

Wilhelm Ribhegge

Erasmus
von Rotterdam

WILHELM RIBHEGGE
ERASMUS VON ROTTERDAM

GESTALTEN DER NEUZEIT

Herausgegeben

von

VOLKER REINHARDT

WILHELM RIBHEGGE

ERASMUS
VON
ROTTERDAM

Abbildungsnachweis: akg Berlin: S. 55, 108; bpk Berlin: S. 31;
picture-alliance: S. 142, 159; WBG-Archiv: S. 78, 152, 208

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2010 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder
der WBG ermöglicht.

Satz: Janß GmbH, Pfungstadt
Redaktion: Daphne Schadewaldt, Wiesbaden
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-18810-9

Inhalt

Zur Einführung	7
I. „Gegen die Barbaren“. Jugend im Kloster und Studium in Paris 1467–1499	11
II. Prägungen. England, Burgund und das Programm des „Enchiridion“ 1499–1506	37
III. Aufbruch nach Italien. Die „Adagia“ und das „Lob der Torheit“ 1506–1514	58
IV. Triumph am Rhein. Das „Neue Testament“, Hieronymus, die „Klage des Friedens“ und die „Utopia“ des Thomas More 1514–1519	74
V. Auseinandersetzung mit Martin Luther. Die „Kolloquien“ und der „Freie Wille“ 1519–1525	103
VI. Baseler Jahre. Die europäische Korrespondenz des Erasmus 1525–1529	138
VII. Konflikte. Rückzug nach Freiburg, der Augsburger Reichstag 1530 und die Straßburger Reformation 1529–1533	161
VIII. Die letzten Jahre. Sehnsucht nach der Eintracht der Kirche, die Täufer und das Drama um Thomas More 1533–1536	190
Anmerkungen	211
Literaturverzeichnis	258
Namensregister	273

Zur Einführung

Vor 500 Jahren, im Sommer 1509, reiste Erasmus von Rom nach England. Er ritt über die Alpen, begab sich von Konstanz rheinabwärts, überquerte den Kanal und erreichte London, von wo er drei Jahre zuvor zu seinen Studien nach Italien aufgebrochen war. Während der Reise begann er in Erinnerung an gemeinsame Gespräche mit seinem englischen Freund Thomas More das „Lob der Torheit“ zu entwerfen, das er More widmete. Diese kleine Schrift machte ihn berühmt. Bei der Reise entlang des Rheins hatte Erasmus zum ersten Mal Deutschland kennen gelernt. Als er fünf Jahre später rheinaufwärts nach Basel reiste, wurde er bereits in den deutschen Städten am Rhein begeistert empfangen.

In seinem letzten Buch „Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung“ erinnert Ralf Dahrendorf an Erasmus und an das „Lob der Torheit“.¹ Rückblickend auf die Zeiten des Nationalsozialismus und des Kommunismus im Deutschland und Europa des 20. Jahrhunderts wird hier die Frage aufgeworfen, aus welcher Haltung Intellektuelle den geistigen Versuchungen, die von diesen Ideologien ausgingen, widerstehen konnten. Eine Antwort auf diese Frage finde sich bei Erasmus. „Erasmus von Rotterdam war Vorbote der liberalen Tugenden“, heißt es in einer Kapitelüberschrift.

„Erasmier“ nennt Dahrendorf die öffentlichen Intellektuellen, die wie Karl Popper, Raymond Aron, Isaiah Berlin und andere den Anfechtungen der Freiheit durch die Ideologien des 20. Jahrhunderts widerstanden. Gemeinsam hätten diese „Repräsentanten des liberalen Geistes“ eine „societas erasmiana“ für das 20. Jahrhundert gebildet, jener unsichtbaren geistigen Republik der „res publica literaria“ vergleichbar, wie sie Erasmus für die Humanisten Europas im 16. Jahrhundert beschrieben hat.²

Bei Erasmus seien die Kardinaltugenden vorgebildet, die liberale Intellektuelle auszeichnen sollen, „die Bereitschaft, mit den Widersprüchen und Konflikten der menschlichen Welt zu leben“, die „Disziplin des engagierten Beobachters, der sich nicht vereinnahmen lässt“, und „die leidenschaftliche Hingabe an die Vernunft als Instrument der Erkenntnis und des Handelns“.³ Zwar seien die Prüfungen der turbulenten Reformationszeit von „ganz anderer Art“ gewesen als die des 20. Jahrhunderts.⁴ Eine Ähnlichkeit aber bestehe in dem massiven Zwang zur Parteilichkeit, dem Erasmus im 16. Jahrhundert ebenso ausgesetzt gewesen sei wie die Intellektuellen des 20. Jahrhunderts. Für Erasmus sei dieser Zwang von der neuen Partei der Lutheraner und der sich zur gleichen Zeit formierenden katholischen Partei der Anhänger der alten Kirche ausgegangen. Das ist ein ungewohnter moderner Rückgriff auf die Geschichte.

