

ÜBER KRIEG UND FRIEDEN

Die Friedensschriften
des Erasmus
von Rotterdam

BIBLIOTHEK HISTORISCHER DENKWÜRDIGKEITEN



BIBLIOTHEK HISTORISCHER DENKWÜRDIGKEITEN

ÜBER KRIEG UND FRIEDEN



Der Alcorde Verlag ist Mitglied im Freundeskreis der Kurt Wolff Stiftung

BIBLIOTHEK HISTORISCHER DENKWÜRDIGKEITEN

Herausgegeben von Wolfgang F. Stämmler



Franz Steiner Verlag

ÜBER KRIEG UND FRIEDEN

Die Friedensschriften des Erasmus von Rotterdam

Aus dem Lateinischen von
Hans-Joachim Pagel, Wolfgang F. Stammer
und Werner Stingl

Kommentiert von Hans-Joachim Pagel

Herausgegeben von
Wolfgang F. Stammer
Hans-Joachim Pagel und Theo Stammen

Mit Beiträgen von
Mariano Delgado und Volker Reinhardt

ALCORDE VERLAG



Erasmus von Rotterdam

*Gemälde von Quentin Massys, das dieser 1517 für ein Diptychon mit den
Porträts von Erasmus und seinem Freund Peter Gilles als ein Geschenk für
Thomas Morus gemalt hatte, der begeistert die Ähnlichkeit lobte.*

INHALT

Vorwort des Herausgebers	7
THEO STAMMEN	
Erasmus und die Friedensschriften	
Eine Einführung	13
VOLKER REINHARDT	
Ideal und Augenmaß	
Erasmus und die Politik seiner Zeit	31
MARIANO DELGADO	
Pazifisten, Bellizisten, Scholastiker	
Drei Grundhaltungen zu Krieg und Frieden in der Renaissance	47
<i>DIE FRIEDENSSCHRIFTEN DES ERASMUS VON ROTTERDAM</i>	
REDE ÜBER FRIEDEN UND ZWIETRACHT <i>ORATIO DE PACE ET DISCORDIA</i>	81
PAPST JULIUS VOR DER VERSCHLOSSENEN HIMMELSTÜR <i>IULIUS EXCLUSUS E COELIS</i>	99
BRIEF AN DEN ABT ANTON VON BERGEN VOM 14. MÄRZ 1514	163
«SÜSS IST DER KRIEG DEN UNERFAHRENE» <i>DULCE BELLUM INEXPERTIS – ADAGIUM 3001</i>	177
DIE ERZIEHUNG EINES CHRISTLICHEN FÜRSTEN <i>INSTITUTIO PRINCIPIS CHRISTIANI</i>	
KAPITEL III	
FÄHIGKEITEN FÜR DIE BEWAHRUNG DES FRIEDENS	241

INHALT

KAPITEL X	
STAATSGESCHÄFTE DES FÜRSTEN IN FRIEDENSZEITEN	258
KAPITEL XI	
ÜBERLEGUNGEN FÜR DEN FALL EINES KRIEGES	265
DIE KLAGE DES FRIEDENS <i>QUERELA PACIS</i>	277
AUS: VERTRAUTE GESPRÄCHE <i>COLLOQUIA FAMILIARIA</i>	335
DIE SOLDATENBEICHTE <i>CONFESSIO MILITIS</i>	339
DER SOLDAT UND DER KARTÄUSER <i>MILITIS ET CARTUSIANI</i>	345
CHARON <i>CHARON</i>	354
HÖCHST NÜTZLICHE ERÖRTERUNG DER FRAGE, OB MAN GEGEN DIE TÜRKEN KRIEG FÜHREN SOLL NEBST EINER AUSLEGUNG DES PSALMS 28 <i>UTILISSIMA CONSULTATIO DE BELLO TURCIS INFERENDO, ET OBITER ENARRATUS PSALMUS XXVIII</i>	365
ANHANG	
ANMERKUNGEN	439
BIBLIOGRAPHIE	528
BILDNACHWEIS	534
PERSONENREGISTER	539

VORWORT DES HERAUSGEBERS

*I*m Anfang war das Gespräch, so lautet der Titel eines jüngst erschienenen Buches aus der Feder des Zürcher reformierten Pfarrers Ueli Greminger. Der Titel ist eine Übersetzung des ersten Satzes des Johannes-Prologs nach der lateinischen Übersetzung des Erasmus aus dem Griechischen (*In principio erat sermo*), in der er für das griechische Wort *logos* das lateinische *sermo* statt des bis dahin üblichen *verbum* wählte. Beides heißt zwar «Wort», doch *sermo* bedeutet auch «Gespräch».

Ob diese Übersetzung «richtig» ist – manche Zeitgenossen kritisierten sie heftig –, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wichtig ist, dass sie uns, losgelöst aus ihrem Zusammenhang, jenes Stichwort gibt, das in besonderer Weise Leben, Denken und Schreiben des Erasmus charakterisiert: *sermo*, Gespräch. Wir sehen keinen Prediger vor uns, der wortgewaltig und selbstgewiss von der Kanzel herab das «Wort» verkündet, das «sie sollen lassen stahn», auch keinen weltfernen Gelehrten, der in einsamer Studierstube seine Gedankenfäden spinnt – wir sehen einen Mann im kleinen Kreis der Freunde, wo man in Rede und Gegenrede seine Gedanken austauscht. Und ist er allein, dieser Mann, dann unterhält er sich nicht mit den Büchern, die ihn umgeben, sondern mit deren Autoren, wie es der Kartäuser im Gespräch mit seinem Soldaten-Bruder beschreibt (S. 348). Und wenn er schreibt, hat er oft ein Gegenüber vor Augen, an das er schreibt: sei es ein Einzelner, wie in der «Rede über Frieden und Zwietracht», sei es die Welt, wie in der «Klage des Friedens».

Ein Mann des Gesprächs also. Es gab für Erasmus außer den Geboten Christi nichts, worüber sich um der Menschen wil-

len nicht reden ließe. Leidenschaftlich kommt dies in seinen Friedensschriften zum Ausdruck, wo er unablässig mit der Frage nach Alternativen und Strategien ringt, wie sich das Schlimmste aller Übel, ein Krieg, am besten vermeiden ließe, und zitiert dabei bezeichnenderweise eine Konfliktlösungsstrategie, wie sie die «Heiden» praktizierten: Bei diesen nämlich «versammelten sich die Krieger, bevor sie zu den Waffen griffen, erst zu einem Gespräch. Die Römer entsandten, nachdem alle Versuche gescheitert waren, zusammen mit dem Pater patratus einen Fetialen und vollzogen rituelle Zeremonien, zweifellos deshalb, um einen Aufschub zu erlangen, der die Gemüter besänftigen sollte» (*Dulce bellum*, S. 217).

Was Erasmus partout nicht in den Kopf wollte, war das, was er die *Pax* beklagen ließ: «Warum bloß verwenden die Menschen ihren Verstand lieber dazu, sich ihren Untergang zu bereiten, als dazu, ihr Glück zu bewahren? Warum sehen sie klarer, was zum Bösen als was zum Guten führt? Wer auch nur ein wenig klüger ist, prüft, überlegt und schaut sich um, bevor er sich an ein privates Geschäft macht. Aber in den Krieg stürzen sie sich kopfüber mit geschlossenen Augen, zumal, wenn er erst einmal begonnen wurde, nicht ausgeschlossen werden kann, dass aus einem winzigen Krieg ein ganz großer entsteht, aus einem einzigen bald mehrere, aus einem unblutigen ein blutiger ...» (*Querela pacis*, S. 327).

In der Tat, mit Erasmus ließ sich kein Krieg führen, er taugte nicht dafür, nicht einmal für eine Parteinahme im Streit um Luther. Als er von Papst Hadrian VI. aufgefordert wurde, ein Buch gegen Luther zu schreiben, antwortete er: «Es heißt, ich sei ein Lutheraner, weil ich Luther nicht angreife, aber von den Lutheranern werde ich geschmäht. Einst war ich glücklich in der Bruderschaft der Gelehrten. Lieber würde ich sterben als so viele Freundschaften aufkündigen. Und ich würde lieber sterben als mich einer Partei anschließen» (bei Bainton S. 169). Oder in einem Brief an einen gewissen Laurinus in Brügge: «Ich kann nicht

anders sein als ich bin. Ich kann nicht anders als die Zwietracht verabscheuen. Ich muss nun einmal Frieden und Eintracht lieben» (bei Bainton S. 167). Seinem Wesen und Denken entsprach vielmehr das Diplomatische, die Suche nach Ausgleich und einem dritten Weg zwischen einem Entweder-Oder und Sowohl-Als auch.

Wenn wir uns fragen, was uns die Lektüre der Friedensschriften heute lehrt, dann vor allem die ernüchternde Erkenntnis: dass die Welt seither keine bessere geworden ist – und dies trotz weltüberspannender Friedensorganisationen, gegründet aus dem Geist eines politischen, humanistisch inspirierten Idealismus, die das Zusammenleben der Völker auf friedlich schiedliche Weise zu regeln den Auftrag haben. Der Humanismus mit seinem Ideal der Schaffung einer menschenwürdigen Welt hat letztlich als wirkmächtiger Gegenpart zu einer reinen Interessen- und Machtpolitik bis heute versagt und findet, noch immer, erst dann Gehör, wenn diese Politik in der Katastrophe endet. Der Humanismus hat zwar wortgewaltige Fürsprecher, aber keine Macht. Das mag in seinem Wesen begründet liegen, das aus dem Glauben an die Fähigkeit zum Gespräch und an die Überzeugungskraft von Argumenten lebt. Die Geschichte aber lehrt, dass «gerade die Menschen, die von allen Geschöpfen am ehesten zur Einmütigkeit geschaffen sind und sie am nötigsten bräuchten, [dass] ausgerechnet sie weder die sonst so wirkmächtige Natur noch die Erziehung untereinander verbindet, noch all die vielen Annehmlichkeiten sie zusammenschweißen, die aus solcher Übereinstimmung entstehen würden, und selbst die Erfahrung und das Wissen um all das Böse vermögen es nicht, sie zu gegenseitiger Liebe zu bewegen» (Klage des Friedens, S. 284).

Natürlich wird man Erasmus in Vielem zustimmen, was er vor 500 Jahren geschrieben hat. Doch warum hat sich die Menschheit bei allen zivilisatorischen Fortschritten nicht in eine friedlichere verwandelt? Der Fortschritt bestand außer in einem

gewachsenen Bewusstsein von der Würde des Menschen und der Menschenrechte vor allem darin, wie auch Mariano Delgado in seinem Beitrag bemerkt (S. 50), die Kriegsführung technisch wie logistisch so zu perfektionieren und die Zerstörungswucht so ins Unermessliche zu steigern, dass die Gefahr des Weltuntergangs zu einer realen Bedrohung wird. Und – wie absurd – gerade diese rasend voranschreitende Entwicklung vor allem auf technischem Gebiet bewirkt zwar einerseits eine sich ebenso rasend verbreitende Zukunftseuphorie, wie sie andererseits eine sich fast ins Hysterische steigende ZukunftspHobie und damit Ängste erzeugt, die nach immer neuen Abwehrmechanismen verlangen.

Warum also sich mit Erasmus beschäftigen und was kann er uns heute noch sagen? Vielleicht dass er uns an den Sisyphos in uns erinnert: an das unbedingte Verlangen, mit dem Stein des Friedens ebenjenen Fels den Berg hinaufzuwälzen, der, ins Tal herabstürzend, immer wieder zum zerstörenden, die Welt vernichtenden Felsen wird. Aber diese Sehnsucht nach Frieden und einer «heilen Welt», dieses Verlangen, den Fels einst doch einmal auf dem Berg verankern zu können, diese Sehnsucht bleibt – auch und erst recht angesichts der wachsenden Zerstörungspotentiale und einer zunehmend zu beobachtenden Irrationalität politischen Handelns. Diese Sehnsucht ist Teil von uns Menschen. Niemand hat sie und diese Welt des Friedens, die doch um so viel billiger zu haben wäre als ein Krieg, eindringlicher beschrieben als Erasmus, und gleichzeitig hat keiner ihr Scheitern an der politischen Wirklichkeit mehr erkannt und beklagt als er: «Ich sehe, wie viel Dunkelheit in allen menschlichen Dingen ist. Ich sehe, wie viel leichter es ist, Unruhe zu erregen als zu beschwichtigen» (bei Bainton S. 67).

Erasmus war und ist bis heute der «Apostel des Friedens», die Verkörperung der in seinen Schriften sich spiegelnden Sehnsucht nach dem Ewigen Frieden. Er glaubte kompromisslos an die andere Seite der Wirklichkeit, an das Ideal eines versöhn-

ten Miteinanders, an eine Welt, in der, wie es in der Gottesverheißung bei Jesaja heißt, «Wolf und Schaf beieinander weiden und der Löwe Stroh fressen wird wie das Rind» (Jes 65,20–25).

