

Erasmus und sein Erbe

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Viele der Besten unserer Zeit suchen ein neues Bild vom Menschen und ein neues Ideal seiner Bildung. Neu, das heißt anders als die uns in den vergangenen Jahrzehnten und jetzt dargebotenen: anders als das marxistisch-materialistische, das liberalistisch-wirtschaftliche, anders auch als das zerbrochene völkisch-biologische. Wir streben wieder zum Geist in der alten Bedeutung als der übersinnlichen Macht, welche die einander widerstrebenden Wesensteile des Menschen zur Einheit bindet, zu einem Gefüge fügt und zu einem Bilde bildet. Was Bild-werdung des Menschen oder Bildung besagt, wird dem nicht schwer zu erkennen, der unter den antiken Marmorbildern der römischen oder griechischen Museen steht. Hier hat das Gesetz des Maßes und der harmonischen Verhältnisse Wohlgestalt und Schönheit geschaffen, die bezaubert, aber nicht berauscht, erhebt ohne Ekstase. Und in den Versen eines Horaz und Vergil, in der Prosa eines Cäsar, Livius oder Tacitus vernehmen wir denselben Wohlklang. Wir können die Stufen geistgebändigten Stoffes emporsteigen bis zu den Tragödien des Griechen Sophokles oder den Statuen und Tempeln im Athen des Perikles. Fragen wir neben der vorwiegend ästhetischen nach der sittlichen Formkraft, so bieten sich außer dem sittlichen Gehalt vieler Dramen die Ethiken der Stoiker und des Aristoteles an und als lebendige Vorbilder eine ganze Galerie edler Heiden.

Es ist berechtigt, unserer aus den Fugen geratenen Zeit das Menschenbild der Alten vor Augen zu führen — vollends wo der Zerfall der heidnischen Kultur und ihre dunkle Kehrseite von Grausamkeit, Stolz und Wollust durch die Verbindung mit dem Christentum aufgehoben erscheint. Nicht zufällig ist es, daß so große Verfechter und Vorkämpfer eines christlichen Humanismus wie Erasmus von Rotterdam in der Literatur unserer Tage wieder lebendig werden.¹ Erasmus war das Haupt und der feinste Kopf der blühenden „Humanistenrepublik“ des 16. Jahrhunderts. Inwieweit kann er uns in seiner Person und seinem Werk Vorbild eines klassisch-christlichen Menschentums sein? Es lohnt sich der Mühe, darauf einzugehen.

Das gärende Zeitalter vor der Reformation, das so oft beschrieben worden und doch längst nicht nach allen Seiten erforscht ist, ist die Situation, in die

¹ Karl August Meißinger, Erasmus von Rotterdam, 2. Aufl. Berlin 1948.

Derselbe: Erasmus und die öffentliche Meinung, Bad Wörishofen 1948.

J. Huizinga, Erasmus. Deutsch von Werner Kaegi. Zweite Aufl. Basel 1936.

Karl Büchner, Die Freundschaft zwischen Hutten und Erasmus, München 1948.

Richard Hoffmann, Erasmus von Rotterdam, Lob der Narrheit. Wien 1946.

P. S. Allen, Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami — t. I—XI, Denuo recognitum et auctum (von t. IV ab P. S. u. H. M. Allen, t. IX—XI ed. H. M. Allen und H. W. Garrod) Oxonii 1906—1947.

Walther Köhler, Erasmus von Rotterdam, Briefe, Leipzig 1938.

H. u. A. Holborn, Desid. Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke, München 1933.

Erasmus hineingeboren wurde. Über der rauhen Welt des Mittelalters hatte die einfache Hoheit des Geistes in der religiös-sakralen Form der einen universalen Kirche, des Heiligen Reiches und der einen vom Glauben her bestimmten abendländischen Kultur geleuchtet. Dieser Geschichtsabschnitt Europas zeigte deutlichen Verfall. Ein aufgegliedertes Eigenleben der einzelnen Völker, Stämme und Personen setzte sich kämpferisch gegen die Idee der einen christlichen übervölkischen europäischen Familie durch. Es hätte nun einer neuen Grundkonzeption bedurft, des Entwurfes eines neuen geistig-religiös-kulturellen Horizontes, um die aufbrechende Vielgestaltigkeit in der Einheit zu wahren. Nicht nur politisch, religiös und kulturell hatte sich die Gestalt Europas gewandelt, auch sozial war ein Neues geworden. Es hing mit der Entfaltung des Frühkapitalismus zusammen. Das Bürgertum trat volkswirtschaftlich immer mehr in den Vordergrund und brach die Vormachtstellung der Feudalherren, wenn auch einstweilen nur *de facto*. Mit seinem wirtschaftlichen Aufstieg schuf es sich die Grundlagen eigenständigen Kulturschaffens. Vom 14. Jahrhundert ab wird allmählich das Bürgertum Hauptträger der Kultur. Es ist die große Zeit der freien Reichsstädte, der Stadtrepubliken und Kaufmannsgeschlechter. Zu Venedig schafften sich fürstliche Kaufleute eine der prächtigsten Städte, von halborientalischem Zauber erfüllt und an Eleganz Rom und Paris übertreffend. In Florenz erwirbt eine mächtige Bankiersfamilie fürstliche Gewalt und bald die Herzogskrone, und in Deutschland streben die oberdeutschen Handelsgeschlechter mit den Hanseaten um die Wette zur Höhe, überflügeln sie in den Weltern und Fuggern. Jakob Fuggers Banken und Faktoreien spannen ein Wirtschafts- und Finanznetz über ganz Europa und in den Flotten, die nach Ost- und Westindien segeln, ist das Kapital deutscher Handelsherren beteiligt.²