Erasmus habe in der damaligen kritischen Situation nicht die Haltung seines katholischen Freundes Thomas More eingenommen, der die Verteidigung der alten Kirche mit seinem Leben bezahlte musste und zum Märtyrer und Heiligen wurde. Doch habe sich Erasmus auch nicht in das Lager der Lutheraner ziehen lassen, wie es sein früherer Freund Ulrich von Hutten von ihm verlangt hatte. Dahrendorf zitiert einige Sätze aus der „Spongia“, der Antwort von Erasmus auf Huttens „Expostulatio“:

„In vielen Büchern, in vielen Briefen, in vielen Streitgesprächen habe ich immer wieder erklärt, dass ich mich weigere, mich in die Angelegenheiten irgendeiner Partei einzumischen. Wenn Hutten mich beschimpft, weil ich mich nicht zur Unterstützung Luthers geschlagen habe, wie er es gerne von mir gehabt hätte, dann hat er vergessen, wie ich vor drei Jahren ausdrücklich betont habe, dass die lutheranische Partei meiner Grundhaltung fremd ist und dies auch immer bleiben würde ... Mit der lutheranischen Partei meine ich die Gruppe von Personen, die mit ganzem Herzen alles akzeptieren, was Luther geschrieben hat, jetzt schreibt oder zu einem zukünftigen Zeitpunkt schreiben wird. ... Was mich betrifft, so habe ich häufig zu meinen Freunden gesagt, dass wenn die Lutheraner mir nur unter der Bedingung wohlgesonnen sind, dass ich uneingeschränkt mit ihren Meinungen übereinstimme, dann mögen sie denken, was sie wollen. Ich kann es nicht. Ich liebe die Freiheit, und ich will nicht und kann nicht irgendeiner Partei dienen.“⁵

Selten seien das Bedürfnis und der Preis der Unabhängigkeit des liberalen Geistes so deutlich formuliert worden wie hier: „Dass Erasmus bereit und in der Lage war, zur Not allein und nur seinem inneren Kompass folgend auf die Suche nach Wahrheit zu gehen, steht außer Zweifel. Er war der intellektuelle Einzelkämpfer par excellence. ... Gewiss, er war kein Morus und kein Luther, kein Heiliger und kein Reformator, aber eben dadurch war er der Vorbote der liberalen Tugenden.“⁶

Dahrendorf sieht in Erasmus weniger den Gelehrten, Philologen und Theologen. Es ist die Botschaft des Erasmus, die ihn anzieht. Er sieht ihn in der intellektuellen Tradition Europas.⁷ Solche Vorstellungen kommen aus dem angelsächsischen historischen Denken. Erasmus hat darin immer einen zentralen Platz eingenommen. Das belegen die drei Bände der „Wirkungsgeschichte“ des Erasmus von Bruce Mansfield.⁸ „England, auch Britannien, ist das Erasmus-Land“, heißt es an einer Stelle bei Dahrendorf, wo von der Emigration der „Erasmier“ nach England während der NS-Zeit die Rede ist.⁹

Nach Britannien stehen auch die USA in dieser Erasmus-Tradition: „So mancher Erasmier, dessen Emigration in Paris oder auch in London begann, endete in Amerika.“¹⁰ In seiner „History of Christianity“ hat Paul Johnson die religiöse Liberalität, die in Nordamerika seit dem 18. Jahrhundert entstand, als „erasmianisch“ bezeichnet: „Thus for the first time since the Dark Ages, a society came into existence in which institutional Christianity was associated with progress and freedom, rather than against it. The United States was Erasmian in its tolerance, Erasmian in its anti-doctrinal animus, above all Eras-

mian in its desire to explore within a Christian context the uttermost limits of human possibilities. It was Christianity presented not as a total society, but as an unlimited society.“¹¹

