genauer wäre die Sache von unverdächtigen und sachkundigen Leuten zu prüfen gewesen.

[8] Nur zwei Universitäten von so vielen [Paris und Löwen] haben Luther verdammt; sie haben ihn nur verdammt, nicht überführt, und sind zudem unter einander uneins.

[9] Alle Billigen finden, er verlange Billiges: er erbietet sich zu öffentlicher Disputation und will sich unverdächtigen Richtern unterwerfen.

[10] Luthers Feinde stellen Behauptungen auf, die frommen Ohren unerträglich sind.

[11] Wer hier richtet oder tadelt, sollte selbst ohne Tadel sein.

[12] Luther hat keinen Ehrgeiz und ist darum desto unverdächtiger.

[13] Sachfremde Interessen sind im Spiel (*Aliorum negotium agitur*).

[14] Dem Papst muß Christi Ehre der seinen vorgehen, und die Seelen gewinnen, muß ihm mehr sein als irgend ein anderer Gewinn.

[15] So dringend aber die Sache ist, hätte man sie besser zu anderer Zeit vornehmen sollen. [Erasmus meint das überstürzte römische Verfahren.]

[16] Schwierige Geschäfte drängen; man sollte Karls Eintritt ins Reich nicht mit so gehässigen Dingen verdüstern.

[17] Es wäre gut für des Papstes Sache (*Videtur in rem Pontificis*), wenn der Streit durch angesehene und unverdächtige Männer baldigst beigelegt würde; das möchte seiner Würde am besten dienen. [Vgl. 7!]

[18] Die bisher wider Luther geschrieben haben, werden sogar von Theologen mißbilligt, die sonst seine Gegner sind.

[19] Die Welt dürstet nach der evangelischen Wahrheit, die Vorsehung scheint hinter diesem Verlangen zu stehen (*fatali quodam desiderio videtur huc ferri*).

[20] Darum sollte man solchem Verlangen vielleicht nicht so gehässig widerstreben.“¹

Das waren goldene Worte nach beiden Seiten, und Satz für Satz richtig. Mit solcher Hilfe des besten Kopfes der Zeit war es nun, nach der ‚Babylonischen Gefangenschaft‘, für Luther vorbei.

Übrigens erlebte Erasmus, der sofort auch von Aleander mit schweren Drohungen unter Druck gesetzt wurde, mit diesen vertraulichen Äußerungen gleich wieder eine Enttäuschung. Er verlangte von Spalatin das Blatt sogleich zurück und erhielt es auch, aber nicht ohne daß Abschrift genommen worden wäre. Diese ging mit einem Bericht über die ganze Kölner Verhandlung vertraulich an die Universität Wittenberg. Kurz darauf erschienen die beiden Aktenstücke zu Leipzig im Druck, und niemand in Wittenberg wollte wissen, wie es zugegangen war.

Die Dinge gingen nun mit stürmischen Schritten einer Entscheidung zu, die einen gewaltsamen Ausgang erwarten ließ. Luther verbrannte die Bulle samt den päpstlichen Decretalen. Kaiser Karl, der für seine Person — zumal bei seiner spanischen Erziehung — keinen Zweifel darüber ließ, daß er bei dem alten Glauben bleiben wolle, stand zwar zu der Kapitulationsbedingung, Luther auf seinen ersten Reichstag zu laden, aber seither hatte ja Luther selbst die Lage vom Grund aus verändert. Zudem rückte jetzt eine kriegerische Auseinandersetzung mit Franz von Frankreich heran, und dazu brauchte der Kaiser für Italien, wo vermutlich gefochten werden würde, das Wohlwollen des Papstes. Die Sache der Reformation wurde zum schnöden Objekt eines politischen Kuhhandels.

Luther wurde wirklich, trotz Aleanders Gegenwirkungen, nach Worms berufen, aber nur zur Beantwortung der Frage, ob er widerrufen wolle oder nicht. Die Antwort hätte man sich auch in Wittenberg bei ihm holen können. Das Ganze

wurde, politisch und kirchenpolitisch gesehen, zu einer kernlosen Komödie.

Zwar wurde auch so noch Luthers mutiger Einzug in Worms und besonders sein manhaftes Bekenntnis zu einem der größten Ereignisse. Vielleicht hätte er damals die Macht gehabt, mit Hilfe der drei Stände deutscher Nation eine aktive Rolle zu spielen, wie er sie in der Schrift an den Adel anzukündigen schien. Bei den Bauern und Rittern gärte es gewaltig, das Bürgertum war ohnedies auf seiner Seite. Der Augenblick war reif für die Gründung eines deutschen Unterhauses.¹

Aber Luther verabscheute alle Politik außer der des Gehorsams. Seine Predigt vom Gehorsam gegen die Obrigkeit um jeden Preis hat von da an dem deutschen Volk die Sehnen eigenen politischen Willens durchschnitten.

In Erwartung der Reichsacht, die dann nach einem anfechtbaren Verfahren in dem ‚Wormser Edikt‘ verkündigt wurde, ließ sich Luther von seinem Kurfürsten auf der Wartburg verstecken. Zeit war gewonnen, der große Augenblick für immer verloren. Der Schwung seiner Bewegung war dahin.

In der Folge mußte eine Lutherische Nebenkirche entstehen, an die Luther selbst von Hause aus mit keinem Gedanken gedacht hatte. Die Gegenseite hatte dank seinen Fehlern und dank den günstigen Zufällen in der großen Politik den lebensgefährlichen Stoß abgefangen und begann sich ebenso zur Vernichtung der Lutherischen Ketzerei zu organisieren wie die ‚Protestanten‘ ihrerseits zur Aufsaugung der ‚papistischen‘ Minderheit im Reich und zu einer höchst erfolgreichen Propaganda im Ausland.

Das war der böse Rahmen zu dem wachsenden Gegensatz zwischen Erasmus und Luther. --

Der Kerngedanke der Erasmischen Vermittlungspolitik war in den Kölner ‚Axiomen‘ 7 und 17 ausgesprochen gewesen: ein Schiedsgericht von unabhängigen Gelehrten, bei

dem ihm selbst mindestens eine wichtige Rolle, wenn nicht sogar die Führung hätte zufallen müssen.

Erasmus hat diesen Gedanken auch durch den ihm damals nahestehenden Augsburger Dominikaner-Prior Johann Faber vertreten lassen, der ein *Consilium cuiusdam* (Ratschlag eines Ungekannten) mit genauen Vorschlägen über die Zusammensetzung des Schiedsgerichts veröffentlichte.¹

Erasmus hat nie aufgehört, für seine Idee eines unabhängigen Schiedsgerichts zu werben. Er rechnete darauf, daß sich die Methoden der Unvernunft einmal totlaufen müßten, und daß man dann auf seine Anregung zurückkommen würde. Es war einer seiner gutgläubigen Irrtümer, aber es darf wiederholt werden: auch Irrtümer können einem Menschen zur Ehre gereichen.

Neben Luther stand Melanchthon, der die ganze Kraft und Feinheit seines Genies für jedes Unternehmen solcher Art zur Verfügung gestellt hätte. Ob freilich Luther selbst je im Ernst bereit gewesen wäre, sich der Entscheidung eines Kollegiums zu fügen, das ihm sicherlich nicht in allen Stücken Recht gegeben hätte, ist eine andere Frage. Die Dinge waren seit seinem anfänglichen Erbieten schon zu weit gediehen.

Erasmus wünschte bis zu dem Tag, da man seine Jury brauchen würde, „Zuschauer der Tragödie zu bleiben“. Er hat den Ausdruck *tragoedia* oft gebraucht, und es ist merkwürdig zu denken, daß das Ganze wirklich Tragödie war, in einem viel tieferen Sinne, als Erasmus selbst und das ganze Zeitalter des Humanismus zu empfinden fähig gewesen wäre. Denn was eine Tragödie ist, wissen wir im Abendland erst wieder seit Shakespeare, oder sogar erst seit der Wiederentdeckung Shakespeares und der Alten durch Lessing und seine Nachfolger.

Zwar des Erasmus Flucht aus den Niederlanden im Herbst 1521 unter dem Schutz eines Landsknechtkommandos, das Franz von Sickingen aus den Niederlanden nach Italien

führte, war vorerst doch wohl weniger ‚Tragödie‘, als man neuerdings gemeint hat.¹

Aleander hätte es nicht im Ernst wagen können, die Person seines großen Gegners anzutasten, wenn auch sein Haß gegen Erasmus — mit dem er ehemel bei Aldus in Venedig monatelang sogar das Bett geteilt hatte — ohne Grenzen war, vielleicht wirklich geschärft durch den Neid auf seinen unerreichbaren Stil, wie Erasmus geglaubt hat. Aleander ging so weit, dem Feinde sogar die Verfasserschaft der schlimmsten Schriften Luthers zuzutrauen, groteskerweise sogar die der ‚Babylonischen Gefangenschaft‘. Dabei genügte es doch schon, die von Erasmus selbst oder von Dritten veröffentlichten Erasmus-Briefe aus der Zeit des offenen Bündnisses mit Wittenberg zusammenzustellen, um eine vollwichtige Anklage zu begründen.

Allein Karl V. war genötigt, mit der Einführung der Inquisition in den Niederlanden vorsichtig zu verfahren. Für den beginnenden Krieg gegen Frankreich hing er durchaus von den bedeutenden Steuerbewilligungen seiner mit großen Rechten ausgestatteten niederländischen Stände ab, und schon darum mußte er dem Eifer Aleanders und Hoogstratens fürs erste noch Zügel anlegen. Es kam außer Bücherverbrennungen nur zu wenigen drastischeren Maßnahmen, und die ersten beiden Scheiterhaufen rauchten in den Niederlanden erst, als Erasmus längst auf eidgenössischem Boden war. Im Herbst 1521 wäre es unmöglich gewesen, einen Mann von solchem Namen auch nur verhaften zu lassen, ohne einen allgemeinen Aufruhr zu erregen. Erasmus selber dachte auch hieran viel weniger als an heimliche Nachstellungen Aleanders, dem er jede Giftmischerei zutraute, worin die Italiener damals den höchsten Grad von Fertigkeit erlangt hatten.

Bei seinem Abgang aus der Heimat denken wir noch einmal an Dürers abwegige Vorstellung, Erasmus sei verpflichtet gewesen, für die Sache des Evangeliums das Martyrium

auf sich zu nehmen. Jene Stelle seines Tagebuchs ist unendlich oft zitiert worden und hat dem Andenken des Erasmus nicht wenig geschadet.

Nach allem, was wir nunmehr wissen, braucht wohl nur die Frage gestellt zu werden, ob es Erasmus zuzumuten war, für eine Sache zu leiden, die längs nicht mehr die seine war. Wenn hier von Schuld die Rede sein soll, so war es die Schuld Luthers, daß Erasmus seiner Sache den Rücken kehrte. An Mut hatte es ihm in den Tagen des Bündnisses nicht gefehlt, aber für die Wirklichkeit der Dinge hatte er das richtigere Augenmaß, und auch nach jenen kritischen Novembertagen 1520 hat er die Verteidigung, in die er jetzt durch Aleander gedrängt war, noch eine ganze Weile angriffswise geführt.¹ —

Aber selbst sein Wunsch, Zuschauer der Tragödie zu bleiben, war utopisch.

Ein Mann von seinem Ansehen konnte sich in einem solchen Kampf, dessen Erbitterung mit der Entscheidungslosigkeit wuchs, auf die Dauer unmöglich neutral halten. In dem Maße, wie er von Luther abrückte, mußte der Druck wachsen, den die Gegenseite auf ihn ausügte. Da waren ja nicht nur seine alten und neuen Feinde, die ihm immer gehässiger zusetzten und jetzt sagen konnten, sie hätten die Folgen seiner zersetzenden Art von Anfang an vorausgesehen. Man kennt diese Art von Schreibern. Schlimmer war, daß er gegen zu viele Maßgebende auf der altgläubigen Seite Verpflichtungen hatte: gegen den Papst, den Kaiser, gegen Heinrich VIII. von England, der persönlich einen polemischen Ehrgeiz gegen Luther entwickelte, gegen Albrecht von Mainz und so manche andere Fürsten. Alle überschütteten ihn mit Auszeichnungen, die er nicht ablehnen konnte, ohne unfreundlich zu erscheinen. Die Vorstellungen wurden immer dringender. Man warf ihm Mangel an Konsequenz und Mut vor, man verdächtigte seine Redlichkeit, und wie nötig hatte er es, sich zu rehabilitieren!

Endlich im Jahre 1524 entschloß er sich seufzend zu einer maßvollen Streitschrift, nur um einmal Ruhe zu bekommen — welch ein Irrtum!

Die qualvolle Vorgeschichte der Schrift *De libero arbitrio* hat A. Freitag in seiner Edition der Gegenschrift Luthers *De servo arbitrio* (WLA 18,551 ff.) sehr genau und mit bemerkenswerter Gerechtigkeit verfolgt. Wir können uns mit einem Hinweis auf diese Darstellung begnügen. Es ist ein schönes Beispiel mehr, wie stark Erasmus immer gewinnt, wenn man sich gründlicher mit ihm beschäftigt.

15

Es ist müßig, darüber nachzudenken, ob Erasmus wohl daran getan hat, das *liberum arbitrium*, die schwere Frage der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit, zum Gegenstand seiner *Diatrībe* gegen Luther zu machen. Vielleicht dachte er unter anderem an jene erste scharfsinnige Äußerung Luthers, die ihm Spalatin schon im Jahre 1516 übermittelt hatte (s. oben S. 244 ff.).

Die Schrift umfaßt in der handlichen Ausgabe von J. v. Walter nur 92 Seiten von 25—30 Zeilen. Luthers Entgegnung *De servo arbitrio* ist ein dickes Buch von mehr als dem vierfachen Umfang. (Über die Art, wie beide Schriften im Folgenden zitiert sind, wolle man den Anhang zur Stelle nachlesen.)¹

Erasmus hat seiner Schrift eine einfache und übersichtliche Anordnung gegeben, die die Lektüre ungemein erleichtert, dafür aber dem Gewicht des Themas nicht gerecht wird. Wieder will er den Text in wenigen Tagen niedergeschrieben haben.² Das schwere Geschütz, das Luther dann gegen ihn auffuhr, nötigte ihn jedoch in der Folge zu zwei starken Bänden *Hyperaspistes*, was man etwa mit ‚Schutzschrift‘ übersetzen kann. Vielleicht hätte er klüger getan, von vorn herein einen Teil dieser gewaltigen Arbeit auf die Hauptschrift selber zu verwenden.

Die *Diatribē* erschien am 1. September 1524, die Urausgabe ist doch wohl bei Froben in Basel gedruckt, was Autor und Drucker mit Rücksicht auf die bereits starke Lutherische Mehrheit in der Basler Bürgerschaft verheimlicht haben.

Luther hat mit seiner Antwort lange gezögert. Es war die Zeit des Bauernkrieges, der für seine Bewegung so verhängnisvoll war. Erst im September 1525, also ein volles Jahr nach dem Erscheinen der *Diatribē*, ist er ernstlich an der Arbeit, für die er die ganze Tiefe und Leidenschaft seines Geistes aufgeboten hat. Noch im November ist seine schnelle Feder vollauf mit dem Buche beschäftigt. Die erste Ausgabe ist datiert vom Dezember 1525. — Das Jahr 1525 ist außerdem das Todesjahr seines großen Beschützers Friedrich des Weisen, und das Jahr seiner Heirat.

Als Literatur zum Thema hatte Erasmus die grundlegende „Nikomachische Ethik“ des Aristoteles vor sich, dann die Kirchenväter, unter diesen wieder besonders Augustinus, und endlich die gewaltige Masse der Scholastik, die im Grunde — gerade in unserer Frage — ein großartiger Versuch ist, Augustinus mit Aristoteles in Einklang zu setzen. Aber er entschloß sich, das alles beiseitezulassen, und sprach sich in seiner Einleitung darüber folgendermaßen aus: „Da nun aber Luther die Autorität auch der angesehensten Schriftsteller nicht gelten lassen, sondern nur auf die Heilige Schrift hören will, so werde ich mir diese Vereinfachung der Arbeit gern zunutze machen. Bei den Griechen, besonders aber bei den Lateinern gibt es bekanntlich unzählige, die sich teils ausdrücklich, teils im Vorbeigehen über unser Problem äußern. Es wäre keine geringe Arbeit gewesen, das alles zu sammeln, und eine noch schwerere, alle diese Meinungen auszulegen und zu diskutieren. Alle solche Mühe wäre aber bei Luther und seinen Freunden verloren, zumal sie nicht nur von einander abweichen, sondern manchmal sogar mit sich selbst nicht übereinstimmen“ (11 22—12 5).

Wenigstens war das eine geniale Ausrede.

Der Hauptteil der Schrift besteht also aus einer Zusammenstellung von Bibelzitaten, die zur Sache dienen, und zwar bringt Erasmus natürlicherweise zuerst die Stellen, die drastisch für die Fähigkeit des Menschen zeugen, aus der Kraft seines freien Willens etwas, wenn auch bei genauerem Zusehen ganz wenig (*paululum*) zu seinem Heile zu tun.

Da der Begriff der göttlichen Gnade erst bei Paulus seine volle Tiefe erhält, so finden sich die stärksten Belege im Alten Testament; aber auch im Neuen fehlen sie keineswegs.

Es folgen Stellen, die der göttlichen Gnade alles zuschreiben und die eigene Leistung des Menschen zu vernichten scheinen. Es ist leicht zu denken, daß Erasmus hier die ganze Überlegenheit seiner geschmeidigen exegetischen Kunst spielen läßt.

Zuerst hält er sich an Stellen, die schon Origenes in seinem (des Erasmus) Sinne ausgelegt hatte. Dieser Kirchenvater, der hundertfünfzig Jahre vor Augustinus gelebt hatte, war gleichsam neutral, und wie viel hatte Hieronymus von ihm gelernt!

Darauf mustert Erasmus die Stellen, auf die sich Luther in einem wichtigen Zusammenhang, wovon sogleich die Rede sein wird, bereits berufen hatte, und endlich bringt er als eine Art von freiwilliger Zugabe noch eine Reihe von anderen, die er selber auswählt.

Umrahmt ist dieser Kern der Schrift von einer Einleitung, die zunächst nach den Regeln der Rhetorik den Anlaß des Streites und dann das von Erasmus befolgte Verfahren mitteilt, und von einem Schluß, der die dogmatischen Erörterungen des Hauptteils zusammenfaßt.

Unnötig zu sagen, daß das Ganze in dem einzigen Latein des Meisters glänzt. Der Vortrag ist locker und unpedantisch, im bewußtesten Gegensatz zur Scholastik; hier war einmal eine Gelegenheit ersten Ranges, „modern“ zu schreiben.

Ursprünglich hatte Erasmus sogar an seine alte Lieblingsform' gedacht, den Dialog, denn es handelte sich um zwei Meinungen und um die Entscheidung durch den überlegenen Dritten. Aber der Gegenstand widerstrebe doch zu sehr der heiteren Grundhaltung dieser Form, die bei Erasmus nur dort ihre volle Blüte erreicht, wo er medisieren kann wie in der *Peregrinatio*. Aber auch so werden wir an mehr als einer Stelle daran erinnert, daß hier nicht nur ein großer und klarer Geist spricht, sondern auch ein Dichter und Maler. Die *Diatribé* ist ein schönes und geistvolles Buch.

Dennoch muß Erasmus gewußt haben, daß er sich bei diesem Gegner in einer ungünstigen Lage befand. Er war durch den Gang der Dinge gezwungen worden, etwas mit halbem Herzen zu tun, und hatte beschlossen, sich dann wenigstens so leichten Kaufes wie möglich aus dem Handel zu ziehen. Einem so reichen Geist standen überall Hilfen genug zu Gebote, und so kann man sich vorstellen, daß er zuletzt sogar mit einem gewissen Genuß an die Aufgabe ging, auch aus einer solchen Situation noch etwas zu machen.

Noch immer war er der angesehenste Gelehrte der Christenheit, und für die neugläubige Partei war es unter allen Umständen ein Schlag, wenn er gegen sie auftrat. Es wurden große Anstrengungen gemacht, ihn wenigstens bei seiner bisherigen Neutralität festzuhalten, auch von Luther selbst. Hierüber hat A. Freitag (s. oben S. 272) alles wesentliche zusammengestellt.

So war sein Hauptanliegen, dem Zorn des Gegners durch einen versöhnlichen Ton entgegenzuarbeiten. Zudem hatte er dabei den Nutzen, von den bisherigen Widersachern Luthers vorteilhaft abzustechen. Denn in den literarischen Fehden um Luther stand der Grobianismus bereits in üppiger Blüte — nicht ohne eigene Schuld Luthers, wie man zur Steuer der Gerechtigkeit hinzufügen muß. Sein schriftstellerisches Genie bedurfte einmal eines handfesten Zorns, um recht in Gang zu kommen.¹

Zweitens verfiel Erasmus auf den Kunstgriff, nicht Luther allein anzugehen, sondern zugleich seine ‚Freunde‘. Gemeint war besonders Luthers früherer Kollege Karlstadt, der bei der Leipziger Disputation gegen Eck sehr überspitzte Behauptungen über die Gnadenwahl vorgebracht hatte.

Erasmus kann geglaubt haben, Luther weniger zu reizen, wenn er zuerst Karlstadt nannte. Die Lutherischen haben jedoch gerade darin eine besondere Perfidie gesehn, denn Karlstadt war inzwischen unter die Schwarmgeister gegangen und hatte dadurch die Wittenberger Bewegung kompromittieren helfen. Die Möglichkeit muß eingeräumt werden, daß Erasmus (schon ein Jahr vor dem Bauernkrieg) auch diesen Hintergedanken hatte, aber das war schließlich sein gutes Recht. —

Luther selbst hat dem Erasmus unter seinen Gegnern bei weitem den Vorrang gegeben, und er hat seine eigene Entgegnung unter seine besten Schriften gerechnet. Aber gerade der Ernst der Entgegnung hat dem Buche *De serro arbitrio* geschadet.

Luther nimmt die *Diatrībe* fast von Satz zu Satz vor, um sie zu widerlegen, statt die wenigen großen Gesichtspunkte in schöpferischer Eigengestaltung herauszustellen. Dadurch wird seine Schrift in hohem Grade formlos und eintönig. Komposition war nie seine starke Seite, weil er im Drang seines Kampfes immer zu rasch schreiben mußte. Hier aber hat er es sich als Schriftsteller noch bequemer gemacht als Erasmus.

Daß das Buch außerdem voll ist von persönlichen Beschimpfungen des Gegners, derentwegen sich Erasmus dann bei Luthers neuem Landesherrn, dem Kurfürsten Johann dem Beständigen beschwerte, dient gleichfalls nicht dazu, die Lektüre erfreulicher zu machen.

In seiner Polemik macht Luther einen reichen Gebrauch von logischen Spitzfindigkeiten, die dem spätscholastischen Zeitgeschmack gemäß, aber uns Heutigen schwer erträglich

sind. An vielen Stellen ist seine Beweisführung geradezu sophistisch.

Diese Stellen haben das höchste Interesse für eine Sonderuntersuchung über Luthers Verhältnis zur Spätscholastik und ihren logischen Methoden, aber nicht für eine Darstellung wie die gegenwärtige.¹

Bei all seinem Scharfsinn jedoch war Luther kein systematischer Kopf. Der Systematiker der Lutherischen Dogmatik war Melanchthon, für dessen *Loci communes* Luther selbst die höchste Bewunderung hatte. Gerade Melanchthon aber ist wenige Jahre nach dem ihm höchst verhaßten Streit — und zwar unter Luthers Augen — zu einer Darstellung der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre zurückgekehrt, die man beinahe Erasmisch nennen könnte.

Was Luther selbst in der Schrift *De servo arbitrio* als sein System vorträgt, ist derart unausgeglichen und stellenweise von so abstoßender Härte, daß es auch unter den Luthernern immer nur eine kleine Partei war, die die Konsequenz um jeden Preis aufbrachte, ihm im Ernst überallhin zu folgen.

Seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts hat sich die ‚dialektische‘ Richtung der protestantischen Theologie mit besonderem Eifer der Schrift *De servo arbitrio* angenommen, und es ist seitdem eine große Literatur über den Gegenstand erwachsen. Es kann nicht die Aufgabe der gegenwärtigen Erzählung sein, in diese Arena hinabzusteigen.

Angesichts dieser schwierigen Lage versuchen wir für die Darstellung folgenden Mittelweg.

Wir stellen Rede und Widerrede gegeneinander, um den weltgeschichtlichen Gegensatz der beiden großen Temperaturen anschaulich zu machen, und zwar bis zu einer Stelle, wo der Gegensatz in den klassischen Streit zwischen Augustinus und den Pelagianern mündet. Von da an begnügen wir uns mit einer Auslese von bezeichnenden Stellen.

Zuvor aber ist eine Orientierung über das Problem selbst nötig, um dem Leser ohne Fachbildung im voraus den Überblick zu erleichtern. Hierbei bedienen wir uns zum letzten

Mal des ‚Archimedischen Punktes‘, der uns schon an mehreren Stellen von Vorteil war: der Philosophie Kants.

16

Erst Kant hat den umfassenden Gesichtspunkt gefunden, der die Durchdenkung unseres Problemkreises von den Schwierigkeiten befreit, mit denen Luther und Erasmus ebenso wenig zustandegekommen waren wie schon Augustinus und seine Gegner und dann die Scholastik des Mittelalters. Eben in der Unlösbarkeit dieser Schwierigkeiten lag von vorn herein die Gefahr einer gegenseitigen Erbitterung.

Zwar hat Kant in seinen ‚Kritiken‘ nur den philosophischen und nicht den theologischen Teil des Gesamtkomplexes bearbeitet, aber der eine greift in den anderen über, und so kann sein Verfahren auf beide Seiten der Frage angewandt werden. —

Das philosophische Nachdenken über die Frage der menschlichen Freiheit kann an verschiedenen Punkten ansetzen und hat in der Philosophiegeschichte an verschiedenen Punkten angesetzt. Wir wählen den Punkt, von dem Kant ausgeht.

Das philosophische Denken des 18. Jahrhunderts war beherrscht von den Kategorien der klassischen Mechanik. Die wichtigste von diesen war die Kausalität: alle Veränderungen, die wir im Ablauf der Zeit beobachten — und zwar mit dem vitalsten Interesse, denn von ihrer richtigen Beobachtung hängt unsere Existenz ab —: alle diese Veränderungen gehen nach Gesetzen vor sich, die sich in Gleichungen ausdrücken lassen. Jeder Zustand und jedes Geschehen hat eine hinreichende Ursache, bei deren Eintreten auch die Folge notwendig eintreten muß. Die mathematische Durchdringung dieses Verhältnisses gibt dem Menschen die gewaltige Macht, nicht nur Künftiges mit Sicherheit vorauszusehen und auf Vergangenes zurückzuschließen, sondern vor allem den physikalischen Ablauf durch zweckmäßige Anordnung in seinem Interesse zu beeinflussen.

Wir haben bereits bei einer früheren Gelegenheit (oben S. 198) daran erinnert, daß die klassische Mechanik für die Aufgaben der modernen Physik nicht mehr ausreicht. Insofern gehört auch das Kantische System, indem es die Ausnahmslosigkeit des Kausalgesetzes voraussetzt, der Vergangenheit an. Aber Kants Grundmethode wird von dieser Veränderung des physikalischen Denkens nicht berührt.

Die praktische Philosophie mit so wichtigen Nachbarwissenschaften wie Erziehungslehre und Politik beschäftigt sich nun mit dem menschlichen Geschehen. Dieses ist zunächst ein Teil des irdischen Gesamtgeschehens und unterliegt insofern ohne Zweifel den Gesetzen der Mechanik. Aber es ist von Bewußtsein begleitet, und zwar zunächst von unserem eigenen, von dem aus wir durch Analogie zwangsläufig auf fremdes Bewußtsein zu schließen haben. Daraus ergeben sich bedeutende Schwierigkeiten.

Von allem Anfang an hat der Mensch — Jahrtausende bevor er eine Ahnung davon hatte, daß er ‚philosophiere‘ — diesen Schwierigkeiten durch die Unterscheidung von ‚Leib‘ und ‚Seele‘ beizukommen gesucht. Zur Zeit Kants war die Medizin in der Kenntnis der nervösen Vorgänge und in der Anatomie des menschlichen Gehirns bereits hinreichend vorgeschritten, um eine lange Reihe zuverlässiger Aussagen über den Zusammenhang ‚leiblicher‘ und ‚seelischer‘ Vorgänge machen zu können, zum Teil sogar mit der Folgerung, daß die letzteren lediglich ‚Funktionen‘ der ersten seien. Aber auch wenn man solche Folgerungen mit allen ihren grundstürzenden weltanschaulichen Konsequenzen zu vermeiden wünschte, so war der Analogieschluß auf eine ‚Mechanik der Seele‘ gar nicht zu umgehen.

Ein wenig von unbefangener Besinnung belehrt uns darüber, daß diese Vorstellung in der Tat jedem menschlichen Verhältnis zugrundeliegt. Schon eine Erziehung ist gar nicht denkbar, ohne daß man sich von gewissen Einwirkungen auf den Zögling gewisse Folgen erwartet. Bleibt der gewünschte

Erfolg aus, so forscht man nach den ‚Ursachen‘ der Fehlrechnung, um dann sein weiteres Verhalten nach dem Ergebnis dieser Nachforschungen einzurichten.

Denkt man nun diesen Sachverhalt mit der gleichen Unbefangenheit zu Ende, so wird man bei der Überzeugung anlangen, daß alles, was ein Mensch denkt, fühlt, will und tut, in einem Kausalzusammenhang stehen muß. Zur Zeit Kants war man noch von der vollen Unverbrüchlichkeit dieses Zusammenhangs überzeugt. Heute wird man nach der Analogie der modernen Physik geneigt sein, mit gewissen ‚Ausnahmen‘ zu rechnen, aber im ganzen wird der Kausalzusammenhang nach wie vor vorausgesetzt.

Die Gesamtexistenz eines Individuums wie die einer Gruppe ist zuerst das Ergebnis der Erbmasse oder der Geschichte. Dazu kommen die Einwirkungen der gleichzeitigen Umwelt bis auf die letzten Äußerlichkeiten wie Ernährung, Behausung oder etwa die zufällige Wirkung eines verhängnisvollen Krankheitsbazillus. Endlich gibt es einen irrationalen Rest, das Einmalige der ‚Person‘, aber auch in diesem muß die nämliche Gesetzlichkeit walten, wenngleich sie nur bei bedeutenden und ausdrucksfähigen Individuen wie etwa Erasmus einigermaßen sichtbar, aber auch dann noch in verschiedenem Sinne deutbar ist.

Daraus folgt das, was Goethe an einer berühmten Stelle ausgesprochen hat: ‚So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen.‘ Es folgt weiter, daß die Gruppe, etwa der Staat, auf Grund dieser Erkenntnisse die Erziehung aller Mitglieder bewußt nach dem Gruppeninteresse einrichten kann, wozu vor allem seine Strafmacht dient. Auf diesem Interesse kann eine Ideologie aufgebaut werden, deren Bezweiflung unter Strafe gestellt werden kann. Leider ist keine Gewähr gegeben, daß nicht das Grundinteresse selbst etwa im Laufe einer geschichtlichen Entartung ungemein platt werden kann.

Dieses System heißt herkömmlich ‚Determinismus‘. Es beruht auf der Überzeugung, daß alle menschlichen Hand-

lungen ‚determiniert‘, das heißt in die genauen ‚Grenzen‘ (*termini*) psychologischer Gesetze eingeschlossen sind. Der Determinismus besticht durch seine scheinbare Geschlossenheit; aber das Loch im System ist ja wohl schon jetzt deutlich.

Die deterministische Gedankenreihe wird nun aber außerdem von einer andern durchkreuzt, und bei dieser ‚Antinomie‘ setzt Kant ein.

Ist nämlich alles, was ein Mensch tut, so unentrinnbar bestimmt wie das Fallen eines Steins, sobald die Stütze weggenommen wird, die der Anziehungskraft der Erde entgegenwirkt, so ist es offenbar unlogisch, einen Verbrecher zur Verantwortung zu ziehen; genauer: es ist dann unmöglich, ihm die innere Anerkennung der gegen ihn erkannten Strafe zuzumuten, und gerade darauf wird jeder Richter Wert legen, wenn er nicht eine Henkernatur ist.

Der Determinist scheint hier zunächst eine bequeme Entgegnung zur Hand zu haben. Der Staat, sagt er, hat ein vitales Interesse daran, die Kriminalität niederzuhalten, ja sämtliche Staaten der Erde haben dieses Interesse, weshalb gemeine Verbrecher überall ohne weiteres an das zuständige Heimatgericht ausgeliefert werden. Der Staat bedroht das Verbrechen mit Strafe, um moralisch gefährdete Existenzen wirksam zu beeinflussen. Dieser Drohung muß aber durch möglichst drastischen Vollzug der höchste Nachdruck gegeben werden, und darum muß der Verbrecher auch wirklich bestraft werden.

Die Erziehung von seiten des Staates, fährt unser Determinist fort, ist nun aber desto wirksamer, je völliger die sittlichen Grundsätze, auf denen die Staatsideologie beruht, jedem einzelnen Staatsbürger in Fleisch und Blut übergegangen sind. Jede Ideologie muß bei ihren Anhängern und denen, die dazu gemacht werden sollen, mit dem Anspruch auf absolute Geltung auftreten. Die Anerkennung dieser absoluten Geltung durch jeden einzelnen nennt man Gewissen,

und an dieses Gewissen appelliert der Strafrichter auch gegenüber dem Verbrecher.

Diese Ansicht der Dinge kann sich darauf berufen, daß in der Tat zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern, von den heute noch erreichbaren Primitiven angefangen, sehr Verschiedenes und zum Teil völlig Entgegengesetztes als ‚absolutes Sittengesetz‘ gegolten hat und gilt. Eine solche Betrachtungsart, die sich im späteren neunzehnten Jahrhundert stolz als ‚Positivismus‘ bezeichnete, kann man etwa in der geschichtsphilosophischen Einleitung zu Eduard Meyers berühmter ‚Geschichte des Altertums‘ ungescheut, ja mit einem gewissen Nachdruck vorgetragen finden.

An sich wäre eine weitere Auseinandersetzung mit dem Positivismus für unsren gegenwärtigen Zweck unnötig, indem weder Erasmus, noch Luther, noch Kant eine solche Ansicht hätten ernst nehmen können. Aber für den weniger geschulten Leser möchte es doch erwünscht sein, zu vernehmen, wie sich auch gegenüber einer solchen Ansicht unser Verfahren rechtfertigen läßt, Kants Lehre als ‚Archimedischen Punkt‘ zu behandeln.

Hier ist nun ganz einfach zu sagen, daß man einen solchen ‚Archimedischen Punkt‘ braucht, wenn man Geschichte schreiben will, die ja ganz eigentlich eine ‚moralische Wissenschaft‘ ist. Der große Johann Jakob Bachofen hat dies in seiner frühen ‚Griechischen Reise‘ (geschrieben 1840) folgendermaßen ausgedrückt: „In ein Sieb kann man kein Wasser fassen; wer seiner eigenen Religion spottet, kann die der alten Welt auch nicht würdigen, und wer für sich selbst den sicheren und festen Grund verloren, der kann auch keinen Sinn haben für eine Zeit und für ein Volk, denen das Göttliche einzige Norm, einzigen Inhalt alles Lebens bildete.“¹

Es bedarf keines Wortes, daß ein so bedeutender Historiker wie Eduard Meyer seinen ‚Archimedischen Punkt‘ in Wirklichkeit auch hatte. Sein Werk ist voll von recht, ab-

soluten‘ Urteilen über die Leistungen und Fehlleistungen der alten Völker und ihrer führenden Geister. Sein ‚Archimedischer Punkt‘ war die abendländische Kultur seiner Zeit, in deren Kategorien sein wissenschaftliches Denken aufgewachsen war. Diese Kultur machte zu der Zeit, da sich seine historischen Grundansichten gestalteten, nämlich in der Zeit vor 1914, noch einen wesentlich gesicherteren Eindruck als heute, und so konnte er sich mit einer so primitiven Philosophie behelfen, wie er sie in der genannten Einleitung vorträgt. Heute müßte er sich nach einer wesentlich solideren Philosophie umsehen, um auch nur das ethische Pathos einer so gewaltigen Arbeit aufbringen zu können, wie er sie denn doch geleistet hat. Zu seiner Zeit glaubte man seiner wissenschaftlichen ‚Unbefangenheit‘ den moralischen Skeptizismus, auf den aller Positivismus zuletzt hinausläuft, schuldig zu sein. Gegen diesen aber kann der gleiche Einwand erhoben werden, der oben (S. 198) gegen den theoretischen Skeptizismus schon erhoben worden ist: man muß aufhören zu denken, wenn man an keine ‚absolute‘ Wahrheit glaubt. Ebenso muß man aufhören zu wirken, wenn das Wirken keinen letzten Sinn hat, auf den man leben und sterben will, und wenn das Gelten oder Abkommen der sittlichen Maßstäbe wirklich nichts weiter ist als ein zufälliges Kaleidoskop wechselnder Ansichten, die von heute auf morgen etwa durch einen willkürlichen Machtsspruch geändert werden können.

Kant selbst war im Vortrag seiner Sittenlehre wenig glücklich, und die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ ist ohne Zweifel die schwächste seiner drei ‚Kritiken‘. Sein ‚kategorischer Imperativ‘: „Handle so, daß die Maxime deines Handelns jederzeit zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne“ ist ein blutleeres Gebilde und verdankt seine Formulierung nur dem zopfigen Verlangen Kants nach einer gleichmäßigen Architektonik in seinem System: es sollte durchaus ein ‚reiner synthetischer Satz a priori‘ sein. Was er darunter versteht, ist für unseren

Zweck um so unwichtiger, da die eigentliche Grundlage der Kantischen Sittenlehre denn doch das Gefühl der „Achtung vor dem Sittengesetz“ ist, und da dieses Sittengesetz einen sehr klaren Inhalt erhält durch die Vorschrift, den Menschen jederzeit nur als Zweck und niemals als Mittel zu behandeln.

Die hohe Würde des Menschen ist ihm darin begründet, daß der Mensch, wie es der Kantianer Schiller in seiner schlagenden Weise ausdrückt, „das Wesen ist, welches will“, indes alle anderen Geschöpfe lediglich „müssen“. Der Mensch ist also das Wesen, das für seine Taten zur Verantwortung gezogen werden kann, ja zur Verantwortung gezogen werden will. Das größte Unglück, das einem Menschen widerfahren kann, ist dies, für „unzurechnungsfähig“ erklärt zu werden. Er wird dadurch aus der Gemeinschaft der Menschen ausgeschlossen und zum Tier degradiert.

Hier weht eine andere Luft als in der ärmlichen Philosophie des Determinismus und Positivismus. Es ist mehr als eine List der Erziehung, dem Menschen das Motiv des Ehrgeizes hinzuschieben, von seinen Mitmenschen für voll gerechnet zu werden. Gewiß ist dies für eine rein psychologische Betrachtung nichts als lediglich ein Motiv unter anderen. Aber das Geheimnis ist, daß dieses Motiv als einziges von allen einer unbegrenzten Selbststeigerung fähig ist, weil hier eine höhere Welt in die Welt des rein naturgesetzlichen Ablaufs eingreift. Die grundsätzliche Unüberwindlichkeit des sittlichen Willens beruht auf einer Bindung, die nicht von dieser Welt ist. Oder Kantisch nüchtern ausgesprochen: wir gelangen hier an einen Bereich, wo die Zuständigkeit der Wissenschaft aufhört.

Denn hier erst tritt nun die eigentliche bleibende Leistung Kants in ihre volle Wirksamkeit. Indem er die Souveränität aller Wissenschaft in den Bereich der ‚Erfahrung‘, das heißt der logisch bearbeiteten sinnlichen Wahrnehmung einschloß, verfiel er auf sein siegreiches Verfahren, nun auch allen

übrigen Adelstiteln des Menschen je ihre eigene Souveränität zuzuweisen.

Der Mensch ist das Wesen, das der Wissenschaft fähig ist; das sittlich zu handeln vermag; dem die göttliche Gabe verliehen ist, das Schöne zu fühlen und hervorzubringen; und das den göttlichen Auftrag erfüllt, zu erfinden.

Was uns hier zu beschäftigen hat, ist die Fähigkeit des Menschen zum sittlichen Handeln.

Der Philosoph kann also nicht umhin, sich auch über diejenigen Gebiete der menschlichen Gesamtexistenz, die jenseits der wissenschaftlichen Erfahrung liegen, Gedanken zu machen, schon darum, weil sie alle ein organisches Ganze ausmachen. So wird er aus der ‚Erfahrung‘ seiner sittlichen Person — die eine Erfahrung ganz anderer Art ist als die wissenschaftliche — mit Notwendigkeit auf eine sittliche Weltordnung schließen: aber er wird sich gegenwärtig halten, daß daraus kein wissenschaftlicher Beweis für das Dasein Gottes zu machen ist. Er wird zwischen der Tatsache, daß alle menschlichen Handlungen lückenlos motiviert sind, und der Behauptung einer ‚Freiheit‘, die von dem sittlichen Sollen auf das sittliche Können schließt, einen Widerspruch erkennen: aber die Strukturnotwendigkeit solcher ‚Antinomien‘ ist in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ bereits bewiesen.

Die Kantische Philosophie ist die erste und einzige, die von Systems wegen berechtigt ist, das Geheimnis der Freiheit stehen zu lassen, wie es steht, ohne damit sich selbst als System aufzugeben. So weit steht Kant ohne Zweifel auf Seiten des Erasmus und nicht auf Seiten Luthers.

Nun handelt es sich aber bei dem Streit zwischen Erasmus und Luther von Haus aus um eine ganz andere Gedankenreihe, die unmittelbar von dem Verhältnis des Menschen zu Gott ausgeht. Ihr Ursprung geht auf den Apostel Paulus zurück. Erst seit der klassischen Scholastik des Hochmittelalters sind philosophische Erwägungen, die vor allem dem

Aristoteles entnommen waren, in stärkerem Maße zur Bearbeitung dieser Probleme herangezogen worden.

Zwei Hauptmotive waren es, aus denen die dunkle Rechtfertigungs- und Gnadenlehre des Apostels hervorging: der Kampf um die Befreiung seiner Heidenkirche aus der Enge der judenchristlichen Gesetzestreue, und die Enttäuschung des leidenschaftlichen Predigers über die wilde Hartnäckigkeit, mit der die allermeisten Juden der neuen Lehre, die ihrem nationalen Ehrgeiz ins Gesicht schlug, Widerstand leisteten. Daneben wirkt noch seine eigene Berufung vor Damaskus als persönlich erlebtes Beispiel der rätselhaften göttlichen Gnadenwahl, für die sein genialer Blick alsbald eine Reihe von auffallenden Analogien im Alten Testament entdeckte.

Die vitalen Bedürfnisse seiner Predigt gingen nun mit dem Grundgedanken, daß die durch Adams Fall verderbte Menschheit nur durch die Erlösungstat des ewigen Gottessohnes und niemals durch eigene Kraft das Heil erlangen könne, jene ungemein fruchtbare Verbindung ein, die den Briefen des Paulus ihre unerschöpfliche Tiefe, Weite und Fülle gibt. Dabei folgert aber der Apostel eben aus der Gliedschaft an der Gemeinde der Erwählten oder ‚Heiligen‘ ganz unbefangen eine lange Reihe von sittlichen Forderungen, die mit großer Regelmäßigkeit in den Schlußkapiteln seiner Briefe erscheinen. Bei unbefangener Lektüre kann es gar nicht zweifelhaft sein, daß der Apostel die Erfüllung dieser Forderungen jedem einzelnen Gemeindemitglied ins Gewissen schiebt. Schwere sittliche Verfehlungen empfindet er als Ungeheuerlichkeit und geht mit scharfen Exempeln dagegen vor. Hinter dem Ernst seiner Forderungen steht die unmittelbare Erwartung des Jüngsten Gerichts. —

Ein Teil des Paulinischen Systems, nämlich seine Lehre von der göttlichen Gnadenwahl oder Prädestination, wurde nun im fünften Jahrhundert Gegenstand des wichtigsten Lehrstreites, der innerhalb der westlichen Kirche vor dem Auftreten Luthers stattgefunden hat.