Neben dem frühkapitalistischen Durchbruch des Bürgertums geht die Verelendung des Bauernstandes und das Machtstreben der Landesfürsten einher. So ist alles in Gärung. Die Menschen warten in Unruhe und Angst, Hoffnung und Beklemmung auf eine neue Weltgestaltung, die den in Fluß geratenen Dingen wieder ihren rechten Ort anweise. Vom Geiste her soll dies geschehen, so wünschen es die Besten.

Die Kirche war durch fast tausend Jahre Führerin und Erzieherin der europäischen Völker gewesen. Durfte man von ihr die Antwort auf die Frage der neuen Zeit erwarten? Ohne Zweifel war sie als „Weg des ewigen Heiles“ unerschüttert, aber die sieghafte Fruchtbarkeit jener Ehe zwischen dem Evangelium Christi und dem hellenisch-römischen Denken war vom 14. Jahrhundert ab erschlaft. Die bisher führenden Kreise waren teils im Überkommenen zu befangen, um für die Wende der Zeit offen zu sein, teils überließen sie sich haltlos dem Hereinbrechenden. Zudem entwickelte sich das Leben in einer Mannigfaltigkeit, die den monastisch-theologisch-hierarchischen Rahmen des Mittelalters einfach sprengte. Die Lehrstühle

² Vgl. Götz Freiherr von Pölnitz, Jakob Fugger, Kaiser, Kirche und Kapital in der oberdeutschen Renaissance, Tübingen 1949.

der alten Hochschulen waren keine Warten mehr, die ausreichten, um das zu überschauen, was der rastlose Verstand ersonnen und entdeckt, entworfen und ans Licht gebracht hatte. Der Grundriß des mittelalterlichen Ideenbaues mußte erweitert werden, um neuen Wissenschaften und Künsten, neuen Lebensformen in Staat und Gesellschaft Platz zu schaffen. Das Lebensgefühl der Menschen forderte auch ein neues persönliches Verhältnis zum Fundament ihres Daseins: zu den Wahrheiten des christlichen Glaubens. In der Fülle neuer Möglichkeiten, die sich dem Unternehmungsgeist des Menschen boten, lag zugleich auch eine Bedrohung der alten Lebenssicherheit, die sich von der großartigen Einfachheit des überkommenen Weltbildes genährt hatte. Erdhafte Betriebsamkeit, raffende Gier nach Genuß, Reichtum und Macht mischten sich mit Lebensangst, mit idealistischer Schwärmerei und echter Sehnsucht nach Erlösung im Religiösen oder im menschlich Schönen.

Diese letzten Strebungen hatten bereits begonnen, greifbare Formen anzunehmen: in der sogenannten *Devotio moderna* und im Humanismus. Jene schob die spitzfindigen Spekulationen der Theologen beiseite und versenkte sich in die „einfachen“ Wahrheiten des Evangeliums;³ dieser förderte ein an antiken Vorbildern geschultes Menschentum. Dort wo beide Strömungen verschmolzen, entstand das Ideal eines neuen christlichen Humanismus. In den Schulen der „Brüder des gemeinsamen Lebens“, die in Niederdeutschland und in den Niederlanden blühten, finden wir bereits einige Ansätze dafür.

Erasmus ist von seinen Knabenjahren an durch diese soeben beschriebene, vielspältige Welt geformt worden. In seiner Schulzeit erfuhr er die derbe Erziehungsweisheit prügelnder Schulmeister ebenso wie den formenden Einfluß feingeistiger Freunde der alten Sprachen; die schlichte Frömmigkeit der „Brüder“ ebenso wie ein rohes, geistloses, in äußeren Übungen aufgehendes Christentum. Als Sproß einer sündigen Liebe, zudem früh verwaist, hat der feinfühlig Knabe nie eigentlich das Bewußtsein von Heimat und Geborgenheit gehabt. Die Verwurzelung in einer Landschaft und einem Volke geht beim Kind gewöhnlich über Familie, Sippe und Geborgensein bei Vater und Mutter. Im warmen Lebensatem der Elternliebe und aus dem blutmäßig gleichen Erlebnis der Erde wird jenes unzerreißbare Band gewoben, das den Menschen an den Ort bindet, an dem er seine ersten Schritte in eine von seltsamen Wundern und Gefahren erfüllte Welt getan hat. Erasmus ist nie verwurzelt: weder in einem Elternhaus, noch in einem Lande, noch in einem Volke. Aber er fand doch seine große Liebe und sein weites Reich, in dem er zu Hause war: das geistig-ethische Reich der „guten Wissenschaften“. Unter diesen guten Wissenschaften hat er aber nicht immer genau das Gleiche verstanden. In seiner Jugend war es das aus den lateinischen Klassikern geschöpfte Ideal des römisch-hellenistischen Menschen-

