

"Haushalten mit der Wahrheit" : Erasmus im Dilemma der Kompromissbereitschaft

Autor(en): **Bietenholz, Peter G.**

Objekttyp: **Chapter**

Zeitschrift: **Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde**

Band (Jahr): **86 (1986)**

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«Haushalten mit der Wahrheit»

Erasmus im Dilemma der Kompromissbereitschaft

von

Peter G. Bietenholz

Im Gegensatz zur nie unterbrochenen Tradition der Säkularfeiern aus Anlass von Luthers Reformation sind Erasmusjubiläen eine moderne Erscheinung. Erst vor fünfzig Jahren hat man mit ihnen begonnen, und die damals entstandene Basler *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam* zählt heute zu den klassischen Werken der Erasmusforschung. Nach einer ersten Erasmus-Renaissance im Jahrhundert der Aufklärung hatte sich die Begeisterung für den grossen Sohn Rotterdams allenthalben wieder gelegt, und erst im Zeitpunkt des ersten Weltkrieges setzte eine zweite Renaissance ein, die mit den Feiern des Jahres 1936 einen ersten Höhepunkt erreichte. Unterdessen nimmt die Beschäftigung mit Erasmus und die Flut der ihm gewidmeten Publikationen noch immer zu, und ein Umschwung ist vorläufig nicht abzusehen. Im Ganzen genommen aber hat Erasmus vor der Nachwelt keinen leichten Stand gehabt. Während zu seinen Lebzeiten und unmittelbar nach seinem Tode gezielte Kritik vom Chor der überschwänglichen Lobredner über-tönt wurde, sollten Misstrauen, Missverstehen, und schroffe Ablehnung bald einmal das Übergewicht behalten. Nun läuft inmitten dieses Gewebes der Kritik ein roter Faden, der direkt zu unserem Thema führt. Es ist die Vorstellung vom überklugen, ängstlichen Erasmus, der sich nur ja nichts vergeben will und sich gerade durch seine stete Kompromissbereitschaft hoffnungslos kompromittiert. Den Mächtigen schmeichelt er, die übrigen kritisiert er; nur sich selbst steht er ganz unkritisch gegenüber. Der Reformation bahnt er den Weg – und kann dann nicht Schritt halten mit ihr; aber ihr entschlossen entgegenzutreten wagt er auch nicht, und am allerwenigsten will er seine eigenen Irrtümer zugeben.

Als Albrecht Dürer 1521 glaubt, Luther sei umgebracht worden, möchte er dem Erasmus zurufen: «O Erasme Roderadame, wo wiltu bleiben? Sieh, was vermag die ungerecht Tyranney der weltlichen Gewahlt und Macht der Finsternüss! Hör, du Ritter Christj, reith hervor neben dem Herrn Christum, beschücz die Warheit, erlang der Martärer Cron. Du bist doch sonst ein altes Meniken. Ich hab von dir gehört, dass du dir selbst noch 2 Jahr zu geben hast, die du noch

tügest, etwas zu thun. Die selben leg wohl an . . . O Erasme, halt dich hie, dass sich Gott dein rühme, wie von Davidt geschrieben stehet; dann . . . du magst den Goliath fellen¹.»

«Wo wiltu bleiben – altes Meniken:» Erasmus könnte Grosses leisten, aber er hat es nötig, dass man ihm unter die Arme greift. Auch von den Gegnern Luthers wurde Erasmus gewogen und oft zu leicht befunden. Fünfzig Jahre nach Dürer wussten die Jesuiten von ihrem Ignatius von Loyola zu berichten, als Student habe er das *Enchiridion* des Erasmus gelesen und erfahren, dass die Lektüre das göttliche Feuer in ihm erkalten lasse². An der Schwelle zur Aufklärung warb 1701 Christian Thomasius, Professor in Halle, um neues Verständnis für Erasmus. Er empfahl seine Schriften und forderte eine ausführliche Biographie. Fürs erste wagte er selbst eine Charakterisierung, wobei trotz aller Bewunderung für Erasmus dessen Ängstlichkeit (*timiditas*) weiterhin als Schlüsselbegriff diente. Auch von der Tendenz, mit seiner Meinung hinter dem Berg zu halten (*dissimulare*) ist die Rede³. Schon Luther selbst hatte das dann so oft wiederholte Urteil 1531 in einem Tischgespräch unnachahmlich und, wie mir scheint, mit einem Anflug frommer Bescheidenheit ausgedrückt: «Erasmus est anguilla [er ist ein Aal]; niemand kann ihn ergreifen denn Christ allein⁴.»

Wir brauchen wohl nicht weiter zu zitieren, um darzutun, dass die Vorstellung vom kalten, feigen, aalglatten, stets ausweichenden Verstandesmenschen zum Cliché geworden ist. Erst im zwanzigsten Jahrhundert hat man sie ernsthaft unter die Lupe genommen. Ganz unberechtigt ist sie gewiss nicht. Bei der Lektüre der Schriften und Briefe des Erasmus stösst man immer wieder auf kunstvolle Kompromisse – ja so weit geht seine Kompromissbereitschaft, dass schon Thomasius den Eindruck gewann, sie sei nicht einfach eine üble Gewohnheit, sondern seine angeborenen Natur. Was ihm die Natur mitgegeben hatte, war indessen eher eine überragende Intelligenz, die ihn dazu befähigte – so wie ein guter Schachspieler die sich anbietenden

¹ Dürer. Schriftlicher Nachlass, hrsg. v. H. Rupprich, Berlin 1956 ff., Bd. 1, 171–2.

² B. Mansfield, *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c 1550–1750*, Toronto 1979, 48.

³ *Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium tomus IV*, [hrsg. v. Ch. Thomasius], Halle 1701, 440–62.

⁴ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff., Tischreden 1 Nr. 131. Schon 1520 hat Luther in der *Responsio* zu seiner Verurteilung durch die Löwener und Kölner Theologen trefflich ausgedrückt, wie die Reformation Erasmus in ein Dilemma getrieben hatte: er gleiche einem Bock, der mit den Hörnern im Dornbusch hängen geblieben sei; *ibid.* 6, Nr. 184.

