

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 46 (1966-1967)
Heft: 10

Artikel: Erasmus von Rotterdam oder von der Weisheit des Unparteiischen
Autor: Rüdiger, Horst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-161913>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 01.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Erasmus von Rotterdam oder von der Weisheit des Unparteiischen

HORST RÜDIGER

Der Leser, der sich aus den Schriften des Erasmus von Rotterdam ein Bild vom Charakter des Mannes machen möchte, befindet sich in einer schwierigen Lage. Es geht ihm ähnlich wie Luther, der Erasmus einmal einen Aal genannt hat; niemand könne ihn packen als Christus allein. Die Zeitgenossen haben ihn auch mit allerlei anderem Getier verglichen: mit einem Fuchs, einem Chamäleon, einem Affen — zimperlich war man im 16. Jahrhundert nicht. Und Friedrich der Weise, Luthers Beschützer, meinte in seiner treuherzigen Art: «Es ist ein wunderlichs Männlin: Man weiß nit, wo man sein gewarten kann.»

Man weiß es heute, ein halbes Jahrtausend nach seiner Geburt, so wenig wie damals; man hat ihn auch in der Zwischenzeit nicht packen können. Wieland verteidigte ihn gegen die Anklage der Unentschiedenheit und des Wankelmutes in religiösen Fragen, was Conrad Ferdinand Meyer nicht hinderte, den Vorwurf von neuem zu erheben; Nietzsche wollte seinen Namen auf die «Fahne der Aufklärung» geschrieben wissen, während andere ihn für einen radikalen Christen hielten; Stefan Zweig widmete ihm ein nobles Buch, das freilich mehr über seinen Verfasser als über seinen Gegenstand aussagt, und bei der besten Monographie über Erasmus, die sein Landsmann Johan Huizinga geschrieben hat, wird der Leser das Gefühl nicht los, daß auch dieser kluge Historiker dem zwiespältigen Charakter nicht ganz gewachsen war. Eine Zeit zumal, die unter dem Diktat der Existenzphilosophie von jedermann «Entscheidungen» fordern zu dürfen glaubt, als wäre Parteinahme der Weisheit letzter Schluß, kann nicht erwarten, daß sich ihr die Weisheit des Erasmus leicht erschließt.

Äußere und innere Entwicklung

Vielleicht kommt man ihr näher, wenn man sich seine äußere und innere Entwicklung bis zu dem Augenblick zu vergegenwärtigen sucht, als Entscheidungen von ihm gefordert wurden. Erasmus war in der Schule einer religiösen Laienbewegung zu Deventer, bei den «Brüdern vom gemeinsamen Leben», erzogen worden, die schon durch ihren Namen die urchristlich-evan-

gelische Sehnsucht der Zeit ausdrückten. Mit etwa zwanzig Jahren — sein Geburtsjahr steht, im Gegensatz zum Geburtstag (28. Oktober), nicht genau fest: wahrscheinlich 1466 — trat Erasmus in ein Augustiner-Kloster ein. Er behauptet, seine Vormünder hätten ihn dazu gezwungen, um sich an seinem Erbe zu bereichern. Jedenfalls konnte er als uneheliches Kind eines Priesters nur auf begrenzten Rechtsschutz zählen, zumal er früh verwaist war.

Den Makel der Geburt, der ihm sein Leben lang anhaftete, suchte er zu verbergen oder zu entschuldigen; trotzdem blieb ihm stets etwas Gedrücktes und Geducktes. Das Trauma verstärkte sich in der Umwelt des Klosters, die er haßte (Erasmus ist einer der Hauptverantwortlichen für die populäre Vorstellung vom dummen, faulen und scheinheiligen Mönch, der nur dem Bauche lebt und die Gebete wie eine Mühle herunterplappert). Als er später, seinem humanistischen Wandertriebe folgend, jahrelang durch Europa zog, war solches unstete Dasein nur möglich auf Grund einer Sondererlaubnis seiner Vorgesetzten. Die Kutte mußte er trotzdem tragen, bis er mit fünfzig Jahren, bereits ein berühmter Schriftsteller, durch päpstlichen Dispens von dem lästigen Zwang befreit wurde.

Bald darauf begannen die Entscheidungen an ihn heranzutreten. Er war mit dem etwa zehn Jahre jüngeren Ritter Ulrich von Hutten befreundet, an dem er schätzte, was er selbst nicht war: den Mann der Tat, der unbedenklich sein Ziel verfolgte. Aber er erkannte auch die Gefahr der Maßlosigkeit, in der sich Hutten befand. Und er versuchte ihm auf seine Art zu helfen: als Mann des Ausgleichs, der Ordnung, des Maßes, frei von Leidenschaften, doch nicht ohne Verständnis für anders organisierte Geister; nicht als Präzeptor mit erhobenem Zeigefinger, sondern als lebenskluger Mahner, der erwarten zu dürfen meinte, der andere werde ihn verstehen, auch wenn er nur in leisen Andeutungen sprach.