³ Eine, vielleicht die edelste Perle der religiösen Literatur dieser Art haben wir in der „Nachfolge Christi“.

tums, das zunächst mehr in seiner Formkultur, seiner Poesie und ästhetischen Eleganz und erst später auch nach seiner ethischen Seite hin auf ihn wirkte. In der Ethik der Stoa fand er die Brücke, den wiederentdeckten Schatz des Altertums mit der christlichen Sittenlehre zu verbinden. Er wird später, nachdem er das Griechentum neu entdeckt hatte, noch eine tiefere Synthese versuchen: im Logosgedanken.

Freilich zur Ruhe wird er auch in diesem geistigen Bezirk des „Humanismus“ nicht gelangen, und der Knick in seinem Wesen, der aus der stets offenen Wunde seiner Kindheit herrührt, wird niemals heilen. Er leidet unter Angstkomplexen. „Rasch, weitgreifend, oft verblüffend genial umreißt er die Linien, aber er drängt sie nicht zu der Entscheidung: ‚das muß geschehen‘, zusammen. Denn gerade die Entscheidung meidet er — hier hemmt der Komplex der ‚Angst‘.“⁴ Sein immerfort zartes und kränkliches „Körperchen“ — wie er es nennt — verschärft diesen Hang, der letzten Folgerung auszuweichen. „Es haftet an Erasmus ein Zug des Eingeschücherteten, Geschupften, Vorsichtigen, der in der Jugend herumgestoßen wurde und die Peinlichkeit durchlebte, um Dispens vom Hindernis einer illegitimen Geburt für den Erwerb von Pfründen bitten zu müssen.“⁵

Das will keineswegs besagen, Erasmus habe in seinem Leben nie Mut bewiesen. Er reist kreuz und quer durch Europa: die Niederlande, Frankreich, Burgund, Italien und Deutschland, fährt übers Meer nach England, trotz Räubern und Wegelagerern, zuchtlosem Kriegsvolk und Stürmen zur See, reitet durch Regen, Wind und Schnee und zwingt seinen schwächtigen Leib zu erstaunlichen Strapazen. Aber all das ist nicht der Ausdruck beherrschter Kraft, sondern einer Unrast, die zu den früher beschriebenen Eigenschaften nicht in eigentlichem Gegensatz steht, sondern sie ergänzt.

Etwa um 1495 zog der junge Augustinerchorherr Erasmus an die damals berühmteste Universität der Christenheit, nach Paris, um Theologie zu studieren und womöglich den Doktorgrad zu erwerben. Aber gerade theologisch ist Erasmus in Paris gescheitert. Er hatte seinen Geist bisher an den Dichtern Vergil, Horaz, Ovid, Juvenal u. a., an den Prosakünstlern Cicero und Quintilian geschult und sich ihre sprachliche Formenschönheit und Eleganz in erstaunlichem Maße angeeignet. Und nun hört er das dürre Latein der Spätscholastiker, das ihm barbarisch hart und plump in den Ohren klang. Der Inhalt der Vorlesungen mißfällt ihm ebenso. Gähnend oder schlafend saßen die Schüler zu Füßen der Magister. Erasmus hat sich nie die Mühe genommen, diese Schranke der Trockenheit, umgeben vom Stacheldraht dialektischer Spitzfindigkeiten, zu übersteigen und zum Kern und Wesen der scholastischen Metaphysik und Gottesgelehrsamkeit, wie sie von Albert dem Großen bis auf Thomas und Bonaventura geschaffen worden waren, vorzustoßen. Er verschrieb sich einem spottlustigen, gewandten und eleganten Literatentum. Ja, vielleicht war er der erste Literat in neuzeit-

⁴ Walter Köhler a. a. O. Einleitung S. XIII.

⁵ Ebd.

lichem Sinne. Er glaubte im Scherz und im Ernst, daß er wie ein anderer Paris zu wählen hätte: diesmal zwischen den Musen der Poesie und Schönheit und den häßlichen Eulen einer verstaubten Wissenschaft. Unbedenklich entscheidet er sich für die ersten. „Sie sagen, das Geheimnis dieser Wissenschaft“, nämlich der Scholastik, „könne von keinem begriffen werden, der irgendwie mit den Musen oder Grazien in Verbindung steht.“⁶ Da wurde die Wahl nicht schwer.

