

Erasmus von Rotterdam im Blickfeld marxistischer Autoren

Erasmus Roterodamus hat, ebenso wie andere epochale Persönlichkeiten, das Schicksal erlebt und erlitten, unterschiedlich interpretiert zu werden. Die einen feiern ihn enthusiastisch als den wachsten und hellsten Kopf zu Beginn der Neuzeit; andere sehen in ihm eine zersetzende Macht, die mit beißender Kritik alles Überlieferte in Frage stellt¹. Kein Wunder, wenn auch marxistische Denker den Rotterdamer unterschiedlich bewerten und je nach dem Ausschnitt seines Lebenswerks, den sie kennen oder beachten, ihn als Bahnbrecher künftiger Entwicklung oder als rückwärts orientierten Feind fortschrittlicher Kräfte darstellen.

Durchweg wurde Erasmus in der marxistischen Geschichtsschreibung bislang nicht ganz ernst genommen. Man verbeugte sich kurz vor dem Kritiker der Kirche und dem bedeutenden Philologen. Doch im Gegensatz zu seinem Freund Thomas Morus, den man als Autor der Utopia im sozialistischen Lager gern zum Vertreter eines „vorwissenschaftlichen“, eines „utopischen“ Sozialismus oder Kommunismus macht, sieht man in Erasmus meist den Vertreter einer bürgerlich-liberalen Denkweise. Der im Bibliographischen Institut Leipzig erschienene neue „Meyer“ meint noch 1962 in seinem III. Band die geistige Position des Erasmus in diesem Sinn als die eines „bürgerlichen Liberalismus“ kennzeichnen zu können. Die von *Jochen Bartmuss*, *Stephan Doernberg* und anderen verfaßte „Deutsche Geschichte“, die 1965 im „Deutschen Verlag der Wissenschaft“ (Berlin) herauskam, meint zwar in ihrer kurzen Würdigung des Humanistenfürsten, dieser habe durchaus den Mut zu einer beißenden Gesellschaftskritik auf-

¹ R. H. Bainton, Erasmus, Reformers zwischen den Fronten (Göttingen 1972), nennt Erasmus nicht nur den bekanntesten unter den Humanisten (11), Erasmus hat nach Bainton die internationale kirchliche Reformbewegung des „Evangelismus“ in „all ihren Tendenzen zusammengefaßt dargestellt“ (14). Während die aus den Quellen arbeitenden Spezialforscher heute auch das kirchliche Reformprogramm des Erasmus in seiner Integrität durchweg anerkennen, gefallen sich zusammenfassende Darstellungen und deren populäre Ableger nach wie vor in zum Teil voreiligen und ungerechten Zensurierungen. Ein ungutes Beispiel sind jüngst die Bemerkungen von G. May, Von den Aufgaben des Christen in der Gegenwart, Sonderdruck aus „Der Fels“ 1973/2, der völlig undifferenziert Erasmus beschuldigt, die scholastische Theologie verunglimpft zu haben. Jeder, der die Forschung der letzten Jahrzehnte einigermaßen kennt und etwa die Einleitungsschriften zum Neuen Testament aus der Feder des Erasmus auch nur flüchtig gelesen hat, weiß, wie hoch der Rotterdamer Thomas von Aquin schätzt. Wer die Schäden der Spätscholastik nüchtern sah und kritisiert, ist noch kein Verächter der Scholastik. Die alten Fehlurteile, Erasmus habe die Struktur der Kirche grundsätzlich in Frage gestellt und sei in seinem Adogmatismus zweideutig, werden durch Wiederholungen keineswegs richtiger, nachdem die seriöse Forschung von Alfons Auer bis Ernst-Wilhelm Kohls, von Otto Schottenloher bis Manfred Hoffmann die rationalistischen und konfessionalistischen Fehlinterpretationen des Lebenswerks von Erasmus in ständiger und behutsamer Arbeit längst korrigiert hat.

gebracht, im letzten aber habe er doch ein kritisch betrachtendes Gelehrtentdasein der aktiven Teilnahme an den politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit vorgezogen. Hier spiegelt sich, wenn auch gebrochen durch marxistische Kategorien, jene westliche Erasmus-Interpretation wider, die den „Stubengelehrten“, den Literaten und Feind allen Tumults als Parteigänger einer ungestörten Ordnung für die eigene liberal-kritische und bürgerliche Position reklamieren möchte.