Das angelsächsische Bild von Erasmus hat eine lange Tradition. Es wurde von dem Geschichtsdenken der Aufklärung des 18. und dem des Liberalismus des 19. Jahrhunderts beeinflusst, das Erasmus als eine führende Figur der Geschichte Europas entdeckte.¹² Um 1700 war Pierre Bayles „Dictionnaire historique et critique“ in Rotterdam erschienen, dessen Artikel über Erasmus zusammen mit der zehnbändigen Edition der „Opera omnia“ des Erasmus von Jean Leclerc, die 1703 bis 1706 in Leiden erschien, die historische Erasmus-Forschung begründeten.¹³ Das englische Bild von Erasmus wurde entscheidend durch James Anthony Froudes Buch „Life and Letters of Erasmus“ von 1893/4 geprägt, das Froudes Vorlesungen an der Universität Oxford wiedergab.¹⁴ John Percy Allen hatte diese Vorlesungen besucht, und er war durch sie inspiriert worden, die Oxforder Ausgabe der Briefe des Erasmus, das „Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami“, herauszubringen. Es wurde ein Lebenswerk. Der erste Band erschien 1906 und der letzte (zwölfte) Band 1956. Die Briefedition enthält über dreitausend der lateinischen Briefe von und an Erasmus. Auf ihr basieren die neueren Übersetzungen der Korrespondenz ins Französische und ins Englische.¹⁵

Die Edition der ersten Bände der erasmischen Korrespondenz durch Allen ermöglichte die neueren Erasmus-Biographien des Amerikaners Preserved Smith und des Holländers Johan Huizinga, die in den 1920er Jahren erschienen.¹⁶ Der Schriftsteller Stefan Zweig beschwor in seinem bekannten Buch „Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam“, das 1934 erschien, Erasmus als eine europäische Symbolfigur gegenüber dem Faschismus.¹⁷ Im folgenden Jahr wurde Thomas More in Rom von Papst Pius XI. heiliggesprochen. Für die „Gedenkschrift zum 400. Todestag des Erasmus von Rotterdam“, die 1936 in Basel erschien, verfasste Rudolf Liechtenhan einen nachdenkliche Aufsatz über „Die politische Hoffnung des Erasmus und ihr Zusammenbruch“.¹⁸ Die Schweiz war für Dahrendorf auch eines jener Länder, die während der NS-Zeit für erasmische Haltungen offen blieben. Er erinnert an die Philosophin Jeanne Hersch aus Genf, die 1933 Vorlesungen bei Heidegger in Freiburg besucht und dort entsetzt den Anbruch der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft erlebt hatte. Sie kämpfte seitdem für die Menschenrechte, und sie kümmerte sich um die Asylanten in der Schweiz. Sie sei „eine Erasmierin reinsten Wassers“ gewesen, die nie den „Versuchungen totalitärer Zeiten“ verfallen sei.¹⁹

In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Erasmus zunehmend ein Gegenstand der internationalen Forschung, vor allen in den angelsächsischen Ländern einschließlich Kanada, Australien und Neuseeland und in den westeuropäischen Ländern Frankreich, Belgien, den Niederlanden und der Schweiz. Seit 1969 erscheint in Amsterdam die kritische Neuausgabe der „Opera omnia“ des Erasmus. Seit 1974 kommt die englische Edition der „Collected Works of Erasmus“ bei der Toronto University Press heraus, wo auch zahlreiche

Einzelstudien zu Erasmus erschienen sind wie das dreibändige biografische Lexikon „Contemporaries of Erasmus“, das einen Schlüssel zur Erschließung der Korrespondenz des Erasmus bietet. Eine lateinisch-deutsche Ausgabe der „Ausgewählten Schriften“ des Erasmus in acht Bänden erschien von 1967 bis 1980 bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft. Es gab eine Reihe internationaler Kongresse und Ausstellungen zu Erasmus, zuletzt 2008/9 eine Ausstellung „Images of Erasmus“ in Rotterdam. Die neueren Forschungen schlugen sich in den Erasmus-Biografien von Roland H. Bainton („Erasmus of Christendom“, 1969; deutsch 1972), Cornelis Augustijn, „Erasmus“, 1986, niederländ.; deutsch 1986), Léon Halkin („Érasme parmi nous“, 1987; deutsch 1989) und R.J. Schoeck („Erasmus of Europe“, 1990/1993) nieder.