Damals predigte in Rom ein Mönch von keltischer Herkunft namens Pelagius leidenschaftlich gegen den Sittenverfall innerhalb der Kirche. Längst war die Weltkirche schon alles andere als eine ‚Gemeinde der Heiligen‘. Pelagius machte als ein redlicher moralistischer Eiferer den Menschen, wie man sagt, ‚die Hölle heißt‘. Ganz wie der Apostel schob er den Christen die Erfüllung des ‚Gesetzes Christi‘ ins Gewissen bei Strafe der ewigen Verdammnis. Hatte nicht Paulus selber den Philippern (2,12) geschrieben: ‚Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern?‘

Das Wesen der Häresie ist, daß sie einen an sich wahren Gedanken willkürlich ‚auswählt‘ und auf Kosten der Gesamtlehre überspitzt. Augustinus fand es notwendig, gegen Pelagius und seine Anhänger aufzutreten, weil bei ihnen der Kern alles Christentums, die Rechtfertigung und Erlösung durch Christus allein, verloren zu gehen drohte. In einer Reihe von Streitschriften, die das Tiefsinnigste sind, was die lateinische Kirche hervorgebracht hat, entwickelte er die Paulinische Rechtfertigungs- und Gnadenlehre. Es würde über den Rahmen der gegenwärtigen Orientierung weit hinausgehen, die Lehre Augustins und die Einzelheiten des Streites näher darzustellen, dessen Ergebnis war, daß die Pelagianische Lehre für häretisch erklärt wurde. —

Die nächsten barbarischen Jahrhunderte waren auch innerhalb der Kirche selbst, die genug zu tun hatte, um über die Fährlichkeiten der Völkerwanderung hinüberzukommen und die Christianisierung und Katholisierung der Germanen durchzuführen, eine Zeit tiefen geistigen Verfalls. Man verstand den größten Geist der westlichen Kirche nicht mehr — übrigens ist es auch heute noch eine bedeutende Leistung, ihn ganz zu verstehen, und selbst ein Luther war dieser Aufgabe nicht völlig gewachsen. Die Führer der Kirche fanden nun auch seine siegreich gebliebene Gnadenlehre bedenklich, denn hier wurde jede einzelne ‚Verdiensthandlung‘ auch des Erwählten — der seiner Erwählung übrigens nur in Ausnahmefällen sicher sein darf — für ein Werk der göttlichen

Gnade erklärt. Man ging nicht so weit, die Entscheidung des Römischen Konzils für Augustinus rückgängig machen zu wollen, was an sich nicht angängig gewesen wäre, aber man bog sie in diskreter Weise um zugunsten einer vermittelnden Lehre, die in der herkömmlichen protestantischen Dogmengeschichte den gehässigen Namen des Semipelagianismus erhält.

Vor allem hielt man sich an den Gedanken des ‚Vorherwissens‘ (*praescientia*) Gottes, der schon in dem Pelagianischen Streit eine Rolle gespielt hatte. Ist Gott allwissend, so muß er notwendig auch die Entscheidung für das Gute oder das Böse, die der Mensch in jedem einzelnen Fall und in der Ganzheit seines Lebens trifft, vorherwissen. Damit soll die Prädestination in einer Gestalt gerettet werden, die dem Menschen selber doch die Entscheidung und Verantwortung überläßt, so daß der Vorwurf der Härte gegen Gott nicht mehr erhoben werden kann. Im großen und ganzen ist dies auch die Lehre der Scholastik geblieben.

Man muß zugeben, daß dies eine halbschlächtige Lösung ist. Es war nicht schwer, hier die deterministische Gedankenreihe anzuschließen und damit die Ausgewogenheit des Systems wieder zu zerstören: wenn Gott die Entschlüsse des Menschen voraus weiß, weil er ‚Herz und Nieren kennt‘, so muß der Mensch wohl so handeln, wie es Gott voraus weiß, denn was Gott mehr sieht als der Mensch, kann nur die Notwendigkeit der Zusammenhänge sein.

Und doch war dies vor Kant die einzige Möglichkeit, die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre des Paulus mit der unabweisbaren Forderung der menschlichen Eigenverantwortlichkeit zu vereinbaren, für die schon das Erlebnis jeder Gewissensnot zeugt: wenn ich so habe handeln müssen, wie ich leider gehandelt habe, so hätte ich darum nicht minder anders handeln sollen.

Was die protestantische Dogmengeschichte hier mit vornehmer Miene den ‚Vulgärkatholizismus‘ zu nennen pflegt, ist in Wahrheit ein vitales Bedürfnis der seelsorgerlichen

Praxis, die nicht einmal bei dem durchschnittlichen Gebildeten, geschweige denn bei dem gemeinen Mann ein Verständnis für Augustins gedankenschwere und hintergründige Lehre voraussetzen darf. Und man denke an die Roheit jener Zeiten, da sich die Vermittlungslehre ausbildete; damals hatte schon Pelagius einen ganz richtigen Ton gegriffen, nur daß er damit zu weit gegangen war. —

Wie bereits angedeutet, nahm dann die Scholastik für die weitere Bearbeitung des Problemkreises den Aristoteles zu Hilfe. Dieser hatte in der dem Nikomachos gewidmeten Ethik — einem der wenigen Werke, die er selbst in reifer Gestalt herausgegeben hat — eine ausführliche und glänzende Untersuchung über das *hekusion* gegeben, was man etwa mit ‚Freiwilligkeit‘ übersetzen kann. Aristoteles verlangt für das sittlich wertvolle Handeln Freiheit von jeder Art Zwang und eigenen Antrieb: von Haus aus ganz einfache Vorstellungen, die er mit großer Feinheit bis in alle Folgerungen hinein durchführt.

Bei der Darstellung und Beurteilung seiner Lehre ist manchmal übersehen worden, daß sich seit dem vierten Jahrhundert vor Christus die Gesichtspunkte ungemein verschoben und bereichert hatten, am meisten seit Paulus. Aber nicht einmal der Begriff des *liberum arbitrium*, der sich in dem Pelagianischen Streit entwickelt hatte, entspricht ganz unserer Vorstellung von einem ‚freien Willen‘. Genau übersetzt heißt es ‚freie Entscheidung‘ — von *arbiter*, ‚Schiedsrichter‘. Wir lassen, um an diesen Sachverhalt zu erinnern, im folgenden bei der Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus den Begriff grundsätzlich in seiner lateinischen Form stehen. Übrigens hatte schon Augustinus in seiner manchmal gewalttätigen sprachschöpferischen Art den Gegenbegriff *servum arbitrium* geprägt, den dann Luther verwendet; *servus*, ‚Sklave‘, kommt im guten Latein nur als Substantiv vor. —

Eine erschöpfende geschichtliche und dogmatische Darstellung der Streitfrage auch nur bis zu Luther und Erasmus

würde allein ein dickes Buch verlangen. Der Zweck der gegenwärtigen Orientierung war unter anderem, dem Leser eine Vorstellung zu geben von der ungemeinen Verwickeltheit der Dinge, der weder Erasmus noch Luther gerecht geworden sind. Bei Thomas von Aquin hätten sie ein Muster von großer Dogmatik finden können; aber sie schätzten ihn beide nicht so hoch, wie er heute wieder geschätzt wird, und wir haben im Laufe unserer Erzählung erfahren, wie sie zu ihrem falschen Urteil über ihn gekommen waren.

17

„Unter den vielen Schwierigkeiten“, beginnt Erasmus, „die in der Heiligen Schrift vorkommen, gibt es kaum ein unentwirrbareres Labyrinth als das Problem des *liberum arbitrium*. Dieser Gegenstand hat die Philosophen wie die Theologen in alter, besonders aber in neuerer Zeit in erstaunlichem Grade beschäftigt, wobei aber, wie ich glaube, der Aufwand größer war als der Gewinn. In letzter Zeit ist der Streit erneuert von Karlstadt und Eck; heftiger aber ist er aufgeregt durch Martin Luther, von dem eine *Assertio*¹ über unseren Gegenstand vorliegt. Diesem ist zwar schon von mehreren entgegnet. Da aber meine Freunde darauf bestanden haben,² will ich es ebenfalls versuchen und hoffe dabei, es möchte auch durch unser kleines Streitgespräch (*conflictiuncula*) die Wahrheit klarer werden.

Hier weiß ich, daß einige gar nicht erst hinhören, sondern gleich schreien werden: Jetzt fließt aber das Wasser den Berg hinauf! Erasmus wagt es, mit Luther anzubinden, eine Mücke mit einem Elephanten! Wenn sie nur ein wenig still sein wollten, würde ich versuchen, sie zu besänftigen und für jetzt nur so viel sagen, daß ich ja nie auf Luthers Worte geschworen habe. Es hat also niemand das Recht, sich zu entrüsten, wenn ich mich öffentlich zu einer anderen Meinung bekenne als der seinen. Er ist nur ein Mensch, und ich bin nur ein Mensch. Es ist kein Verbrechen, von einer seiner Meinungen abzuweichen, um so weniger, wenn einer

im redlichen Bemühen um die Wahrheit in eine Auseinandersetzung mit ihm eingeht. Ich glaube sogar gewiß, daß Luther selber sich nicht daran ärgert, daß jemand anderer Ansicht ist als er, denn er selbst erlaubt sich ja nicht nur, alle Kirchenlehrer abzulehnen, sondern er appelliert von allen Universitäten, Konzilien und päpstlichen Entscheidungen (an die öffentliche Meinung). Wenn er sich selbst frei und öffentlich zu einer solchen Haltung bekennt, sollten es mir seine Freunde nicht verübeln, wenn ich es ebenso mache.

Es erwarte also niemand hier ein Duell auf Leben und Tod. Ich will mich nur über diesen einzigen Lehrpunkt mit ihm auseinandersetzen. Wir wollen Schriftstellen und Argumente gegeneinander aufmarschieren lassen zu dem einen Zweck, die Wahrheit womöglich deutlicher zu machen. Das war von jeher die ehrenvollste aller Bemühungen. Die Sache soll verhandelt werden ohne Schmähreden, wie es sich für Christen schickt, und weil man so desto gewisser hinter die Wahrheit kommt, die bei hitzigem Streiten so oft verloren geht“ (14—310).

Welch wohltuende Stille! Bei Luther dagegen fängt es schon von weitem an zu wetterleuchten: „Ich habe auf deine *Diatribe, venerabilis Erasme*, lange geschwiegen. Welch ungewohnte Geduld und Ängstlichkeit bei dem Luther, heißt es schon. Hat der hitzige Streiter endlich seinen Meister gefunden, wider den er nicht wagt zu mucken! Ich bin denen, die so triumphieren, nicht einmal böse, ich gestehe dir selbst die Palme zu, die ich noch keinem zugestanden habe. An Stil und Geist überwindest du weit, das wissen wir alle, wie viel mehr ich, der sein Lebtag nur mit Barbarei zu tun gehabt hat. Ja, du hast mich laß gemacht zum Streit, und das aus zwei Ursachen. Erstlich, mit was für Kunst und Bescheidenheit kommst du daher, du machst es einem schwer, in Zorn zu kommen. Zum andern aber ist es durch einen sonderlichen Zufall geschehen, daß du in einer so wichtigen Sache nichts sagst, was nicht schon die scholastischen Sophisten gesagt haben, ja du gibst dem *liberum arbitrium* noch

mehr als sie, also daß es mir fast überflüssig geschienen, dir zu antworten auf deine armseligen Argumente (*istis argumentis*), die ich zuvor so oft niedergelegt und zu Boden gestoßen, und außer mir erst recht Philipp Melanchthon in seinem unbesiegten Büchlein *Loci theologici*, das nicht nur der Unsterblichkeit, sondern kanonischer Würde wert ist. Vergleiche ich damit das deine, so kommt mir's also stinkend vor, daß du mir arg leid tust, und bin desto zorniger auf einen so unwerten Gegenstand für deinen genialen Stil. Ist es doch, als würde Mist dahergetragen in goldenen und silbernen Gefäß'en!“

Dem Leser zum Trost darf gesagt werden, daß es bei Luther in diesem Stil nicht immer weitergeht. Er fährt fort, er habe erst die Triumphschreier wie die Ängstlichen auf einen Haufen verachten wollen und habe außerdem einen Widerwillen gegen des Erasmus ewige Zweideutigkeit, die listiger als Odysseus zwischen Skylla und Charybdis durchkommen wolle, und schwerer zu fassen sei als Proteus. Aber jetzt wolle er ihm doch mit Christi Hilfe zeigen, wie weit er mit seinen Künsten komme.

Denn auch ihn drängten nun seine Brüder in Christo und hielten ihm das Beispiel des Paulus vor, der den Klugen und den Toren, zur Zeit und zur Unzeit das Evangelium verkündigt wissen wolle. „Und wer weiß, vielleicht will Gott in Gnaden dich heimsuchen, bester Erasmus, durch mich, sein armes und gebrechliches Gefäß, daß ich zu einer seligen Stunde mit diesem Büchlein zu dir komme und den liebsten Bruder gewinne. Denn wenn du auch ärgerlich schreibst von dem *liberum arbitrium*, so schuld' ich dir dennoch keinen kleinen Dank, denn du hast mir meine Meinung noch viel gewisser gemacht, weil ich sah, daß diese Sache von einem so großen Geist mit allen Kräften so übel verteidigt werde, daß sie schlimmer stehe denn zuvor, wie es dem Weib im Evangelium erging: je mehr die Ärzte an ihr kurierten, je böser es mit ihr wurde. Wie wollt' ich dir erst danken, wenn du durch mich im Glauben fester würdest, wie ich durch

dich fester geworden bin. Doch das geschieht durch den heiligen Geist und nicht durch unsere Arbeit. Daher wir Gott bitten müssen, daß er mir den Mund und dir das Herz öffne und selbst als Lehrer mitten unter uns sei, zu reden und zu hören. Von dir aber laß mich das erlangen, mein Erasmus, daß wie ich in diesen Stücken deine Unwissenheit ertrage, so du umgekehrt meinen Mangel an Wohlredenheit (*infantiam*). Gott gibt nicht einem alles, noch können wir alle alles, oder wie Paulus sagt, es sind mancherlei Gaben, aber ein Geist. Die verschiedenen Gaben müssen einander helfen, und einer muß mit seiner Gabe des andern Last und Armut tragen, so werden wir das Gesetz Christi erfüllen“ (600 4—602 37).

Man hätte vielleicht nicht mehr als diese beiden Proben nötig, um die beiden Temperamente leibhaft vor sich zu haben. Erasmus fein, vornehm, elegant, gleichmäßig, nicht ohne eine leise Schärfe, Luther bauerngrob, gefährlich, aber sprühend von Geist, alle Register des Ausdrucks meisternd, Hoffart und Demut in einem Atem, und von welcher großherzigen Frömmigkeit!

Erasmus fährt fort: „Ich weiß wohl, wie schlecht ich in die Arena passe. Niemand kann darin weniger Übung haben als ich. Von Natur habe ich einen Widerwillen gegen jede Art von Kampf und mag mich viel lieber in den freien Gefilden der Musen ergehen, als daß es mich zu dem Klirren der Schwerter zöge. Ich habe keine Freude an Assertionen und schlage mich lieber auf die Seite der Skeptiker, wo es die unverletzliche Autorität der Heiligen Schrifterlaubt und die Entscheidungen (*decreta*) der Kirche, denen ich mich überall gern unterordne, ob nun mein Verstand den Sinn ihrer Vorschriften ganz erreicht oder nicht“ (311—20).

Hier schnaubt nun Luther gleich den Gegner an: „Das ziemp einem Christenherzen nicht, keine Behauptungen zu lieben. Ein Christ muß Behauptungen lieben, oder er ist kein Christ“ (603 10 f.). „Fern seien von uns Christen die

Skeptiker. Christus spricht: „Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater.“ Nimm die „Behauptungen“ weg, und du hast das Christentum weggenommen... Wie magst du doch sagen, du schlägst dich lieber zu den Skeptikern, wenn¹ die unverletzliche Autorität der Heiligen Schrift und die Entscheidungen der Kirche es erlaubten? Was für ein Proteus ist in den Worten „unverletzliche Autorität“ und „Entscheidungen der Kirche“, als ob du die Schrift und die Kirche verehrtest? In Wahrheit aber gibst du zu erkennen, du hättest lieber die Erlaubnis, ein Skeptiker zu sein. Welcher Christ wollte so reden?“ (603 22—604 22.)

„So vielmehr wird ein Christ sprechen: So wenig Gefallen habe ich an der Meinung der Skeptiker, daß wenn es nur des Fleisches Schwachheit zuließe, so wollte ich nicht nur der Heiligen Schrift beständig anhängen und sie behaupten, sondern wollte auch in den Stücken, die nicht not zu glauben und außer der Schrift sind, gern recht gewiß sein. Denn was ist größer Elend denn Ungewißheit?

Was sagst du aber, Erasme? Ist's nicht genug, seinen Sinn zu unterwerfen der Schrift, sondern unterwirfst dich auch den Satzungen der Kirche? Was kann sie setzen, das da nicht gesetzt wäre in der Schrift? Wo bleibt dann die Freiheit und Macht, die Setzer solcher Satzungen zu richten? Wie Paulus lehrt 1. Kor. 14,29: „Die andern sollen richten.“ Gefällt dir's nicht, daß ein Richter sei über die Satzungen der Kirche, was doch Paulus gebietet? Und was wäre das für ein Christ, der so in den Wind hinge die Gebote der Schrift und der Kirche, daß er spräche: „ob ich's nun fasse oder nicht fasse“? Du unterwirfst dich, und sorgst doch nichts, ob du's faspest oder nicht? Verflucht sei der Christ, der nicht gewiß ist und fasse, was man ihm gebietet... Aber was soll ich hier weiter deine Worte pressen? Ich denke, wir verstehen uns, mein Erasmus. Dein Herz will ich derweil entschuldigt haben, nur verrate es nicht weiter und fürchte den Geist Gottes, der Herz und Nieren prüft und

sich nicht täuschen läßt durch künstliche Worte. Ich habe das darum gesagt, daß du von nun an aufhörenst unsere Sache der Hartnäckigkeit und des Eigensinns zu zeihen. Denn damit gibst du nur zu erkennen, daß du im Herzen den Lucian hegst oder ein anderes ‚Schwein aus der Herde des Epikur‘, der selber nicht glaubt, daß ein Gott sei und heimlich aller derer lacht, die da glauben und bekennen. Laß uns ‚Behaupter‘ sein und an ‚Behauptungen‘ unsere Freude haben, und halte du dich zu deinen Skeptikern, bis auch dich Christus ruft. Der heilige Geist ist kein Skeptiker und hat uns keine zweifelhaften Meinungen ins Herz geschrieben, sondern ‚Behauptungen‘, die gewisser und fester sind denn das Leben selbst und alle Erfahrung“ (604 29—605 34).

In dieser berühmten Stelle, deren Ungerechtigkeit auf der Hand liegt, und die wir doch nicht missen möchten, entlädt sich im voraus schon der ganze Groll, die ganze Enttäuschung von fünf Jahren, nicht nur der Zorn über die *Diatriben*. Fortan ist Erasmus, der noch in dem großen Galaterbriefkommentar von 1519 der ‚beste aller Theologen‘ gewesen war, ein Epikureer, dem nichts im Ernst heilig ist. Wir erinnern uns jener Horaz-Stelle oben S. 160.

Erasmus wendet sich im weiteren gegen gewaltsame Auslegungen der Schrift, wovon wir Beispiele kennen lernen werden, und bekennt bei den Alten gegensätzliche Ansichten über das *liberum arbitrium* gefunden zu haben. Er habe auch Luthers *Assertio* gelesen, und zwar wie ein Richter, der grundsätzlich dem Angeklagten wohlgesinnt zu sein habe (*non aliter, quam cognitor favere solet gravato reo*, 4 20). Aber Luther habe ihn bis jetzt noch nicht überzeugen können. Vielleicht liege das an seiner, des Erasmus, Schwerfälligkeit, aber er wolle gern lernen und es sogar zufrieden sein, wie einige schreien, Luther habe im kleinen Finger mehr Wissenschaft als Erasmus im ganzen Leibe. Keine Vorurteile, weder gegen Luther noch gegen Erasmus! Er meine zwar Luther verstanden zu haben, aber er könne sich täuschen und wolle nur disputieren, nicht richten. Inzwischen

allerdings möchte er mittelmäßigen Köpfen gerne gut zu reden, in so schwierigen Fragen nicht so verbissen zu streiten, denn dabei komme nur Zwietracht unter den Christen heraus, keine Förderung der Frömmigkeit (41—516).

„Es gibt nämlich in der Schrift Stellen von heiliger Dunkelheit (*adyta quaedam*), wo Gott nicht will, daß wir tiefer eindringen, und wenn wir's doch versuchen, so wird es desto finsterer, je weiter wir vorschreiten, auf daß wir erkennen die unerforschliche Majestät der göttlichen Weisheit und die Schwäche des menschlichen Geistes. So erzählt man von der Korykischen Höhle bei Tarsus in Kilikien, die zuerst durch ihre Schönheit den Besucher anlockt, bis man tiefer eindringt und sich auf einmal durch die schreckliche Majestät der dort wohnenden Gottheit zurückgestoßen findet. Wenn man also in der Heiligen Schrift an solche Stellen kommt, so dünkt es mich geratener, ja auch frömmter, mit dem Apostel zu rufen: ‚O Tiefe des Reichtums der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte, und wie unerforschlich seine Wege!‘ Und mit Jesaja: ‚Wer hat des Herrn Geist vernommen, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?‘ Das dünkt mich besser, als zu definieren, was das Maß des menschlichen Geistes übersteigt. Vieles ist aufbehalten auf die Zeit, da wir nicht mehr ‚durch einen Spiegel schauen in ein rätselhaftes Wort, sondern Gottes Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht‘ (515—69).

Der reifen Kantischen Weisheit einer solchen Stelle wird sich noch heute kein Leser entziehen können, und dabei kann keine Übersetzung einen vollen Begriff geben von der sanften Gewalt, mit der die Worte des lateinischen Textes daherkommen. Für Luther aber bedeutete die fromme Mystik dieser Worte einen schweren Angriff auf seine Lehre von der Schrift, die der Schlüssepunkt seiner ganzen Stellung gegen Rom war. Kein Wunder, daß er heftig antwortet:

„Wo du die christlichen Glaubenslehren unterscheidest, gibst du vor, einiges sei zu wissen not, anderes dagegen

nicht, einiges verborgen (*abstrusa*), anderes offenbar (*exposita*). So gaukelst du entweder daher, was dir andere vorgegaukelt haben, oder übst auch aus eigenem ein rhetorisches Kunststück. Für solche Meinung führst du Paulus und Jesaia an. Das ist dir leicht aus der Feder gegangen, ob du nun gedacht hast, du schreibest nicht gegen Luther, sondern für die Menge, oder hast auch gar vergessen, daß du gegen Luther schreibest, dem du doch, hoff' ich, etliches Studium und Urteil in Heiliger Schrift zutraust, und wenn nicht, so will ich dich schon dazu bringen.

So ist nun meine Unterscheidung beschaffen — damit ich doch auch ein wenig Rhetorik und Dialektik übe: es sind zwei Dinge, Gott und Gottes Schrift, zwei Dinge wie Schöpfer und Geschöpf. Daß in Gottes Wesen vieles verborgen ist, was wir nicht wissen, daran zweifelt niemand... Daß aber in der Schrift einiges verborgen und nicht klar sei, das ist zwar ins Volk gebracht von den gottlosen Sophisten, aus deren Mund du hier redest, Erasme, aber sie haben niemalen ein einzig Wörtlein hergebracht und können auch keines herbringen, solch ihr unsinniges Vorgeben zu erweisen. Mit dergleichen Larven hat der Satan die Menschen abgeschreckt, die Heilige Schrift zu lesen, und hat die Schrift verächtlich gemacht, damit er seine giftige Philosophie in der Kirche möge herrschen lassen. Das gebe ich freilich zu, daß viele Orte in der Schrift dunkel und verborgen sind, aber nicht wegen der Majestät der Dinge, davon sie handeln, sondern weil wir die Wörter und Grammatik nicht genugsam verstehen; aber das hindert nicht, alle Dinge in der Schrift zu kennen. Denn was kann in der Schrift an Verborgenem noch übrig sein, nachdem die Siegel erbrochen sind und der Stein abgewälzt vom Grabe und so das höchste Geheimnis ans Licht gebracht: daß Christus, Gottes Sohn, Mensch worden, daß ein dreieiniger Gott sei, Christus für uns gelitten habe und regiere in Ewigkeit? Singen das nicht auch die Kinder auf den Gassen? Nimm Christus aus der Schrift, was wirst du sonst drinnen finden?

Die Dinge, die in der Schrift enthalten sind, die sind alle klar, wenngleich einige Stellen aus Unkenntnis der Wörter noch dunkel sind . . . Und wenn schon an einem Orte die Wörter dunkel sind, so sind sie doch klar an anderen“ (606 1—34).

Luther führt dann im folgenden noch eine weitere Unterscheidung aus, die für seine Schriftlehre wichtig, für unseren Gegenstand aber ohne Bedeutung ist. Wir hören Erasmus weiter und gelangen zu einer Hauptstelle der *Diatribe*:

„Was nun das *liberum arbitrium* anlangt, so sollte nach meinem Urteil genügen, was wir aus der Schrift lernen: wenn wir auf dem Weg der Frömmigkeit sind, daß wir eifrig zum Bessern streben sollen und ‚vergessen, was dahinten ist‘; stecken wir aber in Sünden, daß wir uns aus allen Kräften bemühen, gehen zum Heilmittel der Buße und streben auf alle Weise nach der Barmherzigkeit des Herrn, ohne die weder menschlicher Wille noch menschliches Streben wirksam ist; und wenn etwas Böses vorhanden ist, daß wir das uns zurechnen, wenn aber etwas Gutes, daß wir es gänzlich der göttlichen Güte zuschreiben, der wir sogar auch das verdanken, daß wir da sind; im übrigen aber, was uns in diesem Leben geschieht an Frohem und Traurigem, daß wir glauben, es sei von Ihm zu unserem Heile geschickt, und es könne keinem Unrecht geschehen von Gott, als der von Natur gerecht ist; und auch wenn uns etwas unverdient zustoßen scheint, so habe doch niemand zu verzweifeln an Gottes Verzeihung, der von Natur der allergnädigste ist. Das alles festzuhalten, sage ich, wäre nach meinem Urteil genug zur christlichen Frömmigkeit, und man hätte nicht in unfrommer Neugier nach jenen verborgenen, um nicht zu sagen überflüssigen Dingen fragen sollen: ob etwa Gott auf zufällige Weise (*contingenter*) etwas voraus wisse; ob unser Wille etwas leiste in den Stücken, die zum ewigen Heil gehören, oder ob er nur etwas leide von der wirkenden (*agente*) Gnade; ob wir das, was wir überhaupt an Gute-

oder Bösem tun, aus reiner Notwendigkeit tun oder vielmehr nur erleiden“ (610—75).

Luther zitiert den Schluß dieser Stelle wörtlich und gerät dabei in einen solchen Zorn, daß ihm mitten in seinem Latein die deutschen Worte entfahren: „Das ist zu viel!“ (6105.)

„Das ist ganz unerträglich“, beginnt er vorher, „daß du das Stück vom *liberum arbitrium* unter die unnützen Fragen rechnest. Statt dessen zählst du uns auf, was du meinst, daß zur christlichen Frömmigkeit genug sei. Solche kurze Form der Frömmigkeit könnte leichtlich ein jeder Jude oder Heide schreiben, der Christi völlig unkundig wäre, denn Christum nennst du mit keinem Wort, als sei deine Meinung, daß christliche Frömmigkeit ohne Christus sein könne, wenn man nur Gott, ‚der von Natur der gnädigste sei‘, aus allen Kräften verehre. Was soll ich hier sagen, Erasme? Du riechst mir nach Lucian, du atmest mir des Epikur große Trunkenheit ins Gesicht! Wenn dich diese Frage nicht not dünkt den Christen, dann geh aus der Arena, denn du und wir haben nichts mit einander zu tun. Uns nämlich dünkt sie not (60915—24). . . . Es ist schwer, solches deiner Unwissenheit zu gute zu halten, dieweil du doch unter Christenmenschen alt geworden und lange über die Heilige Schrift nachgedacht hast. Du läßt uns keinen Raum mehr, dich zu entschuldigen und gut von dir zu denken. Doch die Papisten leiden von dir solche Lästerung (*haec portenta*) weil du wider den Luther schreibst, sonst würden sie dich ja mit den Zähnen zerreißen, wenn der Luther nicht wäre und du solches schriebest! Hier muß ich sprechen wie Aristoteles, da er Streit bekam mit seinem Meister Plato: ‚Den Plato liebe ich, aber die Wahrheit liebe ich mehr.‘ Wenn du schon zu wenig weißt von Heiliger Schrift und christlicher Frömmigkeit, so müßte ja auch ein Feind der Christen wissen, was den Christen not und nütze dünkt, und was nicht. Du aber, ein Theologe und Lehrer der Christenheit, willst eine Form des Christentums vorschreiben, vergistest aber dabei deine eigene

skeptische Art, sonst wäre dir wenigstens zweifelhaft gewesen, was den Christen not und nütze sei. Hier auf einmal tust du wider deinen eigenen Geist und urteilst mit einer unerhörten ‚Assertion‘, das Stück vom *liberum arbitrium* sei nicht not, daß man's mit Gewißheit erkenne. Wenn das nicht not ist, dann bleibt kein Gott, kein Christus, kein Evangelium, kein Glaube, noch irgend etwas übrig, nicht einmal vom Judentum, viel weniger vom Christentum. Hilf Gott, Erasme, ‚wie ein groß Fenster tust du hier auf‘,¹ ja wie ein groß Feld, wider dich zu handeln und reden!“ (609 15—610 20.)

Dieses ‚große Feld‘ erfüllt dann Luther mit einem mächtigen Angriff, den wir der Kürze wegen auf sich beruhen lassen. Nur eine Stelle greifen wir noch heraus, weil hier der weltweite Unterschied in dem Lebensgefühl der beiden Männer handgreiflich wird.

Erasmus sagt (97), es gebe gewisse Krankheiten, die man eher ertragen als mit unmenschlichen Mitteln heilen sollte, etwa den Aussatz, der angeblich mit dem warmen Blut eines geschlachteten Kindes geheilt werden könne. Und Paulus lehre den Unterschied zwischen dem, was erlaubt, und dem, was nützlich ist (1. Cor. 6,12). Er zielt damit auf den Unfrieden, der durch Luther in die Welt gekommen sei.

„Damit gibst du klar zu erkennen“, sagt Luther, „daß dir solcher Friede und Ruhe des Fleisches weit edler dünke denn Glaube, Gewissen, Seligkeit, Gottes Wort, Christi Ehre, Gott selbst. Darum sage ich dir und bitte dich, du wollest das Wort wohl verwahren in deinem Herzen, daß es mir in diesem Stück um eine ernste, nötige und ewige Sache gehe, um eine so große Sache, daß man sie ‚behalten‘ und verteidigen müsse sogar bis zum Tode, und wenn die Welt darüber nicht nur in Streit und Aufruhr käme, sondern in ein einziges Chaos stürzte und zunichte würde. Wenn du das nicht verstehst und geht dir nicht zu Herzen, dann tue du dein Werk, und laß die es verstehn und sich zu Herzen gehen, denen es Gott gegeben hat.“

Denn ich bin ja Gott Lob nicht so töricht und unsinnig, daß es mir in solcher Sache um Geld ginge, das ich nicht habe, oder um Ehre, die ich nicht erlangen könnte, ob ich auch wollte in der Welt, die mir so feind ist, oder um meines Leibes Leben, das mir keinen Augenblick sicher. Wie wollte ich sonst mit solchem Mut und solcher Standhaftigkeit, die du Eigensinn nennst, durch so viel Lebensgefahr, durch so viel Haß, durch so viel Fallstricke, kurzum durch alle Wut der Menschen und Teufel hindurch diese Sache so lange treiben und aushalten! Wir sind ja auch nicht aus Stein oder Marmor gemacht. Aber dieweil es anders nicht sein kann, wollen wir lieber mit zeitlicher Unruhe geplagt sein und uns fröhlich der Gnade Gottes getrösten, weil wir doch Gottes Wort „behaupten“ müssen unüberwunden und unverdorbenen Herzens, als daß wir mit ewiger Unruhe sollten geplagt werden unter dem Zorn Gottes und der Marter der Hölle. Wollte Christus, du wärest nicht so gesinnt, wie deine Worte lauten, ich will es wünschen und hoffen; aber deine Worte lauten so, als hieltest du mit Epikur Gottes Wort und künftiges Leben für ein Gewäsch, wenn du mit deinem Lehren uns dahin bringen willst, daß wir den Pfaffen und Fürsten zuliebe oder um des Friedens dieser Welt willen lassen sollten von dem allergewisesten Gotteswort. Lassen wir aber das, so lassen wir Gott, Glauben, Seligkeit und alles, was Christen gebührt, da uns doch Christus ermahnt, wir sollten eher die ganze Welt verachten.

Solches sagst du aber, weil du nicht liest oder nicht achtest, daß es immerdar so geht mit Gottes Wort, daß seinetwegen die Welt in Aufruhr kommt. Das sagt Christus frei öffentlich: „Ich bin nicht kommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ Und bei Lukas: „Ich bin gekommen, ein Feuer zu bringen auf Erden!“ . . . Unter Elia ist das Königreich Israel im Aufruhr, worüber sich der König Ahab gegen ihn beschwert . . . Die Welt und ihr Gott kann das Wort des wahrhaftigen Gottes nicht tragen und will's auch nicht, so will der wahrhaftige Gott nicht schweigen und kann's auch

nicht; so nun die beiden Götter Krieg führen, was soll kommen in aller Welt denn Aufruhr?" (625 10—626 24.)

Man versteht wohl, daß Luther im Jahre des Bauernkrieges von diesem Thema schwer loskommt und noch seitenlang damit fortfährt. Dann nimmt er sich des Erasmus Mahnung vor (9 12), bei der Verkündigung schwieriger Lehren Zeit und Umstände zu bedenken: „Wenn wir nun von dir begehrten, daß du uns unterscheidest Zeifen, Personen und Umstände, da wir dürften die Wahrheit sagen, wo wolltest du bleiben? Eher sollte die Welt wohl vergehen, eh daß du uns eine einzige gewisse Regel setzttest. Wo bleibt derweil das Lehramt, wo die Seelen, die der Lehre bedürfen? Und wenn du Personen, Zeiten und Umstände aufs genaueste kenntest, so keninst du doch nicht der Menschen Herz. Außer du wolltest uns so lassen die Wahrheit lehren, daß der Papst nicht unwillig werde, der Kaiser nicht zürne, Pfaffen und Fürsten wohl zufrieden seien und kein Aufruhr noch Unruhe geschehe in der Welt . . . Nun aber hat Gott befohlen, daß sein Evangelion, das allen not ist, bei allen, zu jeder Zeit, an jedem Ort gepredigt werde. Die, welche nicht wollen, daß die Seelen erlöst werden, den Papst und die Seinen, die laß das Wort Gottes anbinden und die Menschen hindern, daß sie nicht ins Himmelreich kommen. Deren bösem Wüten dienst du, Erasme, mit deinem verderblichen Rat.

Die nämliche Klugheit ist's, daß du dann rätst, man solle nicht öffentlich bekennen, wo etwas falsch wäre beschlossen in Konzilien, auf daß kein Anlaß wäre zu verachten die Autorität der Väter. Das hat der Papst von dir hören wollen und hört es wohl lieber denn das Evangelion, und wäre großer Undank, so er dir nicht gleich eines Kardinals Kappe und Pfründen dafür gäbe...“ (629 5—630 5.)

Hier spricht der Demagoge Luther. Hadrian VI. hatte wirklich Erasmus den Kardinalshut angeboten, und Erasmus hatte abgelehnt; für den vornehmen Fanatiker der Unabhängigkeit war dies nicht einmal eine Versuchung gewesen,

und so hat er dann im *Hyperaspistes* die Tatsache ganz trocken festgestellt. Aber wer von den vielen Lesern Luthers, zumal von den Lesern der Übersetzung des Justus Jonas, möchte dann auch nur noch hinhören! —

Erasmus fährt fort: „Nehmen wir also an, es sei in irgend einem Sinne wahr, was Wiclif lehrt und Luther behauptet: daß alles, was wir tun, nicht aus freiem Willen, sondern aus reiner Notwendigkeit geschehe — was wäre unnützer, als eine so paradoxe Behauptung in die Welt hinauszutragen? Und setzen wir ferner, es sei in irgend einem Sinne wahr, was Augustinus irgendwo schreibt: Gott wirke in uns Gutes und Böses, belohne in uns seine eigenen guten Werke und bestrafte das Böse, das er selbst wirke.¹ Brächte man dergleichen ins Volk, welche Versuchung wäre das zur Gottlosigkeit für unzählige Menschen, zumal bei ihrer Trägheit, ihrem Stumpfsinn, ihrer Bosheit und ihrer unverbesserlichen Neigung zu jeder Art von Gottlosigkeit! Welcher Schwächling wird dann noch den ewigen und mühseligen Kampf wider sein Fleisch aushalten wollen? Wer wird sich noch dazu bringen, einen solchen Gott aus ganzem Herzen zu lieben, der die feurige Hölle geschaffen hat mit ihren ewigen Martern, um dort seine eigenen Übeltaten an den Elenden zu bestrafen, als ob er sein Vergnügen daran hätte, die Menschen zu quälen! Denn so werden es die meisten auslegen. Der Menschen Sinn ist so schon grob und fleischlich, zum Unglauben geneigt, zu allerlei Verbrechen, ja zur Gotteslästerung: soll man da noch Öl ins Feuer gießen?“ (920—1017.)

Das sind die Worte eines von Natur zarten und melancholischen Gemütes, aber gewiß nicht die Worte eines ‚Epi-kureers‘, der im Grunde seines Herzens weder an Gott noch an ein Jenseits glaubt. Erasmus blickt erschreckt in die trüben Strudel einer rasch verwildernden Zeit, die dem eigenen Wunschbild eines reinlichen und ehrbaren Daseins immer unähnlicher wird. Seine nüchterne Erudition erkennt auch im Religiösen die gefährlichen Schichtungen. Im Grunde

hat er wohl sogar ein wahreres Bild von dem Heraufdrängen der Dämonen und denkt überhaupt realistischer als der Spiritualist Luther, aber auch dieser kann ja nicht anders als nach dem Gesetz seiner wilden Vitalität leben, der alles vorsichtige Paktieren ein Greuel ist:

„Hier willst du uns denn mit Ernst abschrecken, von solcher Weise zu lehren und meinst fast schon, du habest den Sieg erfochten. Wer soll noch glauben, daß er von Gott geliebt werde? Wer wird noch wider sein Fleisch kämpfen? Mich nimmt Wunder, warum du nicht auch an die Sache denkst, um die wir streiten, und sagst: wo soll dann das *liberum arbitrium* bleiben? Lieber Erasme, da frage ich wieder: dünken dich Menschenlehre diese ‚Paradoxa‘? So weiß ich nicht, warum du so zornig bist und gegen wen. Ist auch einer in der Welt, der heftiger der Menschen Lehren verfolgt hat als der Luther? Dann ginge ja mich dein Mahnen nichts an. Meinst du aber, solche Paradoxa seien Gottes Wort — wo bleibt dann deine Scham? Ich will nicht reden von des Erasmus großer Bescheidenheit, sondern von der Ehrfurcht, die du dem wahrhaftigen Gott schuldig bist; und wagst doch zu sagen, nichts sei unnützer denn solch Gotteswort! Soll dein Schöpfer von dir Kreatur lernen, was nütze sei zu predigen? War Gott so dumm und hat bis dahер nicht gewußt, was man lehren solle, bis der Meister Erasmus käme und lehre, was für böse Stücke folgen müßten aus seinem ‚Paradoxon‘? Und doch hat Gott das ganz öffentlich wollen predigen lassen. Der Apostel Paulus spricht ja zu den Römern, nicht im heimlichen Winkel, sondern frei öffentlich vor aller Welt und noch mit härteren Worten: ‚Welche er will, die verhärtet er‘. Was kann dem Fleisch härter sein zu hören denn Christi Wort: ‚Viele sind berufen, aber wenige auserwählt‘? Und ‚ich weiß, welche ich erwählt habe‘? Solches alles, meinst du, sei von der Art, daß nichts unnützeres könne gesagt werden, weil deswegen die gottlosen Menschen in Verzweiflung, Haß und Gotteslästerung fielen!

Hier sehe ich ja, daß du meinst, die Wahrheit der Schrift und ihr Nutzen sei zu messen an dem Sinn der Menschen, ja der bösesten von ihnen, und was denen gefalle und träglich dünke, das sei endlich wahr, göttlich und heilsam; was ihnen aber nicht gefalle, das muß flugs unnütz, falsch und verderblich sein. So sollte einer reden, der den lebendigen Gott für nichts weiter hielte denn für einen leichtsinnigen und albernen Schwätzer auf einer Narrenbühne, dessen Worte man dürfte nach Gefallen auslegen, annehmen oder verwerfen. Hier verrätst du nun, Erasme, wie du es droben meintest, da du riestest, man solle die Majestät des göttlichen Wortes verehren. Da wo es nicht nötig war, das Dunkle und Verborgene zu verehren, weil nichts Dunkles und Verborgenes da ist, da drohst du uns mit der Korykischen Höhle, man solle ja nicht neugierig zutappen. Aber da wolltest du nur die Menschen schrecken, die Schrift zu lesen, wozu doch Christus und die Apostel treiben und drängen, ja du selber tust es in deinen andern Schriften. Hier aber, wo wir nicht nur an eine Korykische Höhle kommen, sondern an das ehrwürdigste Geheimnis der göttlichen Majestät, und die Frage ist, warum er so ‚Paradoxes‘ tue: da brichst du die Riegel auf und tappest zu und bist so zornig auf Gott, weil du solches seines Urteils und Rates Grund nicht sehen kannst? Hier hättest du sollen den Finger auf den Mund legen, den verborgenen Ratschluß seiner Majestät anbeten und mit Paulus rufen: ‚Wer bist du, Mensch, daß du mit Gott streitest!‘

Wer, fragst du, wird da noch sein Leben bessern wollen? Antwort' ich: keiner, und es kann's auch keiner. Denn um deine ‚Besserer‘, die da bessern wollen ohne den Geist, kümmert sich Gott nichts, dieweil sie nur Heuchler sind. Es bessern sich aber die Auserwählten und Frommen durch den Heiligen Geist, die andern gehen zu Grunde ungebessert. Wer, sagst du, wird glauben, daß Gott ihn liebe? Antwort' ich: kein Mensch wird glauben und kann's auch nicht. Aber die Erwählten werden glauben, und die andern, die nicht

glauben, gehen zur Hölle mit ihrem Zürnen und Lästern, wie du hier tust. Es ist also nichts, daß du sagst, niemand werde glauben. Wenn aber durch solche Lehren ,das Fenster aufgetan wird' für die Gottlosigkeit, das muß ich geschehen lassen; die Bösen muß ich ertragen wie den ,Aussatz', davon dröben geredet ist . . .

Was ist's aber nutz oder not, solches ins Volk zu bringen, da man doch sieht so viel Böses daraus kommen? Antwort' ich: es wäre zwar genug, zu sagen, es sei also Gottes Wille und sei nicht nach dem Grund solches göttlichen Willens zu fragen, sondern er sei anzubeten einfältigen Herzens . . . Aber dieweil wir sonst keine armen Leute sind, wollen wir aus freien Stücken etwas zugeben: zwei Dinge verlangen's, daß solches gepredigt werde. Das eine ist die Demütigung unserer Hoffart und die Erkenntnis der Gnade Gottes, das andere der christliche Glaube selbst.