Im Gegensatz zu diesen Äußerungen, die wenig Interesse am Wollen des Rotterdammers an den Tag legen, mehren sich in jüngster Zeit die Stimmen aus dem marxistischen Lager, die Erasmus anders sehen und ihn und seine Grund-Intention im gesellschaftlichen Kontext seiner Epoche neu zu interpretieren versuchen. Hier soll der Versuch gemacht werden, diese Stimmen kurz vorzuführen und kritisch einzuordnen.

Veränderte Fragestellungen der marxistischen Erasmus-Deutung

Der heute in Oxford lebende und lehrende polnische Marxist *Leszek Kolakowski* hat 1965 in der Einleitung zu der von ihm besorgten Warschauer Ausgabe des „Händchens vom christlichen Streiter“ die dort von Erasmus entfaltete Sittlichkeitslehre als „dritte Kraft“ der christlichen Welt bezeichnet. Kolakowski sieht in Erasmus das Symbol eines Christentums, das sich als „moralische Einstellung“ konstituieren möchte und dessen Wirkung bis in die innerkirchliche Kritik und Reform unserer Tage reiche. Erasmus verdiene, so meint dieser marxistische Philosoph, eben weil er ein Gegner jeder Repression und Intoleranz sei, das Interesse auch jener, die außerhalb des Christentums ständen². Die Frage, ob und wie weit die Erasmus-Interpretation des Leszek Kolakowski den Kern des erasmischen Programms wirklich trifft, kann hier nicht beantwortet werden. Anderen Orts habe ich eine kurze Antwort zu geben versucht³. In unserem Zusammenhang soll nur auf das neue Klima und die veränderte Fragestellung innerhalb der marxistischen Erasmus-Deutung aufmerksam gemacht werden.

Als zweites Beispiel einer Sichtänderung im marxistischen Lager kann auf *Ernst Bloch* verwiesen werden. Bloch nennt in seiner Studie „Naturrecht und menschliche Würde“ Erasmus von Rotterdam „den unabhängigsten Kopf seiner Zeit“⁴. Der gleiche Autor nimmt es als wahrscheinlich an, daß die berühmte Utopia des Morus eigentlich ein Mischgebilde sei, für das zwei Autoren verantwortlich seien. Der eine Verfasser sei Thomas Morus, der andere aber Erasmus. Erasmus habe dieses „Büchlein von der besseren Staatsform“ nicht nur unmittelbar vor der von ihm besorgten Drucklegung redigiert; er habe gerade jene Züge einer vornehmen Ironie, jene Farben von Leichtig-

² L. Kolakowski, Erasmus und sein Gott, in: Geist und Ungeist christlicher Traditionen (Stuttgart 1971) 44–57.

³ Vgl. meinen Aufsatz: Erasmus als Symbol eines kirchenfreien Christentums?, in: Catholica 26 (1972) 63–68.

⁴ E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde (Frankfurt 1961) 318.

keit und Toleranz in dieses Werk, insbesondere in seinen zweiten Teil eingemischt, die die Utopia bis heute so gefällig und ansprechend für das Auge des Lesers machen⁵. So hat es den Anschein, als ob Bloch dem Engländer Morus die Verantwortung für die Eroberungspolitik der Utopier anlasten möchte, die nach der Erzählung des Hythlodaios mittels einer „fünften Kolonne“ und durch eine raffinierte Zersetzungspolitik gegenüber dem Gegner sich Kolonialgebiete anzueignen verstehen. Die zentrale Friedensidee aber, die in diesem humanistischen Bestseller sich darbietet, soll – nach Bloch – gemeinsames geistiges Gut von Morus und Erasmus sein.