Seine Gedanken und Schriften werden auch heute noch kaum jemanden unberührt lassen. Sie rühren an ebendiese einem jeden Menschen innewohnende Sehnsucht nach Versöhnung mit dem scheinbar Unversöhnbaren. Sie lesen sich bisweilen wie ein verzweifelter, doch nie verzweifelnder Aufruf, der nie ganz ungehört verhallte und an dem sich immer wieder neu aufkeimende, ja auflodernde Friedensbewegungen und Friedensaktionen entzündeten. Sie erweisen sich darin letztlich auf eine geheimnisvolle Weise nicht weniger machtvoll als alles Aufrüsten mit Worten und Waffen, indem sie rational und mit Leidenschaft argumentierend an das Gute im Menschen appellieren und über die Zeiten hinweg zum wirkmächtigen Gewissen einer im Bann des Bösen sich immer wieder selbst an den Abgrund führenden Welt geworden sind.

In einer Zeit, in der sich wieder einmal Abgründe auftun und der Frieden – und nicht nur der Frieden, sondern die Schöpfung als Ganzes – mehr denn je einer kaum mehr beherrschbaren Bedrohung ausgesetzt ist, fühlen wir, die Herausgeber und der Verlag, uns deshalb aufgerufen, mit diesem Band, der erstmals sämtliche Friedensschriften in sich vereinigt, diese Sehnsucht nach Frieden im und aus dem Geist des Erasmus weiter zu schüren und lebendig zu erhalten.

Die Anregung dazu kam von dem Politologen und Erasmus-Kenner Theo Stamm, der mit diesem Vorschlag im Mai 2015 an den Verlag herantrat. Ausgangspunkt waren für ihn die in diesem Verlag erstmals auf Deutsch erschienenen wichtigsten Werke von Sebastian Castellio (1515–1563), eines Gesinnungsgenossen von Erasmus. Nach anfänglichem Zögern machte sich der Verlag die Sache jedoch schon bald ganz zueigen und entschloss sich, die

zunächst vorgeschlagene Textauswahl nicht nur zu erweitern, sondern sämtliche Schriften neu, zum Teil auch erstmals ins Deutsche zu übersetzen. Mit diesen inhaltlichen Ansprüchen an das Buch wuchsen auch die gestalterischen: Obwohl die Texte für sich genommen schon sehr ausdrucksstark und lebendig sind, erschien es uns als reizvoll, ihnen aus der zeitgenössischen und modernen Malerei Beispiele an die Seite zu stellen, die sich aus zeitgenössischer wie aus moderner Sicht nicht minder eindringlich mit den Thema Krieg und Frieden befassen.

Ob der Versuch gelungen ist, wird der Leser entscheiden. Hier bleibt uns nur noch der Dank an alle, die an diesem Band mitgewirkt haben: an den bereits erwähnten Anreger und Mitherausgeber Theo Stammen, der selbst erfreut davon überrascht war, was seine Anregung bewirkte; vor allem aber an den Lektor und Mitherausgeber Hans-Joachim Pagel, der die Übersetzungen nicht nur sorgfältig betreute, sondern auch akribisch und ausführlich kommentierte, einleitete und selbst einige Texte übersetzte. Außerdem an den Übersetzer Werner Stingl, der bereits einige Werke Sebastian Castellios erstmals ins Deutsche übertragen hatte; an die beiden Historiker Mariano Delgado und Volker Reinhardt, die sich spontan bereit erklärten, sich mit eigenen Beiträgen zu beteiligen und den geistesgeschichtlichen Horizont dieser Schriften auszuloten. Dank auch an die Druckerei, die uns einfühlend und beratend half, so manche Herausforderungen, vor denen wir bis zum Schluss standen, zu bewältigen.

Dank aber zum Schluss auch an die vielen Freunde des Erasmus, die geduldig ertrugen, dass sich das Erscheinen dieses Bandes aufgrund der ständig gewachsenen Ansprüche immer wieder verzögerte – und die ihn nun endlich, nach zweieinhalb Jahren Arbeit, in Händen halten dürfen.

Wolfgang F. Stammer, im November 2017

ERASMUS UND DIE FRIEDENSSCHRIFTEN

EINE EINFÜHRUNG

VON THEO STAMMEN

DIE EPOCHE

Der Verlauf geschichtlicher Vorgänge und Ereignisse folgt erfahrungsgemäß unterschiedlichen Tempi: Geschichte bewegt sich offensichtlich weder regelmäßig, kontinuierlich noch linear (wie die physikalische Zeit). Vielmehr sehen wir in ihr Phasen, die einen eher ruhigen Gang zeigen; dann wieder ganz andere, die kein Gleichmaß zu kennen scheinen, sondern Verdichtungen und Konzentrationen unterworfen sind. So erscheint uns im Rückblick das Mittelalter eher als eine Zeit der Kontinuität und Dauer. Ganz anders die Neuzeit. Sie scheint eine Epoche von ausgesprochen konzentrierter (revolutionärer) Dynamik oder Verdichtung tiefgreifender Art auf verschiedenen Lebensgebieten zu sein, sodass das vorher durch Erfahrung der Dauer charakterisierte Weltbild in Unordnung gerät und überall Neuartiges auftritt, das erst noch zu begreifen und zu deuten ist. Das Neue überlagert das Alte und löst es nicht einfach ab.

Die Wandlungen, die sich um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert überall durchzusetzen begannen, wirkten umfassend und nachhaltig: Ob man dabei mit der für Europa bemerkenswerten Dynamik des Bevölkerungswachstums oder mit der wachsenden Bedeutung von Handel und Gewerbe beginnt, mit den Veränderungsprozessen in den Herrschaftsformen und politischen

Verhältnissen, dem Zunehmen der kriegerischen Konflikte zwischen den Herrschern, Fürsten und Ständen oder die Tatsache einbezieht, dass die Einheit der christlichen Welt durch die entstehenden Konfessionsdifferenzen verloren ging – gleichviel. Es entstand eine vielfältige neue Weltwirklichkeit, die auch durch die Revolution des naturwissenschaftlichen Weltbildes vom geozentrischen zum heliozentrischen und durch die nicht zuletzt von Columbus 1492 entdeckte amerikanische Welt, die transatlantische Expansion Europas nach Übersee, eingeleitet wurde. Nicht zu vergessen ist die Erfindung des Buchdrucks, der seinerseits eine tiefgreifende Revolution einleitete, ohne deren Wirkung die Dynamik der Neuzeit auf allen ihren Gebieten nicht ein so rasantes und umfassendes Tempo hätte aufnehmen können.

Aus späteren Zeiten der europäischen Geschichte kann man zum Strukturvergleich zwei Epochen anführen, die auf ähnlich dramatische Weise das Hamlet'sche «Die Welt ist aus den Fugen» repräsentieren: die Epoche der Französischen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts und – vielleicht mit ähnlichem Recht – die aktuelle Gegenwart des 21. Jahrhunderts mit ihren globalen Zerwürfnissen und Krisen. Beide Prozesse von weltgeschichtlichem Ausmaß geben ein analoges Bild der Zeit- und Epochendynamik mit ihren krisenhaften Spannungen wie die Epoche der Frühen Neuzeit, in der Erasmus lebte und wirkte.

SEIN LEBEN

In dieser von der Dynamik der neuzeitlichen Wandlungen ergriffenen und durchgeschüttelten Welt des ausgehenden 15. Jahrhunderts wird Erasmus in der niederländischen Stadt Rotterdam geboren. 1466 oder 1469 werden als Geburtsjahr angegeben und bis heute strittig diskutiert. Er ist unehelicher Abkunft, sein Vater soll Priester gewesen sein.

Seine früheste Bildung erfährt Erasmus in Deventer in der Tradition der pädagogischen Bewegung der *devotio moderna*. Mehr auf Drängen seines Vormunds als aus freiem Entschluss tritt er in das Augustinerkloster Steyn bei Gouda ein. In den Jahren dort widmet er sich intensiven humanistischen Studien. Die enge Bindung an das strenge Klosterleben sagt ihm nicht lange zu. Er sucht seine intellektuelle Freiheit zu gewinnen. Als er die Gunst des Bischofs von Combrai gewinnt und dessen Sekretär wird, verlässt er das Kloster. Aufgrund seiner außergewöhnlichen Begabung wird er 1495 zum Studium der Theologie an die damals überragende Pariser Universität entsandt, muss sich aber seinen Lebensunterhalt überwiegend als Lehrer von Privatschülern verdienen. Mit einem von ihnen, einem englischen Adligen, reist er 1499 zum ersten Mal nach England. Dort lernt er in London den Juristen und späteren Lordkanzler Thomas Morus kennen, der ihm zum lebenslangen Freund wird, und in Oxford den englischen Humanisten John Colet und die Gedankenwelt des Platonismus. Auch wird er in die königliche Familie eingeführt und dem damals achtjährigen Prinzen Heinrich vorgestellt, dem späteren König Heinrich VIII.

In diese Zeit fallen frühe schriftstellerische Versuche: Noch in den Klosterjahren entstehen neben vielen Gedichten die *Oratio de pace et discordia*, eine als Brief gestaltete Empfehlung klösterlichen Lebens im *De contemptu mundi* und die erste Fassung der *Antibarbari*, nach der Rückkehr aus England im Jahr 1500 dann in Paris die erste Sammlung der Sprichwörter, die *Adagia*, die ihn bald in Europa bekannt machen. Erasmus beginnt seine Laufbahn als Philologe und Editor, später auch als Übersetzer klassischer und biblischer Texte. An die Pariser Zeit schließt sich ein längerer Aufenthalt im burgundischen Artois und in Löwen in Brabant mit intensiven Griechischstudien an. 1503 erscheint das *Enchiridion militis christiani*. 1505 bis 1506 hält sich Erasmus erneut in England auf: Er besucht in London Thomas Morus, beide übersetzen Dialoge

Lukians. Von 1506 bis 1509 bereist Erasmus Italien: von Turin (wo er promoviert) über Bologna nach Venedig, wo er längere Zeit im Hause des damals berühmtesten Druckers Aldus Manutius lebt und eine völlig überarbeitete Ausgabe seiner *Adagia* herausbringt, und nach Rom. Von 1509 bis 1514 lebt Erasmus wieder in England, vorwiegend in Cambridge, wo er einen Lehrauftrag für Griechisch erhält. In diese Zeit fällt die Entstehung sowohl vom «Lob der Torheit» (mit Widmung an Morus) als auch, gegen Ende, vom *Iulius exclusus*. Er arbeitet intensiv an einer Übersetzung des Neuen Testaments aus dem Griechischen und an einer Ausgabe der Briefe des Kirchenvaters Hieronymus.

Im Sommer 1514 verlässt Erasmus England und lernt in Basel den einflussreichen Drucker Johannes Froben kennen, mit dem er eine Verbindung von höchster Bedeutung eingeht. Drei jeweils kurze Reisen führen ihn 1515, 1516 und 1517 noch einmal nach England. Die folgenden Jahre verbringt er im Herzogtum Burgund, ab 1517 meist in Löwen.

1516 wird Erasmus zum Rat Herzog Karls von Burgund (des späteren Kaisers Karl V.) ernannt, es entsteht seine bedeutendste politische Schrift, der Fürstenspiegel *Institutio principis christiani*. 1517 wird er definitiv von der Bindung an das Klosterleben befreit und kann seine Existenz als unabhängiger «Intellektueller» frei gestalten.

Die späten Jahre des Erasmus sind von der Suche nach einem Alterswohnsitz, der ihm Ruhe vermitteln soll, geprägt. Erasmus glaubt ihn am Oberrhein in Basel gefunden zu haben, wohin er 1521 übersiedelt. Als aber auch dort die Reformation um sich greift, weicht er für einige Jahre ins katholische Freiburg aus. 1535 kehrt er nach Basel zurück, wo er in der Nacht von 11. zum 12. Juli 1536 stirbt. Sein Grabmal befindet sich noch heute im Basler Münster.

WISSENSPRODUKTION UND ZEITKRITIK

Die zahlreichen Reisen in Europa konfrontieren Erasmus auf besondere Weise mit den krisenhaften und kriegerischen Zuständen seiner Zeit, die ihm stets aufs Neue die Friedlosigkeit der Epoche unmittelbar und konkret erfahrbar machen. Allein die Englandreisen bringen ihn auf vielfältige und spannungsreiche Weise mit der sozialen und politischen Wirklichkeit, aber auch mit der natürlichen Umwelt Europas um 1500 in Berührung. Angesichts der schwierigen damaligen Verkehrs- und Reisebedingungen verdient es Respekt und Hervorhebung, wie Erasmus teils zu Pferde, teils zu Schiff und auch zu Fuß Europa durchmisst – von den Niederlanden nach Frankreich und England, sodann nach Italien und durch verschiedene Territorien und Landschaften des Alten Reiches entlang des Rheins – und seinen Horizont buchstäblich erweitert. Er ist vielfach natürlichen oder von Menschen gemachten Gefahren für Leib und Leben ausgesetzt, denen er sich zu widersetzen sucht. Naturkatastrophen, aber auch räuberische Überfälle gefährden Individuen wie menschliche Gruppen und Gemeinschaften.