den Gegenzüge immer schon voraussieht –, Einwände gegen seine Ansichten und seine Handlungsweise schon im voraus zu erkennen. Es lag dann nahe, diese Einwände auch gleich entkräften zu wollen, was seine Argumentation oft zum lebendigen Widerspiel von «einerseits – andererseits» werden lässt, das nicht mit dem scholastischen «Entweder – Oder» des mittelalterlichen Dialektikers zu verwechseln ist. Hinzu kam die Neigung, das einmal Gesagte zwar nie zu widerrufen, es aber in zahllosen Wiederholungen je nach Bedarf so oder anders zu interpretieren. In zwei weiteren Eigentümlichkeiten seiner Ausdrucksweise darf man das Erbe des Humanismus sehen: einmal hatte er in zäher Arbeit die Fähigkeit erworben, feinste Nuancen sprachlich – d.h. natürlich in lateinischer Sprache – festzuhalten und den Gegensatz zwischen Richtig und Falsch auf solch feinste Nuancen zuzuschleifen; andererseits war er sich als Humanist stets der Verpflichtung zum Dialog bewusst. Wie andere Humanisten bevorzugte er die Gesprächs- oder Briefform. Das Wort wird zwischen dem Briefschreiber und dem Empfänger oder zwischen den Personen des Dialogs zur Brücke; es muss beiden gerecht werden. Wenn Erasmus an den Papst schreibt oder an Luther, an einen Stadtbürger oder einen Höfling, so gebietet ihm die Rücksicht auf den Empfänger, den gleichen Gedanken unterschiedlich zu formulieren. Gerade die Verbindung von nuancierter Ausdrucksweise und Rücksicht auf die Person des Angesprochenen ergibt in seinen Briefen oft ein Mass von Schmeichelei, das uns heute befremden mag. Allerdings wäre hier zu bedenken, dass der Zeitgeschmack damals anders war und dass Erasmus offenbar das Verständnis des lesenden Publikums voraussetzte, wenn er sich im Ton und in der Klangfarbe seiner Aussagen nach der Person des Empfängers richtete; nur so ist es zu erklären, dass er selbst im gleichen Band Briefe drucken liess, deren Widersprüchlichkeit nicht zu übersehen ist.

Verständlich sind sie also gewiss, diese Vorwürfe der Doppelzüngigkeit, der Schönfärberei, des Versteckspielens, und manchmal waren sie auch berechtigt. Nehmen wir den Fall Edward Lees, des späteren Erzbischofs von York, der von 1517 bis 1520 in Löwen studierte und es sich herausnahm, das Neue Testament des Erasmus zu kritisieren. In aller Heimlichkeit animierte Erasmus seine Freunde von Leipzig und Erfurt bis Mainz und Basel dazu, den Kritiker unge-
niert aufs Korn zu nehmen⁵⁾ Gleichzeitig aber liess er Lee selbst wie-

⁵ Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, hrsg. v. P.S. Allen et al, Oxford 1906–58, Bd. 4, Nr. 1074 und 1083, sowie die Einleitungen zu diesen Briefen in Collected Works of Erasmus, Toronto 1974 ff.) Bd. 7. In der Folge werden diese beiden Werke abgekürzt als Allen und CWE zitiert.

derholt wissen, er tue ja sein Möglichstes, um die stürmischen deutschen Humanisten im Zügel zu halten; er habe nämlich erfahren, dass sie alle mit grobem Geschütz, mit Worten und möglicherweise auch mit den Fäusten, gegen Lee losziehen wollten. Falls Lee dann zu Schaden käme, könne leicht der Eindruck entstehen, er, Erasmus stecke dahinter, während doch in Wirklichkeit gerade das Gegenteil der Fall sei. Wörtlich schreibt er: «Wenn Dir nun keine Gefahr droht, war es nett von mir, an die Möglichkeit zu denken; wenn dir aber doch eine droht, war es erst recht nett, dich zu warnen⁶.»

Ob Erasmus selbst es fertig brachte, an die hier zur Schau gestellte Zuvorkommenheit zu glauben, mag dahingestellt bleiben. Fremd war ihm wohl die Fähigkeit zur Selbsttäuschung nicht. Gerade deshalb scheint es mir bedeutsam, dass sich in seinen Äusserungen immer wieder das ernsthafte Bestreben erkennen lässt, einen Wahrhaftigkeitsbegriff zu entwickeln, der den Stärken wie den Schwächen der menschlichen Natur gerecht wird. Anders gesagt, Erasmus ist sich klar darüber, dass absolute Ehrlichkeit weder menschenmöglich ist, noch – wenn es sie gäbe – menschenfreundlich wäre; er sieht sich infolgedessen nach Richtlinien zu einem verantwortbaren Kompromiss um, und da er kein abstrakter Philosoph ist, formuliert er in Beispielen und Bildern.

Ein früher, höchst bezeichnender Ansatz findet sich in den Anmerkungen zum Neuen Testament von 1516. Im Galaterbrief 2, 11–14 berichtet Paulus, wie er sich in Antiochien genötigt sah, vor der ganzen Gemeinde den Mitapostel Petrus zu tadeln, weil dieser neuerdings mit Rücksicht auf die jüdischen Diätgebote nicht mehr mit den Heidenchristen essen wollte und somit ein gefährliches Beispiel setzte. Paulus betont dabei, dass Petrus und diejenigen, die es ihm nachtaten, wider besseres Wissen handelten. Im griechischen Urtext des Briefes verwendet er das Wort «ὕποκρισις» und ein davon abgeleitetes Verb, während die lateinische Vulgata dafür zweimal den Ausdruck «simulatio» setzt.

Begreiflicherweise hat diese Stelle schon den frühesten Kirchenvätern viel zu denken gegeben. Anschliessend strauzelt hier Petrus, auf den Christus doch seine Kirche bauen will – ja er strauzelt zum zweiten Mal, und im Gegensatz zur Verleugnung des Herrn in der Karfreitagsnacht passiert ihm der neuerliche Unfall nach Pfingsten und der Ausbreitung des Heiligen Geistes. Ebenso unersprießlich war es, sich einen Streit der zwei Apostelfürsten vorzustellen, der in aller Öffentlichkeit ausgetragen wurde. Die Stelle muss Erasmus schon aufgefallen sein, als er für Frobens grosse Hieronymus-

⁶ Allen 4, Nr. 998: 75–76.

Ausgabe die Korrespondenz des Kirchenvaters bearbeitete, dreht sich doch der erhaltene Briefwechsel zwischen Hieronymus und Augustin vornehmlich um ihre gegensätzlichen Deutungen dieser Verse im Galaterbrief⁷). Mit einer raffinierten Auslegung versuchte Hieronymus, beide Schwierigkeiten, den Wankelmut des Petrus und den öffentlichen Streitfall, gleichzeitig zu beheben. Den Schlüssel dazu gab ihm der Begriff «*simulatio*». Indem Petrus *zum Schein* fürs erste einmal zur jüdischen Sitte zurückkehrte, handelte er nach bestem Wissen und Gewissen, wollte er doch den frisch bekehrten Judenchristen den schweren Übergang vom Alltag des Gesetzes zum neuen Tag der Gnade erleichtern. Und nicht minder verantwortungsvoll handelte Paulus, der das Verhalten seines Mitapostels zwar verstand und billigte, ihn aber wiederum *zum Schein, zur Wahrung des öffentlichen Gesichtes* (κατὰ ὄψεως) tadelte, damit die Heidenchristen nicht verunsichert würden.