Eine erasmische Tradition wie in den angelsächsischen und einigen westeuropäischen Ländern gibt es in Deutschland nicht. Gelegentlich befassen sich theologische, philologische und pädagogische Spezialstudien mit Erasmus. Nach 1945 erschienen einige biografische Arbeiten zu Erasmus.²⁰ Aber im Geschichtsbewusstsein der Deutschen ist Erasmus nicht präsent. Das hängt auch damit zusammen, dass seit dem 19. Jahrhundert unter dem Einfluss der nationalprotestantischen Geschichtsschreibung die europäische Überlieferung aus dem deutschen Geschichtsdanken verdrängt und durch eine neue nationale Geschichtstradition ersetzt wurde. Luther wurde zum deutschen Nationalhelden stilisiert. Erasmus passte in dieses Bild nicht mehr hinein.²¹

Das alles scheint nachzuwirken. Im Herbst 2008 brachte das Zweite Deutsche Fernsehen eine zehnteilige historische Sendereihe „Die Deutschen“. In der vierten Folge „Luther und die Nation“ wurde Martin Luther obligatorisch als deutscher Nationalheld präsentiert. Erasmus wurde nicht erwähnt. Auch bei den Erinnerungen, die 1983 zum Anlass des 500. Geburtstag von Martin Luther in der BRD wie in der DDR stattfanden, kam Erasmus nicht vor. Man kann bezweifeln, ob Erasmus-Stipendiaten unter den deutschen Studierenden mit der historischen Persönlichkeit des Erasmus von Rotterdam vertraut sind.

Diese Biografie beschreibt Erasmus nicht als solitäre historische Figur, die er nicht war, oder verklärend als „Fürst der Humanisten“. Erasmus bewahrte sich, wie seine „Kolloquien“ zeigen, eine Nähe zum Lebensalltag der Menschen. Von daher mag er uns heute vertrauter erscheinen als manchen seiner Zeitgenossen. Obwohl Erasmus in seinen Briefen oft über Krankheiten und in jüngeren Jahren über seine miserable wirtschaftliche Lage klagt, war er erstaunlich zäh. Er verstand es, mit Hilfe des Buchdrucks ein einzigartiges Netzwerk europäischer Kommunikation aufzubauen, das sich in seinen Schriften und in seiner Korrespondenz widerspiegelte. Dank der breiten Forschungen zu Erasmus in den letzten Jahrzehnten ist der Europäer Erasmus heute leichter zugänglich und besser zu verstehen als früher. Die erasmische Korrespondenz vermittelt einen direkten Zugang zu Zuständen, Bewegungen und Konflikten der damaligen Zeit, die allgemein mit Begriffen wie „Renaissance“, „Humanismus“, „Reformation“ und „Gegenreformation“ umschrieben werden.

I. „Gegen die Barbaren“.

Jugend im Kloster und Studium in Paris

1467–1499

Erasmus wurde am 27. Oktober 1467 in Rotterdam geboren, damals ein kleiner Fischereihafen an dem Flussarm der Rotte.¹ Seine Kindheit und Jugend verbrachte er in den nördlichen Niederlanden, in Gouda und Deventer in Holland und in 's-Hertogenbosch in Nordbrabant. Die Mutter Margaret war die Tochter eines Arztes aus Zevenbergen bei Breda. Der Vater Gerhard, der zweitjüngste von zehn Söhnen, sollte nach dem Wunsch seiner Familie Priester werden. Aus einer heimlichen Verbindung zwischen Gerhard und Margaret gingen Erasmus und sein älterer Bruder Pieter hervor. Zur beabsichtigten Heirat kam es nicht, weil sich Gerhards Familie dagegen sträubte. So jedenfalls hat es Erasmus selbst später dargestellt.² Der Vater habe aus Protest gegen seine Familie Holland verlassen und sei nach Rom gegangen. Dort bestritt er seinen Lebensunterhalt zunächst als Kopist, um anschließend zu studieren. Erst nachdem seine Familie ihm fälschlich von dem angeblichen Tod Margarets nach Rom berichtet habe, habe sich Gerhard aus Trauer um seinen Verlust entschlossen, Priester zu werden