«Alle Menschen haben von Natur aus ein Verlangen nach Wissen» – was Aristoteles im ersten Satz seiner «Metaphysik» allgemein formuliert, das macht sich Erasmus zum lebenslangen Programm. Was er sucht, ist zunächst «Bildungswissen» auf allen damals bekannten Wissensgebieten mit Ausnahme der Naturwissenschaften. Er betreibt mit Intensität und kritischem Geist das Studium der klassischen Sprachen, zuerst des Lateinischen, sodann das des damals wiederentdeckten klassischen Griechischen. Die Studien führen zur Edition und Übersetzung klassischer Texte, etwa der Kirchenväter und der biblischen Tradition, aber auch zur Philologie der klassischen lateinischen und griechischen Literatur und Philosophie, was ihn zur Ausarbeitung seiner humanistischen *Philosophia christiana* führt. Die Geschichte des Altertums und des

Mittelalters bewegt ihn unter der kritischen Erfahrung einer aus den Fugen geratenen Zeit zu seinem wachsenden Eintreten für Frieden und friedliche Entwicklungen und zur Verfassung der «Friedensschriften», die dieser Band vorstellt und erschließt.

Diese reichhaltige «Wissensproduktion» profitiert entschieden von der epochalen Erfindung des Buchdrucks, der im 15. Jahrhundert eine Medienrevolution einleitete und zu kaum einschätzbaren Folgen auf allen praktischen und geistigen Wissensgebieten führte. Man hat später gesagt, ohne Buchdruck wäre die Reformation Martin Luthers und der anderen Reformatoren nicht zu ihrer weltgeschichtlichen Wirkung gelangt. Dies gilt ähnlich auch für den Humanisten Erasmus, dessen vielfältige Wissensproduktion ebenfalls das Medium Buch nicht entbehren konnte. Gerade auch die nicht für die Fachgelehrten gedachten, auf populäre Wirksamkeit zielenden Friedensschriften bedurften der raschen und nachhaltigen Verbreitung durch die neue Buchdruckerkunst. Viele Städte im Alten Reich wurden zu Zentren des Buchdruckes und leisteten der Distribution einer rasch wachsenden Produktion von literarischen Werken entsprechenden Vorschub.

ERASMUS ALS SCHRIFTSTELLER

Was uns von Erasmus in reichlicher Fülle überliefert wurde, sind Texte durchgängig in lateinischer Sprache, Schriften verschiedenster Wissensgebiete, unter denen theologische und biblisch-exegetische in den späteren Jahren in den Vordergrund traten, davor und daneben aber auch weltlich-humanistische Themen von großer Bedeutung waren. Sie sind es auch, die bis heute die Relevanz des erasmischen Werkes bestimmen. Durch die konfessionelle Konfliktslage wurden Werk und Wirkungsgeschichte des Erasmus jedoch stark beeinträchtigt. Ein bedeutsamer Teil seiner Schriften geriet schon früh auf den «Index der verbotenen Bücher» der ka-

tholischen Kirche, während die Auseinandersetzung mit Martin Luther und die Distanzierung von der Reformation Erasmus unter den Protestanten nicht gerade akzeptabel machte. So stand er in seiner Zeit zwischen den konfessionellen und politischen Fronten.

Das erklärt auch, weswegen erst im 18. Jahrhundert eine bis heute noch brauchbare Edition seiner *Opera omnia* in zehn Bänden (Leiden 1703 bis 1706) erschienen ist (ein um einige Texte erweiterter Nachdruck der Basler *Opera omnia* von 1540). Erst im 20. Jahrhundert ist es dann zur modernen «Amsterdamer Edition» der Werke des Erasmus gekommen, die aber noch nicht abgeschlossen ist: *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia* (Amsterdam 1969 ff.).

Das schriftstellerische Werk des Erasmus geht in seinen Anfängen auf die Klosterzeit in Steyn bei Gouda zurück; neben lateinischen Gedichten sind zwei Werke bemerkenswert und bedeutsam, die Erasmus Jahrzehnte später auch veröffentlicht hat: Einmal *De contemptu mundi* («Über die Verachtung der Welt»), das in vielem noch in der Tradition der niederländischen Bewegung der *devotio moderna* und damit auch der «Nachfolge Christi» des Thomas a Kempis steht. Doch wird auch hier schon der Rückzug aus der Welt gepriesen, weil er Muße gibt zum Lesen – nicht nur der Bibel und Kirchenväter und anderer Theologen, sondern auch heidnischer Philosophen und Dichter. Dies Letztere nun, genauer: die Wichtigkeit einer umfassenden klassischen weltlichen Bildung, wird Thema des zweiten Werks, der *Antibarbari*, dessen erster Entwurf ebenfalls im Kloster Steyn entstand. In dieser Schrift begründet Erasmus die Idee seines (christlich fundierten) klassischen Humanismus auf der Basis der klassischen Sprachstudien, die für ihn auch weiterhin bestimmend bleiben. Insofern sind die *Antibarbari* «eine Programmschrift der Renaissance des Nordens».

Erasmus war kein «Gelehrter im Elfenbeinturm», abgeschlossen und abgehoben von der Welt und den weltlichen Dingen. Aber er war «ein Mensch für sich» (Ulrich von Hutten). Er wollte frei sein und unabhängig und nahm bezeichnenderweise trotz seiner

europaweiten Reputation auch keine dauerhafte professionelle Lehrtätigkeit an einer der damals bekannten Universitäten an. Bis auf die wenigen späten Jahre in Basel, wo er ein Haus mietete, und in Freiburg, wo er sogar Hausbesitz erwarb, lebte er in der Regel ohne festen Wohnsitz, meist als Gast bei Gönnern und Freunden, bei Verlegern und Buchdruckern, um stets den Druck seiner Schriften selbst überwachen zu können. Eher gehörte Erasmus in unserem heutigen Verständnis zu den frühen «Intellektuellen», die Karl Mannheim später als «freischwebend» bezeichnete und die bereits zu Beginn der Neuzeit in Humanistenkreisen lebten und sich engagiert in die öffentlichen Diskurse einbrachten, zeitkritische Ordnungsreflexion übten und sich so in politische und kirchliche Dinge einmischten und vielfach Oppositionswissen produzierten.

Um dies wirkungsvoll zu leisten, bedurfte es eines kommunikativen Stils, eines (wie später Bertolt Brecht es nannte) «eingreifenden Denkens und Schreibens», das sich auch der griechischen und römischen Rhetorik bediente. Wie noch zu zeigen ist, galt dies vorzüglich für die Friedensschriften, in denen sich die überlieferten rhetorischen Formen und Traditionen in Bezug auf aktuelle und zeitgeschichtliche Probleme neu bewähren konnten. In diesem Kontext sollte sich dann die von Erasmus vielfältig und nachdrücklich eingesetzte «satirische Schreibweise» besonders erfolgreich bewähren. An den durchgearbeiteten sprachlich-rhetorischen Strukturen der Friedensschriften fällt durchgehend auf, dass sie ihre Themen sprachlich zugespitzt mit konkreter Zielsetzung mit Wirkung auf Publikum und Leserschaft formulieren und als «Botschaften» absichtsvoll und tendenziell vermitteln, dabei eine Vielfalt von kleinen und größeren Textsorten und literarischen Gattungen einsetzen. Die Entscheidung für die eine oder andere Textsorte entspringt dabei keiner subjektiven Willkür, sondern folgt rhetorischen oder kommunikativen Regeln; sie verfolgen verschiedene Diskursintentionen und zeitkritische Absichten

durch sprachliche Vermittlung zwischen Autor und Publikum beziehungsweise Leserschaft. Diese Zusammenhänge sind für die Schreibweise des Erasmus höchst aufschlussreich und für ihre Wirkweise von entscheidender, auch allgemeiner Bedeutung, wie aus Folgendem ersichtlich wird.

Es ist bemerkenswert, dass in der politischen Ideengeschichte bis heute eigentlich den literarischen Formen, in denen die Autoren seit der Antike ihre Botschaften formulieren und an die Menschen in unterschiedlichen Lebensformen weitergeben, wenig bis gar keine Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Doch sind die literarischen Entscheidungen für die eine oder andere literarische Textsorte von erheblicher strategischer Bedeutung für das Verständnis der Intentionen des Autors. Der politische Philosoph Leo Strauß hat in seinem Buch «Über Tyrannis» (1963) die strategisch-rhetorische Bedeutung derartiger Textformen-Entscheidungen auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt: «Rechtes Verständnis dieser Lehre erfordert mehr als das Verstehen des Inhaltes allein. Man muss die Form berücksichtigen, in der diese Lehre vermittelt wird, denn sonst wird man den Ort nicht erkennen, den ihr der Autor im Ganzen der Weisheit zuordnet» (S. 46).

Diese allgemeine Einsicht gilt auch für die Schriften des Erasmus über Krieg und Frieden. Sie haben, nicht immer auf den ersten Blick erkennbar, einen spezifischen «Sitz im Leben» (Jakob Grimm), den es zu erfassen gilt, wenn man die konkrete Botschaft des Textes angemessen verstehen will, ihre praktisch-moralistische Intention, die das beobachtbare Verhalten der Menschen reflektieren und beeinflussen will. Die hier vorgelegte Edition der Friedensschriften bietet so auch einen Überblick über die Stil- und Literaturformen, in denen Erasmus seine konkrete Zeitanalyse wie seine therapeutische Botschaft an die Zeitgenossen formuliert. Im Folgenden soll versucht werden, die unterschiedlichen Erkenntnisleistungen der einzelnen Textsorten, die Erasmus in diesem Zusammenhang einsetzt, noch genauer zu beschreiben,

indem einzelne Textsorten in ihrer Funktion und Leistung näher betrachtet werden.

DER BRIEF: Unsere Sammlung enthält als dritten Text einen bedeutsamen und viel zitierten Brief, den Erasmus am 14. März 1514 an den befreundeten Zisterzienser-Abt Anton von Bergen in Saint-Omer geschrieben hat. In einer Welt, die noch überwiegend von mündlicher Kommunikation geprägt war, stellte der Brief schon in frühen Kulturen eine wesentliche Erweiterung der Kommunikation für vielseitige Zwecke dar. Die Schriftlichkeit trat zur Mündlichkeit ergänzend hinzu und übernahm auf nahezu allen Lebensgebieten in den vielfältigen Gestalten des Briefes wichtige Aufgaben.

Gerade Erasmus hat dem Brief für seine Kommunikation einen breiten Raum geöffnet. Nicht nur, dass er selbst ein großer Briefschreiber war (seine erhaltene Korrespondenz mit Zeitgenossen in vielen Ländern Europas füllt zwölf große Bände); er hat sich auch der Briefschreibekunst gewidmet und eine praktische «Anleitung zum Briefschreiben» (*De conscribendis epistolis*) verfasst, einen «Briefsteller», in dem nicht nur die Methode des Briefschreibens gelehrt wird, sondern auch differenzierte Charakterisierungen der vielfältigen Brieffunktionen im konkreten Leben entworfen werden, von Geschäfts-, Kondolenz- und Entschuldigungsschreiben bis zur *amatoria epistula* (Liebesbrief). Den Abschluss bildet die Gattung des Erörterungsbriefes, in dem ein bestimmtes Thema, etwa aus dem Arbeitsbereich eines Forschers, behandelt wird. Zu dieser Gattung gehört Erasmus' Brief an Anton von Bergen. Briefe gerade dieser Art waren nicht nur privat; wer sie schrieb, konnte damit rechnen, dass der Empfänger sie in seinem Bekanntenkreis kursieren ließ oder ihren Inhalt weitergab. Der Brief war sowohl ein Medium des privaten vertraulichen Gespräches als auch des öffentlichen Diskurses und als solches unentbehrlich.

DAS ADAGIUM: Dem Brief an Anton von Bergen folgt in unserer Sammlung ein *Adagium* –genauer gesagt: eine Abhandlung über ein *Adagium*, über das Sprichwort *Dulce bellum inexpertis* («Süß ist der Krieg den Unerfahrenen»), das in Erasmus' Sprichwörtersammlung die Nummer 3001 erhielt. Diese Sammlung der *Adagia* hat eine besondere Geschichte. Erasmus begann damit unmittelbar nach der Rückkehr von seiner ersten Englandreise. Diese Reise nahm für Erasmus insofern ein unglückliches Ende, als ihm bei der Ausreise Ende Januar 1500 ein englischer Zollbeamter in Dover sämtliche Ersparnisse abnahm (bis auf einen kleinen Restbetrag), weil die Ausfuhr von Gold und Silber, auch in Münzform, verboten war. Erasmus kam mittellos in Paris an und musste sich nach einer Möglichkeit umschauchen, an Geld zu kommen.