In seinen Anmerkungen zeigt Erasmus zunächst eine logische Schwäche in der Auslegung des Hieronymus auf. Paulus schreibe ja an die Galater, um sie vor der jüdischen Gesetzesgläubigkeit zu warnen; da könne er ihnen doch nicht sagen wollen, er habe den gesetzeshörigen Petrus nur dem Anschein nach korrigiert. Κατὰ πρόσωπον bedeute hier «öffentlich» oder allenfalls «von Angesicht zu Angesicht». Damit wird die Erklärung des Hieronymus ihrer textlichen Grundlage beraubt. Trotzdem wiederholt sie Erasmus mit Nachdruck; offensichtlich hat sie ihm gefallen, wiewohl er sich hütet zu sagen, Hieronymus habe recht. Gleichzeitig findet er an den Ausführungen Augustins soviel zu tadeln, dass Luther⁸) und viele andere Leser fälschlich schlossen, er stelle sich ganz hinter die Deutung des Hieronymus.

Nun war es gerade diese Deutung, gegen die Augustin vehement protestiert hatte. Augustin konnte nicht hinnehmen, dass sich die Apostel zu Täuschungsmanövern verstehen, dass ihre Handlungsweise ihrer Überzeugung widersprechen sollte. Klarsichtig gab er zu bedenken, dass man auf diese Weise die Missachtung eines jeden unbequemen Schriftgebotes entschuldigen könne; man brauche ja nur zu sagen, das sei im Ernst gar nicht so gemeint, wie es geschrieben stehe. Für Augustin war Peters Lapsus nicht aus der Welt zu schaffen und die Rüge des Paulus voll berechtigt. Petrus konnte man

⁷ F. Overbeck, Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) bei den Kirchenvätern. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel, Basel 1877.

⁸ Luthers Kommentare zum Galaterbrief in: Werke (Weimar) 2, 484 und 40, 1, 195.

allenfalls zugute halten, dass er sie ohne Widerspruch hinnahm und damit ein Beispiel frommer Demut setzte.

Es ist kaum verwunderlich, dass alle grossen Theologen von Thomas von Aquin bis zu Lutter, Zwingli und Calvin sich dem Verständnis Augustins anschlossen. Soviel ich sehe, steht Erasmus mit seiner Sympathie für Hieronymus und dessen Kronzeugen, Origenes und Chrysostomus, ganz allein. Für einen Gegner wie Alberto Pio machte er sich deswegen selbst der Ketzerei verdächtig⁹.

Dem Problem der Wahrhaftigkeitspflicht hatten schon verschiedene Kirchenväter und scholastische Theologen ihre Aufmerksamkeit geschenkt, indem sie Grenzsituationen zu erfassen suchten mit Begriffen wie *prudencia*, *dispensatio*, *simulatio*, Notlüge und Aussageverweigerung. Dennoch scheint mir, dass Erasmus seinen Zugang zu diesem Problemkreis weitgehend eigenständig aus seinem Verständnis des Neuen Testaments und der aktuellen Lage in den ersten Reformationsjahren gefunden hat. Als guter Humanist nennt er gewöhnlich seine Quellen, zumal die klassischen und die patristischen, wenn er sich bewusst mit autoritativen Zeugnissen der Vergangenheit auseinandersetzt. Im Bereich der hier untersuchten Aussagen zitiert er aber die einschlägige Literatur einzig im Falle der Galaterbriefstelle. Was ihm an Texten zu diesem Thema sonst noch unter die Augen gekommen ist, hat offenbar keinen nachhaltigen Eindruck hinterlassen¹⁰.

Aus dem Zwischenfall in Antiochien hat Erasmus keine grundsätzlichen Schlüsse gezogen. Ihm ging es hier nicht um theologische Prinzipien, sondern, wie seinen Gewährsleuten Chrysostomus und Hieronymus, um gelebtes Christentum. Es stand ihm ausser Frage,

⁹ A. Biondi, La giustificazione della simulazione nel Cinquecento, in : Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I (Corpus Reformatorum Italicorum), Florenz - Chicago 1974, 5-68, bes. 33.

¹⁰ Nur vereinzelte Hinweise auf Hieronymus sind mir bekannt, z.B. Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia, hrsg. v. J. Leclerc, Leiden 1703-6, Bd. 5, 376C-D, 6, 501E; in der Folge zitiert als LB. Nicht erwähnt gefunden habe ich Augustins grundlegende Untersuchungen über die Lüge (De mendacio und Contra mendacium ad Consentium) und die Definitionen des Thomas Aquinas (Summa theologiae II-2, q, 109-10). Die bei Augustin (De mendacio 16.31-32, Patrologia Latina 40, 508-9) auftauchende und auch von Thomas aufgenommene Unterscheidung eines hörbaren, äusseren und eines unhörbaren inneren Wortes (verbum oris und verbum cordis oder mentis) habe ich bei Erasmus vorläufig nicht gefunden; wohl aber taucht sie dann bei Spiritualisten wie Hans Denck und Sebastian Franck wieder auf. Zum ganzen Problemkreis: Gregor Müller, Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge, Freiburg 1962. Aufs Ganze gesehen, findet Müller, sei die katholische Theologie weniger geneigt als die protestantische, die Pflicht zur Wahrhaftigkeit, z.B. im Fall der Notlüge, einzuschränken. Wenn dem so ist, reiht sich

dass Paulus sowohl als Petrus, ja Christus selbst pragmatisch handelten, so oft ein pragmatisches Vorgehen ihrem heiligen Zweck besser diene als die Versteifung auf grundsätzliche Wahrheiten. Wenig andere Bibelverse hat er so oft herangezogen wie Paulus' Worte im 1. Korintherbrief 9, 20–22: «Den Juden bin ich ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne . . . Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden . . . Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, damit ich auf jeden Fall einige rette . . .»

Vor allem in der im Frühling 1519 publizierten zweiten Ausgabe seines Neuen Testamentes hat Erasmus der Stelle im Galaterbrief besondere Beachtung geschenkt; hier findet sich sein Kommentar auf das Siebenfache der Erstausgabe erweitert¹¹) Vom Sommer 1520 bis zum Sommer 1521, während die Reformationswirren ihrem ersten Höhepunkt auf dem Wormser Reichstag zutreiben, fällt in seinen Briefen eine Häufung von Äusserungen auf, die alle an die Problematik der Galaterstelle erinnern, jetzt aber den Charakter von Merksätzen tragen. Die wichtigsten von ihnen mögen hier zitiert werden.