Erasmus hat als Literat Welterfolge zu verzeichnen gehabt. Die berühmtesten Werke dieser Schaffensperiode sind wohl die „Adagia“⁷ und „Moriae Encomium“.⁸ Die Adagia bestanden in einer Auswahl lateinischer Sprichwörter, die er treffend ausgewählt und mit Erklärungen versehen hatte. Die blitzende Feinheit des erasmischen Stils, verbunden mit der treffsicheren Lebendigkeit unerschöpflich sprudelnder Gedanken schufen dem jungen Humanisten eine Gemeinde, die sich über die gesamte europäische Kulturwelt erstreckte. Es war eine ganz neue Art, die literarischen Schätze des Altertums unter die Menschen zu bringen: eine ungezwungene, sprühende, jeder kleinlichen Schulfuchserlei abholde Art, leicht faßlich und jedem Bildungshungrigen zugänglich.

Hinter dem in allen Spielarten schillernden Humor des Erasmus versteckt sich freilich oft auch eine tiefe Skepsis, die bis zu Bitterkeit und beißendem Hohn anschwillt, so in den Kapiteln über die Theologen und Mönche.

Neben dieser mehr „weltlichen“ Literatur schrieb Erasmus etwa von der Jahrhundertwende ab auch religiös erbauliche und weltanschauliche Schriften, die schließlich in ernste philosophisch-theologische Bibelwissenschaft ausmünden. Es war vor allem der Einfluß der englischen Humanisten John Colet und Thomas More, der den von der Scholastik Enttäuschten auf neue Weise ins Gebiet religiöser und theologischer Fragen führte. Aber „sein Übergang von der literarischen zu einer religiösen Geisteshaltung hat nichts von einem Bekehrungsvorgang . . . Noch lange Jahre kann Erasmus, ohne daß wir ihm Heuchelei vorwerfen dürfen, nach Belieben . . . den Literaten oder den Theologen herauskehren“.⁹ Er studiert neben seinen geliebten Heiden die christlichen Väter, vor allem Hieronymus, und lernt als reifer Mann mühsam das Griechische. Zu einer anmutigen und zum Herzen sprechenden Einheit verschmelzen sich klassischer Stil und religiös-ethische und theologische Gedanken im „Enchiridion militis christiani“, dem Handbüchlein des christlichen Streiters. Es ist über seinen nächsten, den erzieherischen und erbauenden Zweck hinaus ein erster Entwurf der neuen erasmischen Synthese von Antike und Christentum.

Erasmus hat nie in seinem Leben eine eigentliche Glaubenskrise durchgemacht, des Glaubens nämlich, soweit er ihn sich in seinem objektiven Ge-

⁶ Allen, Opus epist. Erasmi I. Bd. Nr. 64; vgl. Köhler a. a. O. S. 24, Nr. 17.

⁷ Erstmals 1500 in Paris erschienen.

⁸ Verfaßt 1509 im Hause von Thomas More zu London.

⁹ J. Huizinga, a. a. O. S. 42 f.

halt überhaupt angeeignet hatte. Er war ein Kind des späten Mittelalters und ist dessen stark verweltlichter Frömmigkeit verhaftet, auch dort, wo er gegen sie kämpft. Es lebt in ihm noch ein Stück der selbstverständlichen Bejahung der Kirche, wie sie dem Mittelalter eigen war und auch bei den grimmigsten inneren Fehden selten grundsätzlich in Zweifel gezogen wurde. Auch dort, wo er kirchliche Würdenträger, Einrichtungen und Mißstände geißelt oder lächerlich macht, stellt er die kirchliche Zuständigkeit in Sachen des ewigen Heiles nirgends ausdrücklich in Frage. Indes ist es eine stark verweltlichte, säkularisierte Glaubenshaltung und von jener der vielen eigenwilligen Renaissancemenschen nicht dem Wesen, sondern nur dem Grad und der Erscheinungsform nach verschieden. Eine weitere Prägung des zwar Innerlichen, Vergeistigten, aber auch Subjektiven gewinnt sie von der *Devotio moderna* her. Erasmus bekämpft diese, soweit sie hinter seinem Kult des klassischen Humanismus zurückbleibt, ist ihr aber verpflichtet sowohl in der anti-theologischen (anti-scholastischen) Einstellung als auch in der „evangelischen“, das heißt auf die einfachen Grundwahrheiten des Neuen Testaments zurückgehenden Frömmigkeit. Indes schließt seine Abneigung gegen das systematische Denken und die dogmatische Theologie nicht den demütigen Verzicht der Vernunft ein, Gottes Wort gedanklich zu meistern, wie bei den echten „Devoten“. Er ist in einem theologiefreudlich und kritisch rationalistisch. Die nominalistische Zeitkrankheit, die das Ansehen der Metaphysik und der spekulativen Gottesgelehrsamkeit zerstört hat, wird bei ihm nicht weniger mächtig als bei Luther. Nur daß dieser „die Hure Vernunft“ völlig vertreiben wollte, während Erasmus anstelle der griechischen Metaphysik verpflichteten Dogmatik eine kritische — freilich oft oberflächliche und rationalistische — Philologie setzte. Philologische Bibelwissenschaft anstatt spekulative Theologie. Der Literat und klassische Sprachkünstler Erasmus war der Mann, der die Strömungen seiner Zeit aufnahm und sie der Mitwelt erst voll bewußt machte. Deswegen wirkte sein Ruf auf viele wie der Ruf eines Gottgesandten.