Ein weiteres Beispiel für eine Neuorientierung der marxistischen Erasmus-Deutung: Im Jahr 1968 erschien im Ostberliner Akademie-Verlag eine Studienausgabe mit Texten des Erasmus von Rotterdam, des Philippus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (genannt Paracelsus) und des Sebastian Franck. Der Herausgeber dieses Sammelbands „Zur Friedensidee in der Reformationszeit“, *Siegfried Wollgast*, stellt in geschickter Weise die wichtigsten Texte auch aus dem Oeuvre des Rotterdammers zusammen, die die Problematik des Kriegs behandeln und sich energisch für einen dauernden Frieden engagieren⁶. Wollgast weiß sehr gut, daß Erasmus gerade durch seine „Querela pacis“, jene beredete Klage des Friedensengels, er finde nirgendwo, weder in der Welt noch in der Kirche, eine Heimstatt, eine weltweite und zukunfts mächtige Wirkung erzielt hat. Er gibt zu, daß Erasmus durch dieses geistvolle, nur mit dem „Lob der Torheit“ vergleichbare Büchlein alle späteren Friedensbemühungen wirksam und nachhaltig beeinflusst hat. Aber – und hier setzt die Kritik dieses Autors ein – Erasmus gehe eigentlich über seine verbale Anklage gegen den Krieg und über bloß moralische Appelle an die Fürsten gar nicht hinaus. Erasmus – an Fürstenhöfen geachtet und gern gesehen – habe allzusehr auf die Herrschenden vertraut und von ihnen an erster Stelle eine Wandlung der kriegesischen Zeitläufe erhofft⁷. Erasmus figuriert hier also wieder als „Fürstenknecht“ oder wird milder als naiver Moralist beurteilt.

Und ein letztes Beispiel: Im Jahr 1969 erschien in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie (Ostberlin) eine Studie von *Günther Rudolph* unter dem Titel „Das sozialökonomische Denken des Erasmus“⁸. Rudolph sieht – ähnlich wie Wollgast – in der „Querela pacis“ des Erasmus eines der leuchtenden Friedensmanifeste der menschlichen Geschichte und stellt dieses Werk neben Kants Traktat „Zum ewigen Frieden“ und neben Lenins Dekret „An alle“. In seinem Deutungsversuch meint dieser Marxist, bei Erasmus zunächst nur eine moralisch-urchristliche Argumentation vorfinden zu können. Doch daneben entdeckt er auch den „ökonomischen Aspekt“. Nach Rudolph erkennt Erasmus die eigentlichen Beweggründe zur Kriegführung in dem Willen, das Volk auszuplündern, und in der Absicht, die eigene Herrschaft zu konsolidieren. Ja, Erasmus

⁵ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung I* (Frankfurt 1961) 601.

⁶ *Zur Friedensidee in der Reformationszeit*, hrsg. v. S. Wollgast (Berlin 1968).

⁷ Ebd. XXII.

⁸ G. Rudolph, *Das sozialökonomische Denken des Erasmus von Rotterdam*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 17 (1969) 1076–1092.

habe bereits deutlich gesehen, daß Kriege vorwiegend aus ökonomischen Gründen geführt werden und im letzten so etwas wie ein „Menschenwerk klassen- und herrschaftsspezifischer Natur“ seien⁹. Diese Erkenntnis, so urteilt Günther Rudolph, sei ein „genial antizipierter Gedankenkeim des erasmischen sozialökonomischen Denkens“. Doch dieser Keim habe erst nach fast dreihundertundfünfzigjähriger Inkubationszeit in der Gesellschaftstheorie des wissenschaftlichen Sozialismus seine systematische Begründung und seine volle wissenschaftliche Ausreifung erfahren. Damit aber ist nach diesem Verfasser der offene und versteckte Antikapitalismus der Humanisten keineswegs ein Restbestand mittelalterlicher romantischer, ständischer oder naturwissenschaftlicher Denkweise, nicht ein bloßes Verhaften im Alten, sondern geradezu ein mutiger und erstaunlicher Vorgriff auf Künftiges¹⁰. Auch Rudolph glaubt bei Thomas Morus und bei Erasmus die gleiche Grundkonzeption zu finden. Zusammen mit seinem englischen Freund habe Erasmus die gleichen Quellen benutzt. Beide haben Plato studiert und das Urchristentum in einem neuen Licht gesehen. Zusammen mit Morus habe Erasmus an den Positionen „der plebejischen Fraktion“ des 16. Jahrhunderts partizipiert, wie Friedrich Engels bereits es formuliert habe. So gebühre Erasmus – ebenso wie seinem Freund Morus – im Blick auf seine „antifeudale und antikapitalistische Denkweise“ ein hervorragender Platz innerhalb der Befreiungsgeschichte der Menschheit.

Es ist geradezu erstaunlich, daß Erasmus von Rotterdam, bisher in Ost und West meist nur als Gelehrtenexistenz gedeutet, plötzlich und überraschend im Verständnis marxistischer Denker zum antikapitalistischen Vorkämpfer wird, der insbesondere durch seinen leidenschaftlichen Ruf nach Frieden die Intentionen des wissenschaftlichen Sozialismus antizipiert habe. Im gesellschaftspolitischen Kontext des 16. Jahrhunderts wird Erasmus von dieser Seite radikal uminterpretiert. Aus dem retrospektiven Humanisten, der Grundmotive der Antike und der biblisch-patristischen Frühzeit aufgreift und neu ins Spiel bringen möchte, wird ein Progressiver, ein Avantgardist, der in seinem Denken und Wollen einen mutigen Vorgriff wagt in Richtung der emanzipatorischen Gesellschaftsveränderung des Marxismus unserer Tage.

Bedeutung der gesellschaftskritischen Erasmus-Deutung

Was ist zu dieser neuen, von der in den letzten Jahren betont theologisch ansetzenden Erasmus-Forschung¹¹ bisher kaum beachteten, geschweige denn aufgearbeiteten Variante der marxistischen Erasmus-Deutung zu sagen? Wird sie die jüngst so stark tra-

⁹ Ebd. 1087.

¹⁰ Ebd. 1089.

¹¹ Kurz sei erinnert an A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen* (Düsseldorf 1954); E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus I und II* (Basel 1966); G. Gebhardt, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur Römischen Kirche* (Marburg 1966); M. Hoffmann, *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam* (Tübingen 1972); W. Hentze, *Kirche und kirchliche Einheit bei Des. Erasmus von Rotterdam*, Römische Dissertation (im Druck); G. B. Winkler, *Erasmus von*

ditionsbewußte und traditionsbetonte Interpretation der erasmischen Gedankenwelt, wie sie *Ernst-Wilhelm Kohls* in seiner zweibändigen Studie über „Die Theologie des Erasmus“ vorlegte¹², ablösen und als bedeutungslos vom Tisch wischen? Oder wird sie erneut den Traditionskritiker Erasmus, den Humanisten mit seinem Erneuerungsprogramm, erweitert um eine ganze Dimension gesellschafts- und sozialkritischer Beobachtungen und Nuancierungen, ins Licht rücken? Wird vielleicht diese neue Spielart der bisher schon so breiten Erasmus-Forschung zu einem Dialog zwischen der westlichen und der östlichen Erasmus-Forschung führen? Werden Christen und Marxisten sich erneut an einen Tisch setzen und das Thema „Erasmus von Rotterdam“ im Gespräch miteinander behandeln? Werden vielleicht die Ansätze der theologischen und der gesellschaftskritischen Erasmus-Deutung auf diesem Weg ineinander integriert werden können?

Oder wird die westliche Erasmus-Forschung, insbesondere die theologisch ansetzende, angesichts der sicher häufig pauschal und schlagwortartig urteilenden marxistischen Denkweise und ihrer für den Blick des Historikers leicht durchschaubaren ideologischen Schwächen, sich hochmütig abwenden und von vornherein jede Diskussion ablehnen, weil hier doch nur eine spätmarxistische Denkform, von der der Rotterdamer gar nicht gewußt habe – mag sie für manchen heute auch noch so modisch und interessant sein –, künstlich und nachträglich in Erasmus hineininterpretiert werde?

Mag dem sein wie immer, eines haben die marxistischen Interpreten mit allem Nachdruck und mit Erfolg versucht: Sie haben uns auf den gesellschaftlichen und sozialpolitischen Kontext des Lebenswerks und der Denkstrukturen des niederländischen Humanisten hingewiesen, also auf Aspekte, die bislang sicher zuwenig Beachtung gefunden haben. Eine vorwiegend ideengeschichtliche oder primär literarhistorische Betrachtungsweise der erasmischen Reformbestrebungen übersieht allzuleicht, daß dieser Mann mit seinen Freunden, seinen Lesern und Anhängern inmitten einer Umbruchzeit voll sozialer Spannungen lebte. Man vergißt heute oft, daß weder die Bauernkriege noch die städtischen Revolten gegenüber manchen ständischen und kirchlichen Rechten und Positionen einzig und allein durch gedankliche Impulse, durch radikale Predigten oder durch eine von alttestamentlichen Reichgottesvorstellungen lebende Konventikelbildung erklärt werden können. Der zündende Funke, wie er etwa bei den Täufern in Münster so explosiv wirkte, setzt fraglos soziale Sprengstoffe voraus. Ohne diese wäre ein derart phantastischer Umbruch unter Zustimmung weitester Kreise kaum möglich geworden. Daß Erasmus – wenigstens zeitweise – ein so lebendiges Echo fand, soviel Zustimmung bei seinen Gesprächspartnern und Lesern ertete, lag nicht einzig an seinen aus der biblischen Einfachheit und der platonischen Anthropologie geschöpften Ideen, auch nicht an seinem lebendigen und modischen Stil. Erasmus, der nüchterne

Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn. Bochumer Habilitationsschrift (Münster 1974).

¹² Zu Kohls und seiner Akzentuierung der „Traditionstreue“ bei Erasmus vgl. meine Rezension in der Theologischen Revue 64 (1968) 503–505.

und kritische Niederländer, war ein vorzüglicher Beobachter, ein Mann der umfassenden Zeitanalyse, der nie daran dachte, das Vorgegebene, die sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kirchlichen Zustände und Strukturen als sakrosankt hinzunehmen. Sicher war der so stark an einem realistischen Ordnungsbild Orientierte kein Revolutionär. Daß er eine umfassende Reform anstrebte, die neben dem spirituellen Element auch Strukturveränderungen im Auge hatte, kann nicht bestritten werden.

Unübersehbar hat der Beitrag der marxistischen Erasmus-Interpretation vorzüglich den Kritiker Erasmus, der bislang vielen als unbequem erschien, ja geradezu als „Negativ-Figur“ empfunden wurde, neu ins Blickfeld gerückt. Manches, was bisher als „zersetzende Kritik“ gebucht wurde, erscheint neuerdings in einem anderen Licht. Es beginnt teilweise als positive Leistung und als wertvoller und bedenkenswerter Beitrag eines umfassenden Veränderungswillens Farbe und Glanz zu erhalten. Damit rückt die Gemeinsamkeit der sozialkritischen Komponente bei Morus und Erasmus erneut in den Mittelpunkt des Interesses. Ob Thomas Morus im I. Buch der Utopie die soziale Lage der kleinen Leute und den wirtschaftlichen Machtmißbrauch in England schonungslos aufdeckt, ob er die Beseitigung der kleinbäuerlichen Besitzungen und ihre Verwandlung in gewaltige Weideflächen für die gewinnbringende Schafzucht durch die Großgrundbesitzer geißelt, die mit List und Gewalt einen Hof nach dem anderen ein-kassierten¹³, ob er die Not des städtischen Proletariats, das weithin ein Opfer dieser Bauernlegerei war oder aus ehemaligen Söldnern bestand, aufdeckt und gegen die rigoro-sen Strafen für Mundraub und andere aus Not erfolgenden Eigentumsdelikte sich ausspricht; oder ob Erasmus den Luxus an den Höfen anprangert und die leichtfertig vom Zaun gebrochenen Kriege der Fürsten verurteilt, die nicht selten auf diesem Weg ihren Geldbedarf decken oder ihre Eitelkeit und ihren Ehrgeiz befriedigen wollen, da-bei aber Land und Leute ins Elend stürzen¹⁴ – immer war es der gleiche humanistische Impuls, dasselbe sozialkritische Engagement, das Unrecht beim Namen nannte und gebieterisch einen Wandel forderte.

Sind es wirklich nur moralische Appelle, nutzlose Mahnungen an die Adresse der Fürsten, die Erasmus zusammen mit seinen Freunden und Gesinnungsgenossen immer wieder vortrug? Hier muß angesichts der marxistischen Kritik doch die Frage gestellt werden, ob man sich über die Wirkmacht der durch die Humanisten angesprochenen und in Bewegung gebrachten öffentlichen Meinung wirklich klar ist. Das gedruckte, in Flugblättern und Kleinschriften auf den Märkten vertriebene Wort begann erstmalig eine öffentliche Macht zu werden, und die Humanisten wußten um die Wirkung des Geschriebenen und hofften auf diese. Gewiß erreichten die ersten lateinischen Ausgaben

¹³ Vgl. auch die durch das königliche Ernennungsschreiben vom 28. Mai 1517 glaubhaft gewordene „poli-tische“ Wirkung dieser Kritik. Hierzu besonders Sir Thomas More Neue Briefe, hrsg. v. H. Schulte-Her-brüggen (Münster 1966), besonders 13–21. – Die Passagen in der „Utopia“ über die Plage der übermäßi-gen Schafzucht und ihre Folgen sind nachzulesen: Utopia Book I, 65–69, The Complete Works of St. Thomas More, Vol. 4 Ed. Surtz und Hexter (New Haven and London 1965).

¹⁴ Vgl. Querela pacis, Opera Erasmi (Ed Lugd.) IV, 633; Erasmus, Ausgewählte Schriften (Hrsg. W. Wel-zig) V (Darmstadt 1968) 400 ff.

der Utopia und der Querela pacis zunächst nur die Schicht derer, die Latein verstanden. Aber die Schulmeister und Prediger, diese Studenten und Juristen waren Multiplikatoren. Das, was sie aufnahmen, diskutierten und verarbeiteten, gelangte über die Schulstuben und privaten Unterrichtsstunden an die Jugend und erreichte auf dem Weg über die Kanzel die Massen der Bevölkerung. Es war fraglos eine gewaltige Bewußtseinsveränderung, die durch den humanistischen Journalismus in Gang kam. Erasmus klagte gelegentlich über die Raubdrucke, die manche Abschreiber und Verleger mit seinen Manuskripten betrieben. Man riß sich auf den Märkten um die Broschüren und Bücher des Erasmus. Die zahlreichen Auflagen und Übersetzungen der *Erasmiana* reden eine deutliche Sprache. Der Schriftsteller Erasmus, dessen „Lob der Torheit“, dessen „Klage des Friedens“ und dessen „Colloquia familiaria“ allenthalben gelesen und diskutiert wurden, dessen Adagia und stilistischen Modelle von allen Rednern und Schriftstellern benutzt wurden, war nicht nur das formale Idol seiner Zeit, er war es auch, der das öffentliche Bewußtsein gewaltig veränderte. Mit ihm lernte man die geistige, die soziale und die religiöse Lage neu zu sehen. Wir sollten diesen Prozeß nicht nur mit den Augen der Restauration zu Beginn des 19. Jahrhunderts betrachten, die ein idealtypisches Mittelalter ins 16. Jahrhundert prolongierte und den spätmittelalterlichen Zerfall gar nicht beachtete. Dies ist der „politische“ Aspekt, der heute neu ins Gespräch gekommen ist, und nicht zuletzt durch jene Denkanstöße, die von Bloch, Kolakowski und anderen ausgingen, ins allgemeine Bewußtsein gelangten.

Doch wie steht es mit den positiven Reformvorstellungen des Rotterdammers? Das ist die zweite Frage, die heute zu stellen ist. Ist sein Friedenswille, sein Eintreten für eine umfassende Friedensordnung konsequent genug? Zeigt nicht das Scheitern seiner Ideen und Vorschläge im Blick auf das von ihm deutlich geahnte und vorhergesagte „blutige Zeitalter“ der Intoleranz, der sogenannten Glaubenskriege und des aufsteigenden fürstlichen Absolutismus, daß Erasmus letztlich doch unrealistisch ansetzt? Muß sein Appell an das christliche Gewissen der Zeit und seine Argumentation, aus Vernunft, Natur und Offenbarung ergebe sich eindeutig die Sinnlosigkeit und Verkehrtheit kriegesischer Auseinandersetzungen, nicht doch gegenüber den politischen Realitäten der Zeit als unzulänglich bezeichnet werden? Nun, Erasmus ist Humanist, Theologe und Schriftsteller. Der Maßstab des Erfolgs mag für den Politiker entscheidend sein; für den Schriftsteller, den Humanisten und gar für den Theologen ist er nicht der allein gültige Maßstab. Auch derjenige, der gegen den Strom schwimmt, der ohnmächtig gegen Unrecht und Gewalt protestiert oder ein Verhängnis prophetisch signalisiert, ohne es abwenden zu können, kann seinen Auftrag erfüllt haben. Wer zukunftsweisende Daseinsentwürfe vorlegt, ohne daß diese zunächst Anerkennung finden, kann durchaus eine wertvolle Kraft sein, die vielleicht erst später zum Zug kommt. Es gibt keimende Ideen, die in Kirche und Welt – nach einer gewissen Inkubationszeit – tatsächlich später zum Tragen kommen.

Das scheint mir der berechtigte Kern, der positive Gedanke in einigen der jüngsten Äußerungen marxistischer Denker und Historiker zu sein, wenn sie in Erasmus eine

Potenz kommender Entwürfe und Erwartungen zu sehen versuchen. Eine derartige progressive Potenz ist der Rotterdamer tatsächlich, wenn er die Frage um Krieg oder Frieden nicht einzig und allein in die Hände der Fürsten und ihrer willigen Werkzeuge gelegt wissen will, statt dessen eine Volksbefragung fordert, wo es um die Schicksalsfrage von Krieg und Frieden geht¹⁵. Immerhin gibt es in jener Epoche bereits Parlamente in manchen Ländern, die den Fürsten Geldmittel sperren oder gewähren können. Heinrich VII. von England hat getobt, als der „bartlose Jüngling“ Thomas Morus im Parlament gewisse ungerechtfertigte Forderungen der Krone glatt zu Fall brachte. Wenn der Herrscher dann unter nichtigem Vorwand den Vater des jungen Parlamentariers kurzerhand verhaften ließ, setzte das den König vor aller Augen sichtbar ins Unrecht. Hätten die Parlamentarier damals insgesamt mehr Rückgrat gehabt und die Juristen in ihrer Rechtsprechung konsequenter auch die Grenzen der fürstlichen Rechte sichtbar gemacht, wäre sicherlich Recht, Gesetz und Volksinteresse nicht im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus so häufig mit Füßen getreten worden. Erasmus schlug übernationale Schiedsgerichte vor und vertraute auf ihren Spruch in Konfliktsituationen. In diesen und anderen Vorschlägen des großen Niederländers zeigen sich zukunftsorientierte Gedanken und Pläne, die allerdings eindeutig auf einer christlich orientierten öffentlichen Meinung aufrufen. Damit aber haben wir erneut eine Frage an marxistische Erasmus-Deuter unserer Zeit zu stellen.

Ist der Appell des Erasmus an die Vernunft, an die politische Verantwortung und an das christlich orientierte Gewissen und damit sein Plädoyer für die Freiheit und gegen jeden Determinismus (auch gegen den theologisch verkleideten Determinismus der Reformatoren) wirklich so falsch und politisch abwegig? Im Blick auf die damals erstarkende öffentliche Meinung und die Macht des gedruckten Wortes, die die Humanisten staunend erkannten und wirksam zu benutzen verstanden, kann man die Möglichkeit einer Chance – auch im politischen Sinn – für die „Pax Erasmiana“, für eine künftige Friedensordnung keineswegs bestreiten oder ausschließen. Verbirgt sich nicht hinter jedem Determinismus ein verkürztes anthropologisches Grundverständnis? Ist der Mensch wirklich nur ein Stück Natur, ein Wesen, das einzig von den Determinanten des ökonomischen Interesses und den biologischen und triebhaften Kräften gesteuert wird? Ist der Mensch faktisch nur eine von den genetischen Erbfaktoren vorprogrammierte und zusätzlich von Umwelteinflüssen gelenkte und manipulierbare Figur? Erasmus ist fraglos anderer Ansicht. Er sieht im Menschen das verantwortliche, aus seiner Einsicht, seinem Gewissen und Glauben lebende Wesen, an dessen Vernunft und Freiheit man appellieren kann, dessen Gewissen man ansprechen kann. Gerade hier tut sich ein weites Gebiet kommender Gesprächsthemen zwischen Historikern und Naturwissenschaftlern, zwischen Christen und Marxisten auf.