Die Gelegenheit bot sich, als Hutten Erasmus um eine Schilderung des britischen Humanisten und Lordkanzlers Thomas Morus bat, den beide hoch verehrten. Erasmus antwortete mit einem Sendschreiben, halb Privatbrief, halb Leitartikel — denn mit dem Gedanken an die Veröffentlichung zum Zwecke der Meinungsbildung sind die meisten seiner späteren Briefe geschrieben. Er schildert den Verfasser der *Utopia* als einen Mann, der das Leben nimmt, wie es ist; der am Staatsamt und am Hofdienst keine Freude hat, doch seine Pflicht nach bestem Vermögen zum Wohle der Gemeinschaft erfüllt; dessen Schwergewicht im Geistigen und im Religiösen ruht, ohne daß er deshalb die Freuden des Daseins mißachtete. Das geistige Porträt, das Erasmus entwirft, dürfte im wesentlichen naturgetreu sein; trotzdem enthält es eine unaufdringliche, oft witzig verkleidete Mahnung — eben wie in einem guten, die Absicht eher verhüllenden Leitartikel. Erasmus will sagen: So stelle ich mir einen wahren Humanisten vor; so erwarte ich, daß auch du, mein junger Freund, nach Überwindung deines Sturmes und Dranges handeln

wirst; nur mit solchen Leuten bin ich auf die Dauer zu verkehren bereit. Hutten hat sich natürlich nicht an die Mahnung gehalten, sondern ist seinem eigenen Gesetz gefolgt. Zunächst hat ihn Erasmus noch entschuldigt: «Es sind Deutsche, es sind junge Menschen; sie führen eine gute Feder, und es fehlt ihnen nicht an Geist.» Knapp zwei Jahre später schreibt er: «Ich liebte sein heiteres Wesen. Der lutherische Sturm hat ihn dem Geiste entrissen.» Die Enttäuschung des Pädagogen, der an die Fähigkeit des Menschen glaubt, sich zum Guten bilden zu lassen, ist nicht zu überhören.

Trennung von Luther

Auch der «lutherische Sturm» hat ihn enttäuscht. Er selbst hatte ihn wesentlich vorbereiten helfen. In einer Jugendschrift, den *Antibarbari*, hat er das Mönchswesen dem Gelächter Europas preisgegeben. In der lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus, der für die Kirche allein gültigen *Vulgata*, hatte er Fehler und Irrtümer nachgewiesen, weil er Griechisch verstand wie kein anderer Zeitgenosse. Indem er sie der Welt mitteilte, gab er den Anstoß zur wissenschaftlichen Bibelkritik und indirekt zur gesamteuropäischen Aufklärung. Seine Ausgabe des *Neuen Testaments* in griechischer Sprache bildete die Grundlage der Lutherschen Übersetzung und trug zur Reformation mehr bei, als ihm selbst lieb war. Es lag gewiß nicht in seiner Absicht, irgendwelche Autoritäten zu erschüttern, denn er wollte Reform der Kirche im urchristlichen Sinn, aber nicht Reformation mit dem Erfolg der Kirchenspaltung. Doch indem er nach kritischen Prinzipien verfuhr, das heißt die Tradition und die Autoritäten überprüfte, sie vor das Gericht der kritischen Vernunft zitierte und zu diesem Zweck stets die Quellen befragte, hat er das Ethos des wissenschaftlichen Denkens entscheidend gefördert.

So kam es zur Trennung von Luther, als dieser die Schrift *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche* veröffentlichte und mit ihr seine reformatorisch-demokratische Grundthese vom «allgemeinen Priestertum der Gläubigen» durchzusetzen suchte. Was später folgte — die Auseinandersetzung über die Fähigkeit des Menschen zur freien Willensentscheidung, an die er als Humanist so fest glaubte wie Luther an die Abhängigkeit des Menschen von Gott —, ist das klassische Beispiel des Aneinandervorbeiredens zweier verschieden organisierter Geister. Erasmus hatte Wind gesät und Sturm geerntet; er wurde der entfesselten Elemente nicht mehr Herr. Bis zu seinem Ende hat er sich bemüht, die «liebliche Einheit der Kirche» zu retten. In einer Altersschrift tut er das einzig Vernünftige, was in dieser Frage zu tun ist: Er stellt das Einigende vor das Trennende, das Wesentliche vor das Unwesentliche und mahnt auf beiden Seiten zum Entgegenkommen. Schon vorher hatte er Friedrich dem Weisen, der ihn auf Grund seines theologischen und geistigen

Ansehens um eine Art Gutachten über die Reformation gebeten hatte, den Vorschlag gemacht, eine Kommission aus angesehenen und sachkundigen Männern zu bilden, welche den Streit schlichten sollten. Angesichts einer Bewegung, die ganz Mittel- und Nordeuropa in ihren Grundfesten erschütterte, klingt der Vorschlag einigermaßen wirklichkeitsfremd.

Wirkung auf die Zeit

Indessen sollte man geschichtliche Ereignisse nicht nach dem augenblicklichen Nutzeffekt beurteilen. Wäre die Kommission zustandegekommen, so wäre sie gegen den Sturm wahrscheinlich ohnmächtig gewesen, denn ihr hätte die materielle Macht zur Durchsetzung ihrer Beschlüsse gefehlt. Geblieben ist aber die Kraft der Idee. Erasmus hat in rund 3000 Briefen seinen Freunden von England bis Italien und von Spanien bis Polen immer wieder eingehämmert: Mit Gewalt geht es nicht, weder bei der Reformation noch bei weltlichen Streitigkeiten; man muß es auf friedliche Weise versuchen; man muß sich zusammensetzen und verhandeln; es gibt überhaupt keine Probleme, die nicht friedlich lösbar wären. Die Briefempfänger waren meist mächtige Leute, Diplomaten und Verwaltungsbeamte, Gelehrte, weltliche und geistliche Fürsten mit ihrem Anhang. Bei jedem einzelnen schwebte Erasmus ein ideales Publikum vor, das er *res publica litteraria* nannte, wir würden heute sagen: die öffentliche Meinung der Gebildeten. Erasmus hat diese Meinung geformt, als es noch keine Presse gab; ja er war damals der einzige Publizist großen Formates, der sich mit öffentlichen Fragen beschäftigte.