Die neue, auf der philologischen Ebene liegende Verbindung von Antike und Christentum wird noch verstärkt durch die Verschmelzung der griechischen, besonders der stoischen Ethik mit den sittlichen Forderungen des Neuen Testaments. Wie unterscheidet sich nun kurz umrissen die erasmische Synthese von Antike und Christentum von der mittelalterlichen? Im katholischen Mittelalter waren antike Logik und Weisheit und der Mensch seiner Vernunftnatur nach nur eine Stufe in dem uns geschichtlich gegenüberstehenden Menschentum. Der Mensch als ganzer war umgriffen von der Wirklichkeit der Übernatur und stand dadurch in einem neuen überhöhten Sein. Anders ausgedrückt: die Offenbarung führte ihn aus der Unterstufe der natürlichen leib-seelischen Vernünftigkeit „in die Herrlichkeit des Gottesreiches“. Erasmus dagegen „griff zurück auf den letzten, man möchte sagen neutralen Grund des Menschseins, um ihn emporzubilden zu seiner vollen Reife, der Menschenwürde, mit den Mitteln der Antike und des Christen-

tums, mit beiden in gleicher Weise . . .“¹⁰ Erasmus gerät immer wieder in Gefahr, den Stufenbau des menschlichen Daseins zu verwischen und Christentum und Antike auf einer Ebene zu sehen, als ob der Logos der Griechen und das menschengewordene Wort in ihrer Gegenwärtigsetzung des Göttlichen nicht wie Himmel und Erde verschieden wären. Und hierin ist er nun kein mittelalterlicher Christ mehr, sondern ein Renaissancemensch.

Mit Feuereifer ist er darangegangen, seinen christlichen Humanismus zu verbreiten. Er möchte in einem universalen Reich der Menschen ein Reich vergeistigter Frömmigkeit, echter Brüderlichkeit, vorurteilsfreier Menschenliebe errichten, in dem die christlichen Lehren und die schönen Wissenschaften gleichermaßen in Ehren stehen. Ein Reich, in dem man nicht auf Kriegsdrommeten, sondern auf Christus und Epiktet, Paulus und Seneca lauscht.

Erasmus hat als christlicher Humanist neben der Förderung des lateinischen Klassizismus zwei unvergleichliche Verdienste. Er vor allen anderen verschaffte dem neuen europäischen Humanismus den Durchbruch zum Griechentum, und er hat der neutestamentlichen philologischen Bibelwissenschaft einen ersten Platz erobert. Wie aufnahmebereit die Zeitgenossen für das Bibelwerk des Erasmus waren, beweist der Umstand, daß das von ihm bearbeitete und herausgegebene griechische Neue Testament im Jahre 1520 bereits in 3. Auflage vorlag. Ein kaiserliches Privileg verbot den Nachdruck. Wir bewundern die Hingabe eines Mannes, der trotz größten Widerstandes das Gold antiker Bildung und die Perlen frühchristlicher Literatur zusammen mit dem Urtext der christlichen Offenbarungsurkunden wieder weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Was ihn dazu antrieb, waren sicher nicht in erster Linie materielle Interessen, sondern Liebe zur klassischen Form, echtes wissenschaftliches Ethos und in ihrer Art wahre Frömmigkeit.

Der große Erasmus wirft auch große Schatten. Seine Frömmigkeit entbehrt der letzten Unbedingtheit, seine Wissenschaft hat er bisweilen dem Literaten geopfert, und zwischen dem Liebhaber der antiken Geistigkeit und dem Christen in ihm ist es nie zur letzten Klarheit gekommen. Er entstammt einem Jahrhundert, in dem, von geringen Ausnahmen abgesehen, die Menschen von der Kirche noch überzeugt waren, selbst wenn sie heftigste Kritik an ihr übten. Aber bereits fanden Ideen und Grundsätze Anklang, die bei folgerichtiger Entfaltung über kurz oder lang zum Konflikt führen mußten, nämlich im religiösen Subjektivismus und in der allzu unkritischen Übernahme des antiken Heidentums durch die Renaissance. Subjektivismus und neuhumanistische Selbstherrlichkeit standen an der Wiege der Reformation. Das Versagen der kirchlichen Kreise und der Niedergang der mittelalterlichen Kultur haben es dem Sturm und Drang des 16. Jahrhunderts ermöglicht, siegreich vorzudringen.