Erstlich hat Gott für gewiß seine Gnade versprochen den Gedemütigten, das ist denen, die da weinen und verzweifeln. Der Mensch kann aber nicht ganz gedemütigt werden, bis daß er weiß, sein Heil hänge nicht an seiner Kraft, Rat, Mühe, Willen noch Werk, sondern an einem andern, nämlich an Gott. Denn solange er überzeugt ist, er vermöge auch nur ,ein wenig' zu seinem Heil, traut er noch ein wenig und verzweifelt nicht ganz an sich, demütigt sich auch nicht vor Gott, sondern maßt sich an oder hofft und wünscht wenigstens einen Ort, Zeit oder Werk, dadurch er endlich zum Heil komme. Wer aber nicht zweifelt, daß es ganz nur an Gottes Willen hänge, der verzweifelt an sich völlig, wählt auch nichts anderes mehr, sondern wartet auf Gott, daß er's tue; der ist nah der Gnade und nah dem Heil. Daher der Erwählten halben muß solche Lehre ins Volk getrieben werden, damit sie gedemütigt, zunichte gemacht und selig werden. Die andern widerstreben der Demütigung, ja verdammen's, daß solch An-sich-Verzweifeln gelehrt werde, und wollen noch ,ein wenig' übrig gelassen haben, das sie selber tun könnten. Die bleiben insgeheim hoffärtig und

widerstreben der Gnade Gottes. Das also ist der eine Grund: die Frommen sollen die Verheißung der Gnade erkennen, anrufen und empfangen.

Der andere ist, daß der Glaube „das glaubt, was man nicht sieht“. Derhalben wenn Glaube sein soll, so muß alles verborgen sein, was da soll geglaubt werden. Es kann aber nicht tiefer verborgen werden, denn daß man das Gegenteil davon sehe, fühle und erfahre. Also wenn Gott lebendig machen will, so tötet er zuvor; wenn er gerecht machen will, so macht er zuvor Sünder; wenn er einen in den Himmel bringen will, so führt er ihn zuerst in die Hölle, wie er sagt zu Hanna, Samuelis Mutter . . . Ja er hält sich so, daß einer meinen sollte, er habe Freude an der Elenden Marter und verdiene eher Haß denn Liebe, wie denn Erasmus sagt, und sagt ganz recht. Wenn ich's also könnte mit meiner Vernunft fassen, wie derselbe Gott sollte barmherzig sein und gerecht, der solchen Zorn und Unrecht sehen läßt, was brauchte es noch Glaubens! Nun aber, da man's nicht begreift, wird Raum, den Glauben zu üben“ (630 19—633 24).

„Nun wollen wir in Kürze sehen, was das andere Paradoxon meine, daß alles, was wir tun, nicht mit freiem Willen, sondern aus reiner Notwendigkeit geschehe. Da sage ich: ist erst bewiesen, daß unser Heil außer unserer Kraft und Rat allein an Gottes Werk hänge, was ich drunter in dem Hauptteil der Disputation hoffe zu erlangen, dann folgt ja klarlich: ist Gott nicht bei uns mit seinem Werk, so muß alles böse sein, was wir tun, und müssen notwendig tun, was nicht zum Heil taugt. Ich sage aber ‚notwendig‘ und nicht ‚gezwungen‘; das ist: wenn der Mensch ohne Gottes Geist lebt, dann tut er das Böse, aber er tut es nicht gegen seinen Willen, wie wenn ihm jemand mit Gewalt den Hals zuzöge und ihn mitschleppte, oder wie ein Dieb und Räuber wider seinen Willen zur Strafe geführt wird, sondern er tut's freiwillig und gern. Aber diese seine Gernwilligkeit kann er nicht fahren lassen aus eigener Kraft oder ändern, sondern fährt darin fort mit ganzem Willen, und so

ihn jemand mit Gewalt zwingt, anders zu tun, so widerstrebt doch sein innerer Wille und ist zornig auf den, der ihn zwingt. Solche Notwendigkeit ist ‚unveränderlich‘ (*necessitas immutabilitatis*), denn es ist dabei kein ‚Zwang‘ (*necessitas coactionis*). Ein solcher Wille kann sich nicht ändern, sondern wird noch mehr gereizt, dasselbe zu wollen, wo ihm widerstanden wird. Das beweist sein Zorn, der nicht da wäre, so der Wille eine freie Wahl hätte. Frage die Erfahrung, wie wenig man denen zureden kann, die mit Leidenschaft an einer Sache hängen. Wenn sie nachgeben, tun sie es nur unter einer Gewalt oder um eines andern mächtigeren Antriebs willen, niemals aber aus freien Stücken. Sind sie aber nicht von der Leidenschaft besessen, dann lassen sie alles geschehen, wie es kommt.

Wiederum wenn Gott in uns wirkt, so ist der Wille auf einmal geändert unter dem sanften Hauch des Geistes Gottes, will und tut gern das Werk Gottes, gar nicht gezwungen, ja kann durch kein Widerwärtiges geändert werden, nicht einmal durch die Pforten der Hölle, sondern fährt immer fort, zu wollen und lieben das Gute, wie er vorhin das Böse gewollt und geliebt hat. Was wiederum die Erfahrung beweist. Wie standhaft und unüberwindlich sind die Heiligen, je mehr man sie zu dem andern zwingen will mit Gewalt, je stärker wird ihr Wille, wie der Wind die Flamme nicht auslöscht, sondern erst recht anfacht; und ist auch da keine Freiheit oder freie Wahl, etwas anderes zu wollen. Und auch da tun wir's gern und freudig, wie denn die Natur des Willens ist; denn so man ihn zwänge, so wär's kein Wille. So steht der menschliche Wille in der Mitte wie ein Reittier. Wenn Gott aufsitzt, will und geht er, wohin Gott will; sitzt aber der Satan auf, so will und geht er, wohin der Satan will, und ist nicht in seiner Willkür, zu welchem Reiter er laufen will, sondern die Reiter selbst

streiten darum, welcher ihn möchte erlangen und besitzen“ (634 14—635 22).

Es gibt keine Stelle in Luthers *Servum arbitrium*, die häufiger zitiert worden wäre als die letzten Sätze, aber doch wohl immer mit einem leisen Schauder. Erasmus macht in seinem *Hyperaspistes* darauf aufmerksam, daß Luther hier geradezu in eine Zweigötterlehre verfalle. Wir verschieben die weitere Betrachtung auf den Schluß und fahren in den Texten fort.

Luther sucht zunächst zu beweisen, daß ein *liberum arbitrium*, das doch ohnehin, wie Erasmus selbst zugebe, zur Erlangung des Heils nicht ausreiche, eine überflüssige Begriffsbildung sei, und schlägt vor, das Wort, das so viel Unheil gestiftet habe, überhaupt fallen zu lassen, wenigstens in der Theologie, und eine freie Willenswahl des Menschen nur in den Dingen gelten zu lassen, die wirklich in seiner Macht sind, wie etwa die freie Verfügung über einen Geldbetrag, den jemand besitze.

Dann wendet er sich dem zweiten Teil der Erasmischen Einleitung zu, deren ersten Absatz wir bereits oben (S. 273) zitiert haben. Erasmus führt dann doch die große Zahl von Kirchenvätern an, die dem freien Willen eine gewisse Kraft eingeräumt hätten, auch wenn er sich in seiner Untersuchung nicht auf sie, sondern nur auf die Bibel berufen wolle, die auch diese Kirchenväter so vortrefflich ausgelegt hätten. Unter den Lateinern steht auffallenderweise auch Augustinus (13 1), den Luther dann (640 9) unter den von Erasmus angeführten wenigen Bestreitern des freien Willens vermißt. *Meus totus est*, er ist ganz auf meiner Seite, sagt Luther, was übrigens der geschichtlichen Wirklichkeit nicht voll entspricht. Außerdem nennt Erasmus nur Wiclif, Laurentius Valla und als einzigen konsequenter Leugner des freien Willens boshafterweise den „Manichäus“, das heißt Mani, den Stifter der Manichäersekte (13 11).

Sodann kommt er auf die Unsicherheit der Auslegung der Heiligen Schrift zurück und endet (18 3) mit der Erwägung,

es sei nicht zu glauben, daß Christus über dreizehnhundert Jahre lang seine Kirche im Irrtum stecken gelassen und keinem einzigen unter so vielen heiligen Männern offenbart haben sollte, was die Gegenpartei für das Hauptstück der christlichen Lehre erkläre.

Luther wird dadurch genötigt, ausführlich seine spiritualistische Lehre von der heimlichen Kirche und nochmals seine Lehre von der Klarheit der Heiligen Schrift zu entwickeln, wobei er sich unter anderem mit den gerade damals so gefährlichen Schwarmgeistern beschäftigt, die ihr ‚inneres Licht‘ zum Richter über die Schrift machten (6533). Es ist eine ungemein lichtvolle Darstellung, die bis 66128 reicht; aber da sie das Hauptproblem nicht betrifft, sondern nur die Methodenlehre, so verzichten wir auf eine Wiedergabe.

Das *corpus* der Auseinandersetzung beginnt mit der Definition des *liberum arbitrium*, die Erasmus in dem letzten Satz seiner Einleitung gibt: „Im folgenden verstehen wir unter *liberum arbitrium* die Kraft des menschlichen Willens, durch die der Mensch sich zu dem hinzuwenden oder von dem abzuwenden vermag, was zum ewigen Heile führt.“

In langer Ausführung zerpflückt Luther die Definition und beweist dabei recht ausgiebig jene Neigung zu logischer Spitzfindigkeit.¹ Wir brauchen uns auf die Einzelheiten nicht einzulassen. —

Erasmus wählt nun nach dem Vorgang des Origenes als erste Stelle, die für das *liberum arbitrium* spricht, Jesus Sirach 1514—18: ‚Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und hat ihn in der Hand seiner Überlegung gelassen. Er hat hinzugefügt seine Aufträge und Gebote: wenn du willst die Gebote bewahren und auf ewig die wohlgefällige Treue (*fidem*), so werden sie dich bewahren. Er hat dir vorgesetzt Wasser und Feuer: wonach du willst, strecke deine Hand aus. Vor dem Menschen steht Leben und

Tod, Gutes und Böses: was ihm gefällt, wird ihm gegeben werden.¹

Erasmus fährt fort: „Ich glaube nicht, daß jemand gegen die Autorität dieses Buches geltend machen will, daß es, wie Hieronymus anzeigt, vordem bei den Hebräern nicht im Kanon gestanden hat, kann auch den Grund nicht sehen, da sie doch den Prediger Salomo und das Hohe Lied, das in Wahrheit ein Liebeslied ist, im Kanon belassen haben“² (1913—201).

Luther antwortet zunächst „mit des Erasmus eigenen Worten (!): die Schrift ist an diesem Ort dunkel und zweifelhaft, und dieweil wir in *negativa* stehen, so begehren wir von euch einen Ort, der uns mit klaren Worten überzeuge, was *liberum arbitrium* sei und könne. Das werdet ihr wohl tun am Sankt Nimmerleinstag“ (*ad calendas Graecas* — wiederum eine Anspielung auf die *Adagia* des Erasmus; 66625—28).

Es ist ein starkes Stück, zu behaupten, die Sirach-Stelle sei dunkel. Sie ist ganz klar. Luther fühlt denn auch seine Schwäche und eilt sogleich zu der folgenden grundsätzlichen Ausführung, die Erasmus an die siegreiche Stelle anschließt. Nach ihr, sagt Erasmus, sei Adam, der Stammvater des Menschengeschlechts, mit einer unverderbten Vernunft begabt gewesen, dazu mit einem Willen, dem die Freiheit innen gewohnt habe, sich vom Guten zum Bösen zu wenden. In dem gleichen Stande seien vor Luzifers Fall die Engel gewesen; darnach sei bei den gefallenen Engeln Vernunft und Wille gänzlich verderbt, bei den standhaft gebliebenen aber so befestigt, daß sie fortan der Gottlosigkeit unfähig geworden seien.

Bei dem Menschen im Urstande dagegen habe der freie Wille (*recta liberaque voluntas*) freilich noch nicht die Seligkeit erlangen können ohne neue Mitwirkung der Gnade; dies sei wenigstens, auch ohne ausdrücklichen Schriftbeweis, die wahrscheinliche Meinung (*probabilis opinio*) rechtgläubiger Väter.

Durch den Sündenfall sei einerseits die Vernunft verdunkelt, wenn auch nicht ausgelöscht, andererseits aber die Freiheit des Willens verloren, so daß der Mensch fortan der Sünde habe dienen müssen. Durch Gottes Gnade sei nun die (Erb-)Sünde vergeben. Erst an dieser Stelle der Heilsgeschichte gewinne die Verschiedenheit der Lehrmeinungen ihre Erheblichkeit.

Die Pelagianer behaupten, daß nach der Erlösungstat Christi der menschliche Wille hinreichend frei geworden sei, um auch ohne neu hinzukommende Gnade das ewige Leben zu erlangen. Auch so sei die Seligkeit Gott allein zu danken, der den menschlichen Willen im Urstande frei geschaffen und durch die Erlösung wiederhergestellt habe.

Die rechtgläubige Lehre dagegen besteht auf der Notwendigkeit einer dauernden Mitwirkung der Gnade, weil die Spuren der Erbsünde nicht völlig vertilgt seien. Auch ihre völlige Vertilgung hätte die Gnade leisten können, aber sie erachtete die bleibende Unsicherheit für heilsam (*non quod hoc non possit gratia, sed quia nobis non expediebat*, 22 10).

Ohne Mitwirkung der persönlich helfenden Gnade (*gratia peculiaris*, 22 14), bleibt also die Vernunft verdunkelt und der Wille unfähig zur sittlichen Tat (*ad honesta inefficax*, 22 12) jedoch beides in verschiedenem Maße; denn immerhin bleibt ein Teil des angeborenen Lichts erhalten, und dazu kommen die Allen verkündigten Gebote Gottes und die Heilige Schrift.

Es gibt also dreierlei Gesetz: das Gesetz der Natur, das (im Alten Testament offenbarte) Gesetz der Werke und das (im Neuen Testament offenbarte) Gesetz des Glaubens. Das Gesetz der Natur ließ die heidnischen Philosophen auch ohne Kenntnis der Heiligen Schrift bereits zu einem wahren Gottesbegriff und zu einer Sittlichkeit gelangen, die weitgehend mit den evangelischen Geboten übereinstimmt (23 12 f.). „Bei diesen ist wahrscheinlicherweise der Wille irgendwie zum Guten geneigt (*propensa ad honesta*, ebd. Z. 15), aber unwirksam zur Seligkeit, wenn nicht durch den

Glauben die Gnade hinzukommt.“ Man beachte die Unstimmigkeit mit der soeben zitierten Stelle 2214, wo der gleiche Wille als „unwirksam zum sittlich Guten“ (*honestum*) bezeichnet war.

„Das alttestamentliche Gesetz befiehlt und droht. Durch verdoppelt es die Sünde und erzeugt den Tod (Röm. 5), nicht weil es an sich böse wäre, sondern weil wir es ohne die Gnade nicht erfüllen können“ (24 3—6).

„Das Gesetz des Neuen Testamentes dagegen befiehlt zwar noch Schwereres, aber es fügt den Reichtum der Gnade hinzu und macht so das an sich Unmögliche sogar süß, nicht nur leicht“ (ebd. Z. 6—8).

Nach diesen Erläuterungen wendet sich Erasmus (25 3 ff.) wieder der Sirach-Stelle zu. Sie passe zwar im eigentlichen Sinne nur auf Adam und Eva vor dem Sündenfalle, aber in einem gewissen Sinne doch auch auf Adams gesamte Nachkommenschaft. Eine unbefangene Betrachtung der Stelle wird hier dem Erasmus beistimmen müssen: der Weise denkt nicht nur an Adam und Eva, sondern meint jeden seiner Leser.

Dies aber, fährt Erasmus fort, hätte keinen Sinn, wenn in uns überhaupt keine Kraft zur freien Entscheidung wäre. Diese Freiheit ist durch die Erbsünde verwundet, aber nicht ganz ausgelöscht. Sie hinkt gleichsam, und angesichts ungeheurer Verbrechen und hartnäckiger Laster hat es manchmal in der Tat den Anschein, als sei die Urteilskraft des Geistes ganz verdunkelt und die Freiheit der Entscheidung ganz unterdrückt (25 27—26 2). — Man sieht, wie Erasmus in vorsichtigen Ausdrücken dem Gegner so weit wie möglich entgegenkommen will.

Die Meinungsverschiedenheiten beginnen wie gesagt von alters her erst bei dem Zustand nach dem Sündenfall und vor dem Eingreifen der Gnade. Manche hielten es für nötig, der Verzweiflung wie der falschen Sicherheit entgegenzuarbeiten, und wollten die Menschen zur Hoffnung und zu

rüstiger Anstrengung ermuntern. Deshalb schrieben sie dem *liberum arbitrium* eine größere Kraft zu.

So lehrte Pelagius,¹ nach dem einmäligen Eingreifen der Gnade könne der Mensch auch ohne neu hinzukommende Gnade kraft des *liberum arbitrium* zur Seligkeit gelangen; auch so werde ja die Seligkeit allein Gott verdankt, ohne dessen Erlösungstat der Wille des Menschen nicht in wirk-
samer Weise frei war zum Guten (2611 f.), ganz abgesehen von der Schöpfungsgnade, die einen Menschen schuf und nicht etwa einen Frosch.

Noch weiter gehen die Anhänger des Duns Scotus. Sie halten die Kraft des *liberum arbitrium* für so groß, daß sie auch vor dem Empfang der Gnade lediglich mit den Kräften der Natur ‚moralisch gute Werke‘ ausüben könne, durch die der Mensch die ‚heiligmachende Gnade‘ (*gratiam gratum facientem*) verdienen könne, wenn auch nicht *de condigno*, sondern nur *de congruo*. „So nämlich drücken sie sich aus“, schließt Erasmus seine Darstellung (271).²

Die Ironie dieser letzten Wendung zielt wohl in der Hauptsache auf das barbarische Latein dieser beiden Ter-
mini; Erasmus will sagen, daß ihn das alles im Grunde nichts angehe, und daß es ihm nur um einen sachlichen Be-
richt zu tun sei. Wirklich sind die beiden Ausdrücke nicht einmal in verständliches Deutsch zu bringen. Die Unter-
scheidung des *meritum de congruo* und des *meritum de con-
digno* ist die Hintertür, die sich die Spätscholastik gegen die Anklage auf ketzerischen Pelagianismus offen hält. Dem Menschen, der ‚tut, was an ihm ist‘ (*facienti quod in se est*, eine ungemein häufig in der spätscholastischen Literatur wiederkehrende und von Luther ebenso oft bekämpfte Wendung) weigert Gott die Gnade nicht: das ist trotz alleh Verschachtelungen der einfache Sinn jener Unterscheidung. Der natürliche Mensch vermag den ganzen Umfang des göttlichen Gebots zu erfüllen, so wie zwei Dreiecke einander ‚kongruieren‘, das heißt sich decken. Daß aber der Mensch des Heils wirklich würdig (*condignus*) werde, dazu bedarf es

lediglich noch des mechanischen Willkürakts der göttlichen Gnade, der an dem wirklichen Umfang der menschlichen Leistung nichts ändert. So kann man die wahre Meinung der Spätscholastik in groben Worten ausdrücken. Luther hatte, dogmengeschichtlich gesehen, vollkommen Recht, gegen eine solche Aushöhlung der kirchlichen Gnadenlehre anzugehen, und Erasmus will zwischen den Zeilen zu verstehen geben, daß er ihm hier Recht gibt, und daß seine (des Erasmus) eigene Ansicht weit weniger anstößig ist. Er fährt fort:

„Nun gibt es eine *ex diametro* entgegengesetzte Ansicht (die Ansicht Luthers nämlich, was aber Erasmus nicht sagt). Diese behauptet, jene ‚moralisch guten Werke‘ seien Gott ebenso abscheulich wie positive Verbrechen, Ehebruch etwa oder Mord, weil sie nicht aus dem Glauben und aus der Liebe geschehen. Eine solche Meinung erscheint allzu ungütig (*inclementior*, 277).“ Er kommt dann wieder auf seine geliebten heidnischen Philosophen, die es doch vermocht hätten, das Gute um seiner selbst willen zu tun (*non ob aliud, nisi quia honestum est*, ebd. Z. 12).

„Der heilige Augustinus und seine Anhänger gehen von der Erwägung aus, daß das Selbstvertrauen des Menschen der wahren Frömmigkeit zum Verderb gereiche, und betonen daher die Gnade (*propensiores sunt in favorem gratiae*, 281, wie andererseits die Skotisten *proniiores sunt in favorem liberi arbitrii*, 2615 f.). Ohnedies sind die Briefe des Apostels Paulus voll von Stellen, die die Alleinwirksamkeit der Gnade lehren. Deshalb leugnet Augustinus, daß der sündige Mensch sich bessern oder von sich aus zum Heil gelangen könne, wenn er nicht durch freie Gnadengabe Gottes den Antrieb erhalte, das zu wollen, was zum ewigen Leben führt. Diese Gnade heißt die ‚zuvorkommende‘ oder ‚wirkende‘. Denn auch der Glaube, die Tür zum Heil, ist ein freies Gottesgeschenk. Durch ein noch reicheres Geschenk des Geistes kommt zum Glauben die Liebe. Diese nennt Augustinus die ‚mitwirkende Gnade‘, weil sie dem Streben beständig beisteht, bis er ans Ziel kommt. Das geschieht

jedoch so: das *liberum arbitrium* und die Gnade tun beide das nämliche Werk, die Gnade aber ist die Führerin, nicht die Begleiterin.¹ Auch hier machen jedoch einige (die Spätscholastiker nämlich) eine Unterscheidung: wenn man das Werk seiner Natur nach ansehe, so sei die Hauptursache der Wille des Menschen, sehe man es aber mit Rücksicht auf das Verdienst an, so sei die Gnade die Hauptursache. Der Glaube, welcher macht, daß wir das Heilbringende wollen, und die Liebe, welche macht, daß wir nicht umsonst wollen, sind nicht sowohl der Zeit als der Natur nach verschieden; beide jedoch können durch Antriebe, die der Zeit nach auf einander folgen, vermehrt werden“ (273—289).

„Daher kann man drei, oder wenn man will, vier Arten von Gnade unterscheiden. Die erste ist die natürliche Schöpfungsgnade. Sie ist durch die Sünde verderbt, aber nicht vernichtet; einige nennen sie den ‚natürlichen Einfluß Gottes‘ (*influxum naturale*). Diese Grundgnade ist allen Menschen gemeinsam und verbleibt daher auch denen, die in der Sünde beharren. Denn sie haben die Freiheit zu reden oder zu schweigen, zu sitzen oder aufzustehen; ja auch einem Armen zu helfen, die Heilige Schrift zu lesen, eine Predigt zu hören, so jedoch, daß dies nach der Meinung Einiger noch nicht zum ewigen Leben dient. Andere dagegen denken an Gottes unendliche Güte und sagen, daß der Mensch durch derlei Guttaten wenigstens so weit kommen könne, daß er sich auf die Gnade vorbereite und Gottes Erbarmen geradezu herausfordere; wiewohl andere leugnen, daß selbst dies ohne ‚sonderliche Gnade‘ (*sine gratia peculiari*) geschehen könne. Jene Grundgnade heißt aber für gewöhnlich nicht Gnade, obwohl sie es in Wahrheit schon ist; wie denn Gott auch durch tägliche Erzeugung neuen Lebens, durch seine Erhaltung und Regierung größere Wunder tut, als wenn er etwa einen Aussätzigen heilte oder einen Besessenen von seinem bösen Geist befreite, und doch heißt dieses Alltägliche eben wegen seiner Alltäglichkeit kein Wunder.

Die zweite Gnade ist die ‚sonderliche‘ (*gratia peculiaris*, 2917), dadurch Gott nach seiner Barmherzigkeit den verdienstlosen Sünder zur Buße treibt, doch so, daß er ihm noch nicht jene letzte Gnade eingießt, welche die Sünde vertilgt und den Menschen Gott angenehm macht. Kraft der zweiten Gnade, die wir die ‚wirkende‘ nennen, mißfällt der Sünder sich selbst. Zwar verliert er jetzt noch nicht die Neigung zur Sünde, aber er gibt schon Almosen, liest die Heilige Schrift, hört Predigten, bittet fromme Leute, für ihn zu beten. Durch solche ‚moralisch guten‘ Handlungen, wie man sie nennt, macht er sich gleichsam zu einem Anwärter der Gnade (*candidatum quendam agit*, 301). Man glaubt aber, daß auch diese Gnade, die wir die zweite nennen, durch Gottes Güte keinem Christenmenschen. (*nulli mortalium*) fehle, denn die göttliche Güte biete einem Jeden in diesem Leben die rechten Gelegenheiten zur Buße, wenn sie den Rest von Wahlfreiheit, den sie haben, nach Kräften anwenden, um sich der Hilfe der Vorsehung anzupassen, die sie gleichsam einlädt zur Besserung, wenn auch nicht (mit Gewalt) nötigt. Das jedoch sei in unserer Macht, unseren Willen der Gnade zu- oder abzukehren, wie wir etwa dem aufgehenden Licht die Augen auftun oder verschließen können. Nun leidet es aber die unendliche Liebe Gottes zu dem Menschengeschlecht nicht, daß auch diese Gnade, welche wir die ‚angenehm machende‘ nennen wollen, dem Menschen vergeblich verliehen sei. Wenn sich also ein Sünder aus vollem Herzen um die Gnade bemüht, so darf er sich zwar noch immer nicht in falscher Sicherheit wiegen, aber er braucht auch nicht zu verzweifeln, und geht also niemand zugrunde außer durch eigene Schuld.

Also hätten wir eine natürliche Gnade, eine erweckende, wiewohl unvollkommene Gnade, drittens die ‚mitwirkende‘ Gnade, die den Willen wirksam macht und das Begonnene fördert, und endlich eine Gnade, die den Menschen zum seligen Ende gelangen läßt. Diese drei letzten Stücke hält

man für die nämliche Gnade, nur daß sie nach ihren Wirkungen mit verschiedenen Namen genannt wird. Die erste weckt, die zweite fördert, die dritte vollendet“ (28.20 – 30.21).

Nach dieser lichtvollen Darstellung der eigenen Ansicht wendet sich Erasmus vorsichtig der gegnerischen zu:

„Die Lehrer also, die sich am weitesten von Pelagius entfernen (gemeint ist wohl Augustinus), schreiben der Gnade das meiste zu, dem *liberum arbitrium* fast nichts, wiewohl sie es nicht gänzlich aufheben. Sie sagen, der Mensch könne das Gute nicht wollen ohne ‚sonderliche‘ Gnade, er könne nicht anfangen, nicht forschreiten und nicht vollenden ohne den wesentlichen und beständigen Schutz der göttlichen Gnade. Ihre Meinung erscheint hinreichend wahrscheinlich: sie läßt dem Menschen die Möglichkeit, sich zu bemühen, läßt ihm dabei aber keine Möglichkeit, sich seiner Bemühungen zu rühmen.“

Zu hart jedoch ist die Meinung derer, die (wie Karlstadt) behaupten, das *liberum arbitrium* tauge nur zum Sündigen, und einzig die Gnade wirke in uns das gute Werk, nicht durch den freien Willen noch mit ihm, sondern nur in ihm, so daß unser Wille nichts weiter sei als das Wachs, das von der Hand des Künstlers gebildet wird nach seinem Gefallen. Diese scheinen mir das falsche Vertrauen auf die Werke so sehr zu fürchten, daß sie, wie man sagt, die rechte Tür verfehlen.

Am härtesten aber von allen ist die Ansicht (Luthers), die das *liberum arbitrium* lediglich für ein leeres Wort erklärt. Es vermöge nichts und habe nichts vermocht weder bei den Engeln noch bei Adam noch bei uns, weder vor der Gnade noch nachher, sondern Gott tue in uns alles, Böses und Gutes, und alles was geschehe, geschehe aus reiner Notwendigkeit. Mit diesen beiden letztgenannten Meinungen also werde ich am meisten Streit haben.

Ich habe aber das alles etwas weitschweifiger wiederholen wollen, damit der weniger kundige Leser die folgende Beweisführung leichter verstehe, denn ich schreibe als ein einfacher Kopf für einfache Leute (*crassulis scribimus crassuli*, 321). Deshalb habe ich auch die Stelle aus Sirach zuerst beigebracht, weil sie Ursprung und Kraft des *liberum arbitrium* am klarsten zu schildern scheint. Nun wollen wir etwas eiliger die übrigen Schriftstellen durchgehen“ (30 22. –32 5). —

Luther hält sich in seiner Entgegnung (667 15 ff.) zunächst an die drei Meinungen, die Erasmus zuletzt (30 22 ff.) aufzählt, und behauptet, er suche durch diese Dreiteilung einer einzigen, nämlich der Lutherischen Meinung, den Leser zu verwirren. Dann vergleicht er die Erasmus ‚wahrscheinliche, erste‘ Meinung mit seiner Definition des freien Willens und konstatiert einen Widerspruch. Besonders aber (668 11 ff.) preßt er des Gegners Äußerung (21 16, oben S. 312), nach dem Sündenfall habe der Mensch seine Freiheit verloren und sei gezwungen gewesen, der Sünde zu dienen. Seine Invectiven gegen Erasmus lesen sich hier besonders unerfreulich, weil er die wiederholte, ausdrückliche Feststellung des Gegners, daß die Gaben der Schöpfungsgnade durch den Sündenfall zwar schwer verdunkelt und geschwächt, aber nicht völlig vernichtet seien, dem Leser unterschlägt. Gerade auf diesen Rest aber kommt es dem Freund der heidnischen Philosophen besonders an.

Dann aber kommt er wieder auf die Sirachstelle zu sprechen, und hier ergibt sich nun ein seltsames Gemisch von Gewalttätigkeit, Sophismus und Ehrlichkeit.

Gott also habe im Anfang den Menschen geschaffen; hier sei weder von dem *liberum arbitrium* noch von den Geboten die Rede (671 30). Dann ‚habe er ihn in der Hand seiner Wahl gelassen‘ (*reliquit eum in manu consilii sui*). Ohne Zweifel meine Sirach, er habe ihm Handlungsfreiheit verliehen. Auch hier sei noch nicht die Rede von Geboten, sagt Luther; die ‚Wahl‘ beziehe sich also auf die ihm untergebene

Kreatur, wie er oben (S. 309) die menschliche Freiheit bereits ausgelegt hat. Dann aber ‚habe er seine Gebote hinzugefügt‘, nämlich als etwas Neues zu jener Herrschaft über die Kreatur hinzu (672 2). Diese Auslegung ist erstens sophistisch und zweitens nutzlos, denn nun muß Luther denn doch zugeben, daß mit den Worten: ‚So du die Gebote bewahren willst, so werden sie dich bewahren‘ die Frage der menschlichen Willensentscheidung angeschnitten werde (672 7).

In der freien Herrschaft über die Kreatur werde der Mensch zwar auch beschränkt, etwa durch Moses oder den Papst, aber in dem anderen Reich, in dem der Gebote, „wird er nicht in der Hand seiner Wahl gelassen, sondern nach Wahl und Rat Gottes wird er geführt. In seinem (Kreaturen-)Reich verfährt er nach seiner Wahl ohne das Gebot eines anderen; so wird er in Gottes Reich durch das Gebot eines andern geführt ohne seine Wahl. Und das ist's, was der Weise sagt: Er hat zugefügt die Gebote, wenn du willst, so halte sie.“

Hier ist der Wahrheit zu Ehren zu sagen: nein, das ist stracks das Gegenteil von dem einfachen Sinn der Stelle, der klar zutage liegt.

Luther aber fährt fort: „Ist das klar genug, so haben wir's erlangt, daß diese Stelle des Jesus Sirach nicht für das *liberum arbitrium*, sondern dagegen zeuge . . . Ist's aber nicht klar genug (!), so haben wir doch das erlangt, daß die Stelle nicht für das *liberum arbitrium* zeugen kann, weil sie einer entgegengesetzten Auslegung fähig ist, nämlich der unseren, die nicht absurd, sondern recht gesund ist und mit der ganzen Schrift übereinstimmt, indes des Gegners Sinn wider die ganze übrige Schrift streitet und nur zu dieser einen Stelle paßt“ (672 16—27).

Auch dieser Fechterstreich nutzt Luther nichts, denn Erasmus wird ihm noch eine lange Reihe ebenso eindeutiger Stellen entgegenhalten. Es ist nicht wahr, daß diese Sirachstelle die einzige ist, die die Erasmische Auslegung verlangt.

Es sei gar nicht Jesus Sirach, fährt Luther fort, sondern die *Domina Ratio*, die Dame Vernunft, mit der er sich hier auseinanderzusetzen habe, und er wolle sie mit ihren eigenen Künsten *ad absurdum* führen. Denn diese Auffassung der Sirach-Stelle streite geradezu mit der Meinung, die Erasmus selber als die ‚probable‘ bezeichne (s. oben S. 311, W 22 13), daß nämlich das geschwächte *liberum arbitrium* von sich aus fortan unfähig sei, das Gute zu wollen. Vielmehr hätten, wenn die Auslegung des Erasmus zu Recht bestände, die Pelagianer gewonnen (674 37 ff.), die Erasmus in der Tat ganz unbefangen bei seinem Überblick über die Lehrmeinungen aufzähle (26 7 ff.). Überhaupt behandle er die Pelagianer fast wie Orthodoxe, und dies entspreche ganz dem Mangel an Ernst, den Luther dem Erasmus an vielen Stellen vorwirft.

Diese Betrachtung ist wahrer, als Luther denkt. Die Sirach-Stelle gibt wirklich dem Pelagius Recht, und vielleicht kann es dem Erasmus zugetraut werden, daß er im Grunde seines Herzens eben dieser Meinung ist. Er weiß oder ahnt, daß die Lehrmeinungen der Bibel nicht auf einer Ebene liegen, sondern in eine geschichtliche Entwicklung eingebettet sind, und daß es nicht angeht, dem alten hebräischen Weisen die gleiche Fülle der Glaubenserkenntnis anzudichten, die uns bei Paulus entgegentritt. Aber freilich hätte Erasmus eine solche Meinung nicht aussprechen können, und so ist Luther an dieser Stelle des Schlachtfeldes stärker.

Erasmus schließt nun an den großen dogmatischen Überblick, zu dem ihm jene Hauptstelle bei Sirach den Anlaß gegeben hat, in rascher Folge seine Sammlung von Beweisstellen aus dem Alten Testament an, meist nur mit kurzen Zwischenbemerkungen, und beginnt bei dem ersten aller göttlichen Gebote im Paradies, Genesis 2,17, um dann sogleich die Mahnung Gottes an Kain, Gen. 4,6 f., zuzufügen (32 11—21). Luther bemerkt hier nicht einmal eine Flüchtigkeit seines Gegners, der an dieser Stelle den Unterschied

zwischen dem Zustand vor und nach dem Sündenfall vernachlässigt. Er wendet sich sogleich dem Hauptgedanken zu, daß alle Gebote Gottes dem Menschen nicht das zeigen, was er könne, sondern das, was er solle. Der wahre Sinn alles göttlichen Gesetzes sei, den Menschen an seinem Heil verzweifeln zu lassen und so für die Gnade reif zu machen (6763—16). Hier befindet sich Luther auf dem festen Boden der paulinischen Lehre vom Gesetz, von der aus er in völlig ungeschichtlicher Weise auch das ganze Alte Testament auslegt. —

Von hier an könnten wir dem Gang des Streitgesprächs nicht mehr mit der bisherigen Ausführlichkeit folgen, ohne einer tödenden Eintönigkeit zu verfallen. Das liegt, wie bereits angedeutet, nicht an Erasmus, sondern an Luther. Indessen ist auch so schon das Wichtigste bereits zur Sprache gekommen, und der Leser hat einen hinreichenden Eindruck von dem Charakter der beiden Gegner.

Das *corpus* der Schrift *De servo arbitrio* ist eine qualvolle Lektüre bis zu dem schönen Dritten Teil (ab 75624), wo sich Luther von der satzweisen Widerlegung der *Diatribe* endlich losmacht und seine eigene Lehre selbständig zusammenfaßt:

In dem Hauptteil hält er dem Gegner bis zur Ermüdung — wohl an mehr als zwanzig Stellen — den in Wahrheit recht unerheblichen Widerspruch zwischen seiner Definition des *liberum arbitrium* und seiner ‚probablen Meinung‘ vor (s. o. S. 311), um regelmäßig den Vorwurf mangelnden Ernstes anzuschließen, bis zu schweren Beschimpfungen wie 69820 ff.: dem Erasmus sei die Sache selbst ganz gleichgültig, es komme ihm nur darauf an, mit leeren Worten Luthers Lehre verhaft zu machen, um den Tyrannen einen Dienst zu erweisen (*tantum ut inanibus verbis in odium causae serviatur tyrannis*). Und mit der gleichen Eintönigkeit wiederholt er immer wieder seine Hauptlehren.

Wir müssen also das bisherige Verfahren aufgeben und

wenden uns einer zusammenfassenden Darstellung und Diskussion der beiden Lehrmeinungen zu.

Die Absicht des Erasmus ist, die altgläubige Lehre maßvoll, einfach und gewinnend vorzutragen, so jedoch, daß die Interessen seiner eigenen *philosophia Christi* hinreichend zu Worte kommen. Beides ist ihm — in den Grenzen seines Verfahrens — vorzüglich gelungen.

Der Hauptgesichtspunkt des altgläubigen Systems ist, von der Lehre des wichtigsten Kirchenvaters Augustinus so viel festzuhalten, wie sich mit den seelsorgerlichen Bedürfnissen des Alltags und einer behutsamen Auslegung der Heiligen Schrift verträgt, dabei aber den häretischen Hochmut und Werksinn der Pelagianer eindeutig auszuschließen. Daß es zuletzt nur auf Gottes Gnade ankomme, ist hier so wenig zweifelhaft wie bei Luther.

Dieses System ist jedoch nicht leicht im Gleichgewicht zu halten. Es kann nicht geleugnet werden, daß Luthers extremer Augustinismus eben durch die Entartung der Spätscholastik gerade in diesem entscheidenden Lehrpunkt und durch die ausschweifende Werkfrömmigkeit der Zeit, besonders aber durch die bedenkliche Ablaßpraxis herausgefordert wurde. Hier war Erasmus sogar weithin mit ihm einig. Aber Luther gefährdete das Gleichgewicht des katholischen Systems nach der anderen Seite noch mehr als die Spätscholastik, von der er doch wieder gerade einige der härtesten Meinungen beibehielt.

Das eigene Interesse des Erasmus ist erstlich die Theodicee, um hier sogleich einen Hauptbegriff von Leibniz einzuführen. Man sieht daran, wie stark Erasmus auf das Denken der nächsten Jahrhunderte gewirkt hat.

Gott sollte gegen den Vorwurf der Grausamkeit verteidigt werden. Wer von ihm verdammt wird, trägt selber Schuld (s. o. S. 317). Es muß daher wenigstens ein Rest von Wahlfreiheit übrig bleiben. Andererseits ist dieser Rest wieder so gering, daß die Demut gegen Gott und die Notwendigkeit seiner dauernden Mithilfe erhalten bleibt (ebenda).

Die Schriftstellen, die von einer absichtlichen Verstockung durch Gott oder von einer absoluten Vorherbestimmung reden, bedürfen einer diskreten Auslegung und der Ehrfurcht vor dem Geheimnis ebenso wie die Fälle einer dämonischen Verstocktheit, die wir wirklich erleben, wenn auch vielleicht selten ganz eindeutig.

Die Erhaltung eines Restes von Wahlfreiheit dient auch dem zweiten Anliegen des Erasmus, der Rettung seiner geliebten Philosophen. Dieses Interesse hing wiederum mit dem der Theodicee zusammen. Wir erinnern uns, wie sehr es durch den von der dogmengeschichtlichen Forschung herausgestellten Anteil der heidnischen Philosophie an dem christlichen Dogma bestätigt wird (s. o. S. 85).

Wie es Erasmus eigentlich meint, ist vielleicht am eindrucksvollsten an einem trefflichen Gleichnis zu zeigen, das er (83 30 ff.) bringt: „Ein Kind ist beim Laufenlernen zu Fall gekommen. Der Vater hebt es auf und zeigt ihm zur Ermutigung einen Apfel. Das Kind strebt gierig auf die Gabe los, aber bei der Schwäche seiner Glieder würde es wieder fallen, wenn ihm der Vater nicht die Hand hinhielte und seinen ungeübten Schritt lenkte. So kommt es nahe an den Apfel heran, den ihm zuletzt der Vater geradezu in die Hand gibt wie einen wohlverdienten Lohn. — Das Kind konnte sich nicht von allein aufrichten, der Vater mußte ihm zu Hilfe kommen. Es konnte auch noch keine wirklichen Schritte tun ohne die beständige Hilfe des Vaters. Es hätte den Apfel nicht erreicht, der Vater mußte ihn geben. Was hat das Kind geleistet? Nichts! Aber getan hat es denn doch etwas, es hat sich sogar mächtig angestrengt, weil es ein gesundes Kind ist und lernen will. Wird es sich seiner Leistung rühmen? Nein, denn es verdankt dem Vater ja alles, das Dasein selbst und die Hilfe, ohne die es nicht leben könnte.“

Da haben wir wieder einmal den holländischen Maler mit dem warmen, humorvollen Sinn für die Wirklichkeit, der uns so oft entzückt hat. Es ist gar kein Zweifel möglich, daß

er Recht hat. Das Gleichnis entspricht genau der klassischen Augustinus-Stelle o. S. 316.

Der angebliche Widerspruch im System des Erasmus, auf dem Luther förmlich herumreitet, besteht also in Wirklichkeit gar nicht. Das Gleichnis ist eine glänzende Illustration zu Erasmus' Beweisstelle Sacharja 1,3 die Luther (680 33 ff.) wenig überzeugend zu widerlegen sucht: „Kehret euch zu mir, so will ich mich zu euch kehren.“ Erasmus brauchte in seine Definition nur einen geringen Zusatz einzufügen, so wäre alles vollkommen deutlich: „Unter *liberum arbitrium* verstehen wir die — beliebig schwache — Kraft des menschlichen Willens...“ Luther preßt auf unerlaubte Art die lockere Ausdrucksweise seines Gegners. —

Und doch hat auch er Recht! Ja seine Lehre ist ungleich großartiger, genialer, für kühne Geister anziehender als die Ausgewogenheit und Menschlichkeit, die uns bei Erasmus wohltut. Aber diese Vorzüge müssen zu teuer bezahlt werden, und die Lehre des Erasmus ist auf die Länge lebensfähiger, weil sie lebensnäher ist.

Es ist eine eigentümliche Beobachtung, daß gerade große NATUREN und Giganten des Willens eine Vorliebe für den Glauben an eine Vorherbestimmung haben: Cäsar, Paulus, Augustinus, Muhammed, Luther, Calvin, Napoleon. Es ist, als brauchten die gewaltigen Kräfte, die in solchen Revolutionären des Geistes und der Tat arbeiten, eine starke innere Hemmung, um ihr eigenes Gefäß nicht zu zerbrechen.

Dazu paßt die paradoxe Tatsache, daß im weiteren Fortgang der Reformation eben die Prädestinationslehre zu einem der Unterscheidungsmerkmale gerade des Calvinismus geworden ist. Die Grausamkeit dieser Lehre eignete sich besser für den fanatischen Angriffsgeist der Reformierten als für den gemütvollen Quietismus der Lutheraner.