Am 6. Juli 1520 schreibt Erasmus an den Freund und Beschützer Luthers, den kursächsischen Sekretär Georg Spalatin: «Ich sähe gern, dass Luther sich in solch strittigen Fragen etwas mehr zurückhielte . . . Die Wahrheit braucht man nicht immer vorzubringen, und sehr viel hängt davon ab, wie man sie vorbringt¹²)» Am 6. Dezember schreibt er, diesmal an den Kurienkardinal Lorenzo Campeggi: «Nie ist es statthaft, sich der Wahrheit zu widersetzen; aber sie ein bisschen zu verheimlichen, mag gelegentlich von Nutzen sein, und stets hängt sehr viel davon ab, ob du sie im geeigneten Zeitpunkt und in passen-

Erasmus in die katholische Tradition ein, auch wenn ihm das vom evangelischen Theologen Hans Thielicke vertretene Prinzip der Gegenseitigkeit («Anspruch auf Wahrheit besteht nämlich nur dann, wenn mein Gegenüber sich selber dem Anspruch der Wahrheit unterstellt, wenn ich auf gleicher Ebene mit ihm rede») nicht ganz fremd ist; vgl. Müllers Artikel «Wahrheitsethos» und «Lüge» im Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Ausg. v. J. Höfer und K. Rahner, Freiburg 1957 ff. Auch den philosophischen, vorab den stoischen, Quellen zum Wahrhaftigkeitsproblem hat Erasmus wohl kaum Beachtung geschenkt; nur im Vorbeigehen, und ohne zu einer klaren Stellungnahme zu gelangen, hat er auf einschlägige Erörterungen bei Plato hingewiesen.

¹¹ Von der zweiten Ausgabe an wurde der Text praktisch nicht mehr geändert (LB 6, 807–10). In seiner Paraphrase zum Galaterbrief (1519) folgt Erasmus der üblichen, auf Augustin gegründeten Interpretation – Petrus ist schuldig – (LB 7, 949); dagegen gibt er 1527 den Galaterkommentar des Chrysostomus in eigener lateinischer Übersetzung heraus, und dort wird wiederum von beiden Aposteln mit vereinten Kräften ein frommes Täuschungsmanöver in Szene gesetzt (LB, 288–90).

¹² Allen 4, Nr. 1118: 40–41.

der Weise vorbringst¹³⁾» Ganz ähnlich am 25. März 1521 an den kaiserlichen Leibarzt, den Bischof Luigi Marliano: «Dieses weiss ich, es kann billig und fromm sein, die Wahrheit ein bisschen zu verschweigen und nicht gleich immer und überall und vor jedermann . . . damit herauszuplatzen.» Dem Leibarzt gibt er zu bedenken, ein kluger Christ müsse sich hüten, allzu drastische Medizin zu verschreiben, die dann das Leiden, falls es nicht weichen wolle, nur noch schlimmer mache. Dabei beruft er sich auf das Beispiel Christi und der Apostel; hingegen scheint ihm fraglich, ob man sich mit Plato auf den Standpunkt stellen dürfe, dass Staatsmänner das gemeine Volk nur mit Lug und Trug bei der Stange halten könnten¹⁴⁾. Weiter schreibt er anfangs Juli 1521 an Lord Mountjoy, einen Vertrauten Heinrichs VIII.: «Ich meine, es sei statthaft, die Wahrheit zu verschweigen, wenn sie doch nichts helfen würde. So hat Christus vor Pilatus geschwiegen¹⁵⁾» Die schönste Formulierung seines Gedankens ist Erasmus in einem Brief an den jungen Justus Jonas gelungen, den er ins Herz geschlossen hatte und dessen Annäherung an Luther ihm Kummer machte. An ihn schreibt er am 10. Mai 1521: «Ein kluger Haushalter weiss die Wahrheit einzuteilen (*cum prudentis oeconomi sit dispensare veritatem*), d.h. sie so vorzubringen, wie es die Umstände erheischen, und so, dass es gerade genügt und zur Person des Angeredeten passt¹⁶⁾» Dergestalt hätten sich Paulus und Christus selbst der frommen Tücke (*sancta vafricies*) bedient; Luther aber schützte in seinen übereilten Flugschriften das Kind mit dem Bade aus.

Im 18. Jahrhundert stellte man den Anfängen einer historisch-kritischen Betrachtung der Begebenheiten, von denen das Neue Testament berichtet, gerne eine Akkommodationstheorie in den Weg; ihr zufolge hätten Jesus und seine Apostel ihre Aussagen mitunter bewusst dem Verständnis ihrer Zeitgenossen angepasst und also stets aus zeitloser Überlegenheit, nicht aus der Begrenzung eines primitiven Zeitalters heraus gehandelt¹⁷⁾. Es wäre zu untersuchen, ob von Erasmus ein Weg der Ideengeschichte zu jenem späteren Akkommodationsstreit führt. Indessen ist festzuhalten, dass er zwar die römische Kirche und ihre Lehre von den jeweiligen Zeitvorstellungen abhängig und infolgedessen einem Wechsel unterworfen weiss, an Jesus und seine Apostel aber den Massstab historischer Kritik noch

¹³ Allen 4, Nr. 1167: 164–66.

¹⁴ Allen 4, Nr. 1195: 106–19.

¹⁵ Allen 4, Nr. 1219: 100–101.

¹⁶ Allen 4, Nr. 1202: 56–7. Noch 1530 hat Erasmus diesen Problemkreis in seiner Auslegung des 33. Psalmes ausführlich behandelt: LB 5, 374–82.

¹⁷ Vergl. Ch. Hartlich u. W. Sachs, Der Ursprung des Mythenbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952, 23–4.

nicht anlegt. Auch beim Zwischenfall in Antiochien beschäftigt ihn nicht die historische Situation einer frühen Christengemeinschaft – darin folgt er wiederum Hieronymus und den Griechen und lässt die neuen Ansätze Augustins unbeachtet –, sondern einzig der Konflikt zwischen schwacher Menschennatur und der Erleuchtung durch den Heiligen Geist.

Die verantwortungsbewusst verschwiegene Wahrheit ist nicht tot. An den alten Johann Reuchlin, Vorkämpfer des deutschen Humanismus, schreibt Erasmus am 8. November 1520: «Die Wahrheit ist nicht unterzukriegen, und was rechtschaffene Leute in der Stille ihres Herzens urteilen, (*tacita iudicia*), das wird auch für künftige Generationen sein Gewicht haben¹⁸.) Von den *tacita iudicia* ist im folgenden Monat auch in einem Widmungsbrief an den Walliser Kardinal Matthäus Schiner wieder die Rede. Dort heisst es, dass die konservativen Gegner das in der Stille gefällte Urteil gebildeter Leute fürchten und deshalb auch keine Bücher schreiben, sondern ihr dreistes Geschwätz von der Kanzel herab unter das gemeine Volk tragen¹⁹!