1516 ließ Erasmus einen christlichen Fürstenspiegel erscheinen, der für den späteren Kaiser Karl V. bestimmt war. Sein höchster Grundsatz lautet: Der Herrscher muß in erster Linie Christ sein; seine vornehmste Aufgabe besteht darin, den Frieden zu wahren. In der bald darauf erschienenen *Klage des Friedens* zerpfückte er das Landsknecht-Vaterunser mit bitterer Ironie, und wiederum lautet der Grundgedanke: Einen «christlichen», einen «heiligen» Krieg gibt es nicht; Krieg ist grundsätzlich unchristlich und unsittlich. Man hat die müßige Frage gestellt, ob dieser radikale Pazifismus aus der Gesinnung des Urchristentums auch nur einen einzigen Krieg habe verhindern können. Vielleicht nicht; aber wissen wir, ob die stille Saat, die Erasmus gesät hat, nicht doch irgendwann einmal einen Staatsmann bestimmt hat, die Lösung eines Konfliktes durch Gewalt auszuschließen? Auch scheint das innere Gleichgewicht der Gesellschaft die Existenz machtblinder Geistmensen ebenso zu fordern wie die Existenz geistblinder Tatmensen, um die Stagnation des Menschengeschlechts zu verhindern. Die untergründige, anonyme und darum schwer faßbare Wirkung des Erasmus auf die Jahrhunderte war stärker, als die Zyniker der Gewaltpolitik gemeinhin glauben. Das Problem

der Reformation wäre gewiß nicht durch eine gelehrte Kommission gelöst worden; geblieben aber ist die Idee des Erasmus, daß man Streitfragen zwischen Mächtegruppen durch Konferenzen schlichten kann, wenn man ernstlich will. Sie liegt schließlich all den Versuchen unseres Jahrhunderts zugrunde, internationale Probleme auf dem Verhandlungswege zu lösen; sie ist wenigstens als Bereitschaft wirksam in den internationalen Gremien vom Völkerbund bis zu den Vereinten Nationen.

Der närrische Weise

Die untergründige Fernwirkung des Erasmus beruht hauptsächlich auf drei von seinen Büchern, die aus dem Lateinischen bald in die Nationalsprachen übersetzt und bis ins 18. Jahrhundert in hohen Auflagen verbreitet wurden. Das eine sind die *Adagia*, eine kommentierte Sammlung von Sprichwörtern, Redensarten und Anekdoten aus dem Altertum, wichtig als Stoffsammlung, auf die beispielsweise noch Schillers *Kraniche des Ibykus* zurückgehen, vor allem aber durch den Kommentar. Denn Erasmus verstand geistreich und lebensnah, volkserzieherisch und meinungsbildend zu kommentieren: Neben dem bedeutenden Gelehrten war er der beste Feuilletonist seines Jahrhunderts. Diese Fähigkeit bewährt sich vor allem in den *Colloquia familiaria*, deren elegante dialogische Darstellung nicht weniger zu bewundern ist als die helle, ironische Vernunft, welche auch die alltäglichen Probleme in die Sphäre des Geistigen erhebt.

Zugleich war Erasmus ein Essayist von hohem Rang. Siebzig Jahre bevor Montaigne der Gattung Essay den Namen gab, erschien die genialste Satire des Jahrhunderts, das *Lob der Torheit*. Zwar ist die Schrift in die humanistische Modeform einer Rede gekleidet; aber der Autor zeigt sich als Versuchender, als Probierender, dem das Ergebnis weniger wichtig ist als der Weg oder Umweg, auf dem er es erreicht. Er probiert alle möglichen Positionen durch, aber er bleibt bei keiner einzigen stehen. Deshalb ist die Analyse des kleinen Meisterwerkes so schwierig; trotzdem wollen wir sie versuchen.

Das *Encomium moriae* ist gattungsmäßig eine Wiederbelebung der lukianischen Satire, in dieser Hinsicht also ein echtes Humanistenwerk. In seinem Aufbau, in der Reihung der Personen und Stände, die von der Narrheit beherrscht werden, besonders aber in den ideellen Voraussetzungen gehört es jedoch in eine andere geistige Welt. Mit einem nicht lange vorher erschienenen deutschen Werk, mit Sebastian Brants *Narrenschiff*, das Erasmus sicher in der lateinischen Übersetzung kannte, hat es den Grundgedanken gemeinsam, daß die menschliche Gesellschaft allerorten von Narreteien besessen ist. Wie dort der Büchernarr, der Geiznarr, der Modenarr, der Kinderverzieher und mehr als hundert andere Narren nach Narragonien ziehen, so erzählt hier Stultitia

selbst von ihrer Herrschaft über die Lebensalter, die Geschlechter, über Fürsten, Hofleute, Bischöfe, Kardinäle, Päpste, Philosophen und Theologen.