Paulus, Augustinus, Luther, jeder von ihnen ist durch eine eindrucksvolle Bekehrung hindurchgegangen, durch den Zusammenbruch einer bis dahin mit Hartnäckigkeit verfolgten Lebensansicht. NATUREN wie Erasmus schreiten still und stetig

voran, sie werden nicht bis in solche letzten Tiefen erschüttert.

Das leidenschaftliche Anliegen Luthers war, ‚einen gnädigen Gott zu kriegen‘. Er findet ihn bei Paulus, dessen tiefsinngie Gnadenlehre und Psychologie er fortan mit gewaltsamer Einseitigkeit in die ganze Schriftauslegung hineinträgt. Jetzt dient jedes Gebot, jeder Imperativ und jeder Bedingungssatz im Alten wie im Neuen Testament nur dazu, die unüberbrückbare Kluft zwischen dem Sollen und dem Können (von 6763 an regelmäßig, s. o. S. 322) hoffnungslos aufzureißen, den Hochmut der Werkgerechtigkeit gänzlich niederzuschlagen und den Menschen gerade durch die Verzweiflung für die Gnade reif zu machen.

Das Ernstmachen mit der alleinigen Erlösung durch Christus und die Ehrfurcht vor Gottes Majestät, beides verlangt die Anerkennung, daß alles menschliche Bestreben nichtig sei. Hierzu finden sich besonders in dem trefflichen Dritten Teil des *Servum arbitrium* eindrucksvolle Stellen wie 777 33 ff.

Die ‚Semipelagianer‘ (das Wort findet sich bei Luther noch nicht) sind ihm noch schlimmer als die ehrlichen Pelagianer, weil sie Heuchler sind und die Gnade billig haben wollen, indes Pelagius doch wenigstens redliche Anstrengung verlangt (770 34 ff.).

Wir kennen die Stellen, wo Luther sein Verlangen nach Gewißheit des Heils leidenschaftlich ausspricht. In dem großartigen Schlußbekenntnis (783 17 ff.) erklärt er sogar, er wolle das *liberum arbitrium* nicht einmal dann, wenn es wirklich zu haben wäre, weil die Gewißheit des Heils in der Hand Gottes besser aufgehoben sei als bei dem ärmlichen menschlichen Willen.

Was bedeutet diese Gewißheit eigentlich? Das Wesen alles Lebens ist Ungewißheit und Bedrohtheit. Das hat Luther selbst sehr wohl gewußt, er kannte die Anfechtung wie einer, jeder Lebendige kennt sie. Es war ein verhängnisvoller Fehler der späteren Lutherischen Dogmatik, die Heils-

gewißheit in den Mittelpunkt der Lehre Luthers zu stellen. Das Ergebnis war der wohlbekannte protestantische Typus, der Heilsgewißheit mit bequemer bürgerlicher Sicherheit verwechselt und entsprechend lebt. Solche faulen Geister haben kein wahres Recht, sich auf Luther zu berufen, wenngleich nicht geleugnet werden kann, daß Luther selbst zu dem Mißverständnis reichlichen Anlaß gegeben hat. Aber in seinem unausgeglichenen Gesamtwerk gibt es sehr wohl den Unterschied zwischen *certitudo* und *securitas*, wobei der erste Begriff leider häufig den Sinn des zweiten annimmt. Gerade im *Servum arbitrium* findet sich eine merkwürdige Stelle, die den Sachverhalt deutlich machen kann.

Erasmus führt (65 10) das Wort aus den Sprüchen Salomons (16,1) an: „Des Menschen Sache ist's, sein Herz zu bereiten, des Herrn aber, die Zunge zu regieren.“ Erasmus will das von dem ungewissen Erfolg der einzelnen Handlungen verstehen, die so oder so ausfallen können, übrigens ohne Gesamtgefährdung des ewigen Heils. Wie aber solle der Mensch sein Herz bereiten können, wenn nach Luther alles mit Notwendigkeit geschehe? — Luther antwortet (746 37): „Du sagst selbst, der Ausgang der Dinge sei nicht in unserer Macht; wie soll da der Mensch die Dinge lenken? Vielmehr muß man gerade darum mit allen Kräften arbeiten, weil uns alles Künftige ungewiß ist (*quia incerta nobis sunt omnia futura*). Wie der Prediger sagt (11,6): ‚In der Frühe säe deinen Samen, und am Abend höre nicht auf, denn du weißt nicht, ob dies oder das aufgehen wird.‘ Für unsere Erkenntnis, sage ich, sind die Dinge ungewiß, notwendig aber dem Erfolg nach. Die Notwendigkeit flößt uns Gottesfurcht ein, auf daß wir uns nicht überheben und sorglos werden (*securi simus*, richtiger Sprachgebrauch). Die Ungewißheit aber (*incertitudo*) schafft Vertrauen, damit wir nicht verzweifeln.“ Hier verlaufen die Fronten also einmal umgekehrt. —

Aber die Großheit und Lebendigkeit dieser Gesamtansicht Luthers ist entstellt durch häßliche Härten.

Wir erinnern uns der berühmten Stelle (o. S. 308), wo Luther den Menschen wie ein Reittier von Gott oder dem Teufel geritten sein läßt. Hier ist es wenigstens noch ein lebendiges Wesen, das zum Vergleich dient. Was aber soll man vollends zu einer Stelle wie 699 12 sagen: „Die Menschen werden ‚vom Geiste Gottes getrieben‘ (Röm. 8,14). ‚Getrieben werden‘ ist nicht ‚Treiben‘ oder ‚Tun‘. Wir werden also gehandhabt (*rapimur*), wie eine Säge oder ein Beil von dem Zimmermann gehandhabt wird.“

Diese abstoßend mechanische Vorstellung hängt nun aber zusammen mit einer ebenso mechanischen Dürre des Lutherischen Determinismus. Wir wählen unter vielen Stellen nur zwei aus: „Wer an unserer Vorstellung Anstoß nimmt, daß Gott alles in uns wirke, Gutes und Böses, und daß wir mit bloßer passiver Notwendigkeit dem wirkenden Gott ausgeliefert sind (*subiici*), der bedenkt nicht recht, wie Gott ohne Ruhe wirkt (*quam inquietus sit actor*) in allen seinen Kreaturen, und wie er keine feiern läßt. Wer dergleichen durchaus verstehen will, verstehe es so: in uns, das heißt durch uns hindurch (*per nos*) wirke Gott das Böse, nicht durch seine Schuld, sondern durch die unsere. Wir sind von Natur böse, Gott aber gut. Durch sein Tun gemäß der Natur seiner Allmacht reißt er uns dahin (*rapiens*), und so kann er nicht anders als durch das böse Werkzeug Böses tun, er der selbst gut ist“ (710 37 ff.). Ganz ebenso 753 23 ff.: „Das wollen wir fest behaupten: Gott wirkt von Hause aus ohne die Gnade seines Geistes alles in allen. Er wirkt auch in den Gottlosen. Denn wie er alles allein geschaffen hat, so bewegt er auch alles allein (*moveat, agit et rapit*) durch die Bewegung seiner Allmacht. Die Kreaturen können diesen Antrieb nicht meiden noch ändern, sondern müssen notwendig folgen und gehorchen.“

Hier wird also aus dem lebendigen Gott der Heiligen Schrift so etwas wie der Weltmechanismus der Kausalität, der ‚gezwungene Zwang‘, wie Carl Spitteler im ‚Olympischen Frühling‘ die böse Gottheit Ananke nennt. Gott kann nicht anders, er muß alles in Bewegung halten, nicht nur Gute und Böse, sondern den Teufel selbst. Wie sich das mit der furchtbaren Souveränität des Teufels in dem Bilde vom Reittier reimt, und wo dann das Böse überhaupt herkommt, das erfahren wir nicht. Luther hat den rechten Punkt ver-säumt, mit seinem Denken innezuhalten.

Im übrigen hat der Determinismus für Luther nicht einmal ein selbständiges philosophisches Interesse. Seine Ansicht von der Allwirksamkeit Gottes würde, folgerichtig durchgedacht, seiner Meinung widersprechen, daß der Mensch allerdings frei sei, soweit er nach dem göttlichen Auftrag über die Kreatur herrsche, etwa in seinen bürgerlichen Geschäften (s. o. S. 309). Hierzu rechnet er auch so wichtige Dinge wie das Kinderzeugen und das Regieren (752 8). Gelegentlich läßt er sich sogar zu dem Zugeständnis herbei, daß das *liberum arbitrium* zu bürgerlich und ‚moralisch‘ guten Werken hinreiche (767 40 ff.: *liberum arbitrium per conatum suum aliquo moveri, videlicet ad opera bona vel ad iustitiam legis civilis seu moralis*). Dann wieder ist bei den Bösen sogar Essen und Trinken böse (768 24).

Nicht nur um der Allmacht, sondern auch um der Ehre Gottes willen darf es bei dem Menschen kein *liberum arbitrium* geben: dadurch würde Gott selbst seiner Freiheit, seiner Kraft und seiner Weisheit beraubt und wüßte am Ende selber nicht, wer selig wird und wer nicht (706 13 ff.).

Um den unerträglichen Schwierigkeiten der Prädestination zu entgehen, macht Luther die Unterscheidung zwischen dem ‚verborgenen‘ und dem ‚offenbaren‘ Gott (der *Deus absconditus* übrigens schon in den frühen Vorlesungen) und eignet sich die gute herkömmliche Unterscheidung an zwischen dem ‚Licht der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit‘ (785 20 ff.). Durch das Licht der Gnade wird zum Bei-

spiel schon hienieden die dem Licht der Natur unlösbare Frage Hiobs beantwortet, warum es auf Erden den Guten schlecht und den Bösen gut geht. Gleicherweise werden der einst im Jenseits durch das *lumen gloriae* auch die Dunkelheiten der Prädestination gelöst werden.

Hier ist Luther offenbar auf dem rechten Wege, auf dem Weg der gläubigen Bescheidung. Aber er hat nicht Maß zu halten verstanden, wie es Erasmus, der viel feinere philosophische Kopf, verstanden hat.

Schon F. Kattenbusch¹ hat erkannt, und es hat sich seit-her vielfach bestätigt, daß diese grundsätzliche Schwäche der Dogmatik Luthers mit seinem spätscholastischen, nominalistischen Erbe zusammenhängt.

Bereits bei Duns Scotus, dem genialen Gegner des Thomas von Aquin, und dann vollends von Wilhelm von Occam an reagiert das ‚abendländische‘ Lebensgefühl gegen den hellenischen Intellektualismus des Aristoteles: Gott ist der späteren Scholastik nicht mehr das reine Denken, sondern der reine Wille. Wir hatten (o. S. 315) gesehen, wie gerade die irrationale Vorstellung eines ganz willkürlichen Verhal-tens Gottes gegenüber dem natürlichen Heilsweg des *meritum de congruo* die ‚Hintertür‘ war, durch die der Nominalismus dem Vorwurf pelagianischer Ketzerei zu entgehen gedachte.

Luther, der leidenschaftliche Widersacher der nominalistischen Verdienstlehre, behält nun paradoxerweise eben den harten Gedanken einer reinen, grundlosen Willkür Gottes bei: „Der ‚gepredigte‘ Gott betrauert den Tod seines Vol-kes und bemüht sich (*studet*) ihn rückgängig zu machen. Der ‚verborgene‘ Gott dagegen in seiner Majestät betrauert weder den Tod noch macht er ihn rückgängig, sondern wirkt Leben, Tod und alles in allen. Denn dann hält er sich nicht einmal an sein geoffenbartes Wort gebunden (*verbo suo definivit se*), sondern hat sich seine Freiheit vorbehalten über alles“ (685 18 ff.).

„Hat es nun Gott gefallen, nicht ohne das Wort, sondern durch das Wort den Geist auszuteilen und uns zu seinen Mitarbeitern zu haben, wenn wir das frei öffentlich verkündigen, was er innerlich allein durch den Geist wirkt (*spirat*), wo er will: was Ursach wollen wir suchen für den göttlichen Willen! Es ist genugsam zu wissen, daß Gott es einmal so will, und es ziemt uns, solchen Willen zu verehren, lieben und anzubeten und den Vorwitz der Vernunft im Zaum zu halten“ (695 28 ff.).

„Gott ist Gott, dessen Wille weder Ursach noch Grund hat (*nulla est causa nec ratio*), daß man ihm möchte Regel oder Maß vorschreiben. Denn nichts ist ihm gleich, geschweige denn höher, sondern sein Wille ist aller Dinge Regel. Könnte man ihm setzen Regel oder Maß, Ursach und Grund, so könnte es nicht Gottes Wille sein. Nicht weil er so wollen muß, ist's recht, was er will; sondern hinwiderum: weil er es so will, darum muß recht sein, was geschieht“ (712 32 ff.).

„Erasmus ist so zänkisch und eifrig (*aestuat et contendit*), daß er möchte entschuldigen und verteidigen Gottes Gerechtigkeit und Güte. Aber der Glaube und der Geist urteilen anders. Die glauben, daß Gott gut ist, und sollte er gleich alle Menschen verdammen“ (708 7 ff.).

Hier zeigt sich einmal mehr (s. o. S. 277 Anm. 1), wie wichtig ein gründliches Studium der Spätscholastik für die Reformationsforschung ist, das Studium auf Grund moderner Textausgaben.

Die Gerechtigkeit gebietet, daran zu erinnern, daß solche abschreckenden Übergriffe der polemischen Leidenschaft bei Luther denn doch nicht die Regel sind. Sie sind nur die vermeidbaren Auswüchse und Unausgeglichenheiten eines an sich sehr wohl haltbaren, ja höchst stilvollen und tiefesinnigen Systems. Es widerspricht einer geschichtlichen Betrachtung, zu sagen: Luther hätte alle diese Fehler vermieden, wenn sein Zeitalter reif gewesen wäre für die Philosophie Kants.

Da aber Erasmus der Kantischen Bescheidung offenbar viel näher ist, so ist in diesem Fall ein solcher Gesichtspunkt erlaubt.

Erasmus hat die große Grundmethode der Unterscheidung, für die er schon in den *Antibarbari* ein so glückliches Gefühl verrät, an diesem entscheidenden Punkt nicht so bewußt ergriffen, wie es ihm vielleicht möglich gewesen wäre. Geahnt haben kann er die Möglichkeit gleichwohl, aber er wäre ja nicht verstanden worden, am wenigsten von seinen altgläubigen Auftraggebern.

Seine Ehrfurcht vor dem Geheimnis des freien Willens und der Gnade ist Kantisch. Auch Luther kennt die Ehrfurcht vor dem verborgenen Gott, wiewohl er sich dann doch zu so furchtbaren Aussagen über ihn hinreißen läßt. Sind sie beide wirklich so weit auseinander? Erasmus hält nur eher inne als Luther, und er tut recht daran.

Überhaupt wäre es eine reizvolle Aufgabe, die beiden feindlichen Standpunkte zu harmonisieren, und dem feinen Kopfe Melanchthons muß etwas der Art vorgeschwobt haben; aber auch er konnte ja nicht über seine Zeit hinaus.

Hat zum Beispiel Luther Recht, die *domina ratio* so schlecht zu behandeln? Er streitet ja selbst mit allen Künsten und Afterkünsten seiner Logik. Wenn überhaupt diskutiert werden, wenn Theologie überhaupt eine Wissenschaft sein soll, so müssen die Spielregeln der *ratio* gelten, sofern sie sich nur ihrer Grenzen bewußt bleibt. Auch hier schneidet Erasmus besser ab als Luther, und man sollte denken, Luther hätte das einräumen müssen; aber er war es längst nicht mehr gewohnt, irgend etwas einzuräumen.

Erasmus führt (67 12) den Spruch I. Cor. 3,7 an: „Weder der pflanzt, ist etwas, noch der begießt, sondern allein Gott, der das Gedeihen gibt.“ Er will damit in dem Zusammenhang des Zitates beweisen, daß im biblischen Sprachgebrauch „nichts“ so viel heißen könne wie „ganz wenig“. Luther fährt auf ihn los (751 29 ff.): „Was? Du willst den Dienst am Wort eine Sache ohne Bedeutung nennen! Diesen Dienst,

den Paulus überall so hoch preist!“ (Freilich, die Ermahnung [*exhortatio*] hat wie jedes Gebot der Schrift überall nur den Wert, die Kluft zwischen Sollen und Können zu zeigen, 726 37.) „Ja“, fährt Luther 751 33 fort, „das Gedeihen kann der Pflanzer und Begießer nicht geben, aber darum ist das Pflanzen und Begießen doch etwas, ja es ist das höchste Werk des Geistes in der Kirche, zu lehren und zu ermahnen.“ Ist das wirklich so weit von Erasmus' schönem Gleichnis von dem Kind und dem Apfel?

Noch deutlicher 754 4: „Daß Gott uns erschaffen hat und erhält, geschieht allein aus seiner Macht und Güte, ohne all unser Zutun. Aber er hat uns dazu erschaffen und erhalten, daß er in uns wirke und wir mitwirken sollen, geschehe es nun außer seinem Reich kraft seiner Allmacht, oder in seinem Reich durch den Heiligen Geist.“

Oder bei den für Luther recht schwierigen Stellen, wo im Neuen Testament von dem himmlischen Lohn die Rede ist; dort hilft er sich mit der künstlichen Unterscheidung, der Lohn werde lediglich verliehen als Folge (*sequela*) und nicht aus Würdigkeit (*dignitas*), so 694 35 zu Röm. 2,6: „Die da Gutes tun, tun's nicht als Knechte oder Mietlinge des ewigen Lebens wegen, sie 'suchen' aber das ewige Leben. 'Suchen' bedeutet da: eifrig streben und mit standhaftem Bemühen nach dem langen, was auf ein gutes Leben zu folgen pflegt.“ Damit könnte Erasmus recht zufrieden sein, er will nichts anderes. —

Kurzum: beide Gegner haben Recht, und so haben beide Unrecht. Luther ist religiös tiefer, Erasmus wissenschaftlich behutsamer und solider. Es ist ein tragischer Anblick, sie um ein Problem streiten zu sehen, das mit den Erkenntnismitteln ihrer Zeit noch nicht zu bewältigen war. Und am tragischsten ist Erasmus gestellt, weil er der rechten Erkenntnis näher ist, ohne sie doch schon fassen oder aussprechen zu können. —

Luther entläßt am Schluß seiner Schrift den Gegner mit hohem Lob und warmem Zuspruch, nachdem er ihn durch das ganze Buch hindurch beschimpft und verächtlich gemacht hat. Das ist ein fataler Widerspruch. Wie vornehm steht dagegen die sachliche Würde der *Diatriben*!

Den weiteren Fortgang des Streites, der im Jahre 1534 noch einmal aufflammte, lassen wir auf sich beruhen.

Luther hat die *Diatriben* mit einem lebenslangen abgründigen Haß auf Erasmus vergolten. Wir ersparen uns eine Blütenlese aus der langen Reihe von Äußerungen besonders in den Tischreden, die ja bei all ihrem Wert so vieles enthalten, was wir gerne missen wollten. Nur eines dieser Worte hat symbolische Bedeutung: „Da Erasmus seine *Moria* schrieb, hat er eine Tochter gezeugt, die seiner wert ist. Es ziemte dem wortwendigen Vertumnus, so seine Schwänze zu ringeln und als ein Narr eine Närrin zu zeugen“ (Tischr. 3, 147 34, aus dem Jahre 1533, lateinisch überliefert). Vertumnus ist der römische Gott der Wandelbarkeit, ursprünglich des Wechsels der Jahreszeiten, besonders des Übergangs vom Winter in den Frühling (*ver*), was Luther wohl nicht wußte. Ein Mann von so reichem und urwüchsigem Humor wie Luther hat die *Moria* nicht verstanden, oder wenigstens im Jahre 1533 nicht mehr verstehen wollen, weil er den Verfasser haßte. Man müßte wissen, wann er sie kennengelernt, und ob er sie überhaupt recht gelesen hat.

18

Die elf Jahre, die Erasmus nach dem Streit mit Luther noch zu leben hatte, entbehren der großen Spannungen, die eine Erzählung braucht. Das Interesse ist erschöpft. Erasmus hatte die Welt enttäuscht, und die Welt hatte ihn enttäuscht.

Dennoch wäre es falsch, zu sagen, daß er seinen Ruhm überlebt habe. Dafür war sein Einfluß auf die denkenden Köpfe Europas jahrzehntelang viel zu nachhaltig gewesen. Sein Briefwechsel nahm auch jetzt an Umfang nicht ab,

sondern eher noch zu, und seine Arbeiten rückten immer weiter wie ein starker Strom, der erst im Meer zur Ruhe kommt.

Die *Colloquia*, eines der lebendigsten Erzeugnisse seines Geistes, kamen jetzt erst recht in Gang, und mancher seiner Gegner fürchtete sich davor, dort abkonterfeit zu erscheinen, denn jede frische Auflage brachte neue, pikante Stücke. Es war eine Stellung ähnlich der des berühmten Pietro Aretino in Venedig, nur ungleich vornehmer. Die Ausgaben von Kirchenvätern und Klassikern (sogar des editorisch so verzweifelt schwierigen Aristoteles), die Paraphrasen zum Neuen Testament gingen immer fort; es erschien noch eine Reihe von schönen Traktaten im Stile des *Enchiridion*. Ein solcher Geist konnte nicht aufhören, tätig zu sein. Gelegentlich beantwortet er sich die Frage, warum er noch immer so viel schreibe: „Weil mich der Schlaf flieht!“¹ Welche Selbstironie, liebenswert und bitter in einem Atem wie aller echte Humor.

Noch immer ist alles, was er schreibt, gedrängt voll Geist und erst in den allerletzten Jahren scheint die Frische und Energie dieses erstaunlichen Gehirns nachzulassen. Und doch können wir selbst bei einer so wichtigen Schrift wie dem *Ciceronianus* von 1527 gleichsam die Probe darauf machen, daß unser Interesse nicht mehr das gleiche ist wie vor dem Kampf mit Luther.

Gerade dieser Dialog eignet sich zu dem Experiment, weil er uns zu den Anfängen des großen Lebensweges zurückführt, zu den *Antibarbari*. Fast ist es eine Art von Absage an jene jugendlichen Bestrebungen: Erasmus wendet sich gegen die heidnischen Liebhabereien derjenigen Humanisten, die Ciceronianer um jeden Preis sein wollten. Die Gestalt des Nosoponus, der in dem Gespräch widerlegt wird, trägt Züge des italienischen Humanisten Christoph Longolius, der leider schon 1522 gestorben war; aber immerhin darf zu Erasmus' Gunsten daran erinnert werden, daß die Satire

auch diesmal aus den Grenzen Erasmischer Bonhomie nirgends hinausgeht.

Wir sehen, daß die Synthese, deren Heranwachsen uns seit dem *Enchiridion* beschäftigt hatte, jetzt sogar zum offenen Gegensatz gegen das literarische ‚Heidentum‘ fortgeschritten ist. Der reine Humanismus alter und zumal italienischer Prägung hatte sich in diesen vierzig Jahren totgelaufen, 1527 war das Jahr des *Sacco di Roma*. Das alles ist geistesgeschichtlich von hoher Wichtigkeit — und doch fesselt es uns nicht mehr so, wie uns die *Antibarbari* gefesselt hatten, weil auf dem *Theatrum Europaeum* jetzt ganz andere Dinge gespielt werden.

Erasmus meinte noch immer, sich vor diesen neuen Dingen auf seine stille Basler Privatexistenz zurückziehen zu können; aber jetzt suchte ihn die stürmische Neuerung in Basel selbst auf und störte den sauer verdienten Frieden seines Alters.

Gegen Ende des Jahres 1528 drang die neugläubige Mehrheit der Basler Bürgerschaft mit Gewalt auf gründliche Reformation. Es kam zu Aufruhr und Bildersturm. In wenigen Monaten hatte Ökolampadius, der frühere Erasmus-Schüler, den papistischen Sauerteig aus Universität und Bürgerschaft, aus der Kirchen- und Stadtverwaltung ausgefegt.

Der Entschluß des alten Mannes, unter solchen Umständen Basel zu verlassen, erregte natürlicherweise weithin großes Aufsehen. Es war ein klares Bekenntnis zum alten Glauben, nicht nur auf dem Papier wie in der *Diatribe*. Fast acht Jahre hatte Erasmus dauernd in Basel gelebt, länger als irgendwo sonst. Er war endlich seßhaft geworden, und jeder Ortswechsel fiel ihm jetzt schwer. Ohne Zweifel war es ein bedeutendes Opfer, das er seiner Überzeugung brachte.

Als Zuflucht empfahl sich das verhältnismäßig leicht erreichbare Freiburg im Breisgau. Die Stadt gehörte zu den alten habsburgischen Besitzungen in Südwestdeutschland,

die in der Folge Vorderösterreich genannt wurden. Dort war man vor der Neuerung sicher. An der Universität wirkte als Leuchte humanistischer Gelehrsamkeit der Jurist Ulrich Zasius, mit Erasmus in alter Verbindung.

Ökolampadius hatte Augenmaß genug, um auf den berühmten Mann einzuwirken, daß er doch bleiben möge. Er war zu großen persönlichen Zugeständnissen bereit. Als Erasmus dennoch auf seinem Willen beharrte, legte man wenigstens Wert auf eine Trennung ohne Bitterkeit, womit der Freund des Friedens gern einverstanden war. Ökolampadius verwandte sich noch bei dem jetzt rein reformierten Rate dafür, daß Erasmus, nachdem er bereits einen Teil seiner Kostbarkeiten vorausgesandt hatte, am 13. April 1529 zwar unter bedeutendem Zulauf, aber denn doch ohne Bedrohung und Belästigung das Schiff nach Breisach besteigen konnte.

Es war wohl auch als eine Geste der Gegenreformation gemeint, daß man in Freiburg den Fürsten der Humanisten, der er war und blieb, mit königlichen Ehren aufnahm, und insofern kam Erasmus reichlich auf seine Rechnung. Zur Wohnung wurde ihm ein schönes neues Haus eingeräumt, das im Jahre 1516 für niemanden Geringeren als Kaiser Maximilian von dessen Schatzmeister Jakob Villinger als Alterssitz erbaut worden war.¹ Doch ergaben sich mit einem Vorbewohner bald langwierige Verdrießlichkeiten, die in dem Briefwechsel einen breiten Raum einnehmen — eine Gelegenheit mehr, Erasmus von der schwierigen Seite kennen zu lernen.² Dies endete damit, daß er, der zuerst nicht auf die Dauer zu bleiben gedacht hatte, schließlich selber ein Haus kaufte.

Hier hat er denn bis in sein vorletztes Lebensjahr gewohnt und sich zum ersten Male ganz nach eigenem Belieben eingerichtet — als der alte, kranke Mann, den uns (um 1532) das letzte Meisterbild Hans Holbeins zeigt, das beste von allen.

Was einer in der Jugend wünscht, das hat er im Alter in Fülle, sagt das Sprichwort, das Goethe zum Motto eines Teils seiner Jugendgeschichte genommen hat; das ist verdolmetscht: kommst du endlich und wohlverdient an den tüchtigen Braten, nach dem dich in frühen Hungerjahren verlangt hat, so hast du keine Zähne mehr, ihn zu kauen! Wir erinnern uns jener humorvollen Diogenes-Stelle in einem Brief an Colet von 1510 (oben S. 172). Der Mann, der damals nicht Diogenes hatte sein mögen, lebte jetzt in einem eigenen Haus, in unabhängigem Wohlstand, in einer Umgebung, die ihm zusagte, in hohen Ehren — aber glücklich war er darum doch nicht.

Und dennoch zeigt das winzige Rundbildchen, mit seinen zehn Zentimetern Durchmesser fast schon Miniatur, nicht nur den hinfälligen und in jedem Sinne enttäuschten Greis, der sogar gegen sein Äußeres ein wenig gleichgültig geworden ist, denn er ist unrasiert. Das Bild zeigt zugleich den vollendeten Weisen. Derselbe Holbein, der jetzt die ganze Wesentlichkeit dieses erschütternden Greisenantlitzes auf eine Handbreit Raum zu bannen wußte, hatte im Jahre 1516 den Verfasser der *Moria*, der doch wahrlich auch schon weise gewesen war, nur noch viel übermütiger, fast als jungen Mann auffassen können. Was für ein langer Weg für beide große Menschen! Vieles verband sie seit der *Moria*. Wenn Holbein erst in England zu einem Maler von europäischem Ruhm geworden war, so verdankte er das Fußfassen auf der Insel mit den Empfehlungsbriefen des Erasmus.

Mitten zwischen beiden Bildern steht das weltberühmte Louvre-Porträt von 1523 (mit der einfacheren Wiederholung in Basel). Erasmus steht steil an seinem Schreibpult. Das strenge Profil mit der etwas zu langen Nase (die Matsys kleinlich verschont), den fast geschlossenen Augen, dem herb zusammengepreßten Mund drückt die äußerste Konzentration aus, obwohl die denkende Stirn von dem unvermeidlichen Birett fast ganz verdeckt ist. Aber die ring-

geschmückte Linke ruht leicht, fast kokett auf dem Briefblatt, wo eine formvolle, geistgesättigte lateinische Periode im Entstehen begriffen ist.

Und doch ist das nicht der ganze Erasmus, wie wir ihn jetzt, am Ende dieses Buches, zu kennen glauben. Ihn gibt es nur einmal, in dem kleinen Rundbild, neben dem sogar die übrigen Holbein-Bilder verblassen, nicht zu reden von Matsys und auch von Dürer, der hier eine ungleich weniger glückliche Hand hatte als etwa in dem feingeistigen Melanchthon-Stich.¹ —

Zu der Zeit, da dieses Bild gemalt wurde, war das größte Ereignis jener Zeit schon vorüber, der Reichstag zu Augsburg 1530. Man hatte Erasmus nicht ernstlich dazu eingeladen. Selbst angenommen, daß es geschehen wäre, kann es zweifelhaft sein, ob er dem Ruf Folge geleistet hätte.

Luther meinte in einer undatierten Tischrede aus den Dreißigerjahren,² die beiden Parteien würden sich schwerlich je wieder so nahe kommen wie damals zu Augsburg. Hätte Erasmus im Jahre 1530 das wirksame Wort von der ‚lieblichen Eintracht der Kirche‘ finden können? Wirklich schrieb er noch im Jahr 1533 *De sarcina ecclesiae concordia*.³ Man hat nicht den Eindruck, daß er sich selbst noch viel davon versprach; er wußte, daß er zu alt war. An sich möchte es über Menschenkraft gegangen sein, die Zerstörung aufzuhalten. Zu viel Unwiederbringliches war schon dahin. Oder wenn man will: es fehlte in diesen Jahrzehnten an einem Heiligen vom Range Augustins; aber es muß wohl dennoch einen Sinn haben, daß er fehlte.

Daß Erasmus ein sehr alter Mann war — denn das Altsein eines Menschen rechnet sich ja nicht nur nach Jahren — das pflegt leider auch vergessen zu werden bei den landläufigen Urteilen über die Kühle, mit der er auf den Märtyrertod seiner beiden Freunde Morus und Fisher reagierte. Dies war im Sommer 1535, gerade ein Jahr vor seinem eigenen Tode.⁴ Er war damals wieder in Basel und schon fast dauernd bettlägerig.

Nach Basel zurückgekehrt war er, um die Drucklegung einer letzten großen Arbeit an Ort und Stelle zu überwachen. Es war das Alterswerk *Ecclesiastes*, oder ‚Von der rechten Weise zu predigen‘.¹

Schon im *Enchiridion* und dann besonders in der *Moria* zeigt sich ein lebhaftes Merken auf schlechte und also auch auf gute Predigt. Seit dem Ausbruch des Kirchenstreites vollends hatte die Predigt an aktueller Wichtigkeit ungemein gewonnen. Aber konnte Erasmus hier etwas Entscheidendes zu sagen haben? Er selbst hätte keinen Beruf zum öffentlichen Redner gehabt, auch bei einer kräftigeren Stimme, als er sie besaß. Sein Charisma war das einsam geschriebene, und recht eigentlich das gedruckte Wort, also die ganz indirekte Wirkung aus dritter Hand.

Er hatte an dem Werk lange und offenbar mit nachlassender Kraft gearbeitet. War die Drucklegung nicht doch vielleicht nur ein Vorwand für seinen letzten Aufbruch, dessentwegen er sogar sein Haus in Freiburg und einen Teil seines Haustrates verkaufte? War es nicht vielmehr jener letzte Wandertrieb, den man bei todesnahen Menschen öfter findet? Dachte er doch sogar an eine Rückreise nach Brabant!

In Basel lebten die alten Freunde, bei denen er sich immer wohlgefühlt hatte. Den einsamen alten Menschen verlangte nach einem Wenig persönlicher Wärme, die ihm in Freiburg fehlte; er hatte dort nicht mehr anwachsen können, trotz dem eigenen Hause. Der warme Nachruf des Beatus Rhenanus, die Sorgfalt, mit der sein Testament vollstreckt wurde, und die vornehme Grabstätte im Basler Münster beweisen, daß er zuletzt in der alten Wahlheimat denn doch gefunden hatte, was er in der tragischen Unrast des Endes suchte. Und etwas ungemein Versöhnendes liegt auch darin, daß dieser ewige Wanderer und Weltbürger mit dem letzten Seufzer Gott auf hölländisch rief. Johan Huizinga hat diesen rührenden Zug mit berechtigtem Nationalstolz fest-

gehalten (S. 224). Es war in der Nacht vom 11. auf den 12. Juli 1536.¹

Wem bei wachsenden Jahren eine größere Zahl von gleichzeitigen und geschichtlichen Lebensläufen erfahrungs-mäßig mehr oder weniger überschaubar geworden ist, der wird eine Neigung empfinden, sich die stets problematische Beziehung zwischen Charakter und Schicksal so zurechtzu-legen, daß er zwei große Gruppen zu unterscheiden sucht — mit vielerlei Übergängen, wie sich von selbst versteht —: Fälle von offensichtlicher Konkordanz und von offensichtlicher Diskrepanz zwischen beiden Lebenskomponenten. Die erstere von beiden Gruppen ist von Hause aus bei weitem die zahlreichere; dafür gliedern sich in ihr die Fälle einer auffallenden und beispielhaften Konkordanz desto ein-drucks voller aus. Zu den letzteren gehört Erasmus, trotz dem tragischen Bruch, den das Auftreten Luthers in seinem Lebensgang verursacht hat.

Wer von den Lesern dieses Buches diese Einordnung im ersten Augenblick überraschend finden möchte, dem kann vielleicht ein bildlicher Ausdruck vorläufig zustatten kommen: das Urwesen dieses Lebens gleicht einer guten Stahlklinge, die sich leicht biegen, aber durchaus nicht ver-biegen läßt. Unbildlich gesprochen: Einheit und Spannkraft sind in dem Wesen des Mannes zu einer seltenen Einheit zusammengegangen. Es ist das, was wir das ‚Eugenische‘ seines Charakters nennen möchten im bewußten Kontrast zu dem Mangeln der bürgerlichen ‚Wohlgeborenheit‘, das Erasmus selbst viel zu ernst genommen hat bei all seinem Humor.

Vielleicht nicht angeboren, sondern durch die Härte des Aufstiegs und durch jahrzehntelange drückende Abhängigkeiten erworben war ein übermächtiges Verlangen nach per-sönlicher Freiheit, das es ihm unmöglich machte, sich einem Amt, einem einzelnen Gönner oder einer Partei, ja auch nur einem festen Wohnort zu verschreiben. Dieser Hauptzug im

Wesen des Mannes hat etwas Vornehmes und wird von vielen seiner Kritiker nicht positiv genug gewürdigt. Goethe, der größere Lebenskünstler von beiden, war unter ungleich glücklicheren Sternen angetreten, aber er hatte dennoch weniger Freiheitssinn als Erasmus.

Im Jahre 1855 war das Grab des Erasmus bei den Arbeiten für eine Heizungsanlage im Basler Münster sehr pietätlos behandelt worden, wie sich dann bei einer wissenschaftlichen Untersuchung der Grabstätte 1928 herausstellte. Zum Glück hatten die Gebeine des großen Toten bei jener Mißhandlung nicht gelitten, und es wurde damals für eine neue, würdigere Gruft Sorge getragen. Bei dieser Gelegenheit hat man von dem Schädel eine schöne Aufnahme gemacht, die E. Major in einem genauen Bericht über den Befund (Basler Gedenkschrift von 1936, S. 299 ff.) reproduziert hat.¹

Die Aufnahme, fast *en face*, zeigt einen Schädel von vollendetem Ebenmaß, und besonders fällt das trefflich erhaltene Gebiß auf. Nur in einer Profilaufnahme wäre zu sehen, daß Erasmus ein abnorm plattes Hinterhaupt hatte, weshalb er, der auf eine vorteilhafte äußere Erscheinung großen Wert legte, jederzeit ein hinten wattiertes und fast bis zum Nacken heruntergezogenes Birett trug. Sobald man dies weiß, erkennt man die steife Wattierung auf den Bildern, besonders auf dem berühmten Louvrebild und auf der Basler Kopie.

Wir hoffen, es habe sich für den Leser gelohnt, das Leben dieses Mannes genauer kennen zu lernen. Je genauer man es kennt, desto völliger verschwindet der täuschende Eindruck charakterloser Schwäche, den Erasmus auf manche oberflächlichen Betrachter gemacht hat. Diese sozusagen optische Veränderung ist wiederum beispielhaft und höchst lehrreich.

Der eigentliche Grundzug seines Wesens wird vielleicht am ehesten einsichtig, wenn wir uns die Frage stellen, welche

der vielfachen, ja widersprüchlichen Nachwirkungen dieser großen und folgenreichen Existenz wohl am reinsten seinen Charakter verraten dürfte. Fragen wir nämlich mit dieser Genauigkeit, so wird ohne weiteres Walther Köhlers Antwort einleuchten, deren Johan Huizinga mit Recht gedenkt: es ist der quietistische Zweig des Täufertums. Ohne Zweifel ist es kein Zufall, daß diese Bewegung einen so starken niederländischen Einschlag hat.¹

Denn nun haben wir nur den Blick auf die Ursprünge zurückzuwenden, auf die Brüder vom gemeinsamen Leben, so ist die Grundlinie klar zu ziehen: es ist jenes stille Element einer mit mehr oder weniger Mystik versetzten Praxis. Bei jenen Täufern haben wir das gleiche Ernstmachen mit der Bergpredigt wie im *Enchiridion*, ein Verlangen nach persönlicher Verantwortlichkeit und ein bescheidenes Mißtrauen gegen eine allzu intellektualistisch gewordene Dogmatik — jenes in manchem Sinne wirklich urchristliche Element, das zu Erasmus' Lebzeiten durch Reformation und Gegenreformation heimatlos geworden war und eben dadurch eine geheime Werbekraft erhielt, die zweihundert Jahre später in der Aufklärung wirklich zum Siege kam, aber unter Verlust der ursprünglichen Substanz.

Eine Hauptabsicht der gegenwärtigen Arbeit richtet sich gegen die Meinung, als sei Erasmus im wesentlichen ein Vorläufer der Aufklärung gewesen — eine Meinung, die die Gegner der Aufklärung von der Aufklärung selbst geerbt haben, was ihnen zu denken geben sollte. Was an dieser Meinung wahr ist, ergibt sich aus dem wirklichen Zusammenhang zwischen Täufertum und Aufklärung, an die wir soeben erinnert haben.

Richtig ist ferner, daß Erasmus zu keiner Zeit eifriger gelesen worden ist als im 18. Jahrhundert, und ein eifriges Studium des Erasmus ist geeignet, den Geist zu reinigen. Voltaire wäre nicht ohne Erasmus. Was an der Aufklärung groß war, hat seine Entsprechung bei Erasmus.

Aber jene ursprüngliche Substanz des frommen Täufer-tums, von deren Verlust wir sprachen, ist bei Erasmus noch vorhanden.¹ Eine große Stille, tief abhold allem Lärm, dem physischen wie dem geistigen, waltet überall unter der schimmernden und vielbewegten Oberfläche des Erasmischen Geistes, Formwillens und Humors, die seine persönliche Mitgift sind; sie waltet sogar unter der Unruhe seines äußeren Lebens, das doch immer nur auf das Ziel der Stille zustrebte.

Diese Stille bleibt trotz allem, was dagegen gesagt werden kann und gesagt worden ist, dennoch verwandt mit der Mystik eines Thomas von Kempen. Es ist nur das falsche Bild des ‚aufgeklärten‘ Erasmus, an dem man den wahren Grundzug seines Charakters nicht mehr erkennen konnte.

Ohne die Stille wird kein großer, auf die Dauer wirksamer Mensch. Auch Luther hat sie gehabt trotz seiner Neigung zu jeder Art von ‚Lärm‘ — aber eben darum ist sein Charakter so viel schwerer zu begreifen als der seines Gegners Erasmus, der sich einem gewissen Maß von unvoreingenommener Quellenarbeit wirklich erschließt. Sollte es dem gegenwärtigen, nach Lage der Dinge durchaus zur Vorläufigkeit verurteilten Versuch gelungen sein, den Kredit jenes falschen Erasmusbildes zu erschüttern, so wäre sein Zweck erfüllt.

Und wie eine schöne Schlußvignette stehe ganz am Ende eine andere, ganz eindeutige Nachwirkung des lebendigen Erasmus, die etwas sehr Rührendes und Nachdenkliches hat.

Die Zinsen aus seinem Barvermögen bestimmte das Testament zur Förderung junger Leute beiderlei Geschlechts; es hatte durch kaiserliche Verfügung öffentlich-rechtlichen Charakter erhalten. Diese Stiftung, bei der Erasmus gewiß an seine eigene bedrängte Jugend zurückgedacht hat, existiert dank der echt schweizerischen Sorgfalt der vielen Generationen von Verwaltern noch bis zum heutigen Tage als ein Basler Universitätsstipendium.

Von den Wertsachen und Gebrauchsgegenständen seines Besitzes kam ein Teil an Bonifatius Amerbach, dessen Sammlungen sich heute im Historischen Museum der Stadt Basel befinden.

Diese Dinge strahlen noch auf den späten Beschauer etwas aus von der heiteren Anmut ihres ehemaligen Herrn, von seiner bescheidenen und humanen Freude am Besitz charakter- und wertvoller Gegenstände.¹

Und schließlich wäre es Unrecht, nicht auch daran zu erinnern, daß sogar die berühmte Erasmus-Offizin von Frobenius in Basel nach 400 Jahren noch immer besteht.

Eine solche Häufung von Tatsachen hat doch etwas Auffallendes, und man meint wohl eine Art von geheimem Segen zu spüren, wenn man sie einmal so im Zusammenhang sieht.



ANMERKUNGEN

Wie in der Einleitung bereits ausgesprochen ist, sollte die Lesbarkeit des Buches nicht durch Fußnoten behindert werden. Andererseits wäre es bei einem solchen Gegenstand unnatürlich, das wissenschaftliche Interesse zu vernachlässigen. Daher sind die notwendigen Nachweise und eine Reihe von Exkursen, die zum Teil recht Wesentliches enthalten, in den hier folgenden Anhang verwiesen.

Die größte technische Schwierigkeit jeder ausführlichen Beschäftigung mit Erasmus liegt zur Zeit darin, daß keine moderne Gesamtausgabe existiert. Die Aussicht, diese empfindliche Lücke einmal geschlossen zu sehen, ist heute schlechter denn je. Es ist das bedeutendste Arbeitsvorhaben des Instituts für Reformationsforschung in München.

Die Forschung ist noch immer auf die Leydener Gesamtausgabe angewiesen, die Johannes Clericus (Leclercq) von 1703 ab in 10 herrlichen Foliobänden herausgebracht hat (im folgenden = L). Die Ausgabe zählt nicht die Seiten, sondern die Kolumnen, die durch Buchstaben (A, B usw.) unterteilt sind. Der Genauigkeit wegen zähle ich von diesen Buchstaben ab die Zeilen. — Über die künftige Gesamtausgabe ist einiges weiter unten zu P. S. Allen bemerkt.