Während also die Vernünftigen ihr berechtigtes Urteil zunächst einmal in der Stille fällen, glauben andere, sie müssten die Wahrheit an die grosse Glocke hängen. Der Kontext der obigen Zitate wie auch weiterer nicht zitierter Ausserungen macht klar, dass Erasmus bei den letzteren zuerst an Luther und seine deutschen Freunde dachte. Auch den Basler Humanistenkreis unter Beatus Rhenanus und Capito zählte er dazu, und schon 1519 setzte er Froben unter Druck, in Zukunft keine Lutherschriften mehr zu drucken²⁰.) Unvorsichtig, draufgängerisch mochten sie sein, diese Deutschen, aber – und das wird durch zahlreiche Äusserungen des Erasmus aus jener Zeit bestätigt – die Wahrheit hatten sie auf ihrer Seite. Ein volles, ja ein Übermass von Wahrheit trieb Luther und seine Freunde voran; gerade deshalb hing alles davon ab, wie vorsichtig oder wie rücksichtslos sie damit umspringen würden. Das soll nicht heissen, dass sich die Tragweite der zitierten Mahnungen zum Masshalten auf die Seite Luthers beschränkt. Sie richteten sich auch an Kardinäle – gerade im Umkreis des Papstes tat massvolles Reagieren bitter not – und an weltliche Staatsmänner. Letzten Endes war die Mahnung zum Haushalten mit der Wahrheit wohl so generell gemeint, wie sie formuliert war, und da liegt die Vermutung nahe, dass sie auch zur Rechtfertigung des

¹⁸ Allen 4, Nr. 1155: 15–17.

¹⁹ Allen 4, Nr. 1171: 81–82. Kaum etwas lernen können hätte Erasmus vom Richter Albertano degli Albertani, dessen 1245 verfasster Moraltraktat *De arte tacendi et loquendi* im 15. und frühen 16. Jahrhundert öfters gedruckt wurde.

²⁰ Allen 3, Nr. 904; vgl. die Anm. zu diesem Brief in CWE 6.

Erasmus selbst dienen sollte, dass sie die Handlungsweise bezeichnete, der er sich selbst befleissigte oder wenigstens zu befleissigen wünschte.

Wir stehen hier am Punkt, wo wir uns vom festen Grund des überlieferten Wortlautes auf das weniger sichere Terrain der Interpretation hinauswagen. Vielleicht sollten wir uns die Warnung eines französischen Kollegen zu Herzen nehmen, der kürzlich in Genf gemeint hat, man solle sich doch nicht stets aufs neue verbeissen «dans l'insondable problème de la sincérité d'Erasmus»²¹) Nun will Erasmus selbst, so meine ich, keineswegs unergründlich und noch viel weniger eine rätselhafte Sphinx sein. Gerade die zitierten Äusserungen über Wahrhaftigkeit können als Beispiel dafür dienen, wie er sich in den ihm wichtigen Fragen mit immer neuen Anläufen darum bemüht hat, seinen allerdings differenzierten Standpunkt so klar als möglich auszudrücken. Damit stellt er dem Historiker die Aufgabe, die Tragweite seiner Äusserungen, die Realisierbarkeit seiner Postulate sowohl allgemein als auch auf Erasmus selbst bezogen, so präzise als möglich abzuwägen. Der Historiker tut sich selbst und seiner Zeit keinen Dienst, wenn er die Probleme, die Erasmus ihm stellt, als unlösbar von sich weist. Wahrhaftigkeit auf der einen Seite – Toleranz, Verständniswille, vernünftiges *Give and Take* auf der anderen: die Hörner des Dilemmas sind heute gewiss nicht stumpfer, als sie es zu Zeiten des Erasmus waren. Enigmatisch musste Erasmus jenen Generationen erscheinen, die zumal im Rückblick auf die Reformationszeit einen klaren Widerstreit zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse zu erkennen meinten. Anders steht es um Leser, die ihre eigene Zeit als widersprüchlich und zwiespältig empfinden; vielleicht kann das erklären, weshalb Erasmus in unserer Zeit so viel gedruckt und so fleissig gefeiert wird.

Es gibt für Erasmus individuelle Standpunkte, aber er gibt auch jenseits aller Subjektivität eine Wahrheit, die unteilbar, für alle die gleiche ist; deshalb sind alle verpflichtet, sorgsam mit ihr umzugehen. Mit besonderem Nachdruck stellt sich diese Aufgabe auch den Universitäten. Während der Monate, aus denen die vorher zitierten Sätze stammen, ist Erasmus oft auf den Fortschritt der humanistischen Studien an verschiedenen Hohen Schulen zu sprechen gekommen. Was er sah, stimmte ihn freudig und zuversichtlich. In Löwen, wo er wohnte und anfänglich sogar von der theologischen Fakultät geehrt wurde, war das humanistische Collegium trilingue trotz schwerer Widerstände in stetem Ausbau begriffen. In Oxford und

²¹ A. Godin in: Histoire de l'exégèse au XVIe siècle, hrsg. von O. Fatio und P. Fraenkel, Genf 1978, 42.

Cambridge hatte sich der vom Königshof geförderte Humanismus eingebürgert, auch der französische König war dabei, in Paris ein humanistisches Collège Royal ins Leben zu rufen. Ebenso betrieben die für die sächsischen Universitäten von Leipzig, Wittenberg und Erfurt zuständigen Landesfürsten eine Kulturpolitik nach seinem Herzen²²». Während er in früheren Jahren den Kontrast zwischen klassischer Bildung und verknöchertes Scholastik stets scharf ins Licht gerückt hatte, verpasste er nun keine Gelegenheit, die friedliche Koexistenz der zwei Bildungswege in den Hörsälen zu befürworten. Gewiss fehlte es auch jetzt nicht an Theologen, vor allem aus den Reihen der Predigermönche und Karmeliter, die gegen den Humanismus und Erasmus persönlich zu Felde zogen. Wenn er auf die zu sprechen kam, flossen ihm Ausdrücke wie Lumpendespotismus und Obskurantentum freigebeiger denn je aus der Feder. Neu hingegen sind seine Hinweise auf eine ernstzunehmende scholastische Wissenschaft, die wie alle echte Wissenschaft der Wahrheit diene und die er von seinen Humanistenfreunden respektiert sehen wollte. An einen von ihnen, Nicolas Bérault, schrieb er im August 1519: «Nicht dahin zielt mein Streben, den Thomas Aquinas und den Scotus aus den öffentlichen Schulen zu verjagen und ihres angestammten Erbes zu berauben. Das kann ich doch gar nicht leisten, und selbst wenn ich es könnte, zweifle ich an der Wünschbarkeit, da ja [auf diesem Gebiet] eine bessere Lehrmethode noch nicht zur Verfügung steht²³»

Bérault war nicht der einzige Freund, der Erasmus davon abhalten wollte, die Gegenpartei zu verunglimpfen, und diesmal trieb er nicht wie im Falle Lees ein Doppelspiel. Gelehrtengezänk und andere Formen persönlicher Polemik waren ihm umso mehr zuwider, als er klar erkannte, welche fatale Wirkung der Buchdruck in seiner Jugendblüte hier ausüben musste. Ein Schimpfwort, das einem in der Hitze des Gefechtes entschlüpfte, konnte tausendfach fortwirken, sobald es den Weg in eine Flugschrift fand, und gerade im Deutschland Reuchlins und Luthers feierte die gedruckte Flugschrift sensationelle Triumphe. Früher als seine Zeitgenossen erkannte Erasmus, dass hier die Frage nach Fug und Unfug der Sprache in ein neues Licht rückte. Da eine Selbstdisziplinierung der Autoren, eine Art Ehrenkodex, nicht in Frage zu kommen schien, schlug Erasmus vor, dass die Behörden, vorab die päpstliche Kurie, dem Libellenunwesen auf gesetzgeberischem Weg Einhalt tun sollten. Er selbst nahm das Corpus iuris, das sonst nicht zu seiner üblichen Lektüre gehörte, zur Hand, um sich über die rechtliche Tradition in Sachen Ehrverletzung und Verleum-

²² Allen 4, Nr. 1062: 54–65, 1124, 1125.