Der Grundgedanke ist freilich gegenüber der einfach satirisch-lehrhaften Tendenz des Straßburger Dichters erheblich vertieft. Dort sind die Narrheiten bekämpfenswerte Laster, ohne welche die Menschen glücklicher wären; hier ist die Narrheit ein Weltprinzip, ja sogar das Weltprinzip schlechthin, das der Menschheit erst zu ihrem eingebildeten Glücke verhilft. Ohne sie kann nichts und niemand existieren; sie ist die eigentliche Schöpferin der menschlichen Dinge. Denn selbst Jupiter braucht sie so gut wie der kühlfte Stoiker zur Erhaltung des Lebens: zum Zeugen von Nachkommen. Hier ist mit einem melancholischen Humor, der an Shakespeares Narrenweisheit erinnert, jene List der Natur bloßgestellt, ohne die das menschliche Geschlecht wahrscheinlich sehr bald zum Aussterben verurteilt wäre. Das menschlich Überzeugende in der Darstellung besteht darin, daß Erasmus jenes Quentchen Narrheit, das auch den Weisesten gelegentlich überkommt und Leben, Lebensfreude, Lebenstrieb überhaupt erst ermöglicht, nicht mit galligem Ressentiment herabsetzt, wie es romantischer Weltschmerz später tat, sondern daß er es mit liebenswürdiger Selbstverspottung auch sich selber zuschreibt. Er, dessen Ideal ein Leben in Weisheit ist, könnte dieses Leben ohne die Narrheit seiner Eltern gar nicht führen, könnte ohne eigene Narrheit jenes Ideal gar nicht erkennen, müßte ohne närrisches Verhalten wie Shakespeares Hamlet «die Pfeil' und Schleudern des wütenden Geschicks erdulden» und am Ende jämmerlich zugrunde gehen. Hier spricht aus Erasmus das Weltgefühl des melancholischen Humors — ein sehr nordisch-volkstümlicher Charakterzug, den er mit dem alten niederdeutschen Volkshelden Eulenspiegel teilt. Das Gegenteil jenes Menschen mit Humor, der das Getriebe seiner Umwelt wohl durchschaut, doch aus einer heimlichen Liebe zur «Narrheit» des Lebens gar nicht daran denkt, sich selbstmörderisch davon abzuwenden, ist der Menschenhasser Timon von Athen — wiederum wie der melancholische Weise im Narrengewand eine Gestalt im Kosmos Shakespeares. «Denn was wird überhaupt unter den Sterblichen vollbracht, was nicht der Narrheit voll wäre, und zwar von Narren und an Narren?» doziert Stultitia. «Wenn aber einer gegen den Strom schwimmen will, so möchte ich ihm den guten Rat geben, sich den Timon zum Vorbild zu nehmen, in die Einöde auszuwandern und dort ganz allein von seiner Weisheit zu leben.»

Es wäre unbegreiflich, wie die Narrheit ihre Weltherrschaft aufrechterhalten könnte und warum nicht viel mehr Menschen das Los des Timon auf sich nähmen, wenn nicht ein gewichtiger Umstand ihre Herrschaft unterstützte. Den Menschen ist es bei ihrer Narrheit wohl. Sie befinden sich dabei nach Erasmus in ihrem natürlichen Zustand, und dieser natürliche Zustand macht sie glücklich. Wie wir den gesunden Körper bei seinen natürlichen Verrichtungen nicht spüren, den kranken hingegen bei jeder Bewegung als Last

empfinden, so spürt die menschliche Gesellschaft ihr närrisches Wesen nicht, weil es ihr von der Natur gegeben ist, während sie Weisheit sogleich als hemmend empfindet, weil sie ihrer Natur widerstrebt. Erasmus macht diesen Gedankengang an einer Reihe witziger Beispiele klar: «Nichts ist elend», belehrt Stultitia ihre Zuhörer, «was bei seiner natürlichen Art (*in suo genere*) verharret. Sonst müßte man den Menschen beweinen, der weder mit den Vögeln fliegen noch mit dem übrigen Getier auf vier Füßen einherlaufen kann, noch hörnerbewehrt ist wie der Ochse. Aus demselben Grunde müßte man auch das schönste Pferd unglücklich nennen, weil es keine Grammatik gelernt hat und keinen Kuchen frißt, und den Ochsen für bedauernswert halten, weil er beim Sport nicht zu gebrauchen ist. Wie aber das Pferd ohne grammatische Kenntnisse kein Bedauern verdient, so ist auch der närrische Mensch nicht unglücklich, denn Narrheit gehört zu seiner Natur (*propterea quod haec cum illius natura cohaerent*).»