Nichts lag ihm näher, als auf seine Pariser Studienmaterialien zur klassischen Literatur zurückzugreifen. Rasch sammelte er aus diesem antiken Wissensvorrat rund 800 Sprichwörter lateinischer und (wenige) griechischer Autoren und versah sie mit knappen Erläuterungen. Die Ausgabe erschien schon im Juli 1500 in Paris unter dem Titel *Adagiorum Collectanea* («Sammlung von Adagien»), die rasch zu einem ersten literarischen Erfolg des Erasmus wurde. Der Drucker-Verleger empfahl sie den Lesern auf dem Titelblatt «als ein Werk, das ebenso neu wie geeignet ist, dazu anzuleiten, wie man jede Art des Schreibens und Redens in wundervoller Weise ausschmückt und zu großem Vorteil nutzt» und gab an, wo in Paris man es kaufen konnte. – Den Vorfall in Dover hatte Erasmus gleich mit eingearbeitet: Die Redewendung «Ich bin dem Rachen des Wolfs entkommen» (*E lupi faucibus eripui*) kommentierte er: «Das ist so, wie wenn wir unser Geld von dem Zollbeamten in Dover zurückbekommen hätten.»

Die laufend wachsende Sammlung der *Adagia* bildete so etwas wie eine «Enzyklopädie der Lebensweisheit, eine Sammlung für Erfahrungen aus allen Lebens- und Wissensgebieten». Von Auflage zu Auflage wuchs die Zahl der aufgenommenen

Sprichwörter. In der letzten Auflage noch zu Erasmus' Lebenszeit (1536) waren es schließlich 4151. Das Werk gewann außerordentliche Popularität und wurde zu einem der ersten großen Erfolge des Buchdrucks in Europa.

Das *Adagium* 3001: *Dulce bellum inexpertis* nimmt auf besondere, man könnte sagen psychologische Weise die Frage von Krieg und Frieden auf und erörtert sie unter verschiedensten Aspekten in einem weit ausgreifenden Essay. Da dessen Umfang erheblich über das normale Maß eines Sprichwort-Kommentars hinausging, veranstaltete Erasmus selbst bald etliche Sonder- und Einzeldrucke davon. So gehörte dieses *Adagium* schon bald zu den grundlegenden Friedensschriften des Erasmus und fand entsprechende Verbreitung.

INSTITUTIO: Die nächste Gruppe von Texten dieser Edition ist der *Institutio principis christiani* von 1516 entnommen. Diese Schrift führt in die zentrale politische Lehre des Erasmus ein, indem er die Erziehung des christlichen Fürsten zum Thema macht. Aus inhaltlichen wie strukturellen Gründen rechnet man dieses Werk der Gattung des Fürstenspiegels zu, wie sie in der griechischen Literatur durch Xenophons *Kyropädie* und in der lateinischen durch Senecas *De clementia* mustergültig begründet wurde. Beide Werke der Antike waren Vorbilder für viele Werke dieser Art vom frühen Mittelalter an bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Die Hauptzielrichtung eines traditionellen Fürstenspiegels war die moralische und politische Erziehung eines jungen Fürsten, der bald die Herrschaft übernehmen sollte. Die Erziehungsziele wurden in der Regel in einer Tugendlehre formuliert, in einem Tugendkatalog, der die für einen Fürsten verbindlichen Werte lehrbar erfasste. Zu diesen Werten gehörten unter anderem *iustitia*, *pietas*, *clementia*, *constantia* und *pax*. Erasmus steht mit seiner *Institutio* in dieser Tradition, ohne von ihr total abhängig zu sein; vielmehr entwickelt er aufgrund ver-

änderter Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnisse auch neue Inhalte und Formen, die die Lebendigkeit dieser Gattung bezeugen.

Auch in Erasmus' *Institutio* steht die Fürstenerziehung im Mittelpunkt. Sie ist Karl, dem Herzog von Burgund (dem späteren Kaiser Karl V.) gewidmet. Obwohl Erasmus davon überzeugt war, dass der junge Fürst keine moralischen Ermahnungen von seiner Seite benötigte, schien es ihm wichtig, ein Idealbild des Fürsten zum Nutzen aller zu entwerfen und vorzustellen. Dieses blieb nach wie vor die primäre Aufgabe eines Fürstenspiegels.

Es treten indes neue Aspekte hinzu, die den Gesamtcharakter des erasmischen Fürstenspiegels bereichern. Häufig hat man bis in die jüngste Zeit die Intentionen des erasmischen Fürstenspiegels rein humanistisch und idealistisch qualifiziert und entsprechend kritisiert. Diese Charakterisierung trifft zwar teilweise zu, aber nicht im Ganzen. In der *Institutio* ist das Thema Krieg und Frieden über das moralisch-idealistische Engagement hinaus auch institutionell verankert, so wenn sich Kapitel III und X mit den Aufgaben in Friedenszeiten oder Kapitel VIII mit den Bündnissen (Diplomatie und Außenpolitik) oder Kapitel XI mit der Kriegsführung befasst. Es ist kein unrealistischer Idealismus, der aus Erasmus spricht, vielmehr beruht sein Fürstenbild auf einer empirisch durchreflektierten Zeitkritik, die ihn seine Epoche als die schlechteste und korrumpierteste sehen lässt, die «aus den Fugen» ist und der Reformen bedarf. Die vielfältigen schriftstellerischen Bemühungen, die Erasmus gerade in seinen Friedensschriften zeigt, zielen darauf ab, die zerrüttete Ordnung der geistlichen und weltlichen Dinge wieder aufzurichten.

Der Entwurf dieses Gesamtbildes erfolgt in der *Institutio* in elf Kapiteln, die sich auch entschieden und realistisch auf die Praxis der Regierungskunst in allen Bereichen beziehen: auf Steuern und Tribute, auf Behörden und Ämter, auf Außenpolitik als Bündnispolitik, auf dynastische Verbindungen (Heiratspolitik) und besonders eindringlich auf Krieg und Frieden. Die «Künste

des Friedens» stehen für Erasmus durchaus im Zentrum seines politischen Denkens und das fordert er auch von der fürstlichen Regierungspraxis. Dabei gilt es Kriege, wenn irgend möglich, zu vermeiden und als normale Mittel der Politik abzulehnen. Nur im äußersten Notfall können sie als gerechtfertigte Maßnahmen gelten und eingesetzt werden.

Die *Institutio principis christiani* war, wie ihre vielen Ausgaben und Übersetzungen zeigen, ein äußerst erfolgreiches und in seiner Zeit weit verbreitetes Werk. Ihre Wirkungsgeschichte im Rahmen der politischen Ideengeschichte war entsprechend groß und nachhaltig. Immer wenn es in einer späteren Zeit zu einer Erasmus-Renaissance kam, stand die *Institutio* mit ihrem Idealbild vom Fürsten und fürstlicher Herrschaft sowie politischer Ordnung neben den pädagogischen und zeitkritischen Schriften des Humanisten Erasmus im Mittelpunkt der Rezeption.

COLLOQUIA FAMILIARIA: Es ist schließlich noch eine weitere bedeutende Textsorte aus dem weit gespannten Schrifttum des Erasmus mit Bezug und Bedeutung für die Thematik Krieg und Frieden zu betrachten: die *Colloquia familiaria*, aus denen unsere Edition einige Proben enthält. Die *Colloquia familiaria* («Vertraute Gespräche») sind eine Sammlung, die – darin ähnlich den *Adagia* – früh begonnen wurde und von Auflage zu Auflage im Umfang zunehmend schließlich zu einem der umfangreichsten, verbreitetsten und populärsten Werke des Erasmus wurde, das (in Auszügen) bereits zu Lebzeiten des Autors in verschiedene Volkssprachen übersetzt wurde. Allein in den Jahren 1522 bis 1524 erschienen fünf Auflagen bei Froben in Basel.

Die *Colloquia* dienten anfänglich als lateinische Schülergespräche im Lateinunterricht zur Einübung der lateinischen Sprache. Dieser Bezug ging indes mit der Zeit verloren, was sich vorzüglich auf die Inhalte der Gespräche auswirkte: Immer mehr unterschiedliche Aspekte der Alltagswelt wurden aufgenommen

und wirkten sich auf den witzigen und satirischen Inhalt der Gespräche aus, sodass man von einer Art soziologischer Chronik der Epoche sprechen konnte. Immer öfter ist von «Lebensformen» (*genera vitae*) die Rede, von den Sitten und Gewohnheiten der Menschen in ihren konkreten Verhältnissen. Dabei erlaubte es die Form des Dialogs, bei der Erörterung eines Themas unterschiedliche Standpunkte und Meinungen zu Wort kommen zu lassen.

Die breit gefächerten Dialoge dienten indes nicht etwa vordergründiger Unterhaltung, sondern nehmen durchaus die moralistische Schreibweise eines Montaigne vorweg, der gute Kenntnisse von Erasmus' Schriften besaß und von ihnen profitierte. Die wachsenden Spannungen zwischen Protestantismus und Katholizismus im anbrechenden Konfessionszeitalter und die Kontroverse Luther–Erasmus spielen hinein, die wachsende kriegsgerische Realität ebenso: In mehreren *Colloquia* nimmt Erasmus die desolante Lebensweise der Söldner aufs Korn und damit den Krieg und die Friedlosigkeit der Epoche.

DIE SATIRE: Als stilistische Eigentümlichkeit der Schreibkunst des Erasmus wird stets die satirische oder ironische Schreibweise hervorgehoben. Unter den Humanisten im Europa der Frühen Neuzeit war die satirische Schreibweise beliebt und entsprechend sehr verbreitet. Sie galt als besonders geeignet, kritische Zeitdiagnose zu betreiben und so gesellschaftliche und politische Kritik an den gegenwärtigen Zuständen zu üben. In diesem Sinn verwendet auch Erasmus das Stilmittel der Satire, nicht nur in seinen Friedensschriften. Was genau er damit erreichen will, erläutert er in einem Brief vom 9. Juni 1511 an Thomas Morus, mit dem zusammen er Werke des spätantiken Spötters Lukian aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt hatte, in Bezug auf sein «Lob der Torheit»: «Das Publikum werde schreien, ich brächte die antike Komödie oder den Lukian zurück und überzöge alles mit Bissigkeit.» Den Vorwurf der «Bissigkeit» will Erasmus allerdings

nicht auf sich sitzen lassen: «Wer aber das menschliche Leben kritisiert, ohne jemanden mit Namen zu nennen, ist das wirklich ein Bissiger oder nicht eher ein Lehrer und Mahner?»

Das sind bemerkenswerte Worte: In diesem doppelten Verständnis als Bissiger oder als Lehrer und Mahner gewinnt die Satire in der europäischen Literatur der Neuzeit als zeitkritische und moralistische Schreibweise nachhaltige Geltung und bald auch theoretische Begründung. Friedrich Schiller entwickelt in seiner Abhandlung «Über naive und sentimentalische Dichtung» (1795/96) eine spezifische Theorie der Satire, die bis in die Gegenwart durchaus Geltung behält. Für Schiller ist der Dichter dann Satiriker, wenn er „die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale zu seinem Gegenstande macht«. Das bedeutet: «In der Satire wird die Wirklichkeit als Mangel dem Ideal als der höchsten Realität gegenübergestellt.» Und weiter: «Bei der Darstellung empörender Wirklichkeit kommt daher alles darauf an, dass das Notwendige der Grund sei, auf welchem der Dichter oder der Erzähler das Wirkliche aufträgt, dass er unser Gemüt für Ideen zu bestimmen wisse.» Wichtig gerade im Hinblick auf die satirische Schreibweise des Erasmus ist eine Unterscheidung, die Schiller noch einführt: die zwischen scherzhafter und pathetischer (ernster) Satire.

Diese Unterscheidung ist unmittelbar anwendbar auf die beiden satirischen Texte, um die es hier geht, auf die «Klage des Friedens» und den «Julius exclusus», und zwar dergestalt, dass «Die Klage des Friedens» als ernste oder pathetische, der Dialog «Julius exclusus» als scherzhafte Satire verstanden wird. Die Zuordnung der «Klage des Friedens» zur ernsten Satire ist in der Literatur nicht unumstritten. Stilistisch handelt es sich um eine öffentliche Rede, in der «Frau Pax» schildert, wie sie durch die Welt irrt und zu den Menschen aller Stände eilt und nirgends eine Bleibe findet. Erasmus ist es wichtig festzuhalten, dass er keinen Stand der Gesellschaft übergeht. Dadurch weist er mit Nachdruck darauf hin, dass er nicht

den einzelnen Menschen oder Stand aufs Korn nimmt, sondern die Unordnung und Unsitten in den Verhältnissen überhaupt aufsucht.