²³ Allen 4, Nr. 1102: 8–13.

dung Klarheit zu verschaffen²⁴) Mit derlei Machenschaften durfte der zurückhaltende Gebrauch der Wahrheit, den er empfahl, nicht verwechselt werden. Noch weniger hatte er mit der Lügnerie gemeiner Gauner zu tun. 1523 publizierte Erasmus eines seiner *Colloquia*, jener Dialoge, die sowohl das Ausdrucksvermögen der Lateinschüler als auch ihren gesunden Menschenverstand fördern sollten. Darin unterhält sich der Lügenfritz Pseudocheus mit dem Wahrheitsfreund Philetymus. Zwar sagt auch Pseudocheus, es sei nicht immer zweckdienlich, die Wahrheit zu sagen («*non semper expedit vera dicere*») und erklärt dabei die Kniffe, mit denen er sich Geld erschwindelt; aber die Reaktion des Philetymus ist unmissverständlich. «Verwünscht seist du mitsamt deinen Tricks und Schwindeleien», sagt er zum Schluss, «nicht einmal Lebewohl mag ich dir wünschen²⁵)»

Man darf wohl sagen, dass Erasmus den Unterschied zwischen sträflicher Diffamierung und Geldschwindeleien einerseits und andererseits dem ethisch durchaus vertretbaren Haushalten mit der Wahrheit zur Genüge erklärt hat, doch müssen wir fragen, ob nicht diese Unterscheidung durch sein persönliches Verhalten sogleich wieder entwertet wird. Tatsächlich war es Erasmus, der in der Kontroverse mit Edward Lee als erster ehrverletzende Angriffe drucken liess; und im Falle eines anderen Gegners, des päpstlichen Nuntius Girolamo Aleandro, ist er allem Anschein nach auch vor schändlicher Verunglimpfung in Form einer anonymen Flugschrift nicht zurückgeschreckt²⁶.) Angesichts der faustdicken Schmeicheleien an die Adresse reicher Fürsten und Prälaten möchte man Erasmus manchmal fragen, ob er sich für derlei nicht zu gut sei. Nun muss man wohl in Rechnung stellen, dass es sich beim Angriff auf Aleandro um eine einmalige Entgleisung gehandelt hat und dass im Falle von Lobhudeleien wie von Schimpftiraden für uns grotesk geworden ist, was damals als normal galt. Im Bereich des sprachlichen Ausdrucks fällt es uns schwerer als in der Musik oder der Architektur, von den nüchternen Richtlinien unseres eigenen Geschmacks Abstand zu nehmen. Und so müssen wir uns wohl damit abfinden, dass Erasmus hier richtig gesehen, aber mitunter falsch gehandelt hat.

Nun können wir nicht urteilen, inwieweit Erasmus sich durch seine Schmeichelkünste den Machthabern gegenüber kompromit-

²⁴ Allen 4, Nr. 1007, 1053; vgl. CWE 7, Nr. 1053 Anm. 62.

²⁵ Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Amsterdam 1969 ff., 1,3 S. 320–24, vgl. J.-C. Margolin, Erasme et la vérité, in seinen Recherches érasmiennes, Genf 1969, 49–51.

²⁶ «Acta Academiae Lovaniensis contra Lutherum», hrsg. von W.K. Ferguson in: Erasmi opuscula, Den Haag 1933, 304–28. Zur Verfasserfrage vgl. auch CWE 8, Nr. 1166 Anm. 24.

tiert hat, ohne vorerst nach seiner politischen Überzeugung zu fragen und auch nach seiner Bereitschaft, sie ungeschminkt auszusprechen. Ein politisches Manifest hat er nie geschrieben, doch lohnt sich die Mühe, einige Äusserungen aus der Zeit seiner Aussprüche über das Verschweigen der Wahrheit zusammenzustellen. Sie alle stammen aus Texten, die Erasmus selbst zum Druck befördert hat. Da ist das grossartige Charakterportrait seines besten Freundes, Thomas More, das Erasmus in Form eines langen, vom 23. Juli 1519 datierten Briefes an Ulrich von Hutten veröffentlicht hat. Dort sagt er über More: «Dem Hofleben und der Freundschaft von Fürsten war er früher gänzlich abgeneigt, denn Alleinherrschaft ist ihm allezeit sonderlich zuwider gewesen und die Gleichstellung aller entsprechend ebenso teuer (*semper peculiariter invisa fuerit tyrannis quemdamodum aequalitas gratissima*)²⁷.» More trage die (uns von Holbeins Portrait wohlbekannte) goldene Halskette einzig dann, wenn er es sich nicht erlauben dürfe, aus der Reihe zu tanzen. (Gewiss hat Erasmus hier an Mores *Utopia* gedacht, wo goldene Ketten zur Blossstellung von Übeltätern und zu Sklavenfesseln verwendet werden.) Trotzdem hat Erasmus nach einigem Zögern Mores Entschluss gebilligt, sich von Heinrich VIII. in den Hofdienst ziehen zu lassen. Zwar würde ihm dort zur humanistischen Schriftstellerei wohl kaum mehr Zeit bleiben, aber dagegen war der öffentliche Nutzen abzuwägen, den ein Mann von Mores Talent und Gesinnung in der Nähe des Herrschers erwirken konnte. Gerade in jenem Monat wurde Karl V. zum deutschen Kaiser gewählt, und Erasmus selbst bereitete sich auf die Rückkehr seines Monarchen aus Spanien und auf seine eigene Rückkehr an dessen Hof vor.

Übrigens hat er Mores grundsätzliches Misstrauen gegen Alleinherrschaft in vollem Umfang geteilt. Ein paar Tage nach dem Brief über More erinnerte er sich der zwei Jahre früher vorgefallenen Scheusslichkeiten, als entlassenes Kriegsvolk die Städtchen Alkmaar und Asperen überfallen und geplündert hatte. Damals hatte er bitter bemerkt, die Regierung habe den bedrohten Bürgern keinen militärischen Schutz gewährt und obendrein streng verboten, dass sie selbst zu den Waffen griffen; die Herzöge von Nassau, Jülich und Kleve hätten der Bande sogar Vorschub geleistet²⁸. Zwei Jahre später war das Übel noch immer nicht behoben. «Manche Leute», schrieb Erasmus, «hegen den Verdacht, dass die Bande auf Rat der hiesigen Fürsten verproviantiert wird, damit sie jederzeit zur Unterdrückung des gemeinen Mannes eingesetzt werden kann, falls er einmal zögern

²⁷ Allen 4, Nr. 999: 87–89.