Stellt man nun die Frage, ob Erasmus dafürhalte, ein naturgemäßes Leben des Menschen führe auch zu einem sittlichen Lebenswandel, wie Cicero gemeint hatte, so muß man sie offenbar verneinen. Sittlichkeit und Narrheit können nicht übereinstimmen; Sittlichkeit ist vielmehr eine Folge der Weisheit. Die erasmische Ethik ergibt sich aus kritischem Nachdenken; das Denken aber ist nicht das Verhalten des natürlichen Menschen. Wohl muß man sich hüten, die Rede der Narrheit ohne weiteres als die eigene Meinung des Erasmus zu verstehen. Sie gibt vielmehr die Meinung der «Welt» in der Vorstellung des Erasmus wieder. Ihr gehörte er aber mindestens mit einem beträchtlichen Teil seines Wesens an, wie die Geschichte seines Lebens lehrt. Überdies ist es ungemein bezeichnend, daß er als Künstler im *Encomium moriae* mehrfach aus der Rolle fällt, indem er nicht mehr Stultitia sprechen läßt, sondern ihr nun doch seine eigenen Meinungen in den Mund legt. Der tiefere Grund für diese auffällige Entgleisung ist darin zu suchen, daß Stultitia sich unter der Hand ihres Schöpfers in die *Simplicitas* verwandelt. Während Erasmus als Denker Gegner der Stultitia ist, verehrt er als christlicher Denker, der unter dem Einfluß der *Devotio moderna* erzogen wurde, die Herzenseinfalt, die ja äußerlich von der Torheit der «Welt» oft gar nicht zu unterscheiden ist. So unterliegt es keinem Zweifel, daß auch Erasmus selbst als Verehrer christlicher *Simplicitas* paradoxerweise die Position einnehmen konnte, als ob die sonst von ihm so hoch geschätzten Wissenschaften zu den «Seuchen des Menschenlebens» zu rechnen wären. Freilich zeigt sich hier besonders eindringlich die Ambivalenz seines Charakters wie auch seine geistesgeschichtliche Stellung an der Grenze zweier Möglichkeiten der Weltbetrachtung. Denn andererseits war Erasmus selbst Gelehrter und gehörte zu jenen *Logodaedali*, die meinten, die Natur mit Hilfe des menschlichen Geistes vervollkommen zu können. Aber diese rationale Erwägung gewann nie unbedingt die Oberhand bei ihm, sondern ein tiefsinnigerer Erasmus, der

seinem Zeitalter weit vorausgeschritten war, sagte sich, daß gerade die Wissenschaft dazu berufen sein könnte, die natürliche Einheit des Menschenlebens zu vernichten. Wohl nach Ovid ließ er dann die Stultitia argumentieren: «Jenes einfache Geschlecht des goldenen Zeitalters lebte ohne Wissenschaften, allein unter der Führung der Natur und nach seinem Instinkt.» Grammatiker, Redner, Juristen waren damals unnötig. «Man war zu fromm, als daß man mit unkeuscher Neugier die Geheimnisse der Natur, die Bahnen der Gestirne, ihre Bewegungen und Wirkungen, als daß man die verborgenen Ursachen der Dinge erforscht hätte. Man hielt es für Sünde, wenn ein sterblicher Mensch über sein eigenes Schicksal hinaus etwas wissen wollte.» Erst mit dem allmählichen Verfall kam die Naturentfremdung und mit ihr die Wissenschaft und das Denken. Ulysses ist das Sinnbild für einen jener Gegner der Narrheit (und der Einfalt), die der Pallas gefolgt sind und sich vom *ductus naturae* zu weit entfernt haben.

Zwischen sokratischer und radikal christlicher Haltung

Alle diese Argumente wären bei dem von Erasmus hoch verehrten Cicero unmöglich gewesen. Wohl kannte auch das späte Griechen- und Römertum eine Kulturmüdigkeit von der Art, wie sie sich hier ausspricht. Doch ist weder der Wert des Wissens für den Menschen und für sein sittliches Wohlergehen ernstlich bezweifelt, noch ist dieses Wissen je für naturwidrig gehalten worden. Ganz im Gegenteil: es galt gerade bei den Stoikern für höchst naturgemäß, sein Wissen und damit sein ethisches Verhalten zu vervollkommen. Man folgte einem eingeborenen Naturgesetz, wenn man nach sokratischer Weise das Wissen pflegte, um Tugend üben zu können. Und man handelte naturwidrig, wenn man sich dem Wissen und damit der Tugend verschloß. Erasmus vertritt durch sein praktisches Verhalten zwar *auch* diesen Standpunkt, und sein Kampf gegen die «Barbarei» ist ja im Grunde nichts anderes als ein Kampf gegen die Erstarrung des Wissens für ein lebendiges Denken. Hier ist er ganz und gar Humanist und Vollender des Weges, den Petrarca als erster beschritten hatte. Aber seine höchste Instanz ist nicht mehr das Natürliche und sein Gebot, sondern Gott, und zwar der *christliche* Gott, der jenseits des Natürlichen steht.

Damit wird alles Wissen bei ihm einem Verdacht ausgesetzt: daß es nämlich auch zum Bösen führen könne. Erasmus hat sich in seiner Haltung nicht eindeutig für diesen oder jenen Weg entschieden. Er vertritt als der bedeutendste Humanist seines Zeitalters die sokratische Haltung; aber er spielt in Gedanken auch mit der radikal christlichen, obwohl er sich praktisch nicht für sie, sondern für die Mäßigung und den Versuch eines Kompromisses einsetzt. Das hat ihn sowohl bei den Löwener Theologen wie bei den italie-