Erasmus gibt an anderer Stelle eine Selbstdeutung seiner scherzhaften satirischen Schreibkunst in einem Brief an Thomas Morus, der sich auf das «Lob der Torheit» bezieht: «Abgesehen davon, dass ich nirgends Namen nannte, habe ich meine Feder so gemäßigt, dass der verständige Leser schnell erkennt, dass mein Ziel ist, mehr zu ergötzen als zu verletzen.» Dies scheint allerdings nicht für die zweite Satire, den «Julius exclusus», zu gelten, deren Schärfe ungleich bissiger und auch persönlicher ist. Erasmus war auf seiner Italienreise der kriegerischen Politik Papst Julius' II. nahegekommen und hatte deren Auswirkungen erlebt und beobachtet. Er hielt das kriegerische Verhalten von Papst Julius für derart unangemessen, dass er hier schärfere Töne anschlagen wollte. Dennoch: Als Scherz gemeint war der «Julius» und die ersten Leser haben sehr über ihn gelacht.

Generell ist festzuhalten, dass in der gesellschaftskritischen und politischen Ideengeschichte beide Varianten der Satire oder satirischen Schreibart einen besonders anerkannten und hohen Stellenwert einnehmen und entsprechend sehr verbreitet angewendet wurden. In diesem literarischen Feld ist Erasmus offensichtlich eine besonders geachtete und vorbildliche Schriftstellerpersönlichkeit, die Nachfolger fand – etwa bei Montaigne.

SCHLUSSGEDANKE

Der österreichische Schriftsteller Stefan Zweig, von den Nazis vertrieben, hat seiner 1934 noch in Wien erschienenen Biografie über den ersten «bewussten Europäer» den Titel «Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam» gegeben. Was mit Triumph gemeint ist, geht aus der Darstellung von Leben und schriftstellerischer Lebensleistung des Erasmus zweifelsfrei hervor. Wieso

aber Stefan Zweig auch von Tragik spricht, erschließt sich nicht sofort. Der entscheidende Punkt indes, der die Tragik der erasmischen Existenz und ihrer Wirkung in seiner Zeit aufscheinen lässt, ist wohl im Scheitern des Humanismus als geistiger Bewegung in Nordeuropa zu sehen, dessen prominentester Vertreter Erasmus war – genauer in der Tatsache, dass die bald nach dem Höhepunkt des Humanismus einsetzende Reformation durch Martin Luther und die anderen Reformatoren mit Konfessionalisierung und Kirchenspaltung den Humanismus allgemein, den erasmischen Humanismus speziell um seinen epochalen Einfluss und seine Wirkung brachte. Zwar hat sich Erasmus, nach vergeblichen Vermittlungsversuchen, gegen Luther gewandt und ihm zum Beispiel in der Schrift «Über den freien Willen» Paroli zu bieten versucht. Indes blieb er in seiner Luther-Polemik eher akademisch, während Luther für seine Lehre rasch eine Massenbasis gewann.

Die viel tiefer reichende Reformation spaltete schließlich auch den nordeuropäischen Humanismus in katholisch und protestantisch. Die humanistischen Autoren gerieten dadurch unter Druck und wurden vielfach genötigt, für die eine oder andere Seite des Kirchenkampfes zu optieren, und verloren so an Einfluss und Geltung in der Öffentlichkeit. Erasmus versuchte, den Parteiungen zu widerstehen und überparteilich zu bleiben. Das bedeutete aber Konflikt und Feindschaft mit beiden Seiten, mit negativen Folgen für seine Wirkungsgeschichte. Die Lehrstücke über Krieg und Frieden, die Erasmus uns hinterlassen hat, vermögen indes einen übergreifenden Standpunkt aufscheinen zu lassen, der bis in die heutige Gegenwart durchaus noch wachsende Geltung für sich und die humanistischen Optionen beanspruchen kann.

IDEAL UND AUGENMASS

ERASMUS UND DIE POLITIK SEINER ZEIT

VON VOLKER REINHARDT

Das Bild, das sich die Nachwelt bis heute von Erasmus von Rotterdam macht, ist das eines Gelehrten und Schöngeltes, der, bar starker Leidenschaften, den großen Kämpfen seiner Zeit tunlichst aus dem Weg zu gehen versuchte und sein stilles, geschütztes Dasein in Gesellschaft der antiken Autoren den öffentlichen Arenen vorzog. Richtig daran ist, dass der fromme Humanist Erasmus dem zerstörerischen Egoismus des Menschen, speziell der Mächtigen, misstraute, daher die Extreme hasste und statt der schnellen und gewaltsamen Aktionen langfristige und nachhaltige Lösungen bevorzugte. Doch das schloss nicht aus, da, wo ihm die Zustände unhaltbar schienen, mit beißender Kritik und ätzendem Spott zuzuschlagen – allerdings mit gewissen Vorsichtsmaßnahmen.

So hat Erasmus stets bestritten, die bald nach dem Tod des Namengebenden Papstes Julius II., also 1513 oder 1514 entstandene Satire «Julius exclusus e coelis» verfasst zu haben. Für diese Verleugnung gab es gute Gründe: Der geharnischte Text delegitimiert nicht nur einen einzelnen Papst, sondern das Papsttum seit mindestens einem Menschenalter. Julius II., der sich in diesem Dreiergespräch an der Paradiespforte unfreiwillig selbst bloßstellt, ist schließlich stolz darauf, der Neffe eines Vorgängers, Sixtus IV., zu sein, der es, wie angedeutet, mindestens ebenso schlimm getrieben hat.

Da Erasmus trotz aller Fundamentalkritik nicht gesonnen war,

mit der Kurie und ihren Führungszirkeln zu brechen, sondern auf eine Besserung der Verhältnisse durch die typisch humanistischen Erziehungsmittel der Unterweisung durch gute Lektüre hoffte, war es ratsam, die Schrift anonym erscheinen zu lassen. Zweifel, dass der Text Erasmus' Feder entsprang, dürfen heute als ausgeräumt gelten. Schon für die Zeitgenossen war nicht ersichtlich, wer sonst dafür in Frage kommen sollte – anarchischer Witz, gepaart mit heiligem Zorn, gravitäischem Ernst, bemerkenswertem Insiderwissen, literarischen Kunstgriffen, tiefer Sorge und als Summe des Ganzen ein Silberstreif am Reform-Horizont: Diese Kombination war unverwechselbar das Markenzeichen des Humanistenfürsten.

Trotz dieser individuellen Merkmale steht der «Julius exclusus» in einer langen Gattungstradition und zugleich in einer aktuellen Debatte; in beidem geht es um die Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern, um die Widerstände, die sich ihr entgegenstellen, und um die Methoden, sie dennoch durchzusetzen. Dieser Reformdiskurs begleitete die Geschichte der Kirche von Anfang an – Soll- und Ist-Zustand klappten schließlich schon sehr früh auseinander –, gewann aber seit der Mitte des 15. Jahrhunderts bei aller Einbindung in eine lange Vorgeschichte neue, schrillere Töne, die in Erasmus' satirischer Behandlung des Themas deutlich zu vernehmen sind: Die ungeheuerlichen Missstände, die darin aufgedeckt werden, sind nicht nur eine Folge der kriminellen Amtsführung des zweiten Della Rovere-Papstes, sondern spiegeln darüber hinaus den moralischen Tiefstand der italienischen Nation wider, der die Institution Papsttum in die Hände gefallen ist. Die Italiener werten alle anderen Völkerschaften als barbarisch ab, doch ist ihre vermeintlich überlegene Zivilisation nur eine dünne Tünche, hinter der sich ein wahrer Abgrund an Lastern verbirgt. Diesen Fundamentalgegensatz zwischen dem verrotten Italien und dem andächtigen Rest-Europa deckt Julius II. in einer seiner längsten Einlassungen mit derselben grenzenlosen Naivität auf, die für sein Auftreten insgesamt kennzeichnend

ist: Wir Italiener halten Armut für ein schlimmes Vergehen, die Barbaren betrachten sie als gut christlich – und so weiter.

Mit diesem Kontrast und den Anklagen, die der ungebildete und pflichtvergessene Pontifex maximus unfreiwillig gegen sich selbst vorbringt, steht Erasmus also in ausgeprägten Kontinuitäten: Er nimmt Argumente auf, die seit einem Menschenalter die Gravamina, Klageschriften, der deutschen Nation gegen Rom füllen, aber zu diesen längst bekannten und einigermassen abgenutzten Formeln der Juristen und Humanisten kommen überraschend neue Elemente. Schon die Textanlage ist durch die Form des Dreiergesprächs gelehrt und volkstümlich zugleich: Sankt Peter, der Wächter der Himmelspforte, der einen Mächtetern-Neuankömmling examiniert – dieses Motiv findet sich in Novellen und Schwänken reichlich.



«von der gewalt und haupt der kirchen». Anonyme deutsche Übersetzung des «Julius». Speyer, Johann Eckhart, 1521, fol. Azr. Der untere Teil des Holzschnitts zeigt einen Teil des Wappens von Julius II. mit dem Eichenbaum.

Von derber Komik und gespenstischem Grauen zugleich erfüllt ist die ganze Szenerie: Der frisch verstorbene Papst grölt und randaliert betrunken an der Spitze einer Geisterarmee, der vielen Tausend toten Krieger, Räuber und Marodierer, die seine endlosen Kriege das Leben gekostet haben. Ihnen allen hat er für ihre Mörderdienste Gratiskarten fürs Himmelreich versprochen – und steht nun als wortbrüchig da, für einen Söldnerführer, der den angekündigten Sold nicht auszahlen kann, nicht nur im Diesseits, sondern auch unter Toten eine peinliche Lage. Vox populi, Volkes Stimme, sind auch viele der Anklagepunkte, die der Papst gar nicht als solche versteht und daher bestätigt: Wer so aufs Geld aus war wie er, musste habgierig und geizig zugleich sein; wer junge Männer so freigebig förderte, frönte mit ihnen verbotenen Neigungen. Dass dahinter ganz andere Strategien der Macht- bzw. Hausmachtsteigerung durch Extremnepotismus standen, tritt demgegenüber in den Hintergrund. Wie aus einer *commedia dell'arte* entsprungen, nämlich wie der pffiffige und abgebrühte Diener seines Herrn, tritt schließlich Julius' «Genius» auf, der so gar nichts von einem Schutzengel hat, sondern mit seinen trocken witzigen Kommentaren manchmal geradezu mephistophelisch agiert; bei einer szenischen Darstellung wären ihm die Lacher des Publikums sicher.

Spätestens, als Petrus, der so lange mit wachsendem Entsetzen dem Amts- und Selbstverständnis des bluttriefenden Kriegerpapstes zugehört hat, zu seiner umfassenden Strafpredigt ausholt, treffen unvereinbare Vorstellungen von Papsttum, Frömmigkeit, göttlichem Willen und Heilserwerb programmatisch und plakativ zugleich mit aller Härte aufeinander: meritokratisch, demütig pastoral, von Selbstaufopferung im Sinne der *imitatio Christi* geprägt die wahre, apostolische Kirche der frühen Christen – hedonistisch, käuflich, durch und durch materialistisch die Kirche des Papstes, die den Verlockungen dieser Welt, speziell der Macht, erlegen ist.

Lässt sich dieser historische Sündenfall für Erasmus rückgängig machen? Wie die Kardinäle, so der Papst, den sie um ihres eigenen Vorteils wegen wählen – auch diese Regel deckt der unbedarfte Pontifex im Zuge seiner haarsträubenden Diskurse auf. Solange die höchsten kirchlichen Würden meistbietend versteigert wurden, war daher an eine durchgreifende Reform nicht zu denken. Doch zeigt die schier unfassbare Ignoranz des Kirchenoberhaupts indirekt, wie im Gegenlicht, die Mittel und Methoden auf, mit denen für Erasmus allein eine Abstellung der Übel denkbar war: Bildungsarbeit, die zuerst die verrohte Sprache und dadurch allmählich auch die Sitten hebt und schließlich den ganzen Menschen von innen her verwandelt. Mit der Normierung der Lebensführung allein aber war es nicht getan.

Dieses um dieselbe Zeit an der Kurie vorherrschende Reformmodell, das auf ein Ende der kirchenfürstlichen Konkubinate und anderer Skandale und komplementär auf eine größere Dignität im öffentlichen Auftreten ausgerichtet war, wird mit Ironie überschüttet, vor allem die in Rom seit Nikolaus V. (1447–1455) zum System ausgebildete Idee, dass man heutzutage Seelen über die Augen, also mit prunkvollen Kirchen und Bildern, fischen müsse.