²⁸ Allen 3, Nr. 628, 643, 829.

sollte, das von ihm Geforderte zu leisten, und was alles von ihm gefordert wird, geht fast ins Unerträgliche . . . Mir persönlich tun die kleinen Leute leid, auch widert mich die mehr als türkische Tyrannei an, die gewisse Herren ausüben. Hinter alledem sehe ich letzten Endes, wie die Macht in den Händen weniger konzentriert wird und die Überreste unserer traditionellen Demokratie allmählich verschwinden²⁹⁾»

So schrieb Erasmus an Spalatin, den Sekretär Friedrichs des Weisen. Offenbar setzte er am kursächsischen Hof Verständnis für derlei Betrachtungen voraus. Über Friedrich den Weisen selbst berichtete er kurz darauf, wobei er erhaltene Informationen nach eigenem Geschmack ausgelegt haben wird, die anderen Kurfürsten hätten bei der Kaiserwahl Friedrich einstimmig die Krone angeboten; der aber habe edlen Sinnes abgelehnt und selbst die Wahl des Habsburgers Karl in die Wege geleitet. Abgelehnt habe Friedrich auch die 30 000 Gulden, mit denen man ihm von habsburgischer Seite seine Unterstützung habe entgelten wollen, und seinen Höflingen habe er mit sofortiger Entlassung gedroht, wenn jemand sich von den habsburgischen Pensionen verlocken liesse³⁰⁾

Auf den Parallellfall der in Zürich und anderswo in der Schweiz damals anhebenden Diskussionen um das Pensionswesen kam Erasmus meines Wissens nicht zu sprechen, dagegen hat er in anderem Zusammenhang indirekt, und dadurch erst recht spontan und glaubwürdig, der schweizerischen Demokratie ein Kränzchen gewunden. Am 1. November 1519 ist vom Mangel an Sicherheit auf den Landstrassen des Reichs die Rede, und da schreibt Erasmus: «Wahrhaftig, es scheint mir geradezu schändlich, dass die deutschen Städte und Fürsten da nicht durchgreifen, so wie es in der Schweiz geschieht, wo der Volkswille den Ausschlag gibt³¹⁾» Gewiss darf man es nicht in erster Linie als Bekenntnis zur schweizerischen Demokratie auffassen, wenn sich Erasmus zwei Jahre später in Basel niederlässt, aber mitgespielt haben wird dieser Faktor schon, zumal er sich keineswegs täuschte, wenn er seine eigene Heimat, die habsburgischen Niederlande, im Banne einer zentralistischen, den Volkswillen missachtenden Entwicklung sah.

Das Zitat über die Schweiz ist einem Brief an den tschechischen Edelmann Jan Slechta entnommen. Ebendort kommt Erasmus auch auf die Böhmischen Brüder zu sprechen, die Slechta zufolge alle Marien- und Heiligenfesttage abgeschafft hatten. Darin will Eras-

²⁹ Allen 4, Nr. 1001: 73–79.

³⁰ Allen 4, Nr. 1030: 54–64.

³¹ Allen 4, Nr. 1039: 36–38; Hutten urteilte ähnlich: *ibid.* 1161: 96–102.

mus keine schlimme Ketzerei sehen, Hieronymus und seine Zeitgenossen hatten es ähnlich gehalten. «Heutzutage», meint er, «ist die Menge der Feste ins Uferlose angeschwollen . . . und das Unmenschlichste daran ist, dass Leute den lieben langen Tag müssig gehen müssen, die doch ihren Taglohn brauchten, um Weib und Kind zu erhalten³².» Es passt zu diesen Überlegungen, wenn Erasmus im gleichen Brief schreibt: «Der weltweiten Verständigung werden wir ein gutes Stück näher kommen, wenn die weltlichen Herrscher und vor allem auch der Papst in Rom sich jeglicher Tyrannei und Habgier enthalten. Das Volk wird leicht widerspenstig, wenn es merkt, dass es zum Frondienst bestimmt ist.» Hingegen ist es für uns Heutige schwer verständlich, dass Erasmus im gleichen Zusammenhang schreiben kann, dem religiösen Chaos in Böhmen müsste eigentlich abzuhelfen sein, besonders jetzt, «wo wir einen Kaiser haben, der von ganzem Herzen dem Wohl des Christentums verpflichtet ist, und einen Papst, so gnädig und zugänglich wie Leo³³.» Ich glaube, man tut Erasmus unrecht, wenn man das hier und vielfach in seinen Schriften zum Ausdruck gebrachte Vertrauen in Karl V., in Leo X., in Heinrich VIII. und so weiter einfach als Schmeichelei im Stile der Zeit abtun wollte. Viel eher scheint mir, dass seine Haltung, gerade den Fürsten gegenüber und gerade wenn er sie persönlich kannte, ehrlich gemeint war. Wo das Individuum aus der anonymen Masse hervortritt, wird es zum Mitmenschen, wird menschlich, manchmal allzu menschlich, wie wir alle sind. In diesem Sinn entrinnt der einzelne Fürst der Verantwortung für die verhängnisvolle Politik, die in seinem Namen betrieben wird und die Erasmus gerne einem undurchsichtigen Komplott anonymen Höflinge und Drahtzieher zuschrieb. Ist das naiv? Oder einfach human? Oder sogar psychologisch einsichtig, indem Erasmus den einzelnen von finsternen Mächten umgeben sieht, die er als Räte und Kurtisanen bezeichnet, weil er nicht mehr «Teufel» sagen mag und die abstrakten Namen der modernen Psychologie noch nicht kennt?

Zwei andere Stellen im Brief über Böhmen führen unsere Betrachtung über Volksrechte und Fürstenregiment in den Umkreis zurück, der für Erasmus zeit seines Lebens zentral bleibt, den Umkreis der Kirche. Wiederum stehen die Böhmisches Brüder auf dem soliden Grund der Tradition, wenn sie ihre Priester und Bischöfe durch die Gemeinde wählen lassen, denn so wurde der heilige Nikolaus zum Papst, so wurde der heilige Ambrosius zum Bischof von Mailand bestimmt, ganz wie in alter Zeit auch die Könige vom Volk gewählt

³² Allen 4, Nr. 1039: 181–4.