Nur von wenigen Hauptwerken gibt es moderne Ausgaben, die nach Möglichkeit benutzt sind. Vor allem ist zu nennen: Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke. In Gemeinschaft mit Annemarie Holborn herausgegeben von Hajo Holborn (Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation, München 1933). Die Ausgabe enthält das *Enchiridion militis christiani*, die beiden Einleitungsschriften zum Neuen Testament und die *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* in kritischem Text mit den nötigsten Nachweisen. Da bei dem *Enchiridion* und den Einleitungsschriften zum N. T. nur diese Ausgabe in Betracht kommt, habe ich in den betreffenden Kapiteln der Kürze wegen nur mit Seiten- und Zeilenzahlen (ohne vorgesetztes H) zitiert.

Ebenso verfahre ich bei der Ausgabe *De libero arbitrio diatriba sive collatio per Desiderium Erasmus Roterodamum*.

Herausgegeben von D. Johannes von Walter (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, herausgegeben von C. Stange, Heft 8), Leipzig 1910 (Neudruck 1935), sowie bei Luthers Gegenschrift *De servo arbitrio*, die ich nach A. Freitags Edition in der Weimarer Lutherausgabe, Bd. 18, zitiere. Verwechslungen sind auch hier ausgeschlossen. Die zahlreichen Verweise auf die letztere Gesamtausgabe an anderen Stellen sind mit der Abkürzung WLA gegeben, mit Band-, Seiten- und Zeilenzahl, wobei zu erinnern ist, daß die Briefe (= Br.), die Tischreden (= Tischr.) und die Deutsche Bibel ihre besondere Bandzählung haben.

Die *Moria* zitiere ich nicht nach einer bestimmten Ausgabe, da ich eine vollständige Paraphrase dieses Hauptwerks gebe, teils freie Übertragung, teils Auszug. Hier benutze ich nur die in den alten Ausgaben fehlende Kapiteleinteilung der schönen Edition von I. B. Kan, Den Haag 1898, die sehr gediegene Nachweise und außerdem die unentbehrlichen Holbein-Bilder enthält. Originalgetreue Wiedergabe der Randzeichnungen in *Erasmi Roterodami Encomium Moriae i. e. Stultitiae laus. Lob der Torheit.* Basler Ausgabe von 1515. Mit den Randzeichnungen von Hans Holbein d. J. in Facsimile mit einer Einführung von H. A. Schmid, Basel 1931.

Auch an allen übrigen Stellen, wo ich selbst übersetze, wähle ich diesen unpedantischen Mittelweg, auf welchem den so schwer übersetzbaren Texten vielleicht am ehesten beizukommen ist.

Ein entschiedenes Verdienst um ein gerechteres Erasmus-Bild hat sich schon von dem Jahr 1903 ab Paul Kalkoff erworben († 1928). Der Wirkung dieser wichtigen Arbeiten stand vor allem im Wege, daß sie getrennt erschienen sind, wodurch die Übersicht sehr behindert ist. Es handelt sich besonders um folgende Veröffentlichungen:

Die Vermittlungspolitik des Erasmus und sein Anteil an den Flugschriften der ersten Reformationszeit. Archiv für Reformationsgeschichte I, 1. Heft, Nr. 1, Berlin 1903 (= Kalkoff I).

Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Erster Teil. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. XXI, 2, Halle a. S. 1903/04 (= Kalkoff II a). Zweiter Teil, ebd. 4, Halle a. S. 1904 (= Kalkoff II b).

Erasmus, Luther und Friedrich der Weise. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte XXVII, I, Leipzig 1919. (= Kalkoff III).

Eigentlich in Gang kam die ‚Erasmus-Renaissance‘, die heute wohl nicht mehr abzuleugnen ist, durch die großartige kritische Gesamtausgabe des Briefwechsels von P. S. Allen († 1933, = A), deren 1. Band in Oxford 1906 erschien. Ich zitiere nach Band und Seite, nicht nach der Briefnummer, ausgenommen die wenigen Fälle, wo zwei Briefe auf der gleichen Seite stehen.

Allen übernahm die Aufgabe von J. K. F. Knaake, dem hochverdienten Begründer der Weimarer Lutherausgabe, der aber infolge mangelnden Organisationstalentes oder zu großen persönlichen Ehrgeizes die Schwierigkeiten der Lutherausgabe bei weitem unterschätzt hatte. Aufgaben dieser Art können nur von einem ganzen Stab von Gelehrten unter straffer Oberleitung angegangen werden, wenn eine einheitliche Durchführung gesichert sein soll. Den gleichen Fehler hat dann noch Allen selbst gemacht. Die Folge war in beiden Fällen, daß der Abschluß der Unternehmungen durch zwei Weltkriege maßlos verzögert wurde. Dies muß eine Lehre sein für die künftige Organisation einer kritischen Erasmus-Ausgabe.

Die Drucklegung einer solchen Ausgabe muß mit Geduld und Umsicht vorbereitet werden, so daß dann während des Druckes keine Verzögerungen mehr eintreten können. Richtig ist Knaakes Grundgedanke, daß den bei Lebzeiten des Autors gedruckten Werken der Vorrang gebührt. Eine zweite Abteilung gehört dem handschriftlichen Nachlaß, und eine dritte den so schwierigen und zeitraubenden Nachweiskommentaren. Das Briefwerk ist die vierte Abteilung, die im Falle des Erasmus dank Mrs. H. M. Allen zum größten Teil schon bewältigt ist und für die kritische Ausgabe der Werke eine unschätzbare Fundgrube bedeutet.

Bei dieser Verteilung ergibt sich der große Vorteil, daß die große Hauptmasse der von dem Autor selbst veröffentlichten Werke in dem bloßen, kritisch bearbeiteten Text — noch ohne die Nachweise, die in eigenen Bänden zusammenzustellen sind — in rascher Folge erscheinen kann. Die Texte sind das, was die Forschung vor allem braucht. Die natürliche Reihenfolge ist die historische, wobei ohne pedantische Ängstlichkeit zu verfahren ist. Es ist mehr oder weniger gleichgültig, ob ein wichtiges Werk in einem zehnten oder in einem elften Bande steht, wenn es nur überhaupt in einer zuverlässigen Ausgabe vorliegt und zitiert werden kann.

Wäre bei der Lutherausgabe nach diesen Grundsätzen verfahren worden, so hätte Knaake das Druckwerk Luthers — mit Ausnahme der deutschen Bibel — in den zehn Jahren, die ihm

vorschwebten, bequem bewältigen können. Das Druckwerk des Erasmus wäre in entsprechend kürzerer Zeit herauszugeben. Ein solches Unternehmen kann nur durch Subskription finanziert werden. Diese verliert aber den größten Teil ihres Reizes, wenn nicht der Abschluß des Haupt-*Opus* in absehbarer Zeit zu erwarten ist. —

Das bedeutendste Ereignis der Erasmus-Forschung seit dem Erscheinen des ersten Bandes von Allen war der „Erasmus“ von Johan Huizinga. Das Werk erschien zuerst englisch und holländisch 1924. Ich benutze die deutsche Übersetzung von Werner Kaegi in der berühmt gewordenen „kleinen“ Jubiläumsausgabe von 1936 (Basel, Benno Schwabe & Co.).

Diese Arbeit ist von keiner der Veröffentlichungen zum 400. Todestag des Erasmus erreicht worden und wird noch lange unentbehrlich sein. Es ist ein geistvolles, holländisch giediegenes und seinem Gegenstand bis auf Einzelheiten kongeniales Buch. Jeder, der sich heute ernsthaft mit Erasmus beschäftigt, wird sich mit Huizinga auseinandersetzen müssen. Die gegenwärtige Darstellung verdankt ihm so viel, daß eine genaue Kennzeichnung der Abhängigkeiten den Anhang allzu sehr belastet hätte; aber es darf ja vorausgesetzt werden, daß die anspruchsvolleren Leser Huizinga bereits kennen und solche Hinweise folglich nicht entbehren. Es wird also auch kein falscher Eindruck entstehen, wenn ich Huizinga fast nur an den Stellen zitiere, wo ich von ihm abweiche.

Dennoch ist Huizinga in mehrfachem Sinne veraltet. Erasmus wird heute besonders für die historische Diskussion des Begriffs eines christlichen Humanismus gebraucht. Von der öffentlichen Wirksamkeit solcher Erörterungen kann das kulturelle, vielleicht sogar das politische Schicksal des Abendlandes abhängen. Dies war im Anfang der zwanziger Jahre einem theologisch uninteressierten Kulturhistoriker wie Huizinga noch nicht so deutlich, wie es heute ist; zumal einem Holländer, der von der Katastrophe des ersten Weltkriegs doch nur mittelbar berührt worden war. Ebendahin gehört, daß eine so wichtige Phase wie der Streit des Erasmus mit Luther um die Willensfreiheit viel zu flüchtig behandelt ist.

Huizinga hat ferner sehr einschneidende neuere Literatur teils nicht mehr benutzen können, teils übersehen. Ich rechne dahin die Arbeit von O. Schottenloher, besonders aber C. Stanges Untersuchung über Erasmus und Julius II. (s. unten). Kalkoffs Arbeiten tut er mit einer wegwerfenden Bemerkung ab (S. 172). Alle diese Untersuchungen laufen aber gerade auf ebenso viele

„Rettungen“ des Erasmus hinaus, und eben an den Stellen des Lebens- und Charakterbildes, wo ihre Ergebnisse ins Gewicht fallen, erscheinen bei Huizinga moralische Zensuren, die damit gegenstandslos werden. Durch all dies veränderte sich das Gesamtbild so stark, daß es eben neu gezeichnet werden mußte. —

Daß das Interesse für Erasmus stark im Wachsen ist und keineswegs nur mit der schon eine Weile zurückliegenden Vierhundertjahrfeier zusammenhängt, beweist auch der erfreuliche Erfolg einer schönen Briefauswahl, die Walther Köhler († 1945) im Jahre 1938 bei Dieterich in Leipzig in gegenwartsnaher Übersetzung herausgebracht hat, und die bereits in zweiter Auflage vorliegt. Ich zitiere (= Köhler) auch hier nach Seiten und nicht nach Nummern, und zwar grundsätzlich neben Allen, wenn Köhler den betreffenden Brief (meist im Auszug) hat, übersetze aber bei wörtlichen Anführungen selbständig, um neben meinen zahlreichen eigenen Übersetzungen aus Werken des Erasmus die Einheitlichkeit des Stils zu wahren. — Eine Erwähnung verdient endlich Walther Köhlers „Desiderius Erasmus, Ein Lebensbild in Auszügen aus seinen Werken“ (Die Klassiker der Religion, hrsg. v. G. Pfannmüller, 12/13. Hutton-Verlag, Berlin 1917).

Was ich außer diesen Hauptwerken von der gewaltigen Literatur benutze, ist an seinem Ort mit dem vollständigen Titel angeführt; die abgekürzten Anführungen werden um so weniger Schwierigkeiten machen, als die Anmerkungen ja im Anhang beisammenstehen und der Leser meist nur wenige Zeilen zurückzublicken hat, um den vollständigen Titel zu finden. —

Joseph Lortz (Die Reformation in Deutschland, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1939, im folgenden = Lortz), ist besonders in seiner zusammenfassenden Charakteristik des Erasmus (I 127 ff.) wohl die neueste katholische Stimme von Bedeutung.

Das Werk ist durch sein ernstes, geistvolles und umfassendes Streben nach Gerechtigkeit gegenüber dem Gesamtphänomen der Reformation schnell berühmt geworden. Aber sein „vernichtendes“ Urteil über Erasmus (I 134) ist ein auffallender Rückschritt gegenüber der seit der Jahrhundertwende unverkennbar beginnenden Erasmus-Renaissance.

Lortz stellt sich selbst (I 131) die Frage, wie es möglich war, daß Männer wie Colet, More, Fisher, Wimpfeling, Sadolet, Vives, Cajetan und Hadrian VI. einem so gefährlichen Schädling der Kirche lebenslang in treuer Freundschaft zugetan sein konnten — darunter also zwei Heilige und ein höchst verehrungswürdiger Papst. Seine Antwort ist, daß die ganze Zeit an einer

dogmatischen Erweichung gelitten habe, worin er überhaupt eine der wichtigsten Bedingungen der Möglichkeit der Kirchenspaltung sieht. Nur dank diesem schulhaften Gesamtschaden habe des Erasmus aufklärerischer Relativismus bei seinen Lebzeiten unprozessiert durchschlüpfen können.

Wird hier nicht dem Erasmus und seiner ganzen Zeit zuletzt doch zugemutet, in nachtridentinischen Kategorien zu denken, oder sogar in den mühselig gereiften Kategorien des 20. Jahrhunderts, das so weit vom Schuß ist?

Die Dogmatik des Erasmus mit allen ihren objektiven Mängeln — vielleicht aber auch mit etlichen Vorzügen — endgültig festzustellen, wird noch recht viel ressentimentfreie Arbeit kosten, wozu ebenso wie für die endgültige Biographie vor allem die neue kritische Gesamtausgabe mit erschöpfenden Nachweisen gehören wird. Inzwischen steht z. B. schon fest, daß er von Thomas von Aquin sogar positiver gedacht hat als Colet; wie es denn überhaupt geraten sein möchte, mit dem Urteil über seine mangelhafte Kenntnis der Scholastik zurückzuhalten. Einem so umfassenden Kopf und genialen Leser ist auch hier vielleicht mehr zuzutrauen, als heutzutage üblich ist.

Ist Erasmus wirklich „vollendete Undeutlichkeit“ (I 133)? Ist nicht vielleicht nur unsere eigene Einsicht bislang undeutlich? Liest man ihn wirklich, so pflegt er alles jeweils recht deutlich zu sagen. Besonders im Falle Luther werden wir zu zeigen versuchen, daß sich sein Standpunkt bis zum inneren Bruch mit Luther nicht nur deutlich erkennen, sondern auch rechtfertigen läßt.

Man wird Lortz aufrichtig zustimmen, wenn er am Schluß sagt (I 135): „Es ist vollkommen unzulässig, eine Handvoll polemischer Äußerungen gegen die offizielle Kirchenfrömmigkeit aus Erasmus zusammenzustellen und daraus auf seinen unkirchlichen Geist zu schließen. Um diesen Mann einigermaßen verstehen zu können und ihm nicht notwendigerweise Unrecht zu tun, muß man Verständnis für stärkste innere Differenziertheit haben.“ Aber dann fährt Lortz fort: „Man muß die geistige Freiheit besitzen, auf einer sehr schmalen Linie folgen zu können, die noch wirklich christlich ist, und das Christliche doch feindlich ins Herz trifft.“ Der Verf. bekennt, sich hierunter nichts vorstellen zu können.

Im Fortgang unserer Darstellung wird an einigen Stellen Gelegenheit sein, sich mit dem unbefriedigenden Erasmus-Bild von Lortz auseinanderzusetzen. —

In der ersten Ausgabe von 1942 hatte ich vor allem dem verehrten Senior der Reformationsforschung Walther Köhler in Heidelberg zu danken. Er ist 1945 an Entkräftung gestorben, viel zu früh für die Wissenschaft.

Bernhard Rehm, der Generaldirektor des *Thesaurus Linguae Latinae* in München, ist wenige Wochen, nachdem er mir bei der Kommentierung des *Carmen alpestre* die letzte Hilfe geleistet hatte (S. 364 ff.) in Rußland gefallen. An ihm hat die künftige Erasmus-Ausgabe einen ihrer besten Mitarbeiter verloren.

Die Staatsbibliothek in München, wo mir so viel Unterstützung geworden war, ist schwer zerstört. Ihr Exemplar der Leydener Erasmus-Ausgabe, das einzige mir erreichbare, ist verbrannt.

Um die gegenwärtige zweite Auflage hat sich Archivrat Dr. Otto Schottenloher nicht nur durch sorgfältige Korrektur, sondern auch durch manche sachlichen Anregungen verdient gemacht. In diesem zuverlässigen Sachkenner hat auch unsere neue Erasmus-Ausgabe einen Mitarbeiter gefunden, von dem sich gediegene Arbeit erwarten läßt.

Möge die gegenwärtige neue Auflage des Buches als ein Zeichen aufgenommen werden für den unzerstörbaren Lebenswillen des abendländischen Geistes trotz aller entsetzlichen Verluste.

9¹: Abgebildet bei E. Major, Erasmus von Rotterdäm (*Virorum illustrium reliquiae*), Basel, Frobenius (1926), Tafel 17. Das Haus wurde schon 1540 den Fremden als Geburtshaus des Erasmus gezeigt. (P. S. Allen, *The young Erasmus*, Basler Gedenkschrift 1936, S. 25.) Vernichtet 14. 5. 1940.

13¹: A I 2.24.

13²: Es sind vornehmlich drei autobiographische Quellen, aus denen wir Genaueres über die Jugend des Erasmus erfahren. Zunächst haben wir einen offiziellen Briefwechsel mit Leo X. aus den Jahren 1516/17 (A II 288—312 und 433—438), dessen Hauptstück eine apologetische Darstellung über den Hergang seines Eintritts ins Kloster ist (A II 291 ff., London, August 1516).

Veranlaßt war der Briefwechsel durch das Erscheinen der Erstausgabe des griechischen Neuen Testaments im Frühjahr 1516, die Erasmus Leo X. gewidmet hat (s. S. 226). Damit hielt er den Augenblick für gekommen, sich von dem Papst endlich die drei entscheidenden und dauernden Dispense zu erbitten, die ihm seine volle persönliche Freiheit verschaffen sollten: die rückwirkende Erlaubnis, dauernd außerhalb des Klosters als Weltgeistlicher zu leben und die Tracht eines solchen auch

außerhalb Italiens (s. S. 122) zu tragen, außerdem aber die Beseitigung der kirchenrechtlichen Hindernisse, die aus seiner unehelichen Geburt für die Verleihung einer Pfründe erwuchsen. Der Papst hat ihm alle drei Bitten erfüllt.

Der Briefwechsel ist nur unvollkommen erhalten. Das Hauptstück hat Erasmus selbst veröffentlicht, aber mit veränderten Namen. Der Adressat, ein päpstlicher Geheimschreiber, erhält den Namen Lambertus Grunnius, er selbst heißt Florentius und sein Bruder Peter Antonius. In dieser Form konnte die Erzählung einem seiner großen Lebenszwecke dienstbar werden: gegen verfrühte und vollends gegen erzwungene Ablegung der Klostergelübe zu wirken. Daß die entsprechende Darstellung der Geburtsgeschichte fehlt, ist vollkommen begreiflich, aber der Wortlaut des päpstlichen Dispenses setzt notwendig voraus, daß Erasmus auch diese Darstellung gegeben hatte.

Die zweite Quelle ist ein *Compendium vitae*, das Erasmus im April 1524 seinem Freund Konrad Goclen zu treuen Händen übergeben hat. Dieser tritt in dem Briefwechsel sonst wenig hervor. Er war 1489 im Waldeckschen geboren und lebte als Lateinprofessor an Busleidens Kollegium in Löwen, wo er 1539 gestorben ist.

Dieses Dokument ist erst im Jahre 1607 von dem Leydener Professor Paul Merula nach dem später verschollenen Autograph veröffentlicht worden (A I 46 ff.). Merula war ein Gelehrter von zweifelhaftem Charakter. Da ihm eine anderweitige Fälschung nachgewiesen ist und des Erasmus glatte Humanistenschrift verhältnismäßig leicht zu fälschen war, so galt das Stück, das unglücklicherweise auch aus inneren Gründen mehr als einen Verdacht erregte, lange Zeit für unecht, bis Allen mit Entschiedenheit für seine Echtheit eintrat, die dann Frau H. M. Allen noch durch einen glücklichen Fund bekräftigt hat (s. Huizinga S. 17 Anm. 1).

Die für unseren gegenwärtigen Zweck wichtigste Stelle des *Compendium* sind die Worte (A I 4978 f.): *Habebat sodalem, qui prodidit amicum*, „er hatte einen Genossen, der den Freund verriet“, (bei den Verhandlungen nämlich, die dem Eintritt ins Kloster vorausgingen). Hier ist also ein namenloser „Freund“ an die Stelle des Bruders getreten, der unterschlagen werden mußte, damit er selbst, Erasmus, als einziges Kind aus dem unglücklichen Liebesbund der Eltern erscheinen konnte. Spätestens zur Zeit dieser falschen Darstellung muß Erasmus das entsprechende Dokument aus dem Briefwechsel mit der Kurie vernichtet haben, das den wahren Sachverhalt schon wegen

des ‚Grunnius‘-Briefes enthalten haben muß, wo der Bruder ausführlich vorkommt. Erasmus möchte sich auf die dortige Verschleierung verlassen, so durchsichtig sie für die Eingeweihten war, und außerdem war Goclen nur für den Todesfall des Freundes ermächtigt, von den Angaben des *Compendium* Gebrauch zu machen, und auch dies nicht ohne Not. Wie man sieht, hat er das Dokument zurückgehalten.

In die Nähe des *Compendium* gehört endlich ein langes und von vornherein für die Veröffentlichung bestimmtes Schreiben an Johann von Botzheim (Abstemius), Basel, 30. Januar 1523 (A I 1 ff.), das gleichfalls für den Todesfall einen Überblick über sämtliche Arbeiten mit vielfältigen biographischen und apologetischen Bemerkungen gibt, zweitens Anordnungen über die Disposition einer Gesamtausgabe und endlich — sehr kennzeichnend — eine Aufzählung der für einzelne Dedikationen erhaltenen Ehrengaben, die notwendig richtig sein muß, wogegen die Verlegerhonorare, die uns gerade am meisten interessieren würden, sehr zurückhaltend behandelt sind.

Betzheim ist eine wichtigere Person als Goclen. Er stammte aus einer offenbar wohlhabenden adeligen Familie in Sasbach bei Achern in Baden, lebte von 1480 bis 1535 und wurde nach einem sehr gediegenen theologischen, humanistischen und juristischen Bildungsgang Kanonikus in Konstanz, wo er ein großes und für durchreisende Gelehrte sehr gastfreies Haus hielt. Seine Bibliothek war berühmt.

Der Botzheim-Brief enthält zwar für die Jugend des Erasmus nichts außer den auch sonst häufig vorkommenden Klagen über den schlimmen Zustand der Fraterherren-Schulen, wird uns aber später öfters als Quelle dienen und muß schon deshalb hier genannt werden, auch wegen des testamentarischen Charakters, den er mit dem *Compendium* teilt, und der einen wichtigen Rückschluß auf die düstere Grundstimmung der Jahre 1523/24 gestattet. —

Mit dem Geburtskomplex, der uns hier beschäftigt, könnte auch der Vorname Desiderius zusammenhängen, den sich Erasmus seit 1496 beigelegt hat (in einem Drucktitel erschien er erst 1506, s. Huizinga, S. 13). An sich nämlich hätte ‚Erasmus Roterodamus‘ als Name vollauf genügt, viele Gelehrte nannten sich damals lediglich nach ihrem Heimatort, wie Andreas Karlstadt, Georg Spalatin. Niemand konnte also dem ‚Erasmus Roterodamus‘ ansehen, daß der Träger dieses Namens etwas zu verbergen hatte. — Übrigens ist es ein anschaulicher Beweis für den Ruhm des Erasmus, daß er lediglich mit seinem Vor-

namen genannt wurde, wie Doctor Martinus oder Magister Philippus. Der Vorname Erasmus war allerdings nicht häufig.

14¹: Im Anfang des *Compendium*, s. zu 13².

16¹: Die folgende Darstellung stützt sich vielfach auf die ausgezeichnete Arbeit von Otto Schottenloher: Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 61, Münster i. W. 1933.

17¹: Eine wirkliche Darstellung dieser Entwicklung ist an sich in kurzen Worten unmöglich. Außerdem aber ist hier in der Geistesgeschichte überhaupt eine Lücke, weil moderne Ausgaben der Spätscholastiker noch fehlen. Seit sich die katholische Theologie im Tridentinum auf die klassische Scholastik zurückgezogen und die Spätscholastik preisgegeben hat, ist diese reiche Zeit der Wissenschaftsgeschichte verschüttet. Vgl. hierzu des Verfassers Aufsatz ‚Luther ökumenisch‘ in der Broschüre ‚Zum Gespräch zwischen den Konfessionen‘, München (1939), Verlag Kösel-Pustet, S. 22 f.

19¹: E. Major, Jahresberichte und Rechnungen des Vereins f. d. histor. Museum, Basel 1932 (ersch. 1933), S. 35.

19²: E. Major, ebd., mit zahlreichen, höchst anziehenden Abbildungen.

22¹: O. Schottenloher S. 18.

22²: H. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, Tübingen 1907.

24¹: A I 3 30 ff. (an Botzheim).

24²: A II 295 88 ff.

30¹: Zum folgenden vergleiche man den trefflichen Aufsatz von Rudolf Pfeiffer: Die Wandlungen der *Antibarbari*, in der Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus, Basel 1936, S. 50 ff. Die Handschrift von Gouda ist in dem Werk von A. Hyma, *The Youth of Erasmus*, Ann Arbor 1920, zum erstenmal veröffentlicht, leider nicht fehlerfrei. Hyma hat dem viel berufeneren Entdecker, dem hochverdienten Herausgeber der Erasmusbriefe, P. S. Allen, in wenig erfreulicher Weise vorgegriffen. R. Pfeiffer hat in der genannten Arbeit unter anderem mit großem Scharfsinn aus der dialogisierten Halsterer Fassung den Steyner Urtext der *Oratio* herausgeschält.

32¹: *Poetice quam poetram vocare solent* (L X 1700 B 7; vgl. das englische *poetry*). Dieser hohnvolle Sprachscherz gehört freilich erst der Druckfassung an, ebenso schon im Widmungsbrief (A IV 279 15). Um so eindrucksvoller, daß Erasmus seinen Zorn über das verhaßte Wort volle dreißig Jahre bewahrt hat.

33¹: Vgl. O. Kluge, Der nationale Gedanke in der humanistischen Geschichtsschreibung (Das Gymnasium, Jg. 50 [1939], S. 24).

33²: Genauer: in dem Nachruf des Bischofs Johann Andrea für N. v. Cues, 1469, vgl. P. Lehmann, Vom Mittelalter und der lat. Philologie des Mittelalters, München 1914, S. 6.

34¹: L X 1704 E 5. 1705 A 1.

36¹: Die Ausscheidung der vielen Augustinus-Stellen ist eine der Möglichkeiten, von der Handschrift von Gouda zu der Steyner *Oratio* zurückzugelangen; s. R. Pfeiffer a. a. O.

37¹: *Pietas fide niritur, eruditio vestigat argumentis et rem in quaestione vocat*, L X 1696 B 1. Dieser Satz gehört allerdings erst der Fassung von 1520 an und hatte damals sogar schon einen neuen Zweck, den nämlich, das Neutralitätsverlangen des Erasmus in dem gefährlich werdenden Lutherischen Handel zu begründen. Es war schon so weit, daß Erasmus es bereute, sich seit der Erstausgabe des griechischen Neuen Testamentes und dann vollends in seinem Kommentar als Theologen gegeben zu haben. Daß aber die Idee dieser Scheidung überall auch schon in den frühen *Antibarbari* gegenwärtig ist, kann nicht zweifelhaft sein und ergibt sich schon aus den weiteren oben angeführten Stellen. Was anstelle dieser Formulierung von 1520 in dem Ms. von Gouda steht, klingt viel beißender, beruht aber auf der gleichen Unterscheidung. *Habet enim fere religio sine litteris nescio quid supinae stoliditatis adiunctum, a quo qui litteras sapiunt longe abhorrent*: „Dem Mönchtum“ — *religiosi* sind im Sprachgebrauch der Zeit die Mönche —, „sofern es ohne Wissenschaft ist, haftet gern etwas an, was dem faulen Stumpfsinn verwandt und den Freunden der Wissenschaft ganz unverständlich ist.“ Auch dies ist einer der Hauptgedanken, die sich durch die *Antibarbari* hindurchziehen: der grundsätzlichen Scheidung muß auf neuer Ebene ein Bund von Religion und Wissenschaft folgen, eben darin liegt der Nutzen der *bonae litterae*, den die Kirchenväter wohl erkannt hatten.

38¹: L X 1722 B 7.

38²: L X 1723 E 4.

39¹: R. Pfeiffer a. a. O. S. 58 nach Allen (IV 353), der auch diese schöne Entdeckung gemacht hat.

41¹: „Ein Stipendium auf ein Jahr war versprochen. Geschickt wurde nichts. Das ist Fürstenmanier.“ So heißt es schneidend knapp im *Compendium vitae*, A I 50 102 f.

41²: Ebd. Z. 104 f.

41³: A I 170 15 ff. Köhler 18 ff.

45¹: Man denkt hier etwa an den Ausruf des alten Ranke:

„Ich kann noch nicht sterben! Ich weiß ja so vieles, was außer mir niemand weiß.“ (Nach E. Spranger, Lebensformen, 7. Aufl., Halle a. S. 1930, S. 132 o.)

45²: Der wichtige Traktat *De taedio, pavore, tristitia Jesu . . .* (L V 1265—1291) ist aus einer exegetischen Streitigkeit hervorgegangen, die Erasmus bei seinem ersten Aufenthalt in England mit seinem Freunde John Colet hatte. Es handelte sich um die alte Schwierigkeit, die menschliche Angst Jesu mit seiner göttlichen Natur zu vereinbaren. Man sieht, wie glücklich Erasmus mit seiner richtigen Auffassung der Tapferkeit die Schwierigkeit zu heben vermag. Die im Text zitierte Stelle findet sich L V, 1272 B 1 ff. Der Briefwechsel der Freunde (aus dem der Traktat erst später hervorgegangen ist, s. A I 245 f.) bei A I 246 ff., Köhler S. 40 ff.

46¹: A I 312 3 ff.

48¹: A I 67 414 nach Beatus Rhenanus, dem Herausgeber der ersten Gesamtausgabe, aber gewiß authentisch.

52¹: A I 275 ff., Köhler 48 ff.

53¹: Es gab schon Sprichwörtersammlungen, aber keine einzige von dieser geistreichen Anlage.

53²: Vgl. die hübsche Betrachtung in dem Brief an Botzheim A I 37 29 ff.

54¹: Der deutsche Buchhandel als Bedingung des Daseyns einer deutschen Literatur. (Ohne Ort) 1816, im July. Neudruck der F. A. Perthes A. G., Gotha-Stuttgart 1924 (besorgt von C. Chr. Bry).

56¹: Vgl. die klassische Schilderung des zaudernden Stilisten in der *Moria*, unten S. 152.

56²: Goethe an Schiller, 16. Dez. 1797: „. . . Zugleich würde ich raten, sich die *Adagia* des Erasmus anzuschaffen, die leicht(!) zu haben sind. Da die alten Sprichwörter meist auf geographischen, historischen, nationellen und individuellen Verhältnissen ruhen, so enthalten sie einen großen Schatz von realem Stoff.“ Aus den *Adagia* hatte Schiller z. B. den Stoff zu den ‚Kranichen des Ibykus‘.

60¹: Es ist doch sehr merkwürdig zu sehen, daß sowohl in dem Brief an Botzheim wie in dem *Compendium vitae* die Geschichte von Dover ausführlich wiederkehrt, beide Male als Anlaß der *Adagia* A I 16 25 ff., 50 116 ff.

61¹: A I 325 ff., Köhler S. 64.

61²: Zur Auslegung der Briefstelle und insbesondere zum geistesgeschichtlichen Zusammenhang dieses hochgespannten Selbstbewußtseins gehört vor allem die typisch humanistische

Genievorstellung, was z. B. Huizinga bei seinem herben Urteil S. 48 unten übersehen haben dürfte. Man vergleiche dazu des Verfassers „Roman des Abendlandes“, S. 271—275, (3. Aufl. 262 ff.), wo das Wesentliche zusammengestellt ist, besonders S. 272 oben (3. Aufl. 262), sowie ‚Helena, Schillers Anteil am Faust‘ (Frankfurt a. M. 1935, G. Schulte-Bulmke), S. 48. Ein schlagender Beleg für den an der erstgenannten Stelle, S. 272 (262), angedeuteten Zusammenhang mit der Literatur des Augusteischen Zeitalters ist der berühmte Brief des Erasmus an den Pariser Humanisten Robert Gaguin aus dem Oktober 1495, A I 149 (Köhler S. 13—15). Dieser wurde Gaguins Französischer Geschichte als Nachwort beigegeben, worüber Allen eine geistvolle Untersuchung angestellt hat, und ist überhaupt das erste, was von Erasmus gedruckt wurde und dann besonders den englischen Freunden Gelegenheit gab, seinen Stil zu bewundern (Huizinga, S. 33). Erasmus beruft sich auf eine Ode des Horaz, der eine Hauptquelle des humanistischen Genialismus ist (IV 9 25 ff.), und sagt, daß die Taten der Könige bei der Nachwelt nur durch den (genialen) Geschichtsschreiber lebendig bleiben, ebenso wie der Genius des Verfassers (*sicut auctoris genius*). Wenn dieser Zuverlässigkeit und Geist in seiner Darstellung vereinigt, dann erst erhielten die Taten der großen Männer ihren rechten Glanz, wie umgekehrt das Fehlen dieser Eigenschaften bei dem Darsteller ihre Taten verdunkle und entstelle. Gerade für den humanistischen Genialismus von Petracra an sind wichtig (wenn auch einseitig sozialistisch) die Arbeiten von E. Zilsel: Die Geniereligion, Wien 1918. Die Entstehung des Geniebegriffs, Tübingen 1926. Bei Batt jedenfalls ist keine Spur von Verstimmung zu entdecken, was ganz natürlich ist, weil ihm der Zusammenhang lebendig war.

62¹: Vgl. O. Kluge, Die griechischen Studien in Renaissance und Humanismus, Zeitschr. f. Gesch. d. Erziehung u. des Unterrichts XXIV (1934), S. 14.

63¹: A I 9 10.

63²: A I 7 22 ff.: *Graece balbutiebat, sed talis, ut neque potuisset docere, si voluisset, neque voluisset, si potuisset.* Das ist doch vielleicht zu geistreich gesagt, um ganz wahr zu sein. Allen sagt in seiner Anmerkung zu der Stelle, daß Faber Stapulensis, Reuchlin, Budaeus und M. Hummelberg bei ihm gelernt haben. Faber widmete ihm sogar eine von ihm herausgegebene Übersetzung des Budaeus aus Plutarch und sprach von ihm in hohen Tönen. Die Wahrheit wird in der Mitte liegen. In der Hauptsache scheint er sich mit Abschreiben griechischer Texte befaßt

zu haben, was bei der Seltenheit von Druckausgaben damals noch ein lohnender Erwerb gewesen sein dürfte.

64¹: A I 353 66 ff. in einem Brief an einen der Gönner, die Jakob Batt in diesen Jahren für ihn warb, Anton van Bergen, Abt des Zisterzienserklösters St. Bertin in Saint Omer. Erasmus versorgt ihn gelegentlich mit Schauernachrichten von einem Zaubereiprozeß in Orleans A I 336 68 ff., Köhler S. 67 ff.), die ihn vermutlich mehr interessierten als griechische Studien.

65¹: An Anton v. Bergen, A I 352 15 ff: „Ich hatte schon an dieser Literatur genippt, aber fast nur mit dem äußersten Lippenrand. Nun, da ich etwas tiefer eindringe, sehe ich ... daß die römische Kultur bei all ihrer Ansehnlichkeit nicht halb so viel Wert hat wie die griechische (*mancam esse ac dimidiatam*). Bei uns gibt es kaum ein paar Rinnale und unreine Pfützen: bei den Griechen springen die reinsten Quellen, strömen die goldhaltigen Flüsse.“

66¹: Gegen H. Hermelink (s. oben S. 22 Anm. 2), der eine originale geistesgeschichtliche Leistung des Erasmus gegenüber dem älteren Humanismus überhaupt leugnet und die Ursache seines Erfolges nur in seinem ‚journalistischen‘ Talent sucht (S. 23). Eine solche Ansicht der Dinge wird sich heute nicht mehr aufrecht erhalten lassen.

67¹: A I 352 22 ff.

68¹: Zu den Begriffen Mittel- und Neulatein vgl. O. Kluge, Die neulateinische Kunstprosa, Glotta XXIII (1934), S. 66.

70¹: A I 19 34 ff.

74¹: Mit einfachen Seiten- und Zeilenzahlen ist in diesem Abschnitt und unten S. 206 ff. zitiert: Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke, ed. Holborn, vgl. den vollständigen Titel am Kopf des Anhangs.

75¹: H 135 17: *Nocturna versandus manu, versandus diurna*, nach Horaz, Ars poetica 269.

75²: ... *qui summam existimant religionem nihil bonarum litterarum scire*, 135 24.

75³: Die Eile der Niederschrift ist zum drittenmal betont
89²: *Et quoniam ex tempore scribenti aliud ex alio in mentem venit...* Alle diese Stellen klingen so echt, und die ganze Komposition ist wirklich so locker, daß wir auch hier dem Verfasser aufs Wort glauben dürfen. Eine Ausfeilung und Bereicherung des ersten Wurfs in der langen Zeit bis zur Drucklegung wird dadurch ja nicht ausgeschlossen.

79¹: Flugschriften aus der Reformationszeit VIII. Luther und Emser. Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521. Hrsg. v. L.

Enders, Bd. I, Halle a. d. S. 1890, S. 8 f.: „Und demnach ich [Emser] mit einem so vermenten [= vermärten, berühmten] und geübten Fechtmeister auf den Plan treten und unsren heiligen Glauben mit der Hülf Gottes wider ihn verteidigen [soll, so] will ich, vor dem rechten Treffen und ehe denn ich Wort mit Wort versetz oder sein Reformations-Buch [An den christlichen Adel] von Blatt zu Blatt widerlege, vorhin durch diese Vorred ein ungefährlich frei Aufheben oder Schulrecht tun, und gleichwie man auf der Fechtschul nit allwegen im Schwert, sondern auch mit langen Spießen und kurzen Degen [das ist das Kurzschwert, das Erasmus *Enchiridion* nennt] zusammengehet, also will ich mich erstlich auf diese dreierlei Manier auch versuchen, ob ich Luthern, der seine Schirmschläg und Spiegelfechten allein auf List, gefährlich und neue Griff oder zuletzt auch auf die Flucht gestellt hat, irgend darnach einen Vorteil ablaufen möcht.“

Noch viel hübscher Luther selbst gegen Alveld (Von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, WLA 6, 285 ff.): „Es ist aber[mals] etwas Neues auf den Plan kommen, nachdem es diese Jahr wohl geregnet und viel neuer Zeit erwachsen. Viele haben mich bisher mit Schmachworten und herrlichen Lügen angetastet, welchen es nit sehr gelungen. Nu tun sich allererst die tapfern Helden herfür, zu Leipzig auf dem Markt, die sich nit allein wollen lassen ansehen, sondern auch jedermann mit Streit bestehen. Sie sein fast [=gar] wohl gerüstet, daß mir dergleichen nit sein fürkommen: den Eisenhut haben sie an den Füßen, das Schwert auf dem Kopf, Schild und Krebs [=Brustpanzer] hangen auf dem Rücken, den Spieß halten sie bei der Schneide, und steht ihnen der ganze Harnisch gar fein reuterisch an auf die neue Manier... Es wäre je billig, daß man sich vor ihnen fürchtete — wer es [nur] tun könnte —, daß sie die Mühe und gute Meinung nicht vergebens hätten. Hat Leipzig solche Riesen getragen, muß das Land einen reichen Boden haben!“

80¹: H 324. Gemeint sind des Basilius Predigten an junge Leute vom Lesen heidnischer Bücher, ein Werk, das sich also sogar ausdrücklich mit dem wichtigen Thema beschäftigt (Migne, Patrologia Graeca 31, 563—590).

81¹: Erasmus denkt wohl besonders an Nikolaus von Lyra — s. S. 178 —, aber seine Worte sind wie eine Prophezeiung auf den entscheidenden Wandel, den dann Luther in der Bibelauslegung hervorgebracht hat.

81²: Biene: vgl. *Carmen Alpestre* unten S. 367 98.

85¹: Wir dürfen uns hier jener großartigen Stelle in Goethes Faust erinnern (V. 1220 ff.), wo der Held nach dem Osterspaziergang in einer letzten Anwandlung von Frömmigkeit, unmittelbar vor dem persönlichen Auftreten Mephistos, den Erasmischen „Grundtext“ aufschlägt, um das Johannes-Evangelium, das ja auch in der Zauberliteratur eine so große Bedeutung hat, „in sein geliebtes Deutsch zu übertragen“. „Im Anfang war das Wort... Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen“ So setzt er für das ‚Wort‘ den ‚Sinn‘, dann für den ‚Sinn‘ die ‚Kraft‘ und endlich für die ‚Kraft‘ die ‚Tat‘. Es kann dabei gleichgültig bleiben, ob Goethe selbst von dem oben auseinandergelegten Zusammenhang eine richtige Vorstellung hatte, oder ob der Sophismus dieser Auslegung, die schließlich bei dem vollendeten Gegenteil des ‚Wortes‘ anlangt, mit der Hilflosigkeit des durchschnittenlichen Bibellesers nur spielt.

87¹: H 32 25 ff. Erasmus verdankt diese Entdeckung seinen englischen Freunden, s. S. 100 und die zu S. 97 Anm. 1 angeführte, sehr unterrichtende Schrift von K. Bauer. Die Engländer waren auch hier ganz auf der Höhe des italienischen Humanismus.

87²: Ars amandi III 11 39.

89¹: Die *utilia bona* sind nicht nur „nützliche“ Güter. Erasmus denkt vielmehr an die große Augustinische Unterscheidung der *bona utilia* und *fruibilitia*, S. 95 1. 125 32.

97¹: Hierzu und zum folgenden vgl. Karl Bauer, John Colet und Erasmus von Rotterdam, in der Festschrift für Hans v. Schubert, Archiv für Reformationsgeschichte, Ergänzungsband V, 1929, S. 158, Anm. 1.

98¹: Zusammengestellt bei Bauer, S. 159 f.

98²: A IV 507 ff. Es mag hier voreilend schon gesagt sein, daß die Absicht dieser Adressierung wohl war, den befreundeten Humanisten von einer offenen Parteinaahme für Luther zurückzuhalten durch das Vorbild zweier reformfreundlicher und sehr frommer Gelehrter, die dennoch in der alten Kirche ihr Genügen gefunden hatten — trotz bedeutender Schwierigkeiten, die ihnen von stupiden und selbstsüchtigen Gegnern gemacht wurden. Es war ein Unternehmen von symbolischer Erfolglosigkeit. Wenige Jahre später hat Jonas sogar Luthers Hauptschrift *De servo arbitrio* mit allen ihren maßlosen Angriffen auf Erasmus ins Deutsche übersetzt. —

Wenn Vitrier gegen die Auswüchse des Jubelablasses von 1500 predigt und dafür zeitweise sogar in den Bann getan wird (512 165 ff.), wenn Colet das eheliche Leben lobt, dabei aber die Hurenpfaffen weniger schlimm findet als die Geizpfaffen

(521 455 ff.), so greift sich die Analogie zu Hauptforderungen Luthers mit Händen, und über die Absicht kann kein Zweifel sein. Das ist jedoch kein Grund, eine fälschende Überhöhung der geschichtlichen Wirklichkeit bei Erasmus zu vermuten.

98³: Er sei zwei oder drei Monate jünger gewesen als er selbst, A IV 515 284.

99¹: Ein gutes Muster ist die vollständige Reproduktion der Nachschrift zu Luthers erster Vorlesung über den Galaterbrief (1516/17), herausgegeben von Hans v. Schubert (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stiftung Heinrich Lanz, Philosophisch-historische Klasse, 5. Abhandlung), Heidelberg 1918.

101¹: Bauer S. 166.

101²: A IV 515 282 ff.

101³: Bauer S. 169 f.

101⁴: L I 774 ff.

102¹: Es ist die bekannte Jakobsmuschel, *Pecten Jacobaeus*, Erasmus scheint den Namen noch nicht zu kennen. Er nennt sie *concha imbratica*, also eine ‚Muschel mit dachziegelförmigen Rillen‘. Heute wird sie mit Vorliebe für feine Ragoutplatten verwendet.