Im Gespräch, das sich zwischen Petrus und Julius über die *res gestae*, den Tatenbericht des Papstes, entspinnt, tritt eine weitere, oft unterschätzte Dimension der Satire klar hervor: ihre politische Parteinahme, und zwar pro und contra. Gut kommen vor allem die weltlichen Mächte weg, die sich dem tyrannischen Wüten des größtenwahnsinnigen Pontifex entgegenstellen, also König Ludwig XII. von Frankreich, der mit den ihm ergebenen Kardinälen ein Konzil nach Pisa einberuft, das Julius absetzen soll, und der Herzog von Ferrara aus der Familie Este. Ihnen unterstellt Erasmus – wider besseres Wissen? – die ehrenhaften Motive und edlen Antriebe, die dem Papst so vollständig abgehen. Dabei piffen die Spatzen von den Dächern, dass es dem französischen Monarchen nicht um Kirchenreform, sondern allein um Macht

und Ehre in einem Streit ging, den beide Seiten aus nichtigen Motiven zum Schaden der Christenheit angezettelt hatten.

Mit dem ebenso komischen wie abstoßenden «Porträt» Julius' II. gelang Erasmus ein großer literarischer Coup, ja eine Mythenbildung und Meinungsprägung auf Dauer. An seiner Schilderung eines Papstes, der alle Werte ins krude Gegenteil verkehrt, konnte sich der Luther der romfeindlichen Pamphlete und der Tischreden und nach ihm die protestantische Historiographie reichlich bedienen. Die katholische Seite hat darauf, etwa in der monumentalen Papstgeschichte Ludwig von Pastors, mit übertriebener «Reinwaschung», ja Apologie reagiert: Julius II. als Retter des von den Borgia fast ruinierten Kirchenstaats. In der neuesten Forschung zeichnet sich stattdessen das Bild eines rachsüchtigen, auf Wiederherstellung seiner persönlichen Ehre bedachten alten Mannes ab, der zu diesem Zweck eine sehr irrationale und das Image des Papsttums nachhaltig schädigende Politik verfolgt.

Hat Erasmus an den Wahrheitsgehalt seines «Porträts» geglaubt? Die Frage zu bejahen hieße, den großen Humanisten eklatant zu unterschätzen und die literarische Dimension des Texts zu verkennen. Für den Satiriker ist es legitim, krass zu übertreiben, um einen harten Kern an Reformbedarf umso nachdrücklicher hervortreten zu lassen. Das gilt auch für die andere Seite, das Ideal päpstlicher Amtsführung. Den Anforderungen, die Petrus dafür entwickelt, könnte selbst ein Engelspapst kaum erfüllen. Was zählt und worum es Erasmus wirklich geht, ist das Streben, das sich an hohen Zielen ausrichtet, mögen diese selbst auch unerreichbar sein.

Die etwa zwei Jahre nach der Julius-Satire entstandene «*Institutio principis christiani*» lässt sich in mancher Hinsicht als deren Gegenstück auffassen. Der virtuelle Della Rovere-Papst eröffnete mit seinen offeneren Diskursen abgrundtiefe Einblicke in die Methoden der bösen Machtausübung und verkörperte damit den Prototyp des Tyrannen schlechthin. Die Gegenreden des Him-

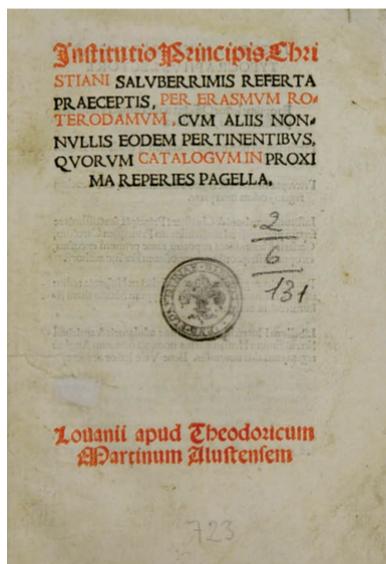
melspöftrners Petrus bezogen sich demgegenüber auf das Papstamt, wie es sein sollte, und auf die Herrschaft eines idealen Pontifex maximus. Da dessen Pflichten im Kern geistlicher Natur waren und Erasmus schon die Existenz des Kirchenstaats als unvereinbar mit den wahren Aufgaben des irdischen *vicarius Christi* ansah, fehlte ein eigentlicher Gegenentwurf zur Politik der Kriegstreiberei, Intrigenspinnerei und Ausbeutung, wie sie Julius als sein Programm verkündete. Diese Lücke schloss sich mit dem Traktat über die Unterweisung des christlichen Fürsten, der den Höhe- und Endpunkt des klassischen humanistischen Fürstenspiegels markiert.

Fürstenspiegel waren politische Pädagogik; sie sollten den Mächtigen, vor allem den jungen, künftigen, ihre Pflichten und Rechte (in dieser Reihenfolge!) vor Augen führen und sie auf diese Weise zu Gott gefälligen und ihrem Volk nützlichen Regenten heranbilden. Die Gattung und ihren Stil prägende Werke entsprangen dementsprechend regelmäßig der Feder führender Theologen wie etwa Thomas von Aquin. Die europäischen Humanisten nahmen das Genre freudig auf, ja, sie betrachteten es geradezu als das ihre. Abhandlungen über Erziehung und die gute Ausübung der Macht waren ihren Kerntätigkeiten Geschichtsschreibung und Moralphilosophie so affin, dass sich der Anspruch auf überlegene Kompetenz in diesem zuvor von den Klerikern beherrschten Bereich von selbst aufdrängte. In Abgrenzung von den weltfremden Mönchen reklamierten sie für sich zusammen mit der unvergleichbar tieferen Kenntnis der Antike als Quelle des Wahren, Guten und Schönen eine größere Lebensnähe, genuines Verständnis für die Eigengesetzlichkeit von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft und damit im Gegensatz zu den abstrakten Entwürfen der Theologen die tatsächliche Lebbarkeit, Umsetzbarkeit, Machbarkeit ihrer Konzepte.

Diese Gebrauchsanweisungen zur guten Herrschaft waren in ihren Augen nicht weniger fromm oder christlich als ihre Vorläu-

fer, auch wenn sie ihre Beispiele des nachzuahmenden oder abschreckenden Handelns überwiegend mit antiken Protagonisten unterlegten. Allerdings war für die meisten von ihnen die Grenze zwischen dem paganen Altertum und dem Christentum keine tiefe Zäsur, sondern durch die Tugendlehre eines Seneca und die *Exempla* moralisch vorbildlicher Heiden wie etwa Kaiser Trajan vielfältig überbrückt. Dass in dieser Synthese antiker Philosophie und christlicher Offenbarung die Bibel unbestritten das letzte deutende Wort hatte, verstand sich für ihre große Mehrzahl gleichwohl von selbst.

Innerhalb dieses hier sehr allgemein gezeichneten Rahmens setzt der Fürstenspiegel der «*Institutio*» markante, und zwar überwiegend wertkonservative Akzente. Auch Erasmus untermalt und untermauert seine Lektionen mit Belegen aus vorchristlicher Zeit,



*Titelblatt der Löwener Ausgabe von 1518
 der Institutio principis christiani*

doch anwendbar und, von der anderen Seite her betrachtet, annehmbar, empfangbar ist seine Politiklehre nur für das christliche Gottesvolk, das durch den Opfertod Christi zurückgekauft, erlöst und damit zu einer höheren, eben christlichen Freiheit unter einem christlichen Herrscher befähigt ist. Im Rahmen dieser umfassenden und unauflöselichen Synthese von Religion, Moral und Politik ist der Herrscher, so sehr er dem Allgemeinwohl verpflichtet und vom Konsens des Volkes getragen sein muss, in letzter Instanz allein Gott Rechenschaft schuldig. Ja, seine eigentliche Lebensleistung besteht darin, trotz seiner herausgehobenen Stellung für sich selbst und seine Untertanen das Himmelreich zu gewinnen; dieses oberste Ziel darf er nie aus dem Auge verlieren, es ist stetes Richtmaß seines Handelns oder auch Nicht-Handelns, setzt es seiner Machtausübung doch unüberschreitbare Grenzen. Das Dasein des christlichen Fürsten ist somit eine Gratwanderung zwischen Himmel und Hölle, mehr noch: ganz wie das richtig aufgefasste Papstamt verpflichtet es zu mannigfaltigen Opfergängen, im Extremfall zur Selbstaufgabe und sogar Selbstaufopferung, Macht ist nicht Genuss, sondern ein Kreuz.

Ganz ähnlich wie in Machiavellis gleichzeitig entstehendem «Buch vom Fürsten» hat sich der gute christliche Fürst zu denaturieren und zu entpersonalisieren, allerdings zu diametral entgegengesetzten Zwecken. Bei Machiavelli muss der perfekte Herrscher Fuchs und Löwe sein können; er muss in der Lage sein, alles vorzuspiegeln, darf aber nichts unverrückbar lassen, um das ganze Spektrum der Lebenswirklichkeit von der extremen Inhumanität bis zur taktisch eingesetzten Milde abzudecken – der Schein, nicht das Sein bestimmt die Politik.

Bei Erasmus hingegen ist Selbstverzicht, ja fast schon innerweltliche Selbstabtötung und Askese gefordert. Etwas salopp ausgedrückt: Alles was Herrschern der Zeit Spaß macht, ist rigoros verboten: Spiel, Krieg, Mätressen, Ruhm, Unterhaltung, Prunk, Spektakel. Stattdessen wird der Hof zu einer Art öffentlichen

Erziehungsanstalt, in der der oberste Erzieher, der Fürst, mit seinem nachgeordneten Lehrpersonal, den Höflingen, permanent mit gutem Beispiel voranzugehen hat – auf dass ihm das Volk in diesem stets tugendhaften Lebenswandel gelehrig, gehorsam und eifrig nachfolgen möge. In den wenigen Mußbestunden, die ihm bleiben, soll sich der vollendete christliche Herrscher mit der Bibel und den guten Wissenschaften, im Klartext: mit humanistischen Schriften beschäftigen.

Wie in allen humanistischen Fürstenspiegeln – besonders ausgeprägt etwa bei Erasmus' prominentem Konkurrenten Guillaume Budé – ist zusammen mit der Apologie der *bonae litterae* die Vornehmheit und Unverzichtbarkeit des eigenen Metiers das hervorstechende Leitmotiv. Gute Bildung allein macht gute Menschen – so lautet das anthropologische Credo der Humanisten, ohne Humanisten in der engsten Umgebung des Mächtigen gibt es keine gute Herrschaft, so lautet der Umkehrschluss. Dabei zeigte das Beispiel Kaiser Neros, dass noch so viel vorgelebte Weisheit und Moral seines Lehrers Seneca keine Garantie für ein gutes Ende boten.

Fürstenerziehung ist zugleich Erziehung gegen den Krieg. Da militärische Qualitäten das Selbstverständnis, ja geradezu die Identität des Adels prägen und bestimmen, ist es die Aufgabe des weisen Fürstenerziehers, seinen Zögling dessen Stand und den damit verbundenen Werten systematisch zu entfremden, ja zu entziehen. Der ideale Herrscher musste also nicht nur seine Emotionen mit fast schon übermenschlicher Affektkontrolle beherrschen, sondern darüber hinaus auch noch mit einer uralten, für seine Vorfahren verpflichtenden Tradition brechen und damit aus allen bergenden Rahmen der Konvention und der Kontinuität heraustreten. Der Kleriker betet, der Aristokrat kämpft, der Bauer arbeitet: dieses rudimentäre Gliederungsmodell war zwar durch die Ausdifferenzierungen der Gesellschaft um 1500 längst obso-

let, doch die Rechtfertigung der beiden privilegierten Stände war damit nicht abgetan – im Gegenteil. Die sozialen Hierarchien vertieften sich rapide weiter, so dass das kriegerische Ethos des Adels in diesem Zusammenhang mehr denn je den Charakter einer Standes-Ideologie gewann: Der Bürger schachert und treibt Wucher, der Adelige opfert Gut und Blut für seinen König und den Schutz der kleinen Leute und verdient sich damit das Vorrecht, weniger Steuern zu zahlen und Führungsämter zu bekleiden. Je weniger die große Mehrheit des Adels im Zuge der unaufhaltsamen Professionalisierung des Krieges diesem Ideal entsprach, desto erbitterter wurde es verteidigt.