¹⁰ W. Köhler a. a. O. Einleitung S. XXVI f.

Nun besteht allerdings der Unterschied zwischen der nordischen und der italienischen Renaissance, daß jene weit weniger heidnisch war als diese. Erasmus, der Führer des nordeuropäischen Humanismus, hat drei Jahre, von 1506—1509, in Italien gewelt. Er hat sich dort in Bücher vergraben und die berühmte Druckerei des Aldus zu Venedig benützt, aber von Kirche und Kultur in Welschland einen nachteiligen Eindruck mitgenommen. Er hatte Julius II., „den kriegerischen Nachfolger Petri im Triumph in das eroberte Bologna einziehen und dort die Messe in pontificalibus feiern“ sehen und hinter der Maske einer feingeistigen Kultur entdeckte er bei den geschmeidigen Südländern tiefe Verderbnis. Sein sittliches und religiöses Empfinden war verletzt. Er stellte hohe ethische Forderungen an die Menschheit, freilich ohne daß er stets folgerichtig danach handelte, aber sein Frömmigkeitsideal war verschwommen und seine theologischen Kenntnisse zu gering, als daß er berechtigt gewesen wäre, auf diesem Gebiete den *praeceptor mundi* zu spielen. Er hat sich aber dessen nicht enthalten können, und daher die mannigfache Verwirrung, die von ihm ausgegangen ist. Wenn Erasmus „das ganze Gedankensystem der mittelalterlichen Theologie und Philosophie“ ablehnt, lehnt er etwas ab, was er nie gründlich studiert und nie begriffen hat. „Es sind ebenso sehr die Mängel seines eigenen Geistes als die Eigenschaften des von ihm verworfenen Systems, die es ihm unmöglich machen, es zu würdigen.“¹¹ In den *Antibarbari*, in den *Colloquia* und an andern Stellen seiner Schriften¹² hat er die Geistlichen, Mönche, Weltpriester und Prälaten und vor allem die Theologen mit Hohn und Spott übergossen. Die alltägliche Lebensführung des Klerus hat ihm ohne Zweifel Stoff genug dafür geliefert, ebenso die Unwissenheit und ungeistige Auffassung von Zeremonien, Ablässen, Heiligenfesten usw. bei vielen seiner Vertreter. „Der Spott war eine gefährliche Waffe. Er traf, ohne daß der Spötter es wollte, die Guten mit den Schlechten, rannte gegen die Sache an und zugleich gegen die Personen und verletzte, ohne zu erheben. Der Individualist Erasmus hat nie begriffen, was es hieß, die Ehre eines Amtes, eines Ordens oder einer Einrichtung zu kränken.“ Erasmus hat trotz seiner Kritik die Kirche nie verlassen, aber kühlen und skeptischen Abstand zu ihr gewahrt. „Anstelle einer von der Kirche umspannten Welt, wie sie Thomas von Aquino und Dante geschaut und beschrieben hatten, sah Erasmus eine andere Welt voll Zauber und Erhabenheit, in die er seine Zeitgenossen hineinführen wollte.“¹³

Diese andere Welt war die Antike, seiner Meinung nach zwar vom christlichen Glauben durchleuchtet, aber was war das für ein christlicher Glaube? Kein Zweifel, daß er seinem objektiven dogmatischen Gehalt nach nicht mehr in allen Stücken katholisch war, was nicht besagt, daß er im formalrechtlichen Sinne ein Häretiker gewesen wäre. Er hat sich auch niemals als einen solchen gefühlt und betrachtet. Seine Auffassung zeigte sich besonders

¹¹ J. Huizinga, a. a. O. S. 122.

¹² Vgl. Lob der Narrheit (Richard Hoffmann); W. Köhler, a. a. O. S. 343 (222).

¹³ J. Huizinga, a. a. O. S. 123.

in der selbstherrlichen Weise seiner Bibelkritik.¹⁴ „Es war ihm nicht bewußt, daß seine Begriffe von der Kirche, von den Sakramenten, von der Dogmatik nicht mehr rein katholisch waren, weil er sie seiner philologischen Einsicht unterordnete.“¹⁵ Gewiß bedarf die Kirche der streng wissenschaftlichen Bibelkritik. Aber das letzte Wort über den dogmatischen Sinn eines Textes hat nicht der Philologe, nicht einmal der Theologe, sondern das kirchliche Lehramt.