103¹: Gemeint ist der Gnadenort Walsingham bei Wells in Norwich, unter Heinrich VIII. zerstört, heute wieder im Aufblühen; vgl. Luthers Tischreden (WLA Tischr. Bd. 4, 63 19: Maria παραθυλασσία).

104¹: Vgl. Allens Nachweis zu IV 517 327 (*Gratianus* ist Übersetzung der hebräischen Form des Namens Johannes; *Pullus* entspricht dem englischen *coll* = Füllen).

106¹: K. Bauer (S. 175) hat gewiß Unrecht, dem Erasmus von 1499, der mit Colet jenen Ausflug nach Canterbury wirklich gemacht hatte, noch den Schrecken des Ogygius über Gratian-Colets radikale Kritik zuzutrauen und zu meinen, daß Erasmus sich erst später das Urteil des reiferen Freundes angeeignet habe. Hier sind erstlich die *Antibarbari* vergessen, die schon in ihrer ersten, damals bereits zehn Jahre alten Fassung an Schärfe nichts zu wünschen übrig gelassen hatten. Zweitens aber ist Ogygius eine ausgesprochen komische Figur, mit der sich Erasmus nicht identifiziert haben kann.

107¹: A I 403 ff. Köhler S. 78.

108¹: Colets Antwort sollte Christoph Fisher überbringen, der damals eine Reise nach England machte. A I 406 98.

108²: Der Erlaß Julius' des Zweiten findet sich A III, S. XXIX f., und ist datiert vom 4. Januar 1505. Allen rechnet mit

der Möglichkeit, daß die Jahreszahl verschrieben ist, weil der Dispens sich bereits auch auf Erasmus' uneheliche Geburt bezieht, die die Annahme einer Pfründe hinderte, und die Möglichkeit dieser Pfründe erst in England selbst auftauchte. Aber in einem amtlichen Aktenstück wie diesem scheint die Annahme eines solchen Schreibfehlers doch recht unwahrscheinlich. Die Hoffnung auf eine englische Pfründe könnte sehr wohl schon im Jahr 1504, als Erasmus seine Verhandlungen mit England wieder aufnahm, bestanden haben, und er konnte, auch wenn es ihm zunächst nur auf die Erlaubnis ankam, außerhalb seines Klosters zu leben, schon gleich für den Fall einer Pfründe vorsorgen. Im übrigen gibt dieses erst neuerdings aufgefundene Dokument manche Rätsel auf, besonders die Frage, warum Erasmus dann nochmals den gleichen Dispens von Leo X. im Jahre 1517 erhielt (s. unten S. 226). Der Wortlaut enthält keine zeitliche Beschränkung.

109¹: A I 415 13.

109²: An Servatius Roger, 1. 4. 1506, A I 421 2. An Jakob Maurits, 2. 4. 1506, ebd. 421 6 ff.

110¹: A I 51 120 ff. Die Stelle spricht übrigens für die oben zu S. 109 vertretene Datierung des Dispenses Julius' II. auf Januar 1505.

111¹: A I Nr. 194, S. 426 1 ff., Nr. 196, S. 429 8 ff.

111²: A I 418 1 ff.

111³: A I 48 ff.

113¹: 1. 4. 1506, A I 421 6 ff.

115¹: L IV 755—758:

*Desiderit Erasmi Roterodami Carmen ad Gulielmum Copum
Basilensem De Senectutis incommodis Heroico carmine et iam-
bico dimetro catalecticō*

Unica nobilium medicorum gloria, Cope,

Seu quis requirat artem,

Sive fidem spectet, seu curam, in quolibet horum

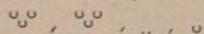
Vel iniquus ipse nostro

5 *Praecipuus tribuit Gulielmo sive honores.*

Cedit fugitque morbi

Ingenio genus omne tuo. Teterima porro

1 Das Versmaß ist durchaus ungewöhnlich. In der Klassischen Dichtung kommt es nicht vor. HOR. Epos. 14 und 15 hat nur Hexameter + akatalektische, iambische Dimeter. Katalektische iambische Dimeter (allein) verwendet Prudentius (Cathemerinon 6):



*Senecta, morbus ingens,
Nullis arcerive potest pessive medelis,
Quin derepente oborta
Corporis epotet succos, animique vigorem
Hebetet, simul trecentis
Hinc atque hinc stipata malis, quibus omnia carptim
Vellitque deteritque
Commoda, quae secum subolescens vexerit aetas,
Formam, statum, colorem.
Partem animi memorem cum pectore, lumina, sominos,
Vires, asacritatem,
Auctorem vitae igniculum decerpit et huius
Nutricium liquorem.
Vitaleis adimit flatus, cum sanguine corpus,
Risus, iocos, lepores.
Denique totum hominem paulatim surripit ipsi
Neque de priore tandem
Praeterquam nomen titulumque relinquit inanem,
Cuiusmodi tuemur
Passim marmoreis inscalpta vocabula bustis.
Utrum haec senecta, quaeso,
An mors lenta magis dicenda est? Invida fata et
Impendio maligna,
Ut quae deteriora labantis stamina vitae
Pernicitate tanta
Accelerare velint rapidisque assabier alis,
At floridam iuuentam
Usque adeo male praecipiti decurrere filo,
Ut illius priusquam
Cognita sat bona sint, iam nos fugitiva relinquant
Et citius atque nosmet
Plane vivere senserimus, iam vivere fracti
Repente desinamus.
At cervi volucres et cornix garrula vivunt
Tot saeculis vigentque:
Uni porro homini post septima protinus idque
Vixdum peracta lustra
Corpoerum robur cariosa senecta fatigat.*

8 *senecta morbus*: vgl. TER. Phorm. 575; CIC. Cato 11,35; SEN. epist. 108,28.

29 *mors lenta*: STAT. silv. 2 1,154.

33 *assabier* und 217 *sacrarier* archaisch=poet. inf. pass.

41 *cervi volucres*: SIL. 3,279; STAT. Ach. 2,111. — *cornix garulla*: OV. met. 2,548 et al. — Langlebigkeit beider Tiere: CIC. Tusc. 3,69 et al.

45 *cariosa senecta*: OV. am. 1 12,29.

*Neque id satis, sed ante
 Quam decimum lustrum volitans absolverit aetas,
 Tentare non veretur
 Immortalem hominis ductamque ex aethere partem*
 50 *Et hanc lacescit audax
 Nec timet ingenii sacros incessere nervos,
 Sua si fides probato
 Constat Aristotelis: sed quorsum opus obsecro tanto
 Auctore, quando certam*
 55 *Ipsa fidem, heu nimium! facit experientia certam.
 Quam nuper hunc Erasmus
 Vidisti media viridem florere iuventa!
 Nunc is repente versus
 Incipit urgentis senii sentiscere damna*
 60 *Et aliis esse tendit
 Dissimilisque sui, nec adhuc Phoebeius orbis
 Quadragies revexit
 Natalem lucem, quae Bruma ineunte Calendas
 Quinta anteit Novembreis.*
 65 *Nunc mihi iam raris sparguntur tempora canis
 Et albicare mentum
 Incipiens iam praeteritis vernantibus annis
 Vitae monet cadentis
 Adventare hiemem gelidamque instare senectam.*
 70 *Eheu fugacis, ohe!
 Pars veluti melior, sic et properantior aevi,
 O saeculi caduci
 Flos nimium brevis et nulla reparabilis arte,
 Tenerae o viror iuventae,*
 75 *O dulces anni, o felicia tempora vitae,
 Ut clanculum excidistis,
 Ut sensum fallente fuga lapsuque volucris
 Furtim avolasti, ohe!
 Haud simili properant undosa relinquere cursu*
 80 *Virideis fluenta ripas*

53 Aristotelis: etwa De generat. animal. V 3 (ed. Bekker 783b 7), wo die oben v. 19 f. vorkommenden biologischen Begriffe erscheinen.

62 Eines der Argumente für das Geburtsjahr 1466; doch sollte man erstlich einen dichterischen Ausdruck nicht pressen, und dann wäre das Jahr 1469 mit dem Wortlaut ganz wohl auch zu vereinbaren; *nec adhuc* bedeutet lediglich das noch nicht vollendete 40. Jahr, was auch auf das 37. passen würde.

70 *eheu fugacis:* HOR. carm. 2 14,1.

73 *flos nimium brevis:* HOR. carm. 2 3,13 sq.

Impete nec simili fugiunt cava nubila, siccis
Quoties aguntur Euris.
Sic, sic effugiant tacitae vaga somnia noctis
Simus avolante somno,
Quae desiderium, curas et praeter inaneis
Sui nihil relinquent.
Sic rosa, quae tenero modo murice tincta rubebat,
Tenui senescit Austro.
Atque ita, me miserum! nucibus dum fudo puerus,
Dum literas ephesus
Ardeo, dum scrutor pugnasque viasque Sophorum,
Dum Rhetorum colores,
Blandaque mellifluae deamo figmenta Poesis,
Dum necto syllogismos,
Pingere dum meditor tenueis sine corpore formas,
Dum sedulus per omne
Auctorum volvorum genus, impiger undique carpo
Apis in modum Matinae
Paedias solidum cupiens absolvere cyclum
Sine fine gestienti
Singula correptus dum circumvector amore,
Dum nil placet relinqui,
Dumque profana sacris, dum iungere Graeca Latinis
Studeoque moliorque,
Dum cognoscendi studio terraque marique
Volitare, dum nivosas
Cordi est et iuvat et libet ereptare per Alpes,
Dulceis parare amicos
Dum studeo atque viris iuvat innotescere doctis:
Furtim inter ista pigrum
Obrepsit senium et subito segnoscere vireis
Mirorque sentioque,
Vixque mihi spatium iam defluxisse valentis
Persuadeo iuventae.

81 *cava nubila*: VERG. Aen. 9 668 et al.

91 und 94 könnte zumal mit der Wiederholung 225 f. und angesichts der schönen Genauigkeit der ganzen Schilderung doch auf eine intensivere Beschäftigung mit der scholastischen Literatur deuten, als gewöhnlich angenommen wird, s. oben S. 352 die Vorbemerkung zu Lortz.

95 Wichtiger Beleg für Erasmus' malerische Bemühungen im Kloster, s. oben zu S. 19.

98 *apis Matina*: HOR. carm. 4 2,27.

99 *paedias* . . . *cyclum* = encyclopaediam.

100 f. Konstr.: *dum circumvector singula correptus amore sine fine gestienti* (abl.).

103 *profana sacris*: HOR. ars poet. 397; Epist. 1 16,54.

- 115 *Cur adeo circumspecte parceque lapillis,*
Cur purpuris et ostro
Mortales utuntur, et aetas aurea tanto
Preciosior lapillis
Et quovis auro, quovis preciosior ostro
120 *Prodigitur inque nugis*
Conteritur miseris nullo recorditer usu
Siziturque abire fustra?
Adde, quod illa queant sarciri perdita, Crassos
Spires tibi sicebit
125 *Et Lydos spires Croesos, iam Codrus et Irus:*
Sed quod semel severa
Pensibus fusis Clotho devolverit aevum,
Id nec venena Circes
130 *Nec magicum Maia nati gestamina sceptrum*
Neque dira Thessalorum
Medeae succis revocare precamina possint,
Non si vel ipse divum
Nectare te saturet pater ambrosiisque liquore.
Namque his ali iuuentam,
135 *Arceri senium, scripsit nugator Homerus.*
Non si tibi efficaci
Rore riget corpus Tithoni lutea coniunx,
Non si ter octiesque
Phaon per Chias Venerem transvexeris undas,
140 *Non si tibi ipse Chiron*
Omneis admoveat quas tellus proserit herbas,
Nec anulus nec ulla
Pharmaca cum nervis annos remorantur eunteis.
Atqui ferunt Magorum
145 *Monstrifico sisti torrentia flumina cantu,*
Jisdem ferunt relabi
Praecipites amnes verso in contraria cursu
Et Cynthiae volucres
Et rapidas Phoebi sisti figique quadrigas.
150 *Sed ut haec stupenda possint*
Carmina, non spores tamen improbus, ut tibi quondam
Aut iam peracta vitae

125 *Codrus:* nicht der letzte König von Athen, sondern ein sprichwörtlich armer Mann wie Iros in der Odyssee, VERG. ecl. 7 26, vgl. WLA 18,746, 11. Adag. 1. 6, 76.

129 Konst.: *magicum sceptrum, gestamina* (poet. pl.) *Maia nati* (= *Mercurii*).

139 *Phaon:* LUCIAN. dialog. mort. 9,2. Oben mit sinnändernder Freiheit wiedergegeben/ wörtlich: „Wenn du als Phaon. . .“

Saecula iterum referant aut praetereuntia sistant.
Sol mergitur, vicissimque
Exoritur novus et nitido reddit ore serenus.
Extincta luna rursum
Nascitur inque vices nunc decrescente minuta
Sensim senescit orbe,
Nunc vegeta arridet tenero iuveniliter ore.
Redit ad suam iuuentam,
Bruma ubi consenuit, Zephyris redeuntibus annus
Et post gelu niveisque
Ver nitidum floresque reversa reducit hirundo.
At nostra posteaguam
Fervida praeterit saeculis labentibus aestas,
Ubi tristis occupavit
Corpus hiems capitisque horrentia tempora postquam
Nive canduere densa,
Nulla recursuri spes aut successio veris,
Verum malis supremum
Imponit mors una, malorum maxima, finem.
More Phrygum inter ista
Incipimus sero sapere et dispendia vitae
Incogitanter actae
Ploramus miseri et consumptos turpiter annos
Horremus, exsecramur.
Quae quondam, heu nimium! placuere et quae vehementer
Meliita visa dudum,
Tum tristi cruciant recolentia pectora felle,
Frustraque maceramur
Tam rarum sine fruge bonum fluxisse, quod omni
Bene colloquere cura
Par erat et nullam temere disperdere partem.
At nunc mihi oscitanti
Qualibus heu nugis quanta est data portio vitae!
Satis hactenus miselle
Cessatum, satis est dormitum, pessere somnos
Nunc tempus est, Erasme,
Nunc expurgisci et tota resipiscere mente.
Velsis dehinc equisque
Et pedibus manibusque et totis denique nervis
Nitendum, ut anteacti
Temporis et studio iactura volubilis aevi

172 more Phrygum... sero sapere: CIC. epist. 7 16,1. Adag. 1, 1, 28. (Unser „Schwabenälter“).

- Vigilante sarciantur,
 195 *Dum licet ac dum tristis adhuc in limine primo
 Consistimus senectae,*
*Dum nova canities et adhuc numerabilis et dum
 Pilis notata raris*
Tempora dumtaxat spatium effluxisse virentis
 200 *Iam clamitant iuventae*
*Nec tam praesentem iam testificantur adesse
 quam nunciant citatum*
Ferre gradum et sterilem procul adventare senectam.
Cuismodi videtur
 205 *Tum rerum facies, quam autumni frigore primo
 Iam vernus ille pratis*
Decessit decor ac languescunt lumina florum,
Iamiam minus nitenteis
Herbas affimes, Boreasque gelugue nocentis
 210 *Iam prae timere Brumae.*
*Ergo animus dum totus adhuc constatque vigetque
 Et corporis pusillum*
Detrimenta nocent, age iam meliora sequamur!
Quidquid mihi deinceps
 215 *Tata aevi superesse volent, id protinus omne
 Christo dicetur uni,*
*Quo (cui vel solidam decuit sacrarier, ut cui
 Bis terque debeatur*
Principio gratis donata, hinc reddita gratis
 220 *Totiesque vindicata),*
Huic saltē pars deterior breviorque dicetur.
Posthac valete nugae
Fucataeque voluptates risusque iocique,
Lusus et illecebrae,
 225 *Splendida nobilium decreta valete Sophorum,*
Valete syllogismi,
Blandae Pegasides animosque trahentia Pithus
Pigmenta flosculique.
Pectore iam soli toto penitusque dicato

209 *Boreas:* acc. plur.

213 *meliora sequamur:* VER. Aen. 3, 188.

217 ff. Zur Konstr.: *quo = ut*; der Satz geht mit *huic* 221 weiter, was ich durch Zufügung der Klammern angedeutet habe. Auf dieses *huic* bezieht sich also das erste *cui* 217
 (das *ut* vor dem zweiten = *quippe*).

227 *Pithus* = Peitho, Göttin der Überredung, vgl. etwa PLAT. Gorg. 453a: Erasmus meint also den Abschied von Poesie (*Pegasides* = *Musae*) und schöngestig-humani-
 stischer Prosa.

*Certum est vacare Christo.
Hic mihi solus erit studium dulcesque Camoenae,
Honos, decus, voluptas,
Omnia solus erit neque quidquam ea cura (quod aiunt)
Movebit Hippoclidem.
Terrea si moles compagoque corporis huius
Marcescat obsoescens,
Mens modo pura mihi scelerumque ignara per illum
Niteatque floreatque,
Donec summa dies pariter cum corpore mentem
Ad pristinum novata
Convictum revocabit et hinc iam vere perenni
Pars utraque fruetur.
Haec facito ut rata sint, vitae exorabilis auctor
Vitaque restitutor!
Quo sine nil possunt umquam mortalia vota et
Vires labant caducae.*

234. *movebit Hippoclidem*: HERODOT. 6 126, wo Hippokleides durch einen unzüchtigen Tanz eine Heirat verschert und auf die Vorhaltung des Vaters der Braut leichtsinnig antwortet. — Sehr bezeichnend mitten in dem feierlichen Ernst des Zusammenhangs!

121¹: Vgl. K. Stange, Erasmus u. Julius II., Berlin 1937, S. 37.

121²: A I 4 14 f.: *... ne quid calamitatis deesset satis meis;* *nullum enim annum vixi insuavius.* „Es sollte mir einmal kein Unglück erspart bleiben, es war das unholdeste von allen meinen Jahren.“ Vermutlich war aber auch mit ihm selbst nicht ganz leicht auszukommen.

121³: Alexander fiel 1513 in der Schlacht bei Flodden Field.

121⁴: An den Kaiserlichen Sekretär Alfonso Valdes, Basel, 1. 8. 1528, A VII 430 ff. Köhler 430 ff. Vgl. E. Major, Das Wahrzeichen des Erasmus. Basel 1936. Die falsche Deutung z. B. in der Druckausgabe von Luthers Galaterbriefvorlesung von 1531 (1535) WLA 40 I, 181 24. Justus Menius übersetzt die Stelle: „Und soll dies mein Reim sein: *Cedo nulli* das ist: Beiseits aus, was im Wege ist, hie fähret er daher, der niemand weicht!“

122¹: A II 553 82. Der Brief wurde dann von dem Kursächsischen Hofkaplan Georg von Spalt (Spalatinus) in deutscher Übersetzung veröffentlicht, vermutlich 1514 (s. Allens Vorbemerkung). Dies könnte die Anregung zu Luthers scharfen Bemerkungen über Julius in seiner Römerbriefvorlesung sein (s. unten S. 242).

122²: Er spricht davon bei Gelegenheit seiner endgültigen Ablehnung an Servatius, ins Kloster zurückzukehren (Hammes, 8.7.1514, A I 571 170 ff.) und erzählt ausführlich, wie in Italien seine dort unbekannte Tracht wiederholt mit der eines Pestarztes verwechselt worden sei, was ihn in Lebensgefahr gebracht habe.

124¹: A I 438 20 ff.

125¹: A I 6 9 ff. (an Botzheim).

125²: A I 436.

126¹: S. die oben zu S. 110 Anm. 1 zitierte Stelle aus dem *Compendium vitae*.

131¹: Hier dürfte Goethe für den Zweiten Teil des Faust eine seiner stillen und hintersinnigen Anleihen gemacht haben: in der Maske des Plutos erscheint Faust auf dem kaiserlichen Mummenschanz, um die mephistophelische Torheit des Papiergeldes zu spenden. Ihn begleitet als Führer des Drachengespanns der Knabe Lenker, ein Genius strahlender Jugend:

Nicht insgeheim vollführ' ich meine Läden,
Ich atme nur, und schon bin ich verraten (V. 5702 f.).

Das erinnert doch wohl dringend an den oben frei übersetzten Eingang.

131²: Vgl. Faust V. 2055 ff.:

Allein bei meinem langen Bart
Fehlt mir die rechte Lebensart.
Es wird mir der Versuch nicht gelingen . . .

133¹: Von hier an verwende ich die (in den alten Ausgaben fehlende) Kapiteleinteilung nach der schönen Ausgabe von I. B. Kan, s. Vorbemerkung zum Anhang.

141¹: Man weiß, daß noch auf der Shakespeare-Bühne die Frauenrollen von Männern gespielt wurden.

142¹: Vgl. *Carmen Alpestre* V. 171.

143¹: Den Namen hat Erasmus aus dem Platonischen Dialog *Phaedrus*. Gemeint ist der ägyptische Thout, der Schreiber der Götter.

144¹: *Carmen Alpestre* V. 90 f.

146¹: Vgl. *Enēridion* oben S. 93 f.

146²: Es sind die folgenden Verse (nach der Zählung der Vulgata): Ps. 12,4 f: *Illumina oculos meos* etc. 30,6: *In manus tuas commendō* etc. 38,5: *Locutus sum in lingua mea* etc. 85,17: *Fac mecum signum in bonum* etc. 115,16 f.: *Dirupisti vincula mea* etc. 141,5 f.: *Periit fuga a me* etc.

Auf den beiden Seiten des Buches, das der Teufel auf dem Holbein-Bild dem heiligen Bernhard reicht, steht links, zum Teil von den Teufelsklauen verdeckt: *Octo versus sancti Bernardi*

und rechts folgende Versanfänge: *Illu(mina) In (manus) Locu(tus)*
Et nu(merum, noch Ps. 38,5) Fac.

Im Text spricht Erasmus nur von sieben Versen, aber die Achtzahl (wobei zwei von den drei Doppelversen als zwei zu zählen sind) ist die gewöhnliche, so auch bei Luther; wie es überhaupt lohnt, einige seiner Äußerungen über diesen Zauber wiederzugeben.

In der ersten Psalmenvorlesung von 1513—1515 erwähnt er eine Stelle aus dem Psalmenkommentar des Cassiodor zu Ps. 115,16 (WLA 4, 267 34), die auch in die *Glossa ordinaria* übergegangen ist: „Diesem Vers wird eine solche Kraft zugeschrieben, daß einige sagen, den Menschen könnten ihre Sünden vergeben werden, wenn sie ihn in der Todesstunde dreimal sagen.“ Hier ist also wenigstens bei einem der acht Verse der Zauber schon lange vor Bernhard bezeugt.

In der gleichen frühen Vorlesung macht er zu Ps. 141,5 (ebd. S. 442 17) folgende Glosse: „Hier sei der Irrtum von den acht Psalmversen erwähnt, zu denen dieser gehört. Sie sollen dem heiligen Bernhard vom Teufel offenbart sein.“ In G. Kaweraus Anmerkung zu der Stelle findet sich der vollständige Text der acht Verse und die weitverbreitete Quelle, aus der auch Holbein seine Kenntnis der Versanfänge haben könnte: der *Hortulus animae* des Joh. Koberger.

Interessant ist, daß Luther noch in seinen handschriftlichen Bemerkungen zur Bibelübersetzung, also viel später, zu den nämlichen beiden Psalmversen die kurze Bemerkung macht, sie gehörten zu den ‚Acht Versen‘ des heiligen Bernhard. Er dürfte also in seinem Handexemplar der Vulgata an beiden Stellen entsprechende Randbemerkungen gehabt haben. (WLA, Deutsche Bibel, Bd. 3, S. 146 14. 162 29).

In der ‚Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg‘ (1530), nennt er unter den römischen Irrtümern wiederum die Bernhard-Verse (WLA 30 II, S. 253): „Sanct Bernhard Versus, die so gut sollen sein als acht ganze Psalter; und ward dabei dem (?) heiligen Bernhard mit Rottinten geschrieben, der Teufel hätte es selbst gelehret, daß (es) recht wäre; unzählige Gebete mit roten Titeln vom Ablaß, von Englischen Offenbarungen.“

Endlich findet sich in der ‚Auslegung und Deutung des heiligen Vaterunser‘ von 1518 (WLA 9, S. 1341 ff.) folgende schöne Stelle: „Zu merken alle die Gebete, die da den Schein haben, daß sie dienen für diese oder andere Krankheit, wenn's die Betenden fest dafür halten, es werde ihnen, was sie bitten. Und

dieselbe närrische Heiligkeit nimmet jetzunder gar sehr überhand, daß ich es nicht schweigen kann, ich muß etwas darvon sagen und alle die warnen, die Christi Kinder sein. Man hält jetzund mehr von einem Gebete, das mit roter Tinten geschrieben ist, denn von dem Evangelio. Es sein erstlich Sanct Brigitten Gebete, und werden viel Leut erfunden, die da gänzlich gläubigen, wenn sie diese Gebete täglich beten, können sie nicht verdammt werden, und wollen also ein Sicherheit machen der Seligkeit, wollen auch Gotte mit unserem Gebet buchen [= pochen, trotzen], das er doch zu Bodeu nicht leiden mag. Sein darnach acht Vers Bernhardi: so du die betest, verdienst du also viel, gleich als du den ganzen Psalter hättest ausgebetet. Ich will noch mehr sagen: Wenn du aus dem Herzen betest allein ,Dein Nam' werde geheiligt', ist mehr, denn daß du hundert Psalter ohne Herz betest. Es sein auch andere Gebet und vielleicht hinter dem Ofen erdichtet... Alle diese Bittenden sollen wissen, daß sie sich wohl verwahren, auf daß sie nicht ein ander Gebet größer achten denn das, das uns Gott gelernt hat..."

147¹: Zu dem Hauptbegriff *ingenium* (c. 42) vgl. oben S. 61 Anm. 1.

148¹: Zu diesem italienischen Hochmut s. oben S. 33.

153¹: *Tyrranniaem quandam inter mortales exercent*, c. 54 am Schluß, vgl. oben S. 33.

153²: Auf dem Buchschnitt liest man *Q. Scoti*. Das ,*Q*' bedeutet *Quodlibeta*, im Text kommen sie vor. Es war ein damals beliebter Titel für gesammelte kleinere Untersuchungen.

153³: Odyssee VIII 278.

155¹: Man vergleiche hier Goethes Jugendfragment ,Der ewige Jude'.

155²: S. *Enchiridion*, oben S. 92.

158¹: Zu dem Pamphlet *Julius exclusus e coelis*, das dem Erasmus mit Unrecht zugeschrieben worden ist, s. unten S. 232.

158²: Vgl. *Enchiridion*, oben S. 93.

160¹: Episteln I. Buch, IV 15 f.: . . . *me pinguem et nitidum bene curata cute vises / cum ridere voles*, *Epicuri de grege porcum*. S. unten S. 295.

160²: A II 91 ff., Mai 1515. Der Text wurde, soweit er die *Moria* betraf, der Frobenschen Ausgabe von 1515 und seitdem regelmäßig als Vorwort beigegeben.

160³: A I 19 14.

161¹: Holbein war zur Zeit seiner Randzeichnungen ein junger Mensch von 18 Jahren und verdankte das völlige Verständnis des Werkes, das an vielen Stellen eine bedeutende humanistische

Bildung voraussetzt, dem gelehrten Oswald Myconius. Es ist denkbar, daß Myconius seinerseits mit Erasmus in Verbindung stand, der also indirekt einen gewissen Einfluß auf die Auswahl der illustrierten Stellen gehabt haben könnte.

Diese Möglichkeit ist um so erwägenswerter, da an den Randzeichnungen verschiedene Hände mitgewirkt haben dürften, wahrscheinlich Hans Holbeins älterer Bruder Ambrosius, der mit ihm zusammen in Basel war, und noch einer oder zwei Malergesellen seines Kreises. Anderseits ist die Einheitlichkeit der Auffassung unverkennbar. Vermutlich stammen doch wenigstens die Entwürfe, nach denen ins Reine gearbeitet wurde, und wobei wir eine Verständigung mit Myconius-Erasmus voraussetzen können, von Hans Holbein selbst, der dann die Ausführung zum Teil seinen Kameraden überließ.

Erwähnung verdient noch, daß die Holbeinzeichnungen als stark verbalhornte Kupfer, übrigens mit einigen sehr interessanten Änderungen, in die Leydener Ausgabe (Bd. IV) übergegangen sind.

166¹: A II 94 26 ff.

166²: Über Gourmont vgl. Allen zu I 514 9. Auch Morus' *Utopia* erschien zuerst bei ihm, 1517.

167¹: A II 94 138.

167²: A I 516 35 ff.

168¹: Vgl. über ihn Allen zu I 159.

168²: S. oben S. 125, A I 547 152 ff. Es wird nicht deutlich, was Ammonius mit der Sache zu tun hatte. Man sieht an der Stelle, daß Berckmann fast die ganze Büchereinfuhr nach England in Händen hatte, was Erasmus wohl beurteilen konnte (Z. 155: *... libros ferme omnes solitus est hoc importare*).

169¹: A II 125 5 ff. (19. 6. 1515).

172¹: S. oben S. 122 Anm. 1. Auch Colet hatte damals Schwierigkeiten mit Heinrich VIII.; vgl. die oben S. 98 erwähnte *Vita* an J. Jonas, A IV 525 576 ff.

172²: A I 467 20.

173¹: A I 563 f.

174¹: Die uns vorliegenden Briefe geben hier wieder einmal ein Rätsel auf, das des Beispiels wegen erörtert sein mag. Dem soeben genannten Brief an Ammonius geht bei A I 562 als Nr. 295 ein kurzes Schreiben an Peter Gilles (Aegidius) in Antwerpen voraus, den Erasmus beauftragt, vier genau beschriebene Koffer von einem Schiffer Antonius, der den Brief überbringt, vorläufig in Empfang zu nehmen und die Frachtkosten auszulegen.

Daraus schließt Huizinga (S. 103 u.), daß die Koffer schon von England aus gleich nach Antwerpen gegangen seien. Erasmus muß aber notwendig wieder die kurze Überfahrt von Dover nach Calais gemacht haben, wenn er sich gleich nachher im Schloß Hammes befand, und in Calais muß sich demnach auch der Zwischenfall mit den Koffern ereignet haben. Denn wenn Erasmus an den Rhein wollte, war es ein sinnloser Umweg, von Antwerpen aus die 190 Kilometer bis Calais zurückzureisen. Außerdem waren ihm Seereisen äußerst verhaßt, und er muß schon darum den kurzen Weg gewählt haben.

Ich schlage vor, den Brief an Gilles zeitlich hinter den an Ammonius zu setzen, wobei sich dann freilich gleich wieder die neue Schwierigkeit ergibt, daß Erasmus unmittelbar nach der schweren Aufregung seine Koffer schon wieder einem Schiffer anvertraut. Aber vielleicht war es ein zuverlässiger Landsmann, vielleicht kannte er ihn sogar, und die Verfrachtung der Koffer mit einem Küstenfahrer war ohne Zweifel wesentlich billiger, als wenn er das schwere Gepäck zu Lande über St. Omer (wo er wieder bei dem Abt Anton von Bergen einsprach und auch von ihm ein Viaticum erhielt) und Gent nach Antwerpen mitgenommen hätte.

Peter Gilles, den er damals in Antwerpen besuchte, war in den fünf englischen Jahren einer seiner nächsten Freunde geworden, besonders wiederum durch seine Vermittlungen bei niederländischen Druckern. Hier entstand dem Erasmus aus der Rückständigkeit des englischen Buchgewerbes ein hoher Gewinn: es ist eine der wärmsten Freundschaften seiner späteren Jahre. Quentin Matsys hat einige Jahre später die beiden Freunde in einem Diptychon für Thomas Morus gemalt in einer etwas süßlichen Manier. (Beide Bilder sind reproduziert von Allen zu A II 576, das des Peter Gilles bei Köhler zu S. 96.)

174²: S. oben S. 108 Anm. 2; 122 Anm. 2.

175¹: Basel, 21. 9. 1514, A II 17—24.

175²: A II 23 214 ff. Vgl. J. Huizinga, Erasmus über Vaterland und Nationen, Basler Gedenkschrift 1936, S. 40 ff. Wesentlich unfreundlicher F. Geldner, Die Staatsauffassung und Fürstenlehre des Erasmus v. R., Berlin 1930 (Hist. Studien 191 S. 47 ff.).

176¹: A II 88 303 ff., in dem ersten großen Brief an Leo X., London, 21. Mai 1515.

177¹: A II 5 33, s. unten S. 204 Anm. 1.

177²: So Allen zu Brief 332, II 67, Vorbemerkung, 2. Absatz und nach ihm Huizinga, S. 109 unten.

177³: A II 68 12 ff. Allen vermutet an der oben genannten Stelle denn auch ganz richtig, er habe von seinen englischen Gönern noch abgehängen.

181¹: Diese Erkenntnis findet sich erstaunlicherweise schon bei Erasmus selbst; s. unten S. 311 Anm. 2.

187¹: *Canna* (lat. u. ital.), davon mit der ital. Vergrößerungssilbe *can(n)one*.

199¹: Über den Geniebegriff s. oben S. 61 Anm. 2.

202¹: Der erste Druck des hebräischen Alten Testaments war schon 1486 in Rimini erschienen. Die Drucklegung eines ‚punktierten‘ hebräischen Textes ist ungleich schwieriger und kostspieliger als die eines griechischen; schon das Druckalphabet hat mindestens den zehnfachen Umfang eines griechischen, wegen der über, unter und in den Konsonanten stehenden Vokalzeichen, abgesehen von dem verwickelten Akzentsystem und anderem. Zudem hat das Alte Testament den dreifachen Umfang des Neuen. O. Kluge, Die hebräische Sprachwissenschaft im Zeitalter des Humanismus. Zeitschr. f. d. Gesch. der Juden in Deutschland. 1931. S. 187.

203¹: Ein berühmtes Beispiel und zugleich ein Fall von großer praktischer Bedeutung ist die Unstimmigkeit in der Weihnachtsbotschaft Luc. 2,14. Hier übernahm Erasmus die Lesart *anthrópois eudokia*: ‚den Menschen Wohlgefallen‘, die sich Luther bei seiner Verdeutschung angeeignet hat. Die Vulgata setzt *anthrópois eudokias* voraus; *hominibus bona voluntatis*, ‚den Menschen des guten Willens‘. Die Textkritik des 19. Jahrhunderts hat dieser Fassung Recht gegeben. In meinem Handexemplar des griechisch-deutschen Neuen Testaments (Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt 1898) steht links der klassisch gewordene Nestle-Text mit *eudokias* und rechts Luthers Übersetzung: den Menschen ein Wohlgefallen. Die neueste Ausgabe der Lutherbibel setzt den richtigen Text ein. Nun denke man sich die Schwierigkeit oder vielmehr die praktische Unmöglichkeit, die altlutherische Liturgie, die berühmten Kirchenlieder und die Oratorien an allen Stellen zu ändern, wo der falsche Text vorkommt!

204¹: Reuchlin hatte seinen Schatz nur sehr ungern hergegeben, und er sollte mit dieser Unlust Recht behalten: weder er noch seine Erben haben ihn jemals wiedergesehen. Erst im Jahre 1861 wurde die Reuchlin-Handschrift von Franz Delitzsch in der Oettingen-Wallersteinschen Fideikommiß-Bibliothek zu Mayingen wieder entdeckt. Erst durch diesen Fund wurde — ab-

gesehen von seinem Wert für die neutestamentliche Forschung überhaupt — der oben geschilderte Hergang durchsichtig.

205¹: *Praecipitatum fuit verius quam editum*, A III 117 18 (2. 11. 1517). Fast gleichlautend an den gelehrten Benediktiner Nikolaus Ellenbog in Ottobeuren, A II 226 Nr. 402, Z. 2 (Apr. 1516).

206¹: Luthers späterer lateinischer Text, wie er in den Vorlesungen bis zu seinem Tode erscheint, ist eine Überarbeitung der Vulgata. (Kritische Ausgabe im 5. Band der Abteilung ‚Deutsche Bibel‘ der WLA).

Eine der wichtigsten Stellen, an denen Erasmus die Diskussion der Textlage in Gang gebracht hat, ist I. Joh. 5,7, wo die Vulgata hinter dem Wort ‚zeugen‘ (*testimonium dant*) zunächst den Zusatz hat ‚auf Erden‘ (*in terra*); voraus gehen die Worte: ‚und dreie sind, die da zeugen im Himmel, der Vater, der Sohn und der Geist; und die dreie sind eins‘ (*Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt*). Da Erasmus den entsprechenden griechischen Text in keiner seiner älteren Handschriften fand, erklärte er den Überschuß der Vulgata für unecht, was ihm sogleich heftige Anfeindungen zuzog.

Bezüglich dieses *comma Johanneum* hat ihm die Handschriftenforschung des 19. Jahrhunderts endgültig Recht gegeben: der Zusatz erscheint in den Vulgata-Handschriften erst seit dem 7./8. Jahrhundert, in griechischen Handschriften gar erst seit 1500. Aber noch am Ende des 19. Jahrhunderts hat das Heilige Officium die Leugnung der Echtheit für gefährlich erklärt. —

Ein höchst kenntnisreiches Urteil über des Erasmus Übersetzung des Neuen Testamentes findet sich in dem Aufsatz von Wilhelm Süß: *Das Problem der lateinischen Bibelsprache* (Historische Vierteljahrsschrift XXVII, 1932, S. 18 ff.). Hier ist ausgeführt, daß der Humanismus noch keine Vorstellung haben konnte von der eigentümlichen Schönheit der ‚barbarischen‘ Vulgata, die erst Hamann erkannt hat. Erasmus habe jedoch ‚unbeschadet der angestrebten Korrektheit doch eine gewisse Diskretion walten lassen und ein gewisses bibellateinisches Kolorit beibehalten‘ (S. 20). Andere zeitgenössische Übersetzer gingen in ihrer Instinktlosigkeit viel weiter.

Erasmus darf wohl Glauben für seine Beteuerung verlangen, daß es ihm nie in den Sinn gekommen sei, die Vulgata aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängen zu wollen, obwohl er dies erst in der zweiten Ausgabe von 1519 sagt, besonders in den *Capita contra morosos quosdam ac indoctos*, als Antwort auf dahin zielende Angriffe.

Die Übersetzung sollte vielmehr nur ein privates Hilfsmittel sein, besonders für Theologen, die (wie etwa Luther noch im Jahr 1516, s. unten S. 343) des Griechischen nicht hinreichend mächtig waren. Es mußte ihm dabei unverboten sein, zugleich an eine spätere Revision des offiziellen Textes durch die oberste Kirchenbehörde zu denken.

Dagegen ist nicht zu leugnen, daß Erasmus an vielen Stellen in mehr oder weniger wegwerfendem Ton von der altehrwürdigen Vulgata gesprochen hat, und daß dadurch das Mißverständnis seiner Gegner herausgefördert wurde. Gerechterweise wird man zu seinen Gunsten geltend machen, daß die Gefahr einer Überbetonung des rein philologisch-humanistischen Gesichtspunktes bei seinem Verfahren bis zur Unvermeidbarkeit nahelag. Selbst bei dem behutsamen Faber Stapulensis fehlt es nicht an Stellen dieser Art.

Ebenso haben es die Gegner dem Erasmus schwer verübt, daß er sogar den griechischen Urtext an vielen Stellen unklassisch fand. Und doch hat er damit eine ungemein wichtige Entdeckung gemacht, noch ohne ihre wahre Tragweite zu erkennen: die *koiné*, das späthellenistische Gemeingriechisch der neutestamentlichen Schriftsteller, ist erst im 19. Jahrhundert Gegenstand ernsthafter Forschung geworden.

Über alle diese Dinge, besonders über die von Erasmus benutzten, durchweg unbedeutenden griechischen Handschriften (worüber ebenfalls erst die umfassende Forschungsarbeit des auf allen diesen Gebieten klassischen 19. Jahrhunderts die endgültigen Feststellungen möglich gemacht hat) und über die literarischen Fehden, die sich Erasmus durch das *Novum Instrumentum* zuzog, unterrichtet noch heute ausreichend eine Abhandlung des Bischofs Augustin Bludau: Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments (Biblische Studien VII, 1902, 5. Heft, 144 S.).

Die persönlich unerfreulichste dieser Streitigkeiten war die mit einem jungen Engländer namens Edward Lee, einem Schüler des Erasmus, der in wenig vornehmer Weise die Gelegenheit ersehen zu haben scheint, mit Benutzung der feindseligen Stimmung in Löwen an dem Meister seine Sporen zu verdienen (Bludau S. 86 ff., LIX, 123 ff.). Lee hat dann in der Folge eine bedeutende Laufbahn gemacht und starb als anglikanischer Erzbischof Heinrichs VIII; aber gerade dies berechtigt zu Zweifeln an seinem Charakter.

Gefährlicher wurden die Auseinandersetzungen mit einem der

jüngeren Mitarbeiter des Kardinals Ximenes, Diego Lopez Zuniga (lateinisch Stunica; s. Bludau S. 125 ff.).

Das Mißwollen dieses Gelehrten gegen Erasmus ist nach dem oben S. 201 ff. Gesagten begreiflich. Der vornehme Kardinal hatte ihm verboten, gegen Erasmus zu schreiben, ja sogar diesen nach Spanien eingeladen; und so wartete Stunica mit seinem Angriff bis nach Ximenes' Tode.

Er behauptete, in dem *Novum Instrumentum* eine Reihe von genau bezeichneten Häresien gefunden zu haben. Dies brachte ihn in Widerspruch mit der ausdrücklichen Billigung des Werkes durch Leo X., der ihm denn auch weitere Veröffentlichungen in der Sache untersagte. Stunica siedelte 1522 nach Rom über, um dort persönlich gegen den Erasmus römische Verbindungen zu arbeiten, aber Leos beide Nachfolger wiederholten das Verbot. Dennoch wußte der zähe Spanier auf Umwegen seine Fehde fortzusetzen, in der er noch bei seinem Tode (1528), begriffen war.

Am lästigsten wurde Stunica dem Erasmus durch seine gediegene Gelehrsamkeit, die bei einem Mitarbeiter an der Complutensischen Polyglotte nicht Wunder nehmen kann. Insbesondere war er dem Erasmus durch seine genaue Kenntnis des Hebräischen überlegen. Dieser hatte zur Bearbeitung der vielen hebräischen Zitate in den Annotationen, wobei sich manche Ungenauigkeiten fanden, besonders seinen ‚Theseus‘ Ökolampadius herangezogen, den späteren Reformator Basels, und Stunica spottete nun über die fremden Federn, mit denen sich der König der Humanisten geschmückt hatte. Wie empfindlich den Erasmus gerade diese Anzapfungen verdrossen haben müssen, verrät uns seine wiederholt in ebenso versteckter wie boshafter Weise geäußerte Vermutung, Stunica möchte seine eigene Vertrautheit mit dem Hebräischen jüdischer Abstammung verdanken, ein doppelt häßlicher Verdacht in der Zeit der spanischen Marranen (z. B. L IX 330 C 11: *Stunica in hoc rerum genere* (nämlich, ob ein *praeputium* nachwachsen könne) *me peritior*; oder 293 B 12 ff. (zu Hieronymus über die Bedeutung des Wortes ‚alma = Jungfrau oder junge Frau, Jes. 7, 14: (*Et ut risum praebeamus Iudeis . . .*)): *Hinc colligit (Stunica) me non intellexisse verba Hieronymi. Sed quid ego vicissim ex his Stunicae verbis colligam, in praesentia non elocquar.* Vgl. noch 297 E 4, 307 B 11, 309 C 10 u. ö.). Übrigens war Stunica von gutem Adel. Die Eitelkeit, die hier reagierte, teilt Erasmus nun einmal mit Geistern wie Leibniz und Voltaire — ja wie viele Gelehrte gibt es überhaupt, die

ganz frei davon sind? *Moria* hatte sich weitläufig darüber ausgelassen.