nischen Humanisten in schlechten Ruf gebracht; auch die Forschung, die ihn auf diesen oder jenen Standpunkt hat festlegen wollen, ist immer wieder gescheitert. Tatsächlich setzt die *humanitas* des Erasmus jene dualistische Tradition des Christentums voraus, deren Philosophie zwischen Gott als dem sittlichen Prinzip einerseits, der Natur als dem schlechthin Unsittlichen anderseits unterschied. Der Natur zu folgen, bedeutete für Erasmus, den Weg der Stultitia zu gehen — jenen Weg, den die «Welt» beschritt. Gott zu folgen, hieß dagegen: die Weisheit erwählen, sich außerhalb der Gesellschaft stellen und als scheinbar närrisch in ihrem Sinne verschrieen werden, tatsächlich aber alle Narrheit überwunden haben. Diesen Weg hat das Altertum, hat insbesondere Cicero nicht gekannt: Timon zählt nicht zu seinen beispielhaften Gestalten und Symbolen. Insofern war Erasmus ein «Gegner Ciceros», und nicht zufällig verhöhnt Stultitia selbst dieses unantastbare humanistische Vorbild. Freilich war es eine bedingte Gegnerschaft, denn Erasmus kannte auch den anderen Weg, wo das Wissen zwar nicht als natur-, aber doch als gottgegeben gepriesen und geübt wurde.

Doch es sind bei dem Erasmus der *Devotio moderna* Ansätze vorhanden, die eine bedingungslose Gegnerschaft Ciceros anklingen lassen. Jenes Bild des goldenen Zeitalters mit seiner frommen Naturverehrung und der Abfall von diesem Weg zum neugierigen Wissenwollen verrät auch im Munde der Stultitia die grundsätzliche Wendung, die Erasmus hier vollzogen hat. Noch einen Schritt weiter, und aus dem halb ironischen, halb überzeugten Liebäugeln mit dem goldenen Zeitalter wird bitterer Ernst: Rousseau wirft seinen gewaltigen Schatten im Werke des Erasmus voraus. Rückkehr zur Natur, weil das Wissen, die Bildung und die höchst bewußte moderne Gesellschaft als naturentfremdet verdächtig sind, mit dem utopischen Wunsche nach einem paradiesischen Urzustand oder nach einer naturnahen Gesellschaft ist die letzte Folge der Kritik, die bei Erasmus ironisch anklingt. Der größte Humanist seines Zeitalters ist zugleich der Vater des radikalen Antihumanismus der Neuzeit aus dem Geiste des christlichen Dualismus. Noch ergab sich sie Ethik des erasmischen Menschen allein aus seinem Denken, noch nicht aus dessen radikaler Verleugnung. Der Geist war nur in einer theoretisch-ironischen Position «Widersacher der Seele». Aber der Weg zum Ernstnehmen dieser Position war gebnet.

Gegenposition zum ethischen Eudämonismus

Alle spätgriechische Philosophie, von der auch Ciceros *humanitas* lebt, ist im weitesten Sinne ethischer Eudämonismus. Wissen und Denken werden nicht um ihrer selbst willen gepflegt, auch nicht wie in der modernen Welt zum Zwecke technischer Verwertung. Sie dienen dazu, den Menschen zu einem

glücklichen oder mindestens erträglichen irdischen Dasein anzuleiten. Unter Glück kann man dabei freilich sehr Verschiedenes verstehen — vom positiven äußeren Lebensgenuß bis zur bloß negativen Freiheit von Unglück. Aber immer geht es darum, aus der Erkenntnis Regeln für das Jetzt und Hier des Daseins abzuleiten, die geeignet sind, dem Schüler ein jeweils höchstes Glücksempfinden zu vermitteln. Cicero insonderheit sah etwa das Glück in der Freiheit von Leidenschaften und im Besitz ideeller Güter. Er glaubte es durch Befolgen der Naturgesetze zu erlangen, die sich dem Erkenntnistrieb offenbarten. Auch Erasmus neigte zu dieser Haltung. «Nach der Definition der Stoiker», berichtet Stultitia, sei Weisheit nichts anderes als «die Führung durch Vernunft, Narrheit dagegen der Gehorsam gegen die Willkür der Leidenschaften.» Zorn und Lüsternheit gelten als die Hauptfeinde der Vernunft. Erasmus bemühte sich, seine innere und äußere Existenz vernunftgemäß einzurichten und die Leidenschaften zu bekämpfen. So weit stimmte der christliche mit dem humanistischen Standpunkt durchaus überein.

Im Ziel hingegen sind sie geradezu entgegengesetzt. Der antike Mensch suchte Glück oder Erträglichkeit seines irdischen Daseins. Der Glückszustand war für ihn zugleich die höchste Erfüllung sittlicher Forderungen — ob nun die Epikureer meinten, diese Forderung durch Herrschaft über die Begierden zu erfüllen, oder die Stoiker, ihnen durch tätiges Wirken Genüge zu tun. Sittlichkeit und irdisches Glück gehören untrennbar zusammen. Erasmus, soweit er radikal-christlichen Vorstellungen huldigte, mußte irdisches Glück für Wahn, Erträglichkeit des Daseins für Täuschung der Narrheit halten. Denn für die Welt, in der er lebte, war Glück nicht mehr als höchste Wirkung sittlichen Verhaltens denkbar, sondern allein als Folge naturgebundener und vernunftloser Triebe, als Sünde. Alles, was das Leben angenehm machte, gehörte zu den Wirkungen der schlechthin widervernünftigen und unsittlichen Natur. Sittlichkeit und Glück waren in der «Welt» des Erasmus getrennt, oder mit Schillers Worten: der «naive» Vorstellungskosmos der Alten war einem «sentimentalischen» gewichen. Wenn Nietzsche meinte, die Namen Petrarca, Erasmus' und Voltaires müßten auf die «Fahne der Aufklärung» geschrieben werden, so hatte er recht, was den Humanisten und den rationalen Verfasser der *Vertrauten Gespräche* betrifft. Für den tiefsinnigeren Autor des *Lobes der Torheit* nimmt die Linie eine andere Richtung: Erasmus, Rousseau, Schopenhauer.