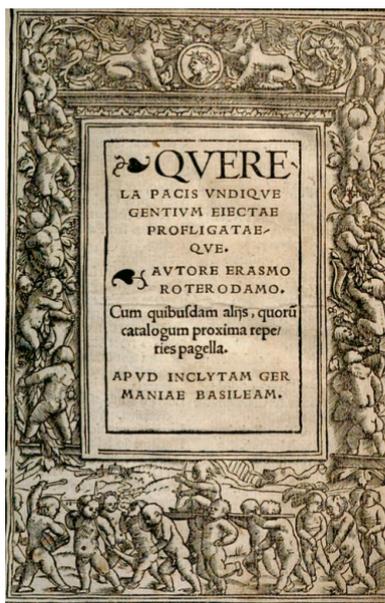
Vor diesem Hintergrund ist die ganze Kühnheit von Erasmus' Gegenentwurf zu ermessen: Wahrer Adel ist Seelengröße, Bildung und Milde, das Schlächterhandwerk des Krieges ist damit unvereinbar. Krieg macht den Menschen nicht groß, sondern lässt ihn verrohen. Krieg entspringt fast immer den niedrigsten Motiven, Krieg drückt den Menschen unter die Stufe der Tiere, denn die Natur kennt keinen Krieg. Krieg ist ein permanenter Verstoß gegen Christus und seine Lehre, die den Menschen mit seinem Schöpfer versöhnt und den Frieden auf Erden will. Krieg ist Elend, denn die Zeche bezahlen die kleinen Leute in Form neuer Steuern und flächendeckender Verwüstungen. Allenfalls erlaubt ist der reine Verteidigungskrieg gegen einen wütenden Aggressor.

In Erasmus' berühmtester Friedensschrift, der 1517 abgeschlossenen «Klage des Friedens», der darin personifiziert in bewegten Worten seine Heimatlosigkeit verkündet, scheint immerhin ein Silberstreif am Horizont auf: In Frankreich, in Spanien, in Rom sind neue Fürsten an der Macht, die es besser machen sollen. Doch diese Hoffnung auf eine Zeitenwende weg vom Krieg hat sich nur allzu bald als Illusion erwiesen. 1527 plünderte ein kaiserliches Heer aus spanischen und deutschen Söldnern Rom und beging unsägliche Gräueltaten. Und überall standen sich Anhänger Luthers und des Papstes bis an die Zähne bewaffnet gegenüber.

Ein halbes Jahrhundert nach Erasmus' Tod wird der vorurteilslose Menschenforscher Michel de Montaigne sein nüchternes Fazit ziehen: Kein Streit ist so erbarmungslos wie der christliche.

Die positive Konsequenz aus der Ablehnung des Krieges lautet für Erasmus: Der christliche Philosophen-Herrscher soll sein Volk also wie ein Familienvater lieben und erziehen, und das heißt auch: bei Bedarf heilsam, zu seinem eigenen Besten, strafen können, allerdings mit Augenmaß, also milde. Auch den Bösen muss die Chance, sich zu bessern, eingeräumt werden; Strafen dürfen den Verbrecher nicht zur Verzweiflung und damit zur Steigerung seiner Missetaten treiben, sondern müssen ihm Hoffnung lassen.

Die Psychologie der Macht, die der «*Institutio*» zugrunde liegt, ist biblisch und ciceronianisch zugleich – und simpel: Güte er-



*Titelblatt der Basler Ausgabe von 1517
der Querela Pacis*

zeugt Dankbarkeit und Dankbarkeit freiwilligen Gehorsam – extreme Abweichungen zur Nachtseite des Menschen, gegen die auch der christliche Fürst das Schwert führen muss, ausgenommen. Der Herrscher muss von seinen Untertanen geliebt werden; wird er es, darf er sich aufgehoben und sicher fühlen. Und er wird geliebt, wenn er den Pflichten seines Metiers nachkommt und dem Volk die Wohltaten erweist, die es verdient, ohne es durch übermäßige Verwöhnung zu verziehen. Selbstüberwindung, Hinwendung zu den Untertanen als den von Gott anvertrauten Landeskindern und leuchtende Beispiele, die als Ausdruck authentischer Güte aufgenommen werden – mehr Politiklehre ist im Grunde gar nicht nötig.

Alles vermeintliche Geheimwissen der Schmeichler verblasst vor diesen wenigen ewigen Wahrheiten. Ein Herrscher, der nach diesen Maximen regiert, braucht keine *arcana imperii* und keine «Politikberater», die ihm die neuesten, angeblich unfehlbaren Machttechniken der Propaganda, des schönen Scheins einflüstern – das einfache Sein sticht die virtuellen Welten allemal aus, Attribute, die die Macht überhöhen, hindern ihre Ausübung, statt sie zu fördern. Denn die Macht ist kein Selbstzweck – im Gegenteil. Vor die Wahl gestellt, Unrecht zu tun, damit sein Gewissen zu belasten und sein Heil zu gefährden oder abzudanken, darf der christliche Fürst nicht zögern: jedes noch so bittere Exil ist besser als der Genuss unlauterer Macht.

Für Machiavelli lieferte die christliche Morallehre die Politik den Bösen aus; die «*Institutio*» des Erasmus hat er nicht gekannt (ebensowenig wie Erasmus sein Buch vom Fürsten), doch läuft seine Politiklehre auf die totale Untauglichkeit aller überlieferten Herrschaftsregeln und somit auf eine ganz neue, minimalistisch erfolgsorientierte Moral für die Politik hinaus: Erlaubt ist, was den Staat stärkt, weil allein der Staat das egoistische Triebwesen Mensch zu zähmen vermag. Das war anno 1516 keine empirisch gewonnene Feststellung, sondern eine Vision.

Weder in Italien noch in Deutschland gab es damals ein öffentliches Ordnungsgefüge, das die Bezeichnung «Staat» in nennenswertem Maße verdiente. Vor allem nördlich der Alpen war all das, was im Sinne der nach 1800 entwickelten Staatslehre Staat ausmacht – Machtmonopol, klar definierte Staatsbürgerschaft, genau abgegrenzte Territorialität, hierarchisch aufgebaute Behörden mit präzisen Kompetenzen und ebensolchen Dienstwegen – höchstens in bescheidensten Ansätzen vorhanden. Monarchien und Republiken hatten ihre Machtzentren, ihre ideologischen Rechtfertigungssysteme und ab etwa 1450 in zunehmendem Maße auch ihre Propagandaapparate, die letzteren Hauptmerkmal der sogenannten «Renaissance». Doch über nennenswerte Kontroll- und Repressionsmechanismen, die ihre üppig wuchernde Dekret- und Gesetzproduktion durchsetzen, das heißt: deren Einhaltung erzwingen konnten, verfügten sie kaum; je weiter ein Gebiet vom Herrschaftsmittelpunkt entfernt lag, desto mehr dünnte die messbare Autorität der Machthaber aus.

Für Niccolò Machiavelli und Francesco Guicciardini, die Erfinder der frühmodernen Staatsräson, konnte das nicht so bleiben, weil der Mensch nicht so bleiben konnte, wie er war. In ausgeprägtem Gegensatz zu ihnen votierte Erasmus, der derselben Meinung war, für so wenig «Staatlichkeit» wie möglich. Mehr Hof, mehr Amtsträger, mehr Soldaten: das alles kostete Geld, das den Armen abgepresst werden musste, und erhöhte das Risiko des größten anzunehmenden Unfalls, des Krieges. Mehr Gesetze hatten mehr Prozesse, mehr Advokaten, sprich: Rechtsverdreher, die den kleinen Leuten das Geld aus der Tasche zogen, und damit mehr Rechtsunsicherheit und Willkür zur Folge.

Besonders vehement wendet sich Erasmus gegen jede Form virtueller Macht-Verklärung und Herrscher-Überhöhung. Der Fürst darf auf keinen Fall glauben, ein höherer Mensch zu sein als seine Untertanen; wer sich aber durch Prunk und Verherrlichung aller Art gottgleich auf Erden geriert, läuft höchste Gefahr, zum

Verhängnis seiner Untertanen dem Größenwahn zu verfallen – siehe Julius II., der sich wie ein zweiter Julius Cäsar aufführt. Macht ist dazu da, das Gemeinwohl, also das Wohlergehen des Volkes, zu fördern; nur unter dieser Voraussetzung darf ihre Ausübung überhaupt angetreten werden.

Alles, was im weitesten Sinne «staatlich» ist, hat diese dienende Funktion. So negiert Erasmus das meiste, was damals im Denken über den Staat modern und zukunftsweisend ist. Er träumt von einer Erziehung, die den Menschen nicht weniger fundamental verändert, doch nicht zum perfekt funktionierenden Staatsbürger-Soldaten verwandelt wie bei Machiavelli, sondern zum ethisch verantwortlichen Individuum formt. Diese Erziehung aber kann kein «Staat», sondern nur das Individuum selbst leisten – vorausgesetzt, es wird von einem guten Herrscher und weisen Gelehrten in dessen Umgebung angeleitet.

Ist damit das Urteil über die Wirklichkeitsnähe und Praktikierbarkeit der «Institutio» gesprochen? Von der Warte des 21. Jahrhunderts aus betrachtet, tritt die Ambivalenz der Staatsentwicklung ab etwa 1500 deutlich hervor. Aus der Forderung nach mehr Staat sind die grauenerregenden Totalitarismen von Nationalsozialismus und Stalinismus, aber auch Wohlfahrts- und Rechtsstaat hervorgegangen. Wie im Fall des «Julius exclusus» sollte man daher allzu pauschale Bewertungen meiden. Erasmus kannte Politik und Politiker aus eigener Anschauung, was Illusionen über eine vollkommene Durchdringung von Staat und Moral ausschloss. Davon unbenommen blieb für ihn die immer neu vorzunehmende Basisorientierung der Politik an unverzichtbaren Grundwerten Pflicht, wie sie die «Institutio» allgemeingültig und überzeitlich verbindlich zusammenfassen soll. Und eine solche Anbindung ist auch heute noch aktuell.

Gut zwei Jahre nach Fertigstellung der «Institutio» brach mit der Veröffentlichung von Martin Luthers 95 Thesen im Herbst

1517 ein Konflikt aus, gegen den alle Kriege zuvor begrenzt, ja fast harmlos erschienen. Während dieser die Christenheit in ihren Grundfesten erschütternden Kontroversen zog sich Erasmus schnell die Todfeindschaft beider Seiten zu. Für Luther entpupperte er sich als ein gewissenloser Schönredner des Menschen, der die drei Grundprinzipien des *sola scriptura*, *sola fide* und *sola gratia* und damit die Heilsbotschaft des Evangeliums selbst in Frage stellte; für die römischen Hardliner hatte er mit seiner scharfen Kritik an den sittlichen Zuständen der Kleriker die Autorität der Kurie untergraben und den Ketzern damit unschätzbare Dienste geleistet. In Wirklichkeit hinterfragte Erasmus die hochgemuten Gewissheiten derjenigen, die Gottes Willen mit unfehlbarer Sicherheit aus den Texten der Bibel abgeleitet zu haben meinten, keine andere Auslegung gelten ließen und auf diese Weise ihre Deutung zur verbindlichen Richtschnur aller Christen machen wollten, notfalls mit Feuer und Schwert. So stellt er sich in diesen Zeiten der Fanatisierung und Unduldsamkeit nicht, wie so oft zu lesen, als furchtsamer Kompromissler, sondern im Gegenteil: als ein einsamer Mahner zu Vernunft, Bescheidenheit und Duldsamkeit dar.

PAZIFISTEN, BELLIZISTEN, SCHOLASTIKER

DREI GRUNDHALTUNGEN ZU KRIEG UND FRIEDEN IN DER RENAISSANCE

VON MARIANO DELGADO

Mit heiligem Eifer, guten Argumenten und brillanter Feder hat Erasmus den Krieg und dessen Folgen stets angeprangert. In *Süß ist der Krieg den Unerfahrenen* (1515) heißt es, den Krieg sollte man «auf jede Weise vermeiden, verdammen und verbannen [...]. Denn nichts ist gottloser, unheilvoller, bei weitem verderblicher, zählebiger, abscheulicher und überhaupt für den Menschen, geschweige denn für den Christen, entwürdigender.»¹ Und in *Die Klage des Friedens* (1517) werden die Folgen des Krieges schonungslos wie eine Plage «in crescendo» beschrieben – bis zur Verachtung der Religion: «Wenn du je zerstörte Städte, niedergerissene Dörfer, ausgebrannte Kirchen und brachliegende Felder gesehen hast, dann bedenke, dass dieser erbarmungswürdige Anblick die Frucht des Krieges ist. [...] Wenn du Raubüberfälle verabscheust: Sie lehrt der Krieg. Wenn du den Mord verfluchst: Ihn lernt man im Krieg. [...] Wenn du Vergewaltigung, Inzest und noch Schlimmeres für abscheulich hältst: Der Krieg ist der Lehrmeister alles dessen. Wenn die Quelle alles Bösen die Gottlosigkeit und die Verachtung der Religion ist: Eben sie wird durch die Kriegsstürme hinweggefegt.»²

Mit diesen Worten brachte Erasmus in der Renaissance «Eulen nach Athen». Denn in diesem ansonsten von hegemonialen «Bru-

derkriegen» und Konfessionskriegen unter Christen, Abwehrkriegen gegen den türkischen Expansionismus und kolonialen Expansionskriegen in Übersee geprägt, «bellizistischen» Zeitalter leuchtete allen ein, dass der Krieg und seine Schrecken ein großes Übel sind. Die Geister schieden sich aber bei der Beantwortung der Frage, ob der Krieg angesichts der *conditio humana* in bestimmten Situationen nicht auch ein «notwendiges Übel» sei, ein Faktum, auf das man sich vorbereiten und das man völkerrechtlich regeln sollte, ja, ein Mittel zur Friedenssicherung durch präventive Abschreckung potentieller Aggressoren. Drei Meinungsgruppen sind hierfür in der Renaissance zu unterscheiden: die Pazifisten, die Bellizisten und die Scholastiker.