Streitigkeiten geringeren Grades wie die mit Henry Standish, der ihm die preziöse Änderung des hochheiligen, bei jeder Messe vorkommenden *Verbum Joh. 1,1* in *Sermo* zum Vorwurf gemacht hatte (Bludau 63 ff.) oder mit dem feinen Faber Stapulensis, dessen fleißige Paulus-Ausgabe durch Erasmus in den Schatten gestellt war (Bludau 60 ff.), verdienen kaum eine Erwähnung.

209¹: Es ist hier der Mühe wert zu erinnern, daß der säkulare Begriff der ‚Renaissance‘ biblischen Ursprungs ist wie so manche Redensart des täglichen Lebens, an deren wahre Herkunft kein Mensch mehr denkt. Gerade hier ist der Zusammenhang durchaus symbolisch.

212¹: *Ars poetica* 304 f.

213¹: Hilarius, *Comment. in Matth. 21,3*, Migne, *Patrologia Latina* 9, 1036; Ambrosius, *Expos. in Luc. 9,15*, *ebd. 15*, 1888; Hieronymus, *Ep. 20*, *ebd. 22*, 275 ff.

218¹: Hermelink S. 36 f., s. S. 66 Anm. 1.

220¹: Vor allem sind es einige umfängliche Auslassungen in den *Adagia*, die auch als Sonderdrucke erschienen sind und das Kühnste enthalten, was Erasmus gegen die Fürsten und besonders gegen den Krieg gesagt hat:

Aut regem aut fatum nasci oportet ‚Man muß entweder als König oder als Narr geboren werden‘ (L II,106 ff.). Wendet sich besonders gegen die Erbmonarchie. — *Spartam nactus es, hanc orna* ‚Sparta hast du überkommen, darum kümmere dich‘ (L II,551 ff.). Rat an die Fürsten, ihren Ruhm nicht sowohl in Erweiterung ihres Besitzes, als in seiner verständigen Verwaltung zu suchen. — *Scarabaeus aguisse querit* ‚Der Mistkäfer führt Krieg gegen den Adler‘ (L II,869 ff.). Die Stellung eines Königs ist so angreifbar, daß ihm auch der geringste Gegner gefährlich werden kann: der Mistkäfer bringt durch seine beharrlichen Wühlereien den Adler in die größte Not. *Sileni Alcibiadis* (im Anschluß an die bekannte Stelle in Platons *Symposion*, L II,770 ff.). Nicht das äußere Auftreten eines Fürsten entscheidet über seine dauernde Bedeutung, sondern sein Charakter. — Am berühmtesten *Dulce bellum inexpertis* ‚Nach Krieg können nur Leute verlangen, die ihn nicht kennen‘ (L II,951 ff.).

Selbständige politische Schriften: *Panegyricus* für Philipp den Schönen 1504, L IV,507 ff., s. S. 109. — Brief an A. v. Bergen 1514, s. S. 122 Anm. 1. — *Institutio principis christiani* für Erzherzog (König und Kaiser) Karl, begonnen Juli 1515, gedruckt in Basel

März 1516, L IV, 1703 ff. — *Querela pacis undique gentium electae profiliataeque* L IV, 625 ff. — *Consultatio de bello Turcico* „Ein Aufruf zum Krieg wider die Türken“ 1529 (erste Belagerung Wiens — wo auch Luther einen Aufruf erlassen hat — L 1, 678 ff.).

Die gründlichste Sonderarbeit ist von F. Geldner, *Die Staatsauffassung und Fürstenlehre des Erasmus von Rotterdam*, Berlin 1930 (Historische Studien 191). Diese Schrift enthält vor allem eine genaue Darstellung der gleichzeitigen politischen Verhältnisse und der Beziehungen des Erasmus zu weltlichen und geistlichen Fürsten. Die Person des Erasmus erscheint in wenig günstigem Licht; insbesondere teilt Geldner noch die vor C. Stanges grundlegender Arbeit allerdings allgemeine Meinung, daß der *Julius exclusus* von Erasmus geschrieben sei (s. unseren Exkurs zu S. 233 Anm. 3). Geldner zitiert eine reiche Literatur. Ergänzend wäre hinzuweisen auf R. Liechtenhan, *Die politische Hoffnung des Erasmus*, Basler Gedenkschrift von 1936, S. 144 ff.

227¹: A IV 519,2 (an J. Jonas).

228¹: Kalkoff IIa 75.

228²: P. Kalkoff setzt in seinen gründlichen Arbeiten zu diesen niederländischen Jahren des Erasmus (s. oben die Vorbemerkung zum Anhang) überall voraus, er sei mit der festen Absicht nach Löwen gegangen, sich dort für den Rest seines Lebens niederzulassen, und er habe dann sein anfängliches kühnes Eintreten für Luther infolge der wachsenden Nachstellungen seiner Feinde, besonders der rücksichtslosen Härte des Nuntius Aleander, in tragischer Weise mit der endgültigen Verbannung aus der Heimat bezahlen müssen. Dagegen spricht schon jener Plan Colets. In Richmond hätte Erasmus ohne Zweifel ein sehr viel ruhigeres Leben gehabt, nur daß in England noch immer die großen Buchdrucker fehlten, ohne die er nicht sein konnte. Kalkoff denkt zu wenig an die lebenslängliche Unrast des Mannes, zu dessen Lebensstil es einmal gehörte, immer mehrere Eisen im Feuer zu haben.

Die Immatrikulation in Löwen, die Kalkoff stark unterstreicht, dürfte in Wahrheit mehr als Ehrung gedacht gewesen sein. Universität und Stadt Löwen mußten es sich zur hohen Auszeichnung anrechnen, den weltberühmten Landsmann nunmehr den Ihren nennen zu dürfen. Eine dauernde Fesselung an den Ort konnte damit nicht gemeint sein, dergleichen kam für den freizügigen Humanistenkönig nicht in Betracht, und er wäre nie eine solche Bedingung eingegangen. — Kalkoff hatte überhaupt eine unglückliche Neigung, den Wert seiner schönen

Forschungsergebnisse durch dergleichen gewaltsame Überhöhungen zu beeinträchtigen.

229¹: Der bedeutendste der jungen Humanisten, die in jenen niederländischen Jahren seit 1519 mit Erasmus in persönliche Verbindung kamen, war Juan Luis Vives, einer der besten Repräsentanten des vornehmen und gediegenen spanischen Geistes (1492—1540). Erasmus hat ihn besonders zu einer höchst gründlich kommentierten Ausgabe von Augustins Hauptwerk *De civitate Dei* angeregt, ihn aber in der Folge vernachlässigt. Dieser Fall einer flagranten Verkennung, der an manches Ähnliche etwa bei Goethe erinnert, darf in einem vollständigen Lebens- und Charakterbild des Rotterdamer nicht fehlen. Für den Fortgang unserer Erzählung gab er zu wenig her, aber auf die treffliche Arbeit von Dr. Gertrud Jung in der Basler Gedenkschrift von 1936 (S. 130 ff.) soll wenigstens hingewiesen werden. Es ist bedeutsam, daß Vives trotz allem an dem Meister nicht irre geworden ist.

230¹: Kalkoff I 56.

232¹: Entstanden sind die *Litterae obscurorum virorum* in dem Kreis der Erfurter Humanisten. Hauptmitarbeiter waren Crotus Rubeanus und Ulrich von Hutten.

232²: Antwerpen, 16. 8. 1517, A III 44 ff. Johannes Caesarius war aus Jülich gebürtig und in Paris gebildet. Der Dominikaner Ortwin Gratius, eines der Hauptopfer der *L. o. v.*, hat den Brief alsbald, offenbar mit Zustimmung des Erasmus, veröffentlicht, s. Allen in der Vorbemerkung S. 44.

233¹: A III 45 20. Köhler 175.

233²: Erasmi Opuscula, a supplement to the Opera omnia. The Hague 1933.

233³: Erasmus und Julius II. / Eine Legende. Berlin 1937. Das Buch ist wohl das wichtigste Stück der Erasmus-Literatur seit Huizinga und hätte eine wahre ‚Rettung‘ werden können im besten Lessingischen Sinne, wenn nicht der Verfasser selber in seinem Gesamthurteil über Erasmus noch immer in dem herkömmlichen protestantischen Vorurteil gefangen wäre. Um so größer ist gerade darum das Gewicht seiner Stimme.

Stange mustert mit großem Scharfsinn alle Gründe, die dafür geltend gemacht worden sind, daß der *Julius exclusus* von Erasmus geschrieben ist, bis herab zu Allen und Huizinga. Das Ergebnis ist überraschend: alle diese Gründe, die den Fall bereits zu einer *causa judicata* zu machen schienen, stehen auf schwachen Füßen. Seinen Gegenbeweis stützt Stange auf folgende Tatsachen und Vermutungen:

Die nachweislich erste, ohne Angabe des Druckorts erschienene Druckausgabe, die aus sogleich zu erörternden Gründen ungemein selten ist, trägt folgenden Titel: *F. A. F. Poete Regij libellus. / de obitu Julij Pontificis Maximi. Anno do- /mini. M. D. XIII.* Die Jahreszahl muß das Druckjahr des Buches und nicht das Todesjahr des Papstes bezeichnen (so daß dann das Buch beliebig lange nach dem im Jahre 1513 erfolgten Tode Julius des Zweiten gedruckt sein könnte). Denn in diesem Falle müßte ein so guter Lateiner wie der Verfasser notwendig geschrieben haben *de obitu Julij . . . anno 1513 defuncti.*

Die Buchstaben F. A. F. lassen sich auflösen *Fausti Andrelini Foroliviensis*. Faustus Andrelinus war ein Pariser Humanist italienischer Herkunft, geboren zu Forli, 1434 zum *Poeta laureatus* gekrönt, einer der ersten Humanisten, mit denen Erasmus in Paris Fühlung gewann, vermutlich schon 1495. Gestorben ist er im Jahre 1518, also fünf Jahre nach der Erstausgabe des *Julius exclusus*.

Nun könnte diese Auflösbarkeit ein freilich seltsamer Zufall sein. Außerdem könnte Erasmus, falls er die erste Ausgabe veranlaßt hätte, den abgekürzten Namen in betrügerischer Absicht gewählt haben. Ein positiver Beweis für die Verfasserschaft des Faustus (die schon E. Böcking in seiner *Hutten-Ausgabe* 1859/69 und dann L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, III., 685 Anm. 2, angenommen hatten) ist aus dem Titel allein nicht zu führen.

Aus dem Inhalt des Dialogs ergibt sich aber, daß der Verfasser in vielen kirchenpolitischen Fragen einen ausgesprochen gallikanischen Standpunkt vertritt, wie er damals von dem Bischof Stephan Poncher in Paris auf dem schismatischen zweiten Konzil zu Pisa im Interesse der französischen Krone verfochten wurde. Dieses Konzil war von Ludwig XII. von Frankreich gegen Julius II. zusammengebracht worden, der dagegen das Fünfte Laterankonzil nach Rom berief. Beide Versammlungen tagten noch bei dem Tode des Papstes.

Erasmus war niemals ein Parteigänger jener gallikanischen Interessen. Wohl aber stand er dem Bischof Poncher persönlich nahe, der seinerseits enge Fühlung mit den Pariser Humanisten, also auch mit Faustus Andrelinus hatte. Poncher war bei den Friedensverhandlungen zwischen England und Frankreich im Jahre 1514 in England.

Damals kann Erasmus von ihm vertrauliche Einsicht in den Dialog erhalten haben. Dieser selbst war als politische Satire

sogleich nach dem Antritt Leos X. überholt, der Ludwig XII. entschlossen entgegenkam. Leo setzte so das Laterankonzil gegen Pisa durch. Der Dialog muß auf Grund genauer Kenntnis der Pisaner Konzilsakten, die Poncher dem Verfasser zugänglich gemacht haben kann, in den wenigen Wochen zwischen Julius' Tode und der Wahl Leos verfaßt sein. Der satirische Einfall an sich war durch eine ‚Moralität‘ des französischen Dichters Pierre Gringore gegeben, die noch zu Lebzeiten Julius des Zweiten in Paris aufgeführt worden war, um im gallikanischen Sinne gegen den Papst Stimmung zu machen. Von diesem Stück hatte Erasmus Kenntnis (s. den Caesariusbrief, oben S. 232).

Da die rücksichtslose Streitschrift der Versöhnung Ludwigs XII. mit der Kurie sehr im Wege gestanden hätte, muß die soeben fertige Ausgabe des Dialogs, der nach dieser Konstruktion nur in Paris gedruckt sein könnte, durch den König kassiert sein bis auf ganz wenige Exemplare, die der Vernichtung entgingen. Daher die große Seltenheit jener Erstausgabe von 1513 (jetzt vollständig reproduziert bei Stange, ein großes Verdienst des Buches; die Type wirkt allerdings unfranzösisch).

Nun muß Erasmus selber eine Abschrift des merkwürdigen Zeitdokuments, vermutlich nach dem Urdruck, angefertigt haben, da ihn der Einfall frappierte: der soeben verstorbene Papst erscheint in Begleitung seines ‚Genius‘ (und eines stummen Chors von Landsknechten) an der diamantenen Himmelspforte, den Papstornat über seiner blutigen Rüstung. Petrus, weiland sein Amtsvorgänger und jetziger Pförtner an der Himmelstür, weigert sich, diese ‚Kloake von Lastern‘ einzulassen. Es entspintt sich ein Gespräch zwischen den drei Personen. Julius rechtfertigt seine irdischen Taten, wobei er sich mit jedem Wort bloßstellt — dies ist der eigentliche satirische Einfall, der auf Gringore zurückgehen muß. Alle Drohungen des Gewaltmenschen helfen nichts, die Pforte bleibt verschlossen, und schließlich gibt ihm Petrus bei seiner Abfahrt den ironischen Rat mit, sich in einer recht starken Festung zu verschanzen, damit die Teufel der Hölle nicht an ihn können.

Jene eigenhändige Abschrift, deren Existenz sich aus den Briefdokumenten zu dem Fall zweifelsfrei ergibt, nahm des Erasmus damaliger Sekretär, ein englischer Student namens Thomas Lupset, widerrechtlich an sich. Er gab sie später mit dem Eingeständnis seines Unrechts an Thomas Morus für Erasmus zurück, aber inzwischen hatten in Basel die Brüder Amerbach ihrerseits Abschrift genommen, die dann später dem ersten, durchaus gegen Erasmus' Willen entstandenen Basler

Druck zugrunde lag. Es gab außerdem noch eine ganze Reihe anderer Abschriften, die nicht auf die des Erasmus zurückgehen, und auf denen andere Druckausgaben beruhen.

Die eigenhändige Abschrift ist das gravierende Moment. Ein zweites kann darin erblickt werden, daß Erasmus das bedenkliche Manuskript nicht besser vor dem Zugriff Lupsets verwahrte. Beides aber fällt gar nicht ins Gewicht, wenn Erasmus von dem Verdacht, selbst der Verfasser zu sein, zu reinigen ist.

Auf Grund dieser Reihe von Tatsachen und höchstwahrscheinlichen Vermutungen klingen auf einmal alle Äußerungen des Erasmus selbst sowie die Mores und Lupsets ganz und gar wahrhaftig. Das ist nach zwei Richtungen ungemein wichtig.

Erstens nämlich ist die Leugnung des Erasmus, falls er wirklich der Verfasser des Dialogs ist, die einzige handfeste ‚Lüge‘, die ihm neben jenen Entstellungen seiner Jugendgeschichte (s. oben S. 8 ff.) nachgewiesen werden kann. Für das Urteil über die letzteren bestehen gewichtige Milderungsgründe. Die vielen bedenklichen Schmeicheleien gegenüber Mäzenen kann man unmöglich auf die gleiche Linie stellen: das war Zeitstil, dem zum Beispiel Luther in seinem großen Bitbrieff an Erasmus selbst (s. S. 254) ebenfalls huldigt, ohne daß deswegen in den üblichen Darstellungen auf ihn ein besonderer Vorwurf fiele.

Wenn aber überhaupt an dem Hergang jetzt noch etwas zweifelhaft bleiben sollte, so hat Erasmus Anspruch auf den Vorteil des Rechtsgrundsatzes *in dubio pro reo*: man ist verpflichtet, alle seine Briefe so zu lesen, als ob er ein ehrlicher Mann gewesen wäre. Je unbefangener und genauer man das tut — nicht nur im Falle des *Julius exclusus* —, desto überraschender ergibt sich, daß er dieser ehrliche Mann wirklich war. Es ist der alte, insbesondere protestantische Vorwurf kaltherziger Unzuverlässigkeit, der auch hier nachwirkt, und der ausgeschaltet werden muß, wenn man zu einem wahren Bild des Mannes gelangen will.

Ist aber Erasmus nicht der Verfasser des *Julius exclusus*, so erhält zweitens seine Feststellung, daß er nie etwas ohne seinen Namen herausgegeben hat, geschweige denn ein so bösartiges Pamphlet, und daß alle seine Satiren frei sind von persönlicher Bosheit, eine ganz neue Bedeutung.

Stange hat bei seiner Musterung der Stellen, an denen sich Erasmus sonst mit Julius II. beschäftigt, die Anspielungen in der *Moria* übergangen. Holbeins Zeichnung, in der wir den Papst wiederzuerkennen glaubten (s. oben S. 161), mag schon unter dem Eindruck des Dialogs entstanden sein, kann aber nichts gegen den Verfasser beweisen. Der Text beweist im Gegenteil

die holländische Bonhomie des Erasmus gerade durch die Gegenüberstellung mit der wahrhaft ‚blutigen‘ Satire des *Julius*. Die rücksichtslose Schärfe der Vorwürfe — bis zu Päderastie und Franzosenkrankheit — hatte ihren Sinn, wenn man die Entstehungsumstände annimmt, die Stange aufzeigt. Sie hatte durchaus keinen Sinn bei dem wirklichen Verhältnis des Erasmus zu dem verstorbenen Papst, dem er sogar zu Dank verpflichtet war. —

Luther erhielt den Dialog von Christoph Scheurl aus Nürnberg und hat ihn am 5. 1. 1518 auf seine Bitte, aber sehr ungern an Spalatin weitergegeben (WLA Br 1,118 3 ff., Stange S. 248 ff.). Er findet ihn ‚Erasmisch‘ — womit jedoch nicht einmal gesagt zu sein braucht, daß er Erasmus für den Verfasser hält, wie Stange sehr geschickt zeigt. (In späteren Jahren hat er ihn denn doch dafür gehalten, s. WLA Tischr. 4, 574 30. 5, 457 10.) Sehr bezeichnend ist es dagegen, wie Luther Ende 1517 das Pamphlet beurteilt. „Ich hatte die Absicht“, schreibt er, „den Dialog überhaupt niemals aus der Hand zu geben, und zwar gerade darum, weil er so heiter, mit so unheimlicher Sachkenntnis, kurz so genial (*ingeniose*) das heißt ganz und gar Erasmisch geschrieben ist, daß er zum Lachen zwingt und einen Scherz macht aus den Lastern und dem Elend der Kirche Christi, das jedweder nur mit tiefstem Seufzen Gott klagen sollte. Doch da du durchaus darauf bestehst, so sollst du ihn haben — aber gib ihn mir wieder zurück.“

235¹: Kalkoff II a 45 ff. Höchst verdienstvolle Darstellung.

236¹: Außer einer großen Zahl gelegentlicher Äußerungen handelt es sich besonders um die späte Schrift *De sacerienda ecclesiae concordia* (1533), die in der Leydener Ausgabe (V 1469—1507) unter dem schöneren Titel *De amabili ecclesiae concordia* erscheint: s. unten S. 339. Vielleicht hat Erasmus noch selbst den typisch humanistischen Mangel an Würde in dem Wort *sacerienda* empfunden.

239¹: Antwerpen, 23. 7. 1519. A IV 12 ff., Köhler 249 ff.

240¹: Hutten befand sich damals im letzten Stadium seiner schweren Syphilis, an der er schon im nächsten Jahre starb. Will man mit Erasmus rechnen, daß ihm sein angeborenes holländisches Sauberkeitsbedürfnis und seine gleichfalls konstitutionelle Ansteckungsangst (s. oben S. 45) eine heftige Abneigung erregte, Hutten zu sehen? Wer stand ihm dafür, daß der hemmungslose Mann nicht handgreiflich werden würde? Man wird gerade in einem solchen Falle nicht gleich von Feigheit reden wollen, und auch von pharisäischer ‚Moral‘ ist bei Erasmus

keine Rede; in der Vita Jean Vitriers (s. oben S. 98 Anm. 2) erzählt er einen schrecklichen Fall ganz unbefangen, ohne eine Spur von Pharisäertum. Ausdrücklich und höchst menschlich hat er sich zu dem düsteren Thema geäußert in dem Colloquium *Gámos ágamos*, L I 826—34.

Die Krankheit war erst wenige Jahrzehnte zuvor mit jäher Gewalt in Westeuropa aufgetreten (daher sie in Deutschland den irreführenden Namen ‚Franzosenkrankheit‘ erhielt). Es scheint, daß sie aus Amerika oder Ostasien eingeschleppt war, wiewohl die Medizinhistoriker neuerdings wieder Zweifel äußern. Jedenfalls standen die Menschen viel zu sehr unter dem Eindruck der unheimlichen Kalamität, als daß eine verwerfliche Ausnutzung des Vorwurfs, wie sie etwa im *Julius exclusus* erscheint (s. S. 388, erster Absatz), die Regel hätte sein sollen. Hutten selbst hat im Jahre 1517, als er durch eine Kur mit dem Guajak-Holz schon geheilt zu sein glaubte, eine Lobschrift auf das neue Heilmittel geschrieben: ohne Zweifel ein liebenswürdiger Zug, auf alle Fälle aber ein klarer Beweis, daß prüde Betrachtung des Übels noch nicht die Regel war.

240²: A IV 96 ff., Löwen, 19. 10. 1519. In der Vorbemerkung gibt Allen des Erasmus eigene Darstellung des Herganges in der *Spongia*, die polemisch übertrieben sein kann. Erasmus behauptet sogar, Hutten habe an einer Stelle eine entscheidende Fälschung begangen, indem der *Lutherus noster* gedruckt habe statt nur *Lutherus*, als ob sich der Briefschreiber als Parteigänger Luthers bezeichnen wolle. Die Stelle ist in keiner der vorhandenen Druckausgaben nachzuweisen; s. Allen, S. 98, Z. 10 v. u. Daraus braucht aber wiederum nicht ohne weiteres eine bewußte Entstellung von Seiten des Erasmus gefolgt zu werden.

Kalkoff hat den Brief, der ein meisterhaftes Plaidoyer zugunsten Luthers ist, eingehend analysiert (III 66 ff.). Er leugnet eine Indiskretion Huttens, die Erasmus auf die Vorhaltungen des Erzbischofs behauptet hat, sondern setzt voraus, daß er die Veröffentlichung gewünscht habe (s. oben S. 230 f.). Jedenfalls aber war es ein schwerer Mißgriff Huttens, das Schreiben zu veröffentlichen, ehe es der Empfänger auch nur gelesen hatte.

240³: Das schneidende Urteil von Lortz über Erasmus' Verhalten gegenüber Hutten (I 127) ist angesichts der oben zusammengestellten Tatsachen ganz unverständlich.

240⁴: WLA I 145 ff. 224 ff.

241¹: Luther berichtet in einer Tischrede von 1532 (WLA Tischr. 2, 699 11, gut bezeugt durch die Parallele Tischr. 3, 314 14) einen Ausspruch von Dr. Martin Pollich von Mellrich-

stadt, dem Hauptmitarbeiter des Kurfürsten Friedrich bei dem Aufbau der Universität, der es wissen mußte: „Wir sitzen allhie *Wittenbergae* nur in einem Schindeleich (= Schindanger, Grimm 9, 201). *Wittenbergenses sunt in termino civilitatis, si paulo longius progressi fuissent, in medium barbariem venissent.*“

241²: Vgl. etwa WLA 57, II. Abt. 103 29.

242¹: WLA 56, 447 29. 448 20. 480 8.

243¹: Vgl. K. A. Meißinger, Luthers Exegese in der Frühzeit, Leipzig 1911, S. 68 ff. Dort ist gezeigt, daß Luther die Bibelzitate Reuchlins in der Vulgata nachgeschlagen und am Rande seines Handexemplars jeweils Verweise auf Reuchlin mit Seitenzahlen angebracht haben muß, um auch ohne die Stichworte des hebräischen Textes, den er noch nicht verstehen konnte, dennoch die betreffende Stelle bei Reuchlin im Bedarfsfalle sofort finden zu können.

243²: *Quincuplex Psalterium*, Paris 1509. *Epistolae Pauli Apostoli*, Paris 1512, 2. Aufl. 1515. Das erste Werk ist eine Nebeneinanderstellung von fünf verschiedenen Übersetzungen des Psalters mit Kommentar. In dem zweiten, ungemein erfolgreichen Werk stellt Faber neben die Vulgata eine eigene Übersetzung nach dem Urtext, die er in einem textkritischen Kommentar begründet.

243³: Vgl. die schönen Reproduktionen der Handschriften zu WLA 56 und 57.

244¹: WLA Br. I 70 f. A II 417 ff. — Kalkoff hat diesen ersten Versuch der Wittenberger, mit Erasmus in Verbindung zu kommen, ausführlich untersucht (III 8 ff.), wobei Spalatin sehr schlecht wegkommt, was seiner vieljährigen bedeutenden Mittlerrolle wenig entspricht. Ein so untergeordneter Kopf, wie ihn Kalkoff vor sich sieht, ist als Sekretär eines so bedeutenden Fürsten nicht wohl denkbar.

245¹: Vgl. WLA 57, II. Abt., S. 69 2 (dazu 17 16.28, zu Gal. 2,16). — Ebd. 71 21 (zu Gal. 2,18, wo Hieronymus genannt ist). Endlich (zu Gal. 3,12) ebd. 80 22.

245²: Es ist eine Reihe von Kernsätzen des Römerbriefkollegs, s. WLA 56, S. 314. 411, mit den von J. Ficker gegebenen Nachweisen, übrigens zum Teil auch schon in der Psalmenvorlesung.

246¹: *Adag. I, 5, 57*. Die *Adagia*, die den ganzen 2. Band der Leidener Ausgabe füllen, werden seit der Aldinischen Fassung in Chiliaden eingeteilt, diese wieder in Hunderte, die jeweils durchgezählt werden. Die Register erleichtern die Auffindung

jeder Anspielung ungemein. So findet man hier Aristarch ohne weiteres L II 20 4 f.

246²: Allen in der Vorbemerkung zu Nr. 501, II 415, gegen einen vorgebrachten Zweifel.

247¹: WLA Br I 197 ff. Der Brief ist von L. Enders aus zwei späteren Bezeugungen rekonstruiert, reicht aber auch so für unseren Zweck vollkommen aus. Nicht nur einzelnes, wie die Worte *tyrannorum* 198 12 und *tyrannis* 198 18, sondern die Gesamthaltung — etwa die feinsinnige Beschreibung des klugen Vorgehens der Apostel 198 25 ff. und das Urteil über Prierias 198 36 ff. ist so Erasmisch, daß es das nächstliegende ist, an einen Entwurf von Erasmus' eigener Hand zu denken. — Daß es sich bei dem *iudicium Erasmi* 197 2 nur um den Widmungsbrief an Volz handeln kann, geht schon aus Luthers Brief an Erasmus WLA Br. I 362 19 ff. klar hervor (gegen O. Clemen zur Stelle, 198, Anm. 1).

247²: Vgl. hierzu die Einleitung zu E. Vogelsangs wichtigem neuen Lutherfund: Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. v. E. Hirsch und H. Lietzmann, 27), Berlin 1940, S. 17 ff. Eine der größten Bereicherungen der Reformationsforschung in neuerer Zeit.

248¹: Es gibt darüber zwei Zeugnisse ersten Ranges von Luther selbst. In einer Auseinandersetzung mit seinem früheren Kollegen Karlstadt, der in bedenkliche Nachbarschaft zu Thomas Münzer geraten war, schreibt er in dem Sturmjahr 1525, unmittelbar nach Friedrichs Tode, in der Flugschrift ‚Wider die himmlischen Propheten‘ (WLA 18, 85 15 ff.): „Erstlich mag ich das wohl sagen, daß ich bei dem Kurfürsten zu Sachsen nichts habe von Carlstadt gehandelt, ja ich habe mein Leben lang mit demselben Fürsten nie kein Wort geredet noch hören reden, dazu auch sein Angesicht nie gesehen denn einmal zu Worms für dem Kaiser, da ich zum andern Mal verhört ward.“ Genau entsprechend in der späten Streitschrift gegen Heinz von Wolfenbüttel (1541, WLA 51, 537 26): „Denn ich seine Stimm mein Leben lang nie gehört noch sein Angesicht gesehen, ohn zu Wormes auf dem Reichstage.“ Vgl. noch Tischr. 5, 68 2.

249¹: WLA Tischr. 4, 624 19.

249²: Vgl. J. Fickers Nachweise zu WLA 56, 469 5. 483 25, wo Luther schon 1516 — allerdings wieder nur in der Handschrift zur Römerbriefvorlesung, nicht im Kolleg selbst — gegen den Reliquienkult seines Landesherrn eifert.

251¹: Kalkoff (III) hat sie sehr genau untersucht, vielleicht mit zu scharfer Ausdeutung der wenigen Urkunden. Das meiste dürfte mündlich bei den verschiedenen Privatgesandtschaften verhandelt worden sein.

252¹: Von Quentin Matsys 1519, abgebildet bei E. Major (s. oben S. 9 Anm. 1), Tafel 2.

252²: Von wem die hübsche Erfindung stammt, ist wohl nicht mehr auszumachen, vielleicht doch von Lang selbst. Luther unterschreibt sich zu Anfang des Streites mehrfach so, einmal auch in einem Brief an den Papst, war aber unverbildet genug, dann zu seinem echten Namen zurückzukehren, über die kurz auftauchende Übergangsform *Lutherius*, wozu man meine Bemerkung WLA 57, II. Abt. S. XV Anm. 2 vergleichen wolle. Von da an steht die endgültige Form fest, denn vorher hatte er sich mit thüringischer Aussprache ‚Luder‘ geschrieben (vgl. die häufige Form *Lüder* oder *Lüders*), was noch später von niedrigen Gegnern wie Cochläus in geschmackloser Weise ausgenutzt wurde.

252³: A III 410 17 ff. Köhler 220 oben.

253¹: Anspielung auf die bekannte *Aeneis*-Stelle (III 56 f.). Statt *auri sacra fames* setzt Erasmus *Tamae sacra fames*, mit einem geistreichen Gleichklang.

253²: Am beißendstem in einem Witzwort, das Luther (3. 10. 1519, WLA Br. I 514 38 ff.) in einem Brief an Staupitz weitergibt, Eck habe von seinem Namen einen Buchstaben unterschlagen, er müsse eigentlich ‚Jeck‘ heißen, was bei den Holländern einen Narren bedeute.

254¹: WLA Br. I 361 ff.

255¹: A II 578 ff.

255²: A III 527 ff, bei der lateinischen Fassung. Es ist eines der wenigen deutschen Schreiben, die wir von Erasmus haben. Vermutlich ist der schwerfällige Kurialstil nicht einmal sein Werk.

256¹: Ebd. 529 32 ff.: *adversus veteris inscitiae tyrannidem . . . Quid enim non moluntur hostes devoti (/) honorum studiorum!* Wir stehen dicht vor der Veröffentlichung der *Antibarbari*, die Erasmus offenbar schon beschäftigt.

257¹: Johannes Gerson, Kanzler der Sorbonne, auf dem Konstanzer Konzil einer der Wortführer der nationalkirchlichen Freiheitsbewegung gegen Roms Ansprüche auf den Primat, die dann auf dem Basler Konzil doch zum Siege kamen. Die Erwähnung Gersons ist einer der klügsten und schärfsten Einfälle des Briefes.

257²: *Nunc quidam . . . novas leges condunt, per quas doceant haereticum esse, quicquid non placet.* A III 531 104 ff. Erasmus nimmt hier mit erstaunlichem Scharfsinn auch den zweiten Einwand vorweg, der heute noch gegen den römischen Luther-Prozeß erhoben werden kann (s. oben S. 252 in dem Brief an Lang den Vorwurf gegen Prierias, Richter in eigener Dominikanischer Sache zu sein): die kirchenrechtlichen Handhaben gegen Luther wurden zum Teil in der Tat erst während des Prozesses geschaffen. (Cajetans Ablaßdekretale *Cum postquam* vom 9. 11. 1518, Kalkoff III 42.)

257³: Gegen das überstürzte Versäumnisurteil vom August 1518, auf dem Cajetan in Augsburg fußte.

259¹: A III 605 ff. Köhler 245 ff.

261¹: Durch einen Vergleich des Druckes von 1519 (WLA 2, 443 ff.) mit dem Text der Vorlesung (WLA 57, II. Abt.) ergibt sich ein guter Einblick in Luthers Verfahren. In der Einleitung zu dem letzteren Text habe ich auch die auffallende Angleichung des harten und charaktervollen Mittellateins der Vorlesung an den humanistischen Geschmack verfolgt, soweit es ohne die hier noch nötigen Sonderuntersuchungen möglich war. Vielleicht hat bei der notgedrungenen Eile in der Herstellung des Druckmanuskriptes sogar Melanchthons feine Humanistenhand mitgeholfen.

265¹: Ich übersetze nach dem Text in der Erlanger Lutherausgabe, *Opera varii argumenti*, Bd. V, S. 241 f. Die Zählung ist von mir zugefügt.

267¹: Die „Axiomen“ nennt Lortz (I 303) eine „leichtfertig gescheite Kritik“ und Erasmus‘ ganzes Verhältnis zu Luther (ebd.) „charakterlos unbestimmt“.

268¹: Der Gedanke erscheint in der Tat einmal bei Luther selbst in dem Traktat ‚Von guten Werken‘ (Anfang 1520, WLA 6, 258 24): „Sondern das wäre das best, und auch das einige überbleibend Mittel, so König, Fürsten, Adel, Städte und Gemeine (= Bauern) selbst anfingen, der Sach einen Einbruch mächteten, auf daß die Bischöf und Geistlichen (die sich itzt fürchten), Ursach hätten, zu folgen.‘ Adel, Städte und Gemeine: das wäre ein Unterhaus nach englischem Muster.

269¹: Kalkoff I 10 ff. Faber war deutscher Generalvikar der Dominikaner-Konventualen, der zu der strengeren Richtung der ‚Observanten‘ im Gegensatz stand und unter anderem auch gegen des Erasmus dominikanische Feinde in Löwen aufgetreten ist. Er war geistlicher Rat Kaiser Maximilians gewesen und wurde dann Prediger am Hofe Karls V., der den Hofstaat seines

Großvaters zum großen Teil übernahm. Später wurde Faber einer der schärfsten Gegner der Reformation.

Schon zu der Zeit des *Consilium cuiusdam* war sein kirchenpolitischer Gesichtspunkt nicht ganz der des Erasmus (Kalkoff I 20). Viel mehr als dieser ging er von nationalen Erwägungen aus und hat noch in Worms heftig gegen die franzosenfreundlichen Umrübe an der Kurie gepredigt.

Der Text des *Consilium cuiusdam* dürfte ein Kompromiß zwischen Faber und Erasmus sein, wenn es auch sehr wahrscheinlich ist, daß die dann in Druck gegebene Fassung von Erasmus stammt, was schon durch einen Vergleich mit dem harten Latein der übrigen Schriften Fabers nahegelegt wird.

Die Frage ist deswegen für unseren Zweck nicht unwichtig, weil das *Consilium cuiusdam*, wenn seine Druckfassung von Erasmus herrührt, des Erasmus Verfasserschaft, zusammen mit den Kölner Axiomen, auch für eine anonyme Flugschrift wahrscheinlich macht, die damals großes Aufsehen erregte und noch in der Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers neben anderen Aktenveröffentlichungen Aufnahme fand. Es waren *Acta academiae Lovaniensis contra Lutherum* (Erlanger Lutherausgabe, *Opera varii argumenti*, t. IV S. 309 ff.). Über die Bedeutung der Schrift s. besonders Kalkoff III 101 ff.

Bewiesen ist die Verfasserschaft des Erasmus nicht, obwohl sie ungleich wahrscheinlicher ist als bei dem *Julius exclusus*. Erasmus wäre hier erstlich von seinem Grundsatz abgegangen, nichts Anonymes zu veröffentlichen. Zweitens aber enthält der Anfang dieses überaus scharfen ‚Leitartikels‘ eine heftige Invektive gegen den Nuntius Aleander, was wiederum der einzige Fall dieser Art bei Erasmus wäre, da wir ja von dem *Julius* absehen können (s. oben den Exkurs S. 233 Anm. 3).

Aleander, heißt es da, halte sich selbst für einen sehr großen Mann, besonders wegen seiner Dreisprachigkeit — aber das Hebräische sei ohnehin seine Muttersprache, denn er sei Jude von Geburt. Ob er überhaupt getauft sei, wisse man nicht. (N. B. der päpstliche Nuntius, der im Westen des Reichs die Bulle gegen Luther zu publizieren hatte und das Wormser Edikt in den Erblanden des Kaisers durchzuführen drängte!) Sicherlich aber sei er kein Pharisäer, denn er glaube an keine Auferstehung, wie sein schandbares Leben beweise. Vielmehr müsse ein solcher überzeugt sein, daß die Seele mit dem Leib zugleich zugrunde gehe: jähzornig bis zum Wahnsinn, bei jeder Gelegenheit stehlend, von hemmungsloser Arroganz, von unsäglichem Geiz, von maßloser, nicht wiederzugebender Sinnengier, der

itelste Sklave des Ruhms, dabei aber zu träge, um sich durch sorgfältigen Stil wahren Ruhm erwerben zu können, und zu schlecht, um sich bei seiner Schriftstellerei auf einen anständigen Gegenstand einlassen zu dürfen.

Die furchtbare Dichte dieser wenigen Zeilen ist leider ganz und gar Erasmisch, ebenso das glänzende, knappe Latein der ganzen Flugschrift, und der Verfasser verrät die genaueste Kenntnis von intimen Vorgängen innerhalb der Löwener Theologenfakultät (aus der übrigens Erasmus in der letzten Zeit auf formlose Weise ausgeschlossen worden war). Da aber keinem anderen Mitglied der Fakultät das Pasquill zuzutrauen ist, so bleibt fast nur Erasmus übrig.

Zu seiner Entlastung wäre zu sagen, daß ihm Aleander damals mit kaltem Haß und lebensgefährlicher List nachgestellt hat. In der gespannten Atmosphäre der letzten Zeit vor seiner Flucht aus den Niederlanden wäre ein solcher Giftpfeil aus dem Hinterhalt verständlich. Das bösartige Gerücht, daß Aleander Jude sei, gibt Erasmus auch brieflich weiter (A IV 399 85, Köhler 280). Dieser Vorwurf, diesmal sogar ganz positiv, erinnert dringend an Stunica (s. den Exkurs S. 206 Anm. 1, vorletzten Abs.) und ist das einleuchtendste Argument für Erasmus' Verfasserschaft (von Kalkoff nicht bemerkt).

Die *Acta Lovaniensia* entstammen ganz offenbar einem leidenschaftlichen Affekt — ein Milderungsgrund, der für den *Julius, exclusus* nicht in Frage käme, wenn er von Erasmus geschrieben wäre; eben darum ist es unnatürlich, ihn für den Verfasser des *Julius* zu halten.

Daß aber Erasmus überhaupt in einem Zustand äußersten Zorns auch einmal so etwas schreiben konnte, ist immerhin der Mühe wert zu wissen, wenn man sich um ein vollständiges Bild des Mannes bemüht. Wenigstens ist er gewiß nicht der fischblütige Intellektuelle, für den er herkömmlich gilt. Aber dieses herkömmliche Bild hoffen wir ohnehin durch unsere ganze Darstellung genügend erschüttert zu haben.

270¹: Gegen Kalkoff IIb.

271¹: Sehr eindrucksvoll dargestellt bei Kalkoff I 55 ff.

272¹: Den vollen Titel der Ausgabe v. Walters s. oben in der Vorbemerkung zum Anhang. Zitiert ist im Text lediglich mit Seiten- und Zeilenzahl dieser Ausgabe; nur Zitate aus der Vorede und den Anmerkungen v. Walters sind durch vorgesetztes W gekennzeichnet. Ebenso zitieren wir im Text Luther nach WLA 18 lediglich mit Seiten- und Zeilenzahlen, ohne vorgesetztes WLA 18. Verwechslungen sind schon dadurch aus-

geschlossen, daß bei Erasmus ein- und zweiziffrige, bei Luther nur dreiziffrige Zahlen erscheinen. — Beide Schriften sind jetzt übersetzt von O. Schumacher: Martin Luther / Vom unfreien Willen. Göttingen 1937; Erasmus von Rotterdam / Vom freien Willen. Ebd. 1940. Der Verfasser vertritt einen einseitig protestantischen Standpunkt, wie sich aus seinen Einleitungen und seinen Anmerkungen ergibt. Auch gegen die Übersetzungen selbst wäre einiges zu sagen; aber für diejenigen lateinunkundigen Leser, die sich ein selbständiges Bild zu bilden wünschen, sind sie dennoch eine dankenswerte Hilfe. Da Schumacher bei Luther die Seitenzahlen der WLA angibt, kann man unsere Zitate, die sich auf diese beschränken müssen, bei ihm unschwer finden; bei Erasmus beschränkt er sich auf die genaue Disposition v. Walters.

272²: W XI Anm. 3.

273¹: W XVII Anm. 1.

275¹: Es gibt darüber ein drastisches Selbstzeugnis Luthers in seinen Tischreden (2,455 33; ich übersetze den lateinischen Teil der Worte:) „Nie glückt es mir besser mit Beten, Predigen, Schreiben, als wenn ich recht zornig bin. Denn der Zorn erfrischt mir mein ganz Geblüt, schärft den Geist und vertreibt die Anfechtungen.“

277¹: Dies gilt von sehr vielen Stellen in den Schriften Luthers, nicht nur von den früheren Vorlesungen. Die Voraussetzung für eine solche Arbeit wären vor allem Neuausgaben der Spätscholastiker.

282¹: Vgl. den Zusammenhang, in dem das Zitat in meinem ‚Roman des Abendlandes‘, S. 278 (3. Aufl. 269), erscheint.

290¹: Erasmus meint Luthers ‚Behauptung (assertio) aller Artikel, die durch Leo des Zehnten neueste Bulle verdammt sind‘, 1520. Die Banmandrohungsbulle hatte 41 Sätze Luthers für ketzerisch erklärt, die er der Reihe nach verteidigte. Der 36. handelte von unserem Streitpunkt.

290²: Erasmus gibt also ganz offen zu, daß er zu seinem Schritt gedrängt worden ist. In dieser *captatio benevolentiae* liegt eine bemerkenswerte Gutmütigkeit und Unbefangenheit. Noch offener spricht er in seiner Entgegnung auf Luther, dem *Hyperaspistes*: „So viele Gelehrte, so viele Kirchenfürsten, ja gekrönte Häupter haben mich genötigt, mit aller Macht meiner Beredsamkeit wider dich zu donnern, einige sogar unter Drohungen.“ W 2, Anm. 2.

292¹: S. *Enchiridion*, oben S. 78.

294¹: Hier erlaubt sich Luther eine kleine Fälschung, nachdem er Erasmus zuvor (6035) selber richtig zitiert hat. Erasmus sagt nicht: „wenn es die Kirche erlaubte“, sondern: „wo immer es die Kirche erlaubt“, nicht *si liceret*, sondern *ubicumque liceat*. An dieser kleinen Zurechtrückung hängt leider sehr viel, wie wir sehen werden.

300¹: Eines der vielen ironischen Zitate aus den *Adagia*, mit denen Luther seine Streitschrift förmlich gespickt hat.

303¹: Erasmus tut freilich nicht wohl daran, so ungenau zu zitieren. Der Wortlaut und auch die Meinung ist bei Augustinus nicht nachzuweisen.