Am trübsten werden die Schatten um den großen, von den Gebildeten aller Schichten bisher vergötterten, von Kaisern, Königen, Fürsten, hohen Herren, von Päpsten und Prälaten geehrten Mann, als die Reformation Luthers hereinbricht. In der Zweideutigkeit seiner Haltung taucht alles noch einmal auf: die Angstkomplexe seiner Kindheit, die ihm jede mit Wagnis verbundene Entscheidung schwer machen, sein allem Unbedingten, Unwiderflichen abholder Charakter, seine unklare Frömmigkeit und seine Unsicherheit auf dogmatischem Gebiete. 1521 verläßt er Löwen, um nicht gezwungen zu sein, in die antilutherische Front einzuschwenken. Er begreift überhaupt nicht, worum es geht, wähnt, die Gegner des Wittenbergers kämpfen nur aus Haß gegen die „guten Wissenschaften“ oder um Dinge von zweitrangiger Bedeutung. Er arbeitet in Basel fieberhaft, besorgt Neuauflagen seines Neuen Testaments, eine neue Auflage des Hieronymus, gibt 1526 Irenäus, 1527 Ambrosius, 1528—1529 die Werke des heiligen Augustins und 1530 Chrysostomus in lateinischer Übersetzung heraus. Daß diese überstürzte Eile keine streng kritische Sichtung der Texte gestattete, ist trotz der Bedeutung und sprachlichen Gewandtheit des Herausgebers ohne weiteres einleuchtend. Für seine Zeit war es eine Leistung. Aber Erasmus kann damit nicht verhindern, daß er von den Ereignissen seiner Umwelt beiseite gedrängt wird. Er spricht nicht mehr das Wort des Tages. Erasmus liebte das elegante Florettfechten. Jetzt aber lärmt grobes Geschütz.

Immer ärger wird der Aufruhr, das Abendland bricht in zwei Teile auseinander. Erasmus sieht die Welt in Flammen und wehrt sich verzweifelt gegen die Anklage der Brandstiftung. Waren seine Zeitkritik von ehemals, sein Spott, sein Witzeln über die Mißstände der Kirche nicht geistvolles literarisches Feuerwerk gewesen, zwar erzieherisch gemeint, aber keineswegs mit nihilistischen Absichten? Und nun diese fürchterlichen Entladungen. Nein, das hatte er nicht gewollt. Die Mitwelt erhebt Anklage gegen ihn. Zum wenigsten soll er jetzt Farbe bekennen. Es geht um das katholische Glaubensbekenntnis und nicht um literarische Zänkereien. Wo steht er? Bei Luther oder beim alten Glauben? Erasmus greift zur Feder und schreibt gegen den Neuerer, wählt aber den Punkt, der ihm als Humanisten ein Greuel ist: den Antihumanismus Luthers, der in seiner Leugnung der Willensfreiheit am schroffsten zum Ausdruck kommt. Erasmus' Schrift „Über den freien Willen“ ist nicht so sehr katholisches als humanistisches Bekennt-

¹⁴ Vgl. Joseph Lortz, Geschichte der Kirche, 11.—14. Aufl. München 1948, S. 252.

¹⁵ J. Huizinga, a. a. O. S. 165.

nis. Zwar verteidigt er den katholischen Satz von der Willensfreiheit, aber seine Ansicht über das Zusammenspiel von Gnade und Freiheit ist keineswegs eindeutig.¹⁶ Nein, Erasmus war kein Kämpfer und vielleicht war es sein Unglück, in einem so streiterfüllten Jahrhundert leben zu müssen. Indes scheint diese Annahme doch wieder unmöglich zu sein. Der Widerhall des erasmischen Wortes war nur in einer gärenden Zeit, an der Wende und im Umbruch eines Zeitalters möglich. Seine Zeitgenossen hatten in ihm den Führer in die neue Zukunft gesehen. Er ist es nicht geworden. Denn er war ein Mann der Halbheiten.¹⁷ Sein Jahrhundert erhielt die letzte Prägung von Männern härtester Folgerichtigkeit und flammender religiöser Inbrunst. Ignatius von Loyola und Martin Luther sind Namen, die ihre Art deutlich machen.

Das in knappen Zügen gezeichnete Bild des Erasmus und seines Werkes gestattet uns nun, auf die Frage einzugehen, ob und wie weit er uns heute noch durch seine Person beispielhaft oder durch sein literarisches Erbe Führer sein könne. Wieder wie zu seiner Zeit stehen wir an einer Krise der Überlieferung sowohl im weltanschaulichen Denken als auch im Bildungsideal des Menschen. Der materialistischen Verrohung, der Bedrohung der Seelenkultur durch die Technik, des Geistes durch den Trieb müssen wir ein humanistisches Menschenbild entgegensetzen, und viele sehen in Erasmus Symbol und Zeichen einer Wiedergeburt aus dem Kraftquell klassischer Werte. Auch für christlich-humanistische Bestrebungen scheint er manchen beispielhaft zu sein.