Was damit gemeint ist, läßt sich an einem modernen Beispiel erläutern. In Thomas Manns Erzählung von den *Vertauschten Köpfen* ist von Maja die Rede, vom «Lebens-Grundgesetz des Wahns, des Truges, der Einbildung». Maja heißt «List» oder «Täuschung»; es meint die als Trugbild aufgefaßte Erscheinungswelt. Diese Vorstellung geht auf Schopenhauer und die indische Philosophie zurück. Muß man aber wirklich bis Indien gehen, um den Gedanken zu finden? Sollte nicht auch in diesem Falle eine jener untergründigen

Fernwirkungen erasmischer Weisheit hineinspielen? Denn was ist das *Lob der Torheit* anderes als ein ironischer Hymnus auf das «Lebens-Grundgesetz des Wahns, des Truges, der Einbildung», ohne das wir nicht glücklich wären? Der Intellektuelle, der öffentlich wirkt, kommt ohne das Gesetz nicht aus; der radikal christliche Denker lehnt es ab.

Präfiguration des modernen «Intellektuellen»

Wir haben im Wirken des Erasmus zwei einander ursprünglich wesensfremde, aber überschneidende Schichten unterschieden. Die äußere gehört dem Humanisten Erasmus an. Hier kämpft der *homo eruditus* gegen Barbarei und Narrheit im weitesten Sinne. Eine tiefere Schicht nimmt der christliche Denker ein, der selbst im Sinne der «Welt» närrisch ist, weil dieser Welt das Unterscheidungsvermögen für Narrheit und christliche *Simplicitas* fehlt. Dieser Erasmus weiß mit den Sprüchen Salomonis, daß «das Herz der Weisen bei der Trauer und das Herz der Narren bei der Freude» ist, daß die Dinge der Welt eitel sind und nichts auf Erden Bestand hat. Die zwiespältige Haltung des Erasmus macht sich selbstverständlich auch bei seiner Beurteilung der Gesellschaft und des Staates bemerkbar. Nirgendwo ist der erste Vertreter des europäischen Humanismus so sehr Antipode des national-italienischen Humanismus und Ciceros wie in dieser Frage; nirgendwo ist aber auch seine Begründung brüchiger und seine tatsächliche Wirkung auf die Zukunft geringer gewesen. Die Stellung des Erasmus zum Staate zeigt, daß auch hier die dauerhaften Leistungen auf der inneren Verbindung von nationaler Überlieferung und *humanitas* beruhen, wie Petrarca sie verwirklicht hatte. Der theoretische Standpunkt des Erasmus ist hingegen durch die Tatsachen der Geschichte widerlegt worden.

Hören wir zunächst wiederum die sophistischen Paradoxe der Stultitia, die gerade an dieser Stelle fast ganz im Sinne der *sancta Simplicitas* spricht. Nachdem sie als Grundlage der menschlichen Gesellschaft die Schmeichelei genannt hat, das heißt den gegenseitigen Betrug durch die Gesellschaftslüge, fährt sie fort: «Welcher Staat hat jemals die Gesetze des Platon oder Aristoteles oder die Lehren des Sokrates angenommen? . . . Denn was ist närrischer . . ., als daß der Bewerber um die Ämterlaufbahn dem Volke schmeichelt, durch Spenden seine Gunst erkaufte, nach dem Beifall so vieler Narren jagt, sich in ihrem jubelnden Zuruf gefällt, im Triumph wie ein Standbild für das Volk umhergetragen wird und in Bronze gegossen auf dem Markte steht? Dann die Annahme von Namen und Beinamen, ferner die göttlichen Ehren für dieses Menschlein, endlich sogar die gemeinsten Verbrechen von Tyrannen, die durch öffentliche Ehrungen unter die Götter erhoben werden! Das alles ist der Gipfel der Narrheit; darüber zu lachen, würde ein einziger Demokrit

nicht genug sein. Wer möchte es bestreiten? Aber aus dieser Quelle sind die Taten der großen Heroen geboren, die in den Schriften so vieler Redner bis zum Himmel erhoben werden. Aus der Narrheit wird die Gesellschaft geboren, durch sie bestehen die Staaten, die Obrigkeiten, die Religion, die Ratsbeschlüsse, die Justiz. Das menschliche Leben ist ganz und gar nichts anderes als ein Spiel der Narrheit.»