310¹: Voller Wortlaut 197—10: *Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem averttere.* Es mag bei der Gelegenheit nochmals erinnert werden, daß die übliche Übersetzung von *liberum arbitrium* mit ‚Willensfreiheit‘ ungenau ist. Besser würde passen ‚Wahlfreiheit‘, genau wäre ‚freie Entscheidung‘. Dann ergibt sich sogleich, daß der von Augustinus geprägte und von Luther übernommene polemische Terminus *servum arbitrium* im Grunde unlogisch ist, denn man kann ja wohl nicht von einer ‚geknechteten Wahlfreiheit‘ oder einer ‚geknechteten Entscheidung‘ reden. Offenbar ist es die ungenaue Übersetzung ‚freier Wille‘, die dem so sehr auf Logik erpichten Luther diesen Sachverhalt verdeckt. (Vgl. etwa die dritte Strophe des Lutherliedes ‚Nun freut euch, lieben Christen g’mein‘: ‚Der frei’ Will hasset Gott’s Gericht‘.) Erasmus selbst unterscheidet in seiner Definition sauber zwischen *arbitrium* und *voluntas*, ist aber auch nicht zu tadeln, wenn er (2514) von dem ‚freien Willen‘ (*voluntas libera*) redet. — Luther selbst zitiert (66511) die Grundstelle von dem *servum arbitrium* bei Augustinus, *Contra Julianum* II 8,23, Migne, Patr. Lat. 44,689.

310²: Vgl. W 19, Anm. 2.

311¹: Ich übersetze nach dem von Erasmus zitierten Vulgata-Text. Luther folgt in seiner eigenen späteren Verdeutschung der Apokryphen, die manche Leser vielleicht nachschlagen werden, der Septuaginta, die an einigen Stellen bedeutend von der Vulgata abweicht (der hebräische Urtext ist erst im 19. Jahrhundert wieder entdeckt worden). Erasmus macht (326 ff.) selbst auf die Textverschiedenheiten aufmerksam; die Abweichungen berühren jedoch nicht den eindeutigen Hauptsinn der Stelle, auf den es Erasmus ankommt.

311²: Erasmus muß mit den *parabolae Salomonis* den ‚Prediger‘ meinen, der in der Tat manches Anstößige enthält; Luther ver-

steht (666 21) böswillig die Sprüche Salomos, die nie jemand bezweifelt hat. — Hochinteressant ist die Bemerkung, daß das Hohe Lied ein *canticum amatorium* sei, und ebenso interessant, wie Luther reagiert: „Ich könnte mit gutem Recht das Buch Jesus Sirach ablehnen, will es aber für jetzt gelten lassen, um keine Zeit zu verlieren über dem Kanon der Hebräer, den du mit etlichem bösen Spott bedenkst, da du... das Hohe Lied mit zweideutiger Bosheit (*scommate ambiguo*) ein Liebeslied nennst“ (666 18—22). In Wahrheit ist die Bemerkung des Erasmus ganz eindeutig, und in Luthers Worten spricht sich nur ein unschlüssiges Mißbehagen über die Bibelkritik aus, mit der er sich nicht einlassen will. —

Der Verf. ist mit der verwickelten Geschichte der Auslegung des Hohen Liedes nicht bekannt genug, um hier mehr als die Vermutung aussprechen zu können, daß Erasmus mit seiner knappen Bemerkung der Vater der modernen Auslegung ist. Luther erwähnt ihn in seiner Vorlesung über das Hohe Lied von 1530/31 (WLA 31 II, 589 6). Erasmus kommt jedoch nur in der dort zum ersten Male veröffentlichten Rörerschen Nachschrift vor und nicht in dem von Veit Dietrich 1539 besorgten Druck seines eigenen, weit düftigeren Kollegheftes, das vor 1914 die einzige Quelle war. Schon daraus dürfte sich ergeben, daß Luther auch in der Vorlesung, wo er bei der — wenn auch neu gewendeten — Allegorese bleibt, über diesen gefährlichen Punkt schnell hinweggegangen ist. Die Stelle lautet: *Asii dixerunt amatorium carmen, ut Erasmus, quasi Salomo cecinerit carmen de filia pharaonis.* Der Text von Dietrich entspricht ziemlich genau, nur daß das *ut Erasmus* ausgelassen ist.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Luther jene Stelle der *Diatribe* genau im Gedächtnis hatte. Ob er aber bezüglich der *filia Pharaonis* an eine andere — mir unbekannte — Erasmus-Stelle oder wirklich an einen anderen Ausleger dachte, muß hier ungewiß bleiben. Denn erstens läßt uns hier die WLA — wie in den meisten Bänden — im Stich, und zweitens fehlt auch hier wieder einmal die kritische Erasmus-Ausgabe.

Für unseren Zweck genügt die Feststellung der paradoxen Tatsache, daß Erasmus mit der genialen Nüchternheit seines exegetischen Blicks sich gerade an dieser kritischen Stelle des Alten Testaments von der Allegorese freigemacht hat, die er sonst liebte, indes gerade Luther, der die Allegorese abgeschafft hat, hier an ihr festhielt. —

Für gewöhnlich gilt Herder als der Begründer der modernen Auslegung des Hohen Liedes. Er ist es insofern, als er die

ersten tastenden Schritte auf dem Weg einer wirklich historischen Betrachtung tat im Gefolge Hamanns, worüber der weniger Unterrichtete meinen ‚Roman des Abendlandes‘, S. 264 (3. Aufl. 255 ff.), nachlesen möge.

In seinen ‚Liedern der Liebe‘ von 1778 (Ausgabe von B. Suphan, Bd. 8, S. 485 ff.) nennt er Erasmus nicht, sondern nur Vermittler aus der Zeit des Barock und der Aufklärung wie Bossuet, Pufendorf und Michaelis, die er mit echt Herderischem Hohn übergießt. Und doch müßte er bei seinen ausgebreiteten Lutherstudien in Bückeburg wenigstens bei Gelegenheit des *Servum arbitrium* auf Erasmus gestoßen sein. Paradoixerweise trägt die Schrift, die der Lutherischen Auseinandersetzung das Grab gegraben hat, als Motto den Anfang der Vorlesung Luthers vor sich her (= WLA 31 II, 588 23—29), ohne dann im Text auch nur mit einem Wort gegen Luther Stellung zu nehmen. —

Es ist nicht ohne Reiz, die Linie von Erasmus her bis nahe zur Gegenwart durchzuziehen. In Bastians Zeitschrift für Ethnologie 1873 veröffentlichte J. G. Wetzstein einen Aufsatz, in dem er die Hochzeitssitten der syrischen Bauern beschrieb, die er als deutscher Konsul an Ort und Stelle beobachtet hatte. Besonders S. 287—294 kommt er auf die altertümliche Dreschtafel zu sprechen, die dem Brautpaar als Thron dient, indes die Altersgenossen des Bräutigams und der Braut dramatische Reigengesänge zu ihrer Verherrlichung aufführen. Die Parallelen zum Hohen Lied sind auffallend. Die Texte brauchen nicht alle so alt zu sein, wie der primitive Dreschschlitten selbst, aber daß die Sitte alt ist, duldet keinen Zweifel, und so dient sie zu einer trefflichen Bestätigung.

314¹: Hier stellt J. v. Walter (W 26 Anm. 1) eine ‚starke Entgleisung‘ des Erasmus fest, indem er jetzt plötzlich von dem Zustand nach dem Eingreifen der Gnade spreche. Diese Ausstellung dürfte vielmehr eine Entgleisung des Herausgebers sein. Erasmus will nur sagen, daß die Meinungsverschiedenheiten bei dem Zustand nach dem Sündenfall und vor dem Eingreifen der Gnade beginnen. Wirklich zur Diskussion steht aber der Zustand der gegenwärtigen Christenheit, von dem ja auch schon in der unmittelbar vorhergehenden Stelle (bis 26 2) die Rede war. In unserer Paraphrase (vorausgehender Absatz) wäre zwischen dem ersten und dem zweiten Satz (in dem von der Verzweiflung und der falschen Sicherheit die Rede ist, natürlich im Hinblick auf die christliche Seelsorge) ein entsprechender Satz einzuschalten, den Erasmus lediglich der Kürze wegen ausgelassen hat.

314²: Man beachte den ironischen Gleichmut, mit dem Erasmus hier die ganze Spätscholastik einer ketzerischen Lehre beschuldigt. Die im folgenden vorgetragene Lehre von dem *meritum de congruo* und *de condigno* ist Gemeingut der *Via moderna*. J. v. Walter führt (W 26, Anm. 3) ganz richtig eine Stelle aus Gabriel Biels Sentenzenkommentar an, auf die Luther in seiner Römerbriefvorlesung immer wieder zurückkommt.

316¹: Erasmus denkt hier an eine entscheidende Stelle in einem Brief des Augustinus an Paulinus von Nola: „Der göttlichen Gnade geht keinerlei menschliches Verdienst vorher, sondern die Gnade selbst erwirbt das Verdienst (*meretur*), vermehrt zu werden, und wenn sie vermehrt ist, vollendet zu werden. Der Wille ist der Begleiter, nicht der Führer; er folgt auf dem Fuße, geht aber nicht voraus.“ (Brief 186,10, Migne, Patr. Lat. 33,819; W 28 Anm. 4).

326¹: Der Augustinische Begriff der *superbia* erscheint ungemein häufig in den frühen Vorlesungen Luthers.

330¹: F. Kattenbusch², Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht. Diss., Göttingen 1875. Diese Erstlingsarbeit des bedeutenden Ritschl-Schülers ist noch heute lesenswert. Vgl. zur Spätscholastik S. 77 ff.

335¹: L I 972 ff.

337¹: Abgebildet bei E. Major (Titel oben S. 9 Anm. 1), S. 22.

337²: A IX,237, Köhler 509 ff.

339¹: Zu den Bildnissen vgl. die erschöpfende Arbeit von Paul Ganz in der Basler Gedenkschrift von 1936, S. 260.

339²: WLA Tischr. 4, 495 7.

339³: S. S. 236 Anm. 1.

339⁴: Lortz spricht (I 127, gleich bei der oben S. 240 Anm. 3 zitierten Stelle über Hutten) von Erasmus' „unerhörter Uninteressiertheit im Ton“, kurz vorher von seinem „nicht tragischen, sondern erbärmlichen Schwanken in den Jahren 1518/19 bis besonders 1520“ — ein Urteil so falsch wie das andere. Huizinga (S. 218 f.) drückt sich vorsichtiger aus, übersieht aber gleichfalls die rein physische Seite der Sache.

340¹: L V 767 ff.

341¹: A I 56 ff.

342¹: Vgl. noch A. Werthemann, Schädel und Gebeine des Erasmus v. R., Basel 1930.

343¹: Huizinga 213. W. Köhler, Martin Luther und die deutsche Reformation, 2. Aufl. 1917, S. 79. Hist. Zeitschr. 122, S. 322.

344¹: Vgl. hierzu ‚Roman des Abendlandes‘, S. 252 (3. Aufl. 244, Zusammenhang der Virginischen ‚Menschenrechte‘ mit den Pilgervätern). Auch bei dem frommen Friedrich von Spee, dem ersten Bekämpfer der Hexenprozesse, ist der Zusammenhang mit Händen zu greifen. Vgl. hierzu J. F. Ritter in der Einleitung zu seiner verdienstlichen Übersetzung der *Cautio Criminalis*, Weimar 1939.

345¹: E. Major (Titel s. S. 9 Anm. 1), Tafel 22 ff. — Der Vollständigkeit wegen sei wenigstens anmerkungsweise noch auf das für die Forschung sehr unglückliche Schicksal der Bibliothek des Erasmus hingewiesen, worüber F. Husner in der Basler Gedenkschrift von 1936 (S. 228 ff.) sehr gründlich berichtet. Der Schatz ist hoffnungslos zerstreut, nur unzuverlässige Kataloge sind erhalten. Wir wollten dafür auf die ganze übrige Hinterlassenschaft des Erasmus verzichten, so ehrwürdig und aufschlußreich diese auch ist.



Register

- Aachen 264
 Ablaß 96, 146
 Aegidius s. Gilles
 Agricola, Rud. 13, 16, 22, 213
 Ailly, Peter v. 17
 Albertisten 32, 155
 Albrecht v. Mainz 240, 271
 Alcalà, Universität 201 f.
 Aldington (Kent) 172
 Aldus s. Manutius
 Aleander, Hieron. 69, 235, 239,
 262, 265, 267, 270 f., 382, 393 f.,
 Alexander d. Gr. 83, 206, 225
 Alexander VI. Borja 127, 158
 Alexandria 182 f.
 Alkibiades 206
 Allen, P. S. 233, 349, 353 f., 356,
 363 f., 383, 388, 390
 Frau H. M. 349, 354
 Alveld, A. 361
 Ambrosius 75, 81
 Amerbach, Bonifacius 345
 Amerbach, Bruno 175
 Amerbach, Brüder 385
 Amerbach & Froben, Basel 168 ff.
 Ammonius, Andr. 125, 168, 173,
 226, 375 f.
 Andreas v. Cäsarea 204
 Antwerpen 97, 235, 256, 376
 Apollonia, hl. 94
 Aristoteles 72, 83, 115, 210, 216,
 245, 273, 286, 289, 299, 330,
 335, 366
 Archilochos 58, 137
 Aretilo, Pietro 335
 Aufklärung 6, 38, 179, 197, 343
 Augsburg, Reichstag 339
 Augustiner-Chorherren 13 ff.
 Augustinus 27 f., 36, 73, 75, 80 f.,
 212 f., 245, 257, 273 f., 277, 287 ff.,
 303, 309, 315, 318, 323, 325, 339
 Augustus, Kaiser 82
 Averrhoes 211
 Baechem, Nik. (Egmondanus) 227 f.
 Bachofen, J. J. 36, 282
 Badius, Jost, Drucker 69, 111,
 166 ff.
 Barbara, hl. 94
 Barbarei, Begriff 32
 Basel 43, 47, 126, 169, 177, 200,
 228, 239, 336, 339 ff.
 Basilius d. Gr. 80, 361
 Batt, Jakob 28, 32, 49, 52, 60 f.,
 70 f., 360
 Bauer, K. 362 f.
 Bauernkrieg 273, 276, 302
 Baur, F. Chr. 179
 Ber, Ludw. 175
 Bergen, Anton v., Abt 66, 70, 122,
 229, 342, 360, 376
 Bergen, Heinrich v., Bischof 26 ff.,
 41, 60
 Bergen op Zoom 31
 Berkemann, F. 168, 177, 375
 Bernhard von Clairvaux 146, 372 f.
 St. Bertin, Kloster in St. Omer
 76, 360
 Biel, Gabriel 399
 Bludau, A. 379
 Boërio, Battista,
 Leibarzt Heinrichs VII., 110 f.
 seine Söhne 110 ff., 121
 Bologna 122
 Borja s. Alexander
 Borja, Cesare 244
 Botzheim, Joh. v. 54, 63, 70 f., 111,
 121, 160, 237, 355
 Boulogne sur Mer 49, 111
 Brabanter, Charakter 8, 133
 Brant, Sebastian 175
 Breisach 337
 Breughel, Pieter 42, 49
 Brigitte, hl. 374
 Brüder vom gemeinsamen Leben
 s. Fraterherren
 Brutus, C. J. 137
 Budaeus 359
 Burgund 7
 Burgund, Anna von 60 f., 70
 Burckhardt, Jakob 22
 Busleiden, Hieron., Collegium
 Trilingue 228
 Byron, Lord 100
 Cajetan, Kard. 249, 256
 Calais 173, 376
 Calvin 125, 325
 Calvinismus 325
 Cambrai 26, 223
 Cambridge, Universität 172

- Canterbury, Wallfahrt nach 103 ff.
 Capito, W. F. 247, 254
 Carracioli, M. 265
 Cäsar 225, 325
 Caesarius, Joh. 232 f., 383
 Chur 126
 Cicero 20, 28, 95, 137, 170, 206, 225
 Clemen, O. 390
 Clericus, Joh. 347
 Clyfton, (N.), Lehrer der Boërios
 110 f., 114, 121
 Cochläus, Joh. 391
 Colet, John 46, 73, 80, 97 ff., 109,
 168, 170, 172, 219, 225, 227, 241,
 338, 358, 362 f., 375, 382
 comma Johanneum 378
 Commodus, Kaiser 137
 Complutensische Polyglotte 201 ff.,
 380
 Compostella, Wallfahrten nach
 102 ff.
 Cop, Wilh. 111, 113, 175, 364
 Cortegiano 157
 de Coster, Ch. 8
 Cortez, Ferd. 5
 Crotus Rubeanus 383
 Cues, Nikolaus von 25, 33
 Cumäische Sibylle 127
 Cyprianus 80

 Darmstadt 55
 Decretalen 214 f.
 Delitzsch, Franz 377
 Demosthenes 137
 Descartes, R. 18, 39
 Determinismus 280 ff., 323 f.
 Deventer, Lateinschule 10, 13, 25
 devotio moderna 16, 20, 22 f., 32,
 63, 73, 219
 Dietrich, Veit 397
 Dilthey, W. 97
 Dominikaner 17
 Donat 48
 Dorp, M. 160, 165, 167, 227
 Dover 49, 52, 60, 108, 115, 376
 Duns Scotus 81, 148, 153, 211,
 216 f., 314, 330
 Dürer 100, 142, 235, 270, 339

 Eck, Joh. 253, 260, 202, 276, 290,
 391
 Egmondanus a. Baechem
 Ekkehard, Meister 10
 Ellenbog, Nik. 378

 Emmaus, Kloster s. Steyn
 Emser, Hieronymus 79, 361
 Enders, L. 361, 390
 England 46, 49, 60 f., 77 ff., 168,
 172 f., 177, 226 f.
 und Italien 109 ff., 125
 Epikur 20, 160, 299, 301
 Epiktet 89
 Erfurt, Universität 241, 251
 Erhard v. d. Mark, Bischof 253,
 259
 Estienne, Henri 54
 Euripides 123

 Faber Stapulensis, J. (Lefèbre
 d'Étaples) 177, 202, 243, 246,
 359, 379, 381, 389
 Faber, Joh., Dominikaner 269, 392 f.
 Faustus Andrelinus 384
 Ferguson, W. K. 233
 Fetialpriester 32
 Fichte 221
 Ficker, J. 389 f.
 Fisher, Chr., Protonotar 69, 108,
 227, 363
 Fisher, John 46, 97, 227, 339
 Florenz 123
 Akademie 63, 101
 Frankfurt a. O. Universität 241
 Frankfurter Bundestag 55
 Franz I., König 250, 267
 Franz v. Assisi 12
 Franziskaner 17
 Fraterherren 10 ff., 15, 26, 43, 126,
 336 f., 340
 Freiburg i. B. 43, 336 ff.
 Freitag, A. 272, 275, 348
 Friedrich d. Weise 246 ff., 255, 260,
 265 f., 273, 389
 Frobenius (s. auch Amerbach), Joh.,
 Drucker 30, 43, 54 f., 96, 123,
 168 f., 176, 202, 255 f., 273, 345

 Gaguin, R. 359
 Gallikanismus 384
 Gaza, Theodor 63
 Goibel 221
 Geldner, F. 221, 376, 382
 Geniebegriff des Humanismus 147,
 190, 358 f.
 Gent 370
 Georg, hl. 94
 Georg d. Bärtige 248, 255, 260
 Gerard, Cornelius 21

- Gerard(s), Peter, Bruder des E. 10, 13 ff.
 Gerard, Rotger, Vater des E. 9 f., 14 f.
 Gerson, Joh. 257, 391
 Gigli, Silv. 226
 Gilles, Peter (Aegidius) 177, 256, 375 f.
 Glarean, Heinr. 175
 Goclen, K. 354
 Goethe 20, 36, 44, 54, 95, 113, 120, 127 f., 193 ff., 237, 280, 338, 342, 358, 362, 372
 Gouda 14, 30
 Gourmont, Gilles, Drucker 166
 Gratius, Ortwin 383
 Gringore, Pierre 385
 Groenendael, Kloster 27, 36
 Grünewald, M. 100
 Gutenberg 5, 48, 59
 Haeckel, E. 198
 Hadrian VI., Papst 302
 Halsteren, Schloß 29, 31
 Hamann, J. G. 179, 378, 398
 Hamilton, William Lord 100
 Hammes, Schloß 173 f., 376
 Harnack, A. 86, 190
 Hegel 179, 221
 Hegius, Alex. 13, 16, 22
 Heinrich, Herz. v. Wolfenbüttel 390
 Heinrich VII., König 109 f.
 Heinrich VIII., König 46, 60, 110, 122, 125, 173, 227, 271, 375, 379
 Hem, Kloster 24
 Herder 194, 397
 Herman, Willem 21, 27, 32
 Hermelink, H. 356, 360
 Hermynos, Georgios 63 f.
 Herzogenbusch, Lateinschule 13
 Hesse, Eoban 251
 Hiero, hl. 94
 Hieronymus 27, 35, 37, 80, 167, 176 ff., 183 f., 212 f., 216 f., 244 f., 261, 274, 311
 Hilarius 213
 Hippokrates 212
 Hippolytos 204
 Hirach, E. 390
 Hohes Lied 180 f., 193, 314, 397
 Holbein, Ambrosius 375
 Holbein, Hans d. J. 100, 120, 128 ff., 235 f., 337 ff., 348, 374
 Holborn, H. u. A. 347
 Holland 7
 Holländer, Charakter 8, 133
 Homer 57 f., 80, 117, 143, 197
 Hoogstraten, Jak. 231, 259
 Horaz 20, 57, 64, 81, 114, 160, 212, 241, 295, 359
 Huizinga, J. 6, 8, 52, 119, 233, 340, 343, 350, 359, 376
 Humboldt, W. v. 57
 Hummelberg, M. 359
 Hus, J. 11, 260
 Hussitenkriege 12
 Hutten, U. v. 59, 67, 221, 238 ff., 262, 383, 387 f.
 Hyma, A. 356
 Jakob IV. v. Schottland 121
 St. Jakob v. Compostella 102 ff., 150
 Jakobsmuschel 363
 Idylliker, antike 31
 Jesuiten 56
 Imitatio Christi s. Thomas v. Kempen
 Joachim Nestor v. Brandenburg 248
 Johann d. Beständige, Kurf. 249, 276
 Johanna v. Kastilien 109, 125
 Johannes, Ev. 84 f., 190, 204, 378
 Jonas, Justus 98, 254, 303, 362, 382
 Irenäus 187
 Italien 27, 29, 61, 99 f., 109 f., 119 ff.
 Julius II., Papst 122 f., 158, 161, 174, 223, 232, 242, 363 f., 383 ff., Julius exclusus 233, 242, 383 ff., 394
 Jung, Gertrud 383
 Jütterbog 248
 Kaegi, W. 350
 Kalkhoff, P. 239, 348, 382, 388, 391
 Kan, J. B. 153, 348
 Kanon, Begriff 187 f.
 Kunt 18, 37 ff., 45, 86, 162, 179, 193, 209, 278 ff., 296, 331 f.
 Karl V., Kaiser 38, 109, 219 f., 250, 255, 262, 267, 270, 381 f.
 Karlstadt, A. 270, 290, 318, 355, 390
 Kattenbusch, F. 330, 399
 Kawerau, G. 373
 Kluge, O. 357, 359 f., 377
 Knauke, J. K. F. 349
 Koberger, Joh. 373

- Köhler, W. 236, 343, 351, 353,
 392
 Koiné 379
 Köln 264
 Kolumbus, Chr. 5, 38, 199
 Kolumbus, Ferd. 38
 Konfirmation 264
 Konstantinische Schenkung 67
 Konstanz, Konzil 260
 Kopernikus 5, 38 f., 197
 Koran 210
 Kortrijk 220
 Korykische Höhle 296, 305
 Kyros d. Gr. 191
 Lang, Joh. 251, 254 f., 391 f.
 Laokoon 57
 Laterankonzil, fünftes 226, 384
 Lee, Edw. 379
 Lefèbre s. Faber Stapulensis
 Lehmann, P. 357
 Leibniz 5, 18, 44, 323
 Leipzig, Universität 241
 Leipziger Disputation 253, 255,
 258, 260, 276
 Leo X. 123, 201, 226, 234, 252,
 258, 353, 364, 380, 385
 Lessing 57, 65, 236, 258, 269, 383
 Liechtenhan, R. 382
 Lietzmann, H. 390
 litterae bonae 32, 36, 39, 70, 219,
 259
 litterae saeculares 35 f., 65, 95
 Livius 32
 Logoslehre 83 ff.
 London 98, 109
 Longolius, Chr. 335
 Lortz, J. 351 f., 388, 392, 399
 Lotther, M., Drucker 258, 261
 Louvre 338
 Löwen (Universität) 30, 40, 67,
 227 f., 231, 382, 392 f.
 Loyola, Ignaz v. 79
 Lucian 63, 299, 368
 Lufft, Hans, Drucker 55
 Ludwig der Bayer 17
 Ludwig XII. v. Frankreich 122, 385
 Lupset, Th. 385
 Luther, Martin 1, 11, 14, 17 f., 21,
 28, 39, 41, 43, 55, 59, 68 f., 78 f.,
 87 f., 96, 103, 107, 120 f., 125,
 140, 164 f., 189, 192, 206, 208,
 214 f., 218, 221, 223, 225, 228,
 230 f., 234 ff., 238 ff., 240 ff.,
 252 ff., 360 f., 373, 377 ff., 389, 391
 Lyra, Nik. 69, 161, 178, 246, 361
 Machiavelli 33, 221, 244
 Magdeburg 11
 Magistri nostri 93, 155
 Major, E. 242, 353, 356, 371
 Mani, Manichäer 309
 Manutius, Aldus, Drucker 54,
 123 ff., 151, 169, 175, 270
 Marc Aurel, Kaiser 137
 Margarethe, Mutter d. Erasmus 10
 Maertens, Th., Drucker 97
 Masorethen 182, 188
 Matsys, Quentin 235, 338, 376, 391
 Maximilian I., Kaiser 175, 219, 250,
 337, 392
 Mayingen 377
 Mechanik, klassische 198, 279 f.
 Melanchthon 22, 47, 56, 62 f., 107,
 218, 243, 250, 254, 261, 269, 277,
 292, 332, 339, 392
 Menenius Agrippa 140
 Menius, Justus 371
 Menschenrechte, Virginische 400
 Merula, P. 354
 Meyer, C. F. 238, 240
 Meyer, Eduard 282 f.
 Michelangelo 57
 Mittelalter, Begriff 33
 Montaigne, Collegium 41
 More, Th. 46, 97, 125, 148, 165 f.,
 221, 227, 234, 239, 247, 339, 376,
 385
 Mountjoy, Lord William 49, 60,
 109, 125 f., 173
 Muhammed 325
 Münzer, Thomas 390
 Murner, Thomas 264
 Mutianus Rufus 246
 Myconius, O. 375
 Mystik, deutsche 16
 Nachdruck 54
 Napoleon I. 325
 Neapel 100, 123, 127
 Nestle, E. 377
 Neuenahr, Heinrich v. 265
 Neuplatonismus 84
 Nicaea, Konzil von 85
 Nietzsche, F. 36, 57
 Nikolaus V., Papst 67

- Nobel, Alfred 224
 Northoff, Brüder 48
 Occam, Wilh. v. 17 f., 330
 Occamisten 155, 336
 Oekolampadius, Joh. 337, 380
 St. Omer 62, 70 f., 76, 360, 376
 Orleans 46, 62, 360
 Origenes 75, 81, 107, 178, 183, 192,
 274, 310
 Oettingen-Wallersteinsche Bibliothek 377
 Ovid 87
 Oxford 98, 101
 Pace, Richard 29
 Paracelsus 125
 Parc, Kloster 67 f.
 Paris 28, 40 f., 46, 49, 62, 69
 St. Pauls College in London 98
 Paulus, Apostel 68, 75, 81, 84, 88,
 90, 94 f., 155, 191, 202, 216 f.,
 244, 274, 285 ff., 315, 325
 Pelagius, Pelagianer 277, 287 ff.,
 312, 314, 318, 321, 323, 326
 Perthes, F. 54
 Petrarca 359
 Pfefferkorn, Joh. 231
 Pfeiffer, R. 356 f.
 Philipp der Gute 7
 Philipp der Schöne v. Burgund 60,
 109, 125, 381
 Philippi, Joh., Drucker 54
 Philo v. Alexandria 84 f., 192, 196
 philosophia Christi 70 f., 81 ff.,
 86 f., 206 ff., 259, 323
 Pirkheimer, W. 176, 205
 Pisa, schismat. Konzil 384 f.
 Plato 83, 87 ff., 91 f., 93, 95, 123,
 137, 196, 210, 225, 299, 370, 372
 Plutarch 98
 Pollich, Mart. 388
 Poncher, Bischof v. Paris 384
 Prierias 252, 392
 Probst, Jak., Augustiner 259
 Prudentius 364
 Quadrivium (akad.) 98
 Quinta essentia 145
 Rabelais 8
 Raffael 161
 Ranke, L. v. 357 f.
 Rehm, B. 353
 Renaissance, Begriff 381
 Renaissancekunst, italienische 119
 respublica litteraria 34 f., 40, 58 f.,
 83
 Rhenanus, Beatus 124, 175, 340, 358
 Reuchlin 62, 108, 175 f., 177, 204,
 231 f., 243, 252, 259, 359, 377, 389
 Richmond, Karthause 227, 382
 Ritschl, Albr. 399
 Ritter, J. F. 400
 Rochus, hl. 93
 Roger, Servatius 21, 108 f., 112,
 120, 174
 Rom 41, 123, 126, 172,
 Sacco di Roma 69, 336
 Romantik 38, 57, 179 f., 199
 Rörer, Gg. 397
 Rotterdam 9
 Rousseau, J. J. 143, 209
 Sapidus, Joh. 30, 175
 Sasboud, (N.) 21
 Sauvage, Jean le. 219, 223
 Savonarola 244
 Scheurl, Chr. 387
 Schiller 162, 284
 Schleiermacher 189
 Schliemann, H. 36
 Schmid, H. A. 348
 Scholastik 16 ff., 32, 63, 155 ff.,
 210, 216 f., 257, 273
 Schopenhauer 55
 Schottenloher, O. 350, 353, 356
 Schubert, H. 363
 Schulmeister 150
 Schumacher, O. 395
 Scotisten 32, 155, 315
 Semipelagianer 326
 Seneca 68, 97, 141, 176 f.
 Septimerpass 126, 164
 Septuaginta 182 ff., 213
 Servatius s. Roger
 Shakespeare 100, 197 f., 251, 269,
 372
 Sickingen, Franz v. 262, 269
 simplicitas 32, 93
 Simplonpass 111
 Sion, Kloster 14 f.
 Sokrates 88, 90, 210
 Sorbonne 28, 40, 61, 148, 178, 257
 Spalatin, Georg 229, 242, 244 ff.,
 265 f., 272, 355, 371, 387, 389
 Spee, Fr. v. 400
 Spitteler, Carl 329

- Spranger, E. 358
 Standish, H. 381
 Standonk, Joh. 41, 108
 Stange, C. 233, 350, 383
 Staupitz, Joh. v. 101, 391
 Steinleiden 124 f.
 Stewart (Stuart) A. 121 f.
 Steyn, Kloster Emmaus zu 14 ff.,
 17, 21, 27, 49, 108
 Stoa 34, 36, 83 f., 141, 196
 Strauss, D. F. 238
 Stunica s. Zuniga
 Sturm, Jakob 175
 Suetonius 255
 Süss, Wilh. 378
 Synoptiker 186, 190
 Syphilis 387 f.
 Terminus, Ring u. Wappen des E.
 121
 Tetzel, Joh. 248, 252
 Theater des 16. Jh. 141
 Themistokles 140
 Thomas v. Aquino 16 ff., 23, 211,
 213, 290, 330
 Thomisten 32
 Thomas (Becket) v. Canterbury
 103 ff.
 Thomas von Kempen 11, 23, 26, 344
 Titus, Kaiser 181, 185
 Toscanelli, Paolo 38
 Tournehem, Schloß 62, 70
 Tridentinum 356
 Trivium (akad.) 98
 Tübinger Schule (Baur) 179
 Turin, Universität 120
 Ufenau b. Zürich 238, 240
 Utrecht 26
 Valdes, Alfonso 371
 Valla, Lorenzo 67 ff., 97, 108, 177,
 219, 227, 309
 Vergil 64, 80, 114, 156 f., 241
 Venedig 41, 123 ff., 127
 Verlagsrecht 54
 Vesuv 127
 Vienne, Konzil von 67 ff., 213
 Villinger, Jak. 337
 Vinci, Leonardo da 9, 244
 Vitrier, Jean 71 f., 80, 98, 107, 362,
 388
 Vives, Jean Luis 383
 Vogelsang, E. 390
 Voltaire 5, 343
 Volz, Paul, Abt v. Hülshofen 76,
 96, 247
 Vulgata 183, 203, 212, 387 f.
 Walsingham, Wallfahrtsort 103,
 363
 Walter, J. v. 272, 348, 394, 398
 Walther v. d. Vogelweide 113
 Warham, William Lord, Erzb. v.
 Canterbury 104, 111, 126, 172
 Weimarer Lutherausgabe 349
 Wetzstein, J. G. 398
 Wiclit, J. 11, 303, 309
 Wiedertäufer 343 f.
 Wieland, Ch. M. 63
 Wimpfeling, Jak. 22, 174, 176
 Winckel, Peter 24
 Winckelmann, Joh. Joach. 36, 57,
 65
 Windesheimer Kongregation 15
 Wittenberg, Universität 101, 218,
 241, 250 f.
 Witz s. Sapidus
 Worcester 226
 Worms, Reichstag 268
 Ximenes, Kardinal 201, 380
 Zarathustra 84, 87, 195
 Zasius, Ulr. 175, 337
 Zevenbergen 9
 Zilsel, E. 359
 Zwingli 125, 240
 Zuniga (Stunica), D. L. 380, 394

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
Kapitel 1. Jugend (1469—1495)	7
Heimat, Herkunft, erste Schulzeit 7 — Fraterherren 10 — Eintritt ins Kloster 13 — Schrift <i>De contemptu mundi</i> 18 — Malerei im Kloster, spätere Äußerungen des Talents 19 — Konflikt zwischen <i>devotio</i> und <i>Humanismus</i> 23 — Priesterweihe, Sekretär Heinrichs v. Bergen 26 — Freundschaft mit Batt 28	
Kapitel 2. Antibarbari	29
<i>Fata libelli</i> 29 — Rahmen 31 — Humanismus, 'Barbarei', <i>respublica litteraria</i> 32 — Kantischer Gesichtspunkt 37	
Kapitel 3. Sorbonne, erster Aufenthalt in England, <i>Adagia</i> (1495—1500)	40
Erste Zeit in Paris 40 — <i>Itinerarium vitae</i> , Gründe für die Unrast, Tapferkeit 43 — <i>Adagia</i> als neuer Buchtypus 47 — England 1499, Rückreise 1500 49 — Entstehung und Bedeutung der <i>Adagia</i> 53	
Kapitel 4. Studium des Griechischen, <i>Vallas Annotationes</i> (1500—1505)	60
Schwere Jahre 60 — Griechisch 62 — <i>Valla</i> 67	
Kapitel 5. <i>Enchiridion militis christiani</i>	70
Entstehung 70 — Jean Vitrier 71 — Titel und Rahmen des Werks 73 — Allgemeiner Teil 82 — Dogmengeschichtlicher Zusammenhang, <i>Logoslehre</i> 83 — 'Philosophia Christi' 88 — Neuausgabe 1518 96	
Kapitel 6. Zweiter englischer Aufenthalt. Aufbruch nach Italien (1505—1506)	97
John Colet: Leben, Bildungsgang 97 — England und Italien, <i>New Learning</i> 99 — Colet in der 'Peregrinatio' 101 — Wiederanknüpfung in England, Aufbruch 107 — Enttäuschung in England 109 — Abreise nach Italien 110 — Zusammenhang des <i>Carmen Alpestre</i> 112 — Übersetzung 115	
Kapitel 7. Italien (1506—1509)	119
Ankunft, Promotion, Julius II. 119 — Verbindung mit Aldus Manutius, Neuausgabe der <i>Adagia</i> , Steinleiden 123 — Einladung nach England, Heinrich VIII. 125 — Rückreise, Idee der <i>Moria</i> 126	

Kapitel 8. Das Lob der Torheit (Paraphrase)	129
Kapitel 9. Dritter Aufenthalt in England, Übergang nach Basel (1509—1514)	165
Ankunft in England, Drucklegung der Moria 165 — Übergang von Badius zu Froben 168 — Ruhm 169 — Englische Verhältnisse des Erasmus bis 1514 172 — Reise, Zwischenfälle 173 — Oberdeutschland, Basel 175 — Verabredung über das griechische N. T. 176	
Kapitel 10. Bibelkritik. Orientierung	177
Geschichtlicher Zusammenhang 177 — Textkritik des A. T. 179 — Septuaginta 182 — Textkritik des N. T. 184 — „Innere“ Kritik 187 — Kanonbildung 188 — Echtheitsfragen 189 — Allegorische Auslegung, geschichtliche Methoden 191 — Arische Einwirkungen 195 — „Falsches“ Weltbild der Bibel, klassische Mechanik 197	
Kapitel 11. „Erasmus“ Erstausgabe des Neuen Testaments	199
Drucklegung in 5 Monaten 199 — Grund der Eile: die Polyglotte des Kardinals Ximenes 201 — Flüchtigkeit der Textherstellung 203 — Paraclesis, Inhalt 206 — Methodus, Inhalt 211 — Würdigung 218	
Kapitel 12. Erasmus am Vorabend der Reformation (1516—1518)	219
Verbindung mit dem Burgundischen Hofe 219 — Politische Schriften 220 (Pazifismus 220, Staatslehre 225) — Dispens Leos X. 226 — Übergang nach Löwen 227 — Europäischer Einfluß des Erasmus, Schattenseiten 228 — <i>Litterae obscurorum virorum</i> 231 — Julius exclusus 233 — Luthers Thesen, Ende der „Taten“ des Erasmus 234 — Fehden 236	
Kapitel 13. Verbindung mit dem Kursächsischen Hof und mit Luther (1518—1519)	238
„Huttens letzte Tage“ 238 — Humanistische Elemente bei Luther 240 — Erster Versuch Spalatins, Luther mit Erasmus in Verbindung zu bringen 244 — Enchiridion von 1518 und Capito 247 — Friedrich der Weise 248 — Anknüpfung des kursächsischen Hofes und Luthers mit Erasmus 251 — Bündnis trotz der Belastungsprobe der Leipziger Disputation 258	
Kapitel 14. Luther wird für Erasmus unmöglich (1520)	261
Luthers Galaterbriefkommentar (1519) 261 — Seine Schrift an den Adel (1520) 262 — <i>De captivitate</i>	

Babylonica ecclesiae (1520) 263 — Das Treffen in Köln, Erasmus' 'Axiomata' 264 — Erasmus 'neutral', Rechtfertigung seines Standpunktes 268 — Not- wendigkeit, gegen Luther aufzutreten 271	
Kapitel 15. Äußerer Hergang des Streites, Form der beiden Streitschriften	272
Kapitel 16. Das Problem der Freiheit, Orientierung Philosophische Gedankenreihe 278 — Religiöse Ge- dankenreihe 285	278
Kapitel 17. Erasmus' Diatribe (1524) und Luthers Schrift De servo arbitrio (1525). Paraphrase und Übersicht	290
Kapitel 18. Ausgang (1525—1536). Weitere Tätigkeit des Erasmus, Ciceronianus 334 — Übergang von Basel nach Freiburg (1529), Haus- kauf 336 — Holbeinbilder 338 — Letzte Jahre, Rückkehr nach Basel (1535), Tod (1536) 339 — Cha- rakter des Erasmus 341 — Geschichtliche Wirkung 342 — Basler Erinnerungen 344.	334
Nachweise und Exkurse	341

Berichtigungen

Infolge zeitbedingter drucktechnischer Schwierigkeiten konnten die Anmerkungen nicht, wie vorgesehen war, jeweils parallel mit dem Text gesetzt werden. Die Folge war eine Reihe von Unstimmigkeiten in den Anmerkungsziffern im Text.

Zuzufügen sind folgende Anmerkungsziffern:

S. 56 Z. 24'	Anm. 2
„ 109 „ 18	„ 2
„ 111 „ 5 v. u.	3
„ 228 „ 18	„ 2
„ 241 „ 6	„ 1
„ 256 „ 6	„ 1
„ 292 „ 17	„ 1
„ 310 „ 9 v. u.	2
„ 326 „ 11	„ 1
„ 324 „	1
„ 199 „ 13	ist die Ziffer 1 verkehrt herum gesetzt.

Zu berichtigten sind ferner folgende Druckfehler und Irrtümer:

S. 232 Z. 20	lies	Er
„ 235 „ 13	„	1521
„ 255 „ 3	„	8.
„ „ „ 10	„	5. Juni
„ „ „ 22	„	vorausging (statt folgte)
„ 259 „ 7 v. u.	Augustinerprior	
„ 264 „ 10	„	zurückzukehren
„ 364 „ 10 v. u.	Desiderii	(typischer und besonders ver- drießlicher Fall: in den Korrekturfahnen war der letzte Buchstabe nicht vollständig gekommen und konnte für ein i gelesen werden).

Im ganzen haben sich Setzer und Korrektoren trotz den schlechten Zeiten, die jeder Konzentration ungünstig sind, um eine untadelige Textgestalt die größte Mühe gegeben, was für den Kenner besonders im Anhang sichtbar wird und einen ausdrücklichen Dank verdient. Auch hier war der stille ‚abendländische‘ Ehrgeiz am Werk, von dem oben S. 353 die Rede war.

N a c h w o r t

Karl August Meißinger, geb. 30. 4. 1883 zu Gießen. Starke Lebensantriebe aus humanistischer Schulung, besonders Homer, antike und deutsche Philosophie, deutsche Klassik. Studium der ev. Theologie Gießen 1902—06; Philosophie, Germanistik, Geschichte, orientalische Sprachen Straßburg 1906—1912. Mitarbeit an der kritischen Weimarer Lutherausgabe seit 1906, bald maßgebend für die schwierigen Frühtexte.

Im höheren Schuldienst der Stadt Frankfurt a. M. 1923—33, entlassen wegen antifaschistischer Haltung, seitdem Schriftsteller und Privatgelehrter. Die Lebensarbeit beruht auf einer organischen Verbindung von Wissenschaft und künstlerischer Darstellung, dergestalt daß immer die eine Tätigkeit die andere befriuhtet.

Gründer und Vorsitzender des „Instituts für Reformationsforschung“ (vorläufige Adresse Gauting b. München, Postschließfach 2). Das Institut ist für den Gegenstand dieses Buches insofern von Interesse, als eine längst fällige kritische Gesamtausgabe der Werke des Erasmus (die letzte, oben regelmäßig zitierte ist die Leydener von 1703—06) zu den Arbeitsvorhaben gehört.

Daß die gegenwärtige 2. Auflage eines 1942 bereits erschienenen Buches als Nr. 1 der Veröffentlichungen des I. f. R. erscheint, bedarf einer Rechtfertigung. Sie liegt darin, daß das Institut praktisch damals bereits bestand, ohne infolge der Zeitumstände öffentlich hervortreten zu können. Es bestand damals in München außerdem und ebenso unterirdisch eine nahverwandte *Societas Erasmiana*, die im Jahr 1945, wiederum aus Zeitgründen, auseinandergegangen ist.

Drucksachen des Instituts sind durch die oben angegebene Geschäftsstelle zu beziehen. „Freunde des Instituts“ erhalten die Veröffentlichungen mit einer Ermäßigung von 25 % vom Ladenpreis. — Die Reproduktion des Umschlagbildes erfolgt mit gütiger Genehmigung der Öffentlichen Kunstsammlung in Basel.

40
D № 342709

•KSIĘGARNIA•
ANTYKWARIAT



D № 342709