PAZIFISTEN

ERASMUS ist der bekannteste Vertreter des pazifistischen Lagers. Seine Haltung zwischen *Süß ist der Krieg den Unerfahrenen* (1515) und der *Erörterung der Frage eines Kriegs gegen die Türken* (1530) ist alles in allem von eindrucksvoller Konsequenz. Mit Jean-Claude Margolin kann man vom «bleibenden Charakter des erasmischen Pazifismus» sprechen.³ Auch wenn sich Erasmus in der zuletzt genannten Schrift, nach der Wiener Türkenbelagerung von 1529 geschrieben, genötigt sieht, eine Tür für den Krieg gegen die Türken zu öffnen, bleibt für ihn bis zum Schluss die Sentenz aus der ersten prägend: «Ein wahrhaft christlicher Lehrer aber wird niemals den Krieg gutheißen, und wenn er ihn vielleicht doch einmal zulässt, dann nur widerwillig und nicht ohne Reue.»⁴ Fragt man nach den Wurzeln des erasmischen Pazifismus, so könnten wir diese drei Grundprinzipien seines Denkens nennen: eine optimistische Anthropologie, den Unterschied zwischen dem «Gott der Juden» und dem «Gott Christi» und schließlich die Berufung der Christen zu einem

radikal-friedlichen Leben nach der *Philosophia Christi* der Bergpredigt.

Die Anthropologie ist wichtig, weil die Unterschiede zwischen den Vertretern der verschiedenen Lager letztlich darin wurzeln. Während die Pazifisten in der Nachfolge des Pelagius anthropologische Optimisten sind, die – kontrafaktisch – von der natürlichen Neigung des Menschen zum Guten und seiner grundsätzlichen Erziehbarkeit zu den guten Sitten und der *Philosophia Christi* ausgehen, sind die Bellizisten abgeklärte Kenner der Abgründe der menschlichen Natur und der Faktizität der Geschichte – und die Scholastiker schließlich wissen bei jeder Betonung des freien Willens und der Fähigkeit des Menschen zum Guten, das heißt zur Nachahmung Jesu, dass die menschliche Natur auch verdorben ist und immer wieder das Böse schafft.

Nur vor dem Hintergrund seines anthropologischen Optimismus ist Erasmus' metaphorische Sicht des Krieges als Kampf gegen die Laster zur Läuterung des Menschen verständlich, wie er im *Handbüchlein eines christlichen Streiters* (1503) zu verstehen gibt, ein Kampf, der – ähnlich der Meinung einiger heutiger Interpreten des islamischen Dschihad-Gedankens in spiritueller Hinsicht – mit «Gebet und Wissen» zu bestreiten ist: «Das reine Gebet leitet unsere Neigung zum Himmel, wie zu einer dem Feind unzugänglichen Burg. Das Wissen festigt den Verstand mit heilsamen Meinungen».⁵ Erasmus, der feine Geist, hatte bei sich selber erfahren, dass Gebet und Wissen ihn auf dem Weg der Nachahmung Christi weiter brachten, und ging davon aus, dass diese Mittel zur Besserung des Menschengeschlechts führen werden – obwohl ihm, zum Beispiel im *Lob der Torheit* (1509/1511) und im *Brief an Paul Volz* (1518), die grundlegende Zwietracht selbst unter den Theologenschulen und den Ordensleuten nicht verborgen war.

Dieser kontrafaktische Optimismus wirkt im Zeitalter der «Dialektik der Aufklärung» einerseits naiv. Denn heute können wir nicht vergessen, dass nach der biblischen Erzählung die

Menschheit auch eine «kainitische Abstammung» hat, so dass sie aus der Gewalt und dem Brudermord hervorgegangen ist. Daher mutet sie wie eine «Höllmaschine» an, um es mit Adornos *Minima Moralia* zu sagen.⁶ Zwischen der Steinschleuder der Vorzeit und den Massenvernichtungswaffen per Knopfdruck unserer Zeit gibt es zweifelsohne einen technischen Fortschritt, aber auch einen anthropologisch-moralischen? Das ist mehr als zweifelhaft. Vielmehr spricht vieles dafür, dass die Natur des Menschen bei allen Zivilisationsschüben eine Strukturkonstante der Geschichte geblieben ist. Kant ahnte deshalb, dass der Fortschritt hin zur Idee der Menschheit «gerade an der Natur des Menschen scheitern könnte». Daher zog er diese pessimistische Schlussfolgerung: «Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.»⁷ Nicht zuletzt aus diesem Grund hat der Prozess der Zivilisation einschließlich des Beitrags der Religionen das Gewaltproblem bis heute nicht gelöst.

Andererseits ist der erasmische Optimismus so etwas wie ein «Glaubensakt», ein Wachhalten der Verheißung, dass im historischen Kampf das Lamm schließlich stärker als der Drache sein wird. Erasmus war davon überzeugt, dass der Mensch mit Gebet und Wissen in der Nachfolge Jesu die Sache des Lammes in sich selbst und in der Geschichte vorantreiben kann. In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie vom 22. Dezember 2005 drückte es der Augustinuskennner Benedikt XVI. so aus: Wenn der Mensch sich Christus und seiner göttlichen Barmherzigkeit öffne, könne die Kraft des Guten die Mächte des Bösen überwinden.⁸

Einer der heute sperrigsten Aspekte des erasmischen Friedensdenkens ist seine Unterscheidung zwischen dem «Gott der Juden» und dem «Gott der Christen», denn dies kann nach Markionismus, also nach einer Ablehnung des Alten Testaments als Heilige Schrift der Christen klingen – und so wurde es auch

damals von einigen missverstanden. Erasmus begründet seine hermeneutische Differenzierung so: «Geradezu frivol ist es aber, wenn einige daherschwätzen, in der Bibel sei vom ‹Gott der Heerscharen› und vom ‹Gott der Rache› die Rede. Denn zwischen dem Gott der Juden und dem Gott der Christen besteht ein sehr großer Unterschied, auch wenn es seinem Wesen nach ein und derselbe Gott ist.»⁹ Sieht man genauer hin, so geht es Erasmus nicht um den Aufbau eines Gegensatzes zwischen dem Gott Israels und dem Gott Jesu. Vielmehr zeigt er auf – bezogen auf Krieg und Frieden –, dass es im Alten Testament eine Entwicklung im Gottesbild gibt, auch wenn seine Rede «von den blutigen Gemetzeln, von denen die Bücher der Juden nur so strotzen»,¹⁰ aus heutiger Sicht mehr als bedenklich ist. Erasmus bemüht sich, diese Gemetzel «allegorisch» als Kampf gegen die Laster zu deuten, und betont die Friedensbotschaft der Propheten: «Sooft die Heilige Schrift von der vollkommenen Seligkeit spricht, verkündet sie diese im Namen des Friedens. Wie Jesaja sagt: ‹Wohnen wird mein Volk in der Herrlichkeit des Friedens.› Und ein anderer spricht vom ‹Frieden über Israel. Jesaja wiederum rühmt ‹die Füße derer, die den Frieden verkünden, die Gutes ankündigen.›»¹¹ Christus steht für Erasmus in dieser prophetischen Tradition, nicht in der des Herrn der Heerscharen Josuas. Daher gilt: «Wer immer Christus verkündet, verkündet den Frieden.»¹²

Und so ist der Friedensbringer Christus mit seiner Philosophie, das heißt mit der Bergpredigt, die Erasmus als Lehre von Liebe und Eintracht versteht, die beste Schule für die christliche Friedenserziehung. Die Erwartungen, die Erasmus zunächst an sich selber, dann an die christlichen Fürsten und an alle Christen diesbezüglich stellt, sind sehr hoch. In seiner *Erörterung der Frage eines Kriegs gegen die Türken* versucht er einerseits an der *Philosophia Christi* als Richtschnur festzuhalten, andererseits eine Tür für den Krieg gegen die Türken zu öffnen, ohne ins

Lager der Bellizisten zu wechseln. Und dabei erweist er sich immer wieder in seiner Kritik an den Christen und seinem Versuch, die Türken in die Humanitas einzugliedern bzw. als potentielle Christen zu betrachten, als «Meister der Ironie». Erasmus distanziert sich sowohl von denen, die «auf Krieg mit den Türken brennen», als auch von denen, die «von einem Krieg abraten». Beide sind für ihn «gleichermaßen im Irrtum». ¹³ Dass Erasmus kein Pazifist um jeden Preis war, zeigt sich an seiner Reaktion auf die Meinung, «das Recht auf Kriegführung sei den Christen überhaupt verwehrt». Diese Meinung hält er «für zu abwegig, als dass sie einer Widerlegung bedürfte». Was er lehrt, ist, «dass ein Krieg niemals vom Zaun gebrochen werden darf, außer wenn er sich nach Ausschöpfung aller anderen Mittel nicht mehr vermeiden lässt.» ¹⁴ Ausdrücklich distanziert sich Erasmus von der Luther unterstellten Meinung, «wonach es nicht erlaubt sei, sich den Türken zu widersetzen, weil Gott durch sie die Seinen für ihre Missetaten züchtigt». Denn das hieße, es sei auch nicht erlaubt, «bei Krankheiten den Arzt zu rufen, weil Gott ja auch die Krankheiten schickt, um die Seinen zu läutern». ¹⁵

Auf dem Boden der Theorie des gerechten Krieges steht auch Erasmus' Meinung, die Religionsverschiedenheit allein könne niemals ein gerechter Kriegsgrund sein – womit er auf den volkstümlichen Kreuzfahrergeist anspielt. Im Endergebnis rät Erasmus nicht vom Türkenkrieg ab. Er ist sich aber nicht sicher, ob ein solcher Krieg mit den konventionellen Waffen, das heißt mit Bombarden und Arkebusen, erfolgreich begonnen und geführt werden kann; und solange man sich nicht des Sieges sicher sei, sei es besser, mit der Türkengefahr zu leben. Erasmus' Empfehlung für den Türkenkrieg ist schließlich ein Missionsprogramm, eine Ermutigung, mit den «Waffen Christi» zu kämpfen: «Als beste Lösung von allen schiene mir, die Länder des Türkenreiches auf dieselbe Weise zu unterwerfen, wie die Apostel alle Völker der Welt Christus dem Herrn unterworfen haben. Die zweitbeste

Option aber wäre, die Sache im bewaffneten Kampf so auszutragen, dass es den Türken zur Freude gereichte, besiegt worden zu sein» – weil die Christen ein höheres Ethos haben und humaner sind. Dazu wäre ein Dreifaches nötig: erstens, dass die Christen selbst mit gutem Beispiel vorangehen und sich nach der *Philosophia Christi* richten; zweitens die Aussendung von aufrechten Verkündern des Evangeliums, die für sich keinen Vorteil suchen, sondern nur für Jesus Christus; und schließlich solle man erlauben, dass diejenigen, die das Christentum (noch) nicht annehmen wollen, unter ihrem Gesetz leben können, «bis sie nach und nach mit uns verschmelzen».¹⁶

Erasmus war von der Kraft des Christentums als der wahren Religion überzeugt. Und er dachte – kontrafaktisch und reichlich naiv im Falle des Islam als «nachchristlicher Religion» mit einem Beerbungsanspruch gegenüber dem Christentum –, dass sich die Türken dem Christentum nicht verweigern könnten, wenn dieses von den Christen als sanftes Joch und leichte Last vorgelebt und verkündet wird.

Ähnlich dachte im Endergebnis auch der Spanier **JUAN LUIS VIVES** (1492–1540),¹⁷ vielleicht der einzige Humanist, der Erasmus in Scharfsinn, Rhetorik und schriftstellerischer Fruchtbarkeit das Wasser reichen konnte. Es gab aber zunächst eine Phase, in der beide Humanisten divergente Meinungen in Sachen Türkenkrieg vertraten. Zwischen 1522 und 1526 verfasst Vives kleine, kontextuelle Schriften über den Zustand der Christenheit, in denen er den Krieg geißelt und zum Frieden (Eintracht) ermahnt, damit man die Türken besiegen und aus Europa vertreiben könne. Diese Schriften sind grundsätzlich vom Exklusionsschema geprägt, doch werden die Türken darin auch als gewiss nicht so grausam wie die Christen selbst untereinander dargestellt.

Besonders einflussreich war *De Europae dissidis, et bello turcico. Dialogus* (Dialog über den Dissens in Europa und den Krieg gegen