Zunächst ist eines klarzustellen: Humanismus kann keine Weltanschauung sein. Er setzt eine Weltanschauung voraus und ist ein auf einer bestimmten religiös-philosophischen Weltanschauung ruhendes Bildungs- und Erziehungsideal. Die Beziehungen zwischen dem einen und der anderen sind sehr eng. Es gibt Weltanschauungen, die ein humanistisches Bildungsideal ermöglichen oder gar fördern, und es gibt andere, die das Mensch-werden und Menschsein hemmen oder ganz verhindern. Das Christentum schätzt die Einzelseele mehr als die ganze Welt, macht das ewige Heil des Menschen von der freien Entscheidung seiner Persönlichkeit für Gottes Gnadenanruf abhängig und ist daher der Pflege personaler Bildungswerte von Haus aus günstig gesinnt. Aber der Mensch ist nach ihm nicht das Maß aller Dinge, sondern steht in festen Schranken vor Gott. Sein Personsein hat sich innerhalb der göttlichen Ordnung und im Gehorsam und der vollen Bejahung seines übernatürlichen Weltplanes zu entfalten.

Ist der Humanismus des Erasmus so fest in der ungeteilten Ordnung Gottes, konkret: im christkatholischen Grunde verankert? Nach dem, was wir eben gesehen haben, nicht. Zwar blieb er ein Glied der Kirche, zwar findet

¹⁶ Vgl. Franz X. Kiefl, Martin Luthers religiöse Psyche, in Hochland, XV. Jahrg. Bd. 1, 1917, S. 21.

¹⁷ Vgl. auch Lortz, a. a. O. S. 251 ff.

man bei ihm im einzelnen viele schöne christliche Gedanken und edle sittliche Strebungen, aber ein Vorbild für religiöse Unbedingtheit ist er nicht. Im Streit der verschiedenen christlichen Bekenntnisse ist er irenisch, friedfertig eingestellt. Er möchte den Riß in der Christenheit mehr durch Liebe als durch Gewalt überwunden sehen. Er erkannte, daß einer Verständigung über die dogmatische Lehre die sittlich religiöse Erneuerung der Christen vorausgehen müsse. All dies sollte durch eine Hinkehr zum einfachen frühchristlichen Denken und Leben erleichtert werden. Ist der konfessionelle Gegner nicht zu gewinnen, so soll man ihn einstweilen eher ertragen als mit äußerem Zwang seinem Gewissen Gewalt antun.¹⁸ In diesem Sinne hat Erasmus das Verdienst, den modernen Geist religiöser Duldung vorweggenommen zu haben. Der Wert dieser toleranten Haltung wird jedoch dadurch beeinträchtigt, daß sie weniger der Tiefe christlichen Empfindens und religiöser Ursprünglichkeit entwächst als dogmatischer Verschwommenheit.¹⁹ Mit anderen Worten: sie verrät nicht nur bürgerliche Toleranz, sondern auch dogmatischen Relativismus und dogmengeschichtliche Unwissenheit. Eine weitere Wurzel ist sein Mangel an religiöser Einsatzbereitschaft, ja an Einsatzbereitschaft überhaupt. Es ist nicht zufällig, daß ihn die Aufklärung und der Liberalismus für sich beanspruchten. Nicht als ob Erasmus den in der Aufklärung erreichten Grad der Verwässerung christlichen Denkens jemals würde gebilligt haben, aber seine Haltung enthält die Keime der Auflösung.²⁰ Nicht nur kann er den Imperativ des irrenden religiösen Gewissens bei manchen seiner Zeitgenossen nicht verstehen, auch für den Martertod seiner beiden Freunde Thomas More und John Fisher fehlt ihm ein tieferes Verständnis.²¹ Heute aber ist wie damals nicht die Zeit, sich einem religiös ungenügend gebundenen Humanismus zu überlassen. Wiederum fällt die Entscheidung über die Welt und über den Menschen und sein Menschentum an der religiösen Front. So sehr sich unser Jahrhundert von der Zeit des Erasmus unterscheidet, in einem kommt es ihm gleich: es ist hart, ebenso hart oder noch härter. Halbheiten werden zwischen seinen Mahlsteinen zerrieben. Deswegen kann Erasmus uns eine Strecke weit Bundesgenosse, aber nicht Führer sein.

¹⁸ Joseph Lecler, Erasmus and Christian Unity, in „The Month“, Sept. 1950, S. 168.

¹⁹ Vgl. J. Lortz, a. a. O.

²⁰ Vgl. W. Köhler, a. a. O. S. XLII. Köhler spricht von „der Aufhebung der Einzigartigkeit des Christentums“ durch Erasmus. Vielleicht ist diese Prägung zu schroff. Aber einschlußweise sind die Ansätze zu einer Relativierung von Konfession und Religion bei Erasmus doch wohl vorhanden.

²¹ Erasmus schreibt über More unter dem 24. August 1535 an Bartholomäus Latomus (Professor der Beredsamkeit zu Paris, 1490—1570): „Utinam periculoso negotio se nunquam admiscuisset, et causam theologiam cessisset theologis — Hätte er sich doch aus der gefährlichen Sache herausgehalten und den theologischen Streitpunkt den Theologen überlassen!“ (Allen-Garrod, Opus epist. t. XI, S. 216.) Huizinga bemerkt dazu: „Als ob More für etwas anderes gestorben wäre als einfach für sein Gewissen“ (a. a. O. S. 219).