Man braucht in dieser Narrenrede nicht jedes Wort ernstzunehmen, ohne darüber im Zweifel zu sein, daß ein radikales Unverständnis für Staat und Gesellschaft sie diktiert hat. Dieses Unverständnis ist nicht mit der Stellung Luthers zu diesen Fragen zu vergleichen. Luther war zwar auch von der grundsätzlichen Unzulänglichkeit der menschlichen Einrichtungen überzeugt; doch sah er sie nicht allein als notwendiges Übel an, sondern erkannte in ihnen positive und in gewisser Weise sogar religiöse Werte. Erasmus hingegen zeigt eine andere Haltung: timonischen Menschenekel aus krankhafter moralischer Empfindlichkeit, oder philosophisch gesprochen: er wendet die absoluten transzendentalen moralischen Werte auf diesseitige menschliche Einrichtungen an. Hier steht hinter dem Humanisten Erasmus, der sich mit den Realitäten wohl abzufinden weiß, der unbedingte Antihumanist; hinter dem humanen Ratgeber der Fürsten zum Wohle ihrer Völker der geistige Vater wiedertäuferischer Ideen. Sein Biograph bemerkt mit Recht, daß «seine Ideen über gute Staatsregierung höchst primitiv waren, und wie es bei stark ethisch gerichteten Gelehrten häufig der Fall ist, im Grunde sehr revolutionär, obwohl er nicht daran dachte, die Konsequenzen zu ziehen».

Von hier aus wird sowohl der Gegensatz zu Luther wie auch zum italienischen Humanismus klar. Man braucht nur an die gleichzeitigen Schriften Machiavellis zu denken, um den Unterschied zu begreifen. Für diesen Denker war das Moralische als gesondertes Problem überhaupt nicht vorhanden. Es war vielmehr eingebettet innerhalb des gesamten Weltbildes, das er besaß: in das christlich-katholische, das jedoch schon stark «humanisiert» war. In seiner unerhört realistischen Philosophie des Politischen, für die er dem Humanismus seiner Zeit, insonderheit dem Studium des Livius, verpflichtet ist, hatte er das Wesen des Menschen als grundsätzlich böse vorausgesetzt. Diese Bosheit ist der erasmischen Narrheit der «Welt» eng verwandt, denn beide Wertungen entstammen der christlichen Gedankenwelt, wenn auch bei Machiavelli ein Wiederaufleben des römischen Pessimismus hineinspielt. Machiavelli hatte die Bosheit aber weder gutgeheißen noch wie Erasmus bekämpft; er hatte sie als Naturphänomen einfach hingenommen. Seine Entscheidung ist also nicht die eines christlichen Denkers, sondern sie ist unter allgemeinen christlichen Voraussetzungen unchristlich, wenn auch nicht anti-christlich. Erasmus hingegen kannte nicht nur die Moral als besonderes Problem; vielmehr war für ihn die christliche Moral und das Leben in Weisheit das größte und im Grunde genommen das einzige Problem. Darum konnte er

als Christ das, was er für menschliche «Narrheit» hielt, nicht einfach hinnehmen, wie er als Humanist mit Stultitia einen Kompromiß schloß. Machiavelli anerkannte den Menschen, wie er war, und ließ den menschlichen Einrichtungen trotz seiner pessimistischen Einsicht in das Wesen der Menschennatur ihre Würde; gerade darin handelte er als Humanist. Erasmus wünschte den Menschen zu verändern und sprach seinen Werken die Würde ab; insofern handelte er antihumanistisch.

Wir sagten, der größte Humanist seines Zeitalters sei zugleich der Vater des radikalen Antihumanismus der Neuzeit gewesen. In seiner Zwiespältigkeit und Zweideutigkeit verwirklichte Erasmus zum ersten Male die Gestalt des vielgeschmähten «Intellektuellen»; er machte seine Problematik für alle Zeiten sichtbar, indem er sie exemplarisch durchlebte und durchlitt.

Der Aufsatz wurde anlässlich der Eröffnung einer Erasmus-Ausstellung am 20. Juli 1966 in der Universitätsbibliothek Bonn in Verbindung mit dem Studium universale der Universität Bonn vorgetragen. Die Analyse der «*Laus stultitiae*» ist nach dem Erasmus-Kapitel meines Buches *Wesen und Wandlung des Humanismus*, Hildesheim ²1966, in den Text verarbeitet. Von kritischen Darstellungen erwähne ich nur diejenigen, die mich besonders angeregt haben: Johan Huizinga: *Erasmus von Rotterdam*, Basel ⁴1951; Werner Kaegi: *Hutten und Erasmus — Ihre Freundschaft und ihr Streit*, in: *Historische Vierteljahrsschrift* XXII (1924f.); Rudolf Pfeiffer: *Humanitas Erasmiana*, Leipzig-Berlin 1931 (=Studien der Bibliothek Warburg XXII); Karl August Meißinger: *Erasmus von Rotterdam*, Berlin ²1948; Karl Büchner: *Die Freundschaft zwischen Hutten und Erasmus*, München 1948.

Dr. h. c. Oskar Reinhart (1885—1965)

LISBETH STÄHELIN

Am 16. September 1966 jährte sich der Todestag von Dr. h. c. Oskar Reinhart. Der Name ruft die Erinnerung wach an eine hohe, Ehrfurcht gebietende Gestalt, eine behutsame, fast leise Stimme, die jedoch in den Gremien der Kunst, der Kunstpflege und Kunstwissenschaft ihr entscheidendes Gewicht besaß, an eine Sammlung von Bildern, deren ausgesuchte Schönheit es unfaßlich erscheinen läßt, daß ein einzelner Mensch sie zu entdecken und zu erwerben vermochte.

Im Frühsommer des Jahres 1965 hatte Oskar Reinhart seinen achtzigsten Geburtstag gefeiert, und wenn er damals auch schon so leidend war, daß alle Festlichkeiten abgesagt werden mußten, so war es ihm doch vergönnt, aus