¹⁵ Hierzu vgl. E. von Koerber, *Die Staatstheorie des Erasmus von Rotterdam* (Berlin 1967) 99.

Offene Fragen

Erasmus von Rotterdam, dessen Friedensklage nach Karl von Raumer an der Schwelle von Mittelalter und Neuzeit „eindrucksvoll und mit dem ganzen Gewicht seines Namens“ die Reihe der modernen Friedensrufer eröffnet, ist überraschenderweise durch eine neue Variante marxistischer Interpretation mit seiner Kritik und seinem Friedenswillen Gegenstand neuer Fragen und eines aktuellen wissenschaftlichen Interesses geworden. Seine Sozialkritik und sein positiver Friedensplan fordern eine neue interdisziplinäre Gesprächsrunde geradezu heraus. Da erhebt sich die Frage nach einem „gerechten Krieg“, die in verschiedenen Erasmusschriften offensichtlich eine gegensätzliche Beantwortung findet. Wo spricht der wahre Erasmus? Hat *von Koerber* recht, wenn er in seiner Darstellung der Staatstheorie des Erasmus¹⁶ sogenannte Tendenzschriften und mehr realistische Beiträge des Erasmus unterscheiden will? Hier habe Erasmus bewußt die Möglichkeit eines gerechten Kriegs um der pädagogischen Wirkung willen ausgeklammert; drüben aber (in dem Heinrich VIII. von England gewidmeten Lukaskommentar) habe der Humanist seine wirkliche und politisch realistische Meinung eindeutig zum Ausdruck gebracht. Doch liegen die Dinge nicht vielmehr umgekehrt, daß die privaten Äußerungen des Erasmus zusammen mit der „Querela pacis“ unverkürzt die wirkliche Leistung des Rotterdammers zum Ausdruck bringen, während die Paraphrase zum Lukasevangelium – möglicherweise um des Adressaten willen – betont vorsichtig und zurückhaltend argumentiert?

Bereits die Utopia des Morus (hinter der sicher auch ein Diskussionsanteil des Erasmus steht) lehnt einen „Alles-oder-Nichts-Standpunkt“ ab. Wer im Rat der Fürsten falsche Meinungen nicht ausrotten könne, der solle jenen keine These aufdrängen, von der man wisse, daß sie bei Andersdenkenden gar kein Gewicht haben werde. Man müsse es vielmehr auf Umwegen versuchen. Was man nicht zum Guten wenden könne, solle man doch möglichst wenig schlecht ausfallen lassen. Es ergibt sich die begründete Möglichkeit, daß Erasmus dem unberechenbaren englischen König gegenüber politische Exkurse seiner Lukas-Kommentierung bewußt so formulierte, daß sie nicht als unrealistisch vom Tisch gefegt würden. Die Mehrzahl der erasmischen Äußerungen zu Krieg und Frieden sind eine einhellige und eindeutige Stellungnahme für eine neue und umfassende Friedensordnung, die den Krieg durch Gesetz verbietet und ächtet, dafür aber andere Wege zur Lösung von Konfliktfällen institutionalisieren will.

Dieses nur knapp wiedergegebene Beispiel mag verdeutlichen, daß es in den Erasmusschriften noch manche offene Frage gibt, die nach interdisziplinären Untersuchungen und Gesprächen ruft und im internationalen Dialog der Wissenschaft wie im Gespräch der Weltanschauungen zu einer fruchtbaren Konkurrenz führen sollte und auch unsere Zeit mit den interessanten Gedanken und Impulsen des Rotterdammers neu konfrontieren könnte.

¹⁶ Ebd. 100 ff. Hierzu mein Beitrag: Pax Erasmiana? Das politische Engagement und die „Politische Theologie“ des Erasmus von Rotterdam, in: *Scrinium Erasmianum II* (Leiden 1969) 301–312.