³³ Allen 4, Nr. 1039: 199–202, 262–65.

wurden³⁴) Weiterhin bestätigt Erasmus den böhmischen Utraquisten, dass sie laut den Evangelien Christus selbst auf ihrer Seite haben, wenn sie darauf bestehen, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu feiern. «Einen viel schlimmeren Fehler begehen . . . [sie] jedenfalls, indem sie die Autorität und Traditionen der römischen Kirche verächtlich ablehnen . . . Wenn die Böhmen mich um Rat gefragt hätten, so recht sie mit ihrer Auffassung der [Abendmahls]frage auch haben mögen, ich würde ihnen zureden, sich trotzdem lieber zu fügen als sich aufzulehnen, da doch der grösste Teil der Christenheit der [neuen] Sitte folgt³⁵)»

Wir müssen diese Sätze in ihrer vollen Tragweite sehen. Nicht dem Rechtsspruch des Papstes sollen sich die Böhmen beugen, sondern dem Consensus der katholischen Christen, und das wiewohl Christus selbst auf ihrer Seite steht. Sicher ist Christus die Wahrheit, und doch sollen die Böhmen darauf verzichten, sie durchzusetzen. Hier begreift man, dass Erasmus weder Protestant werden – das Zeugnis Christi ist ihm nicht stets das oberste Gebot der Kirche –, noch vom gegenreformatorischen Katholizismus adoptiert werden konnte, der zwar die Tradition hochhält, sie aber weit eher aus Kanonischem Recht, aus Papst- und Konzilsdekreten herleitet, als aus dem schwer definierbaren Consensus des Christenvolkes. Schon 1518 hat Erasmus seine Vorstellung von der Kirche zweimal im Bilde dreier konzentrischer Kreise festgehalten, deren jeder seinen Mittelpunkt in dem einen Christus hat³⁶). Damit will er erneut die Gleichberechtigung betonen zwischen den privilegierten Ständen der Geistlichkeit und des Adels einerseits und andererseits dem dritten Kreis, dem gemeinen Volk, den rechtschaffenen Leuten, die – wie die Geschworenen im angelsächsischen Rechtssystem – ihr Urteil in der Stille fällen, denn zur Formulierung fehlt ihnen das Rüstzeug. Die Gemeinde müsse ihrem Hirten helfen, seine Amtsbürde zu tragen, so schrieb Erasmus gegen Ende 1519 an den Bischof von Utrecht, von dem er genau wusste, dass er an seiner Amtsbürde nicht sonderlich schwer trug³⁷.

Mit diesem mystisch-demokratischen Konzept rückt Erasmus nochmals ganz in die Nähe seines Freundes Thomas More – More, dessen sorgfältig verschwiegenes Urteil dem tyrannischen König so in den Ohren läutete, dass er ihn köpfen liess. Auch für More war das Ausschlaggebende letztlich wohl nicht, dass sich ein weltlicher Herr-

³⁴ Allen 4, Nr. 1039: 147–50.

³⁵ Allen 4, Nr. 1039: 118–27.

³⁶ Allen 3, Nr. 858: 232–329; *Ratio verae theologiae*, LB 5, 88.

³⁷ Allen 4, Nr. 1043: 6–7.

scher am Primat des Papstes vergriff, sondern dass er sich als Einzelner dem Consensus des Christenvolkes auf Erden wie im Himmel widersetzen wollte – einem gewaltigen Consensus, dem gegenüber ein englisches Gesetz, auch wenn es von einem verschüchterten Landesparlament gebilligt war, keine Gültigkeit haben konnte.

Man setzt das Martyrium Mores gerne in Gegensatz zur Haltung des Erasmus, der öfters, so auch am 6. Dezember 1520 und am 5. Juli 1521, eingestand, zum Märtyrer für die Wahrheit habe er das Zeug nicht³⁸). Dabei sollte man allerdings beachten, dass er in diesen Briefen seine Zurückhaltung von der Kompromisslosigkeit derjenigen abheben wollte, die ihr Leben aufs Spiel setzten, um Irrlehren in Umlauf zu setzen und Aufruhr zu stiften. Am 13. August 1521 schrieb der gleiche Erasmus: «Im Dienste des Glaubens soll man das Leben gering schätzen, und wenn sich mir die Gelegenheit bietet, so soll es am Willen nicht fehlen³⁹!» Und vielleicht noch deutlicher schrieb er am 23. September: «Zur Bekräftigung der Evangelienwahrheit will ich gerne mein Leben aufs Spiel setzen⁴⁰.» Ob das nun übertrieben war oder nicht, jedenfalls gab es eine Wahrheit, in deren Dienst er sich jederzeit stellen wollte, eben die Evangelienwahrheit. Und so ist es denn wohl auch kein Widerspruch, sondern wiederum, wenn auch im Ansatz ganz anders, eine Bekräftigung dieser Wahrheit, wenn er vier Monate zuvor im schon erwähnten Brief an den Lutherhörigen Justus Jonas auf Peter, Paul und Christus verwiesen und erklärt hatte: «Mit einer Art frommer Tücke sollen wir unseren Mantel nach dem Wind hängen, damit der Schatz der Evangelienwahrheit nicht gefährdet wird⁴¹.»

Diese *veritas evangelica* – für Erasmus die letztmögliche Wahrheit – ist, wir haben es schon gesagt, für alle die gleiche, für alle massgebend. Sie ist auch allen, nicht nur den Christen, erreichbar. Schon zu Lebzeiten des Erasmus beginnt mit Sebastian Franck eine Entwicklung, in deren Verlauf die eine, unteilbare Wahrheit unerreichbar wird und endlich in ein Kaleidoskop subjektiver Teilwahrheiten auseinanderbricht. Es stellen sich die Nikodemiten ein, die nur dem Anschein nach einer Staatskirche verpflichtet, ihre eigentliche religiöse Überzeugung in der Stille ihres Herzens verbergen, und es stellen sich die *politiques* ein, die schon in der Frage nach religiöser Wahrheit eine Gefährdung des Staatswohls sehen. Beide mögen sich bei Erasmus inspiriert haben; trotzdem, er selbst hat es ganz anders gemeint. Für

³⁸ Allen 4, Nr. 1167 und 1218.

³⁹ Allen 4, Nr. 1225: 250–51.

⁴⁰ Allen 4, Nr. 1236: 119.

⁴¹ Allen 4, Nr. 1202: 285–87.

ihn ist die Wahrheit noch ganz und unumstösslich; seine Kompromissbereitschaft richtet sich, wie bei Paulus, nicht auf die Wahrheit, sondern auf die Menschen. Man muss den absoluten Charakter dieser Wahrheit verstehen, um zu begreifen, dass ihr die Menschen nicht immer genügen können – die andern nicht, und man selbst ebenso wenig. Wo Menschen miteinander zu tun haben, braucht es deshalb Kompromisse. Vielleicht wäre uns allen geholfen, wenn man im Weissen Haus und im Kreml den Erasmus etwas fleissiger lesen würde.

*Prof. Peter G. Bietenholz,
Dept. of History,
University of Saskatchewan,
Saskatoon, Sask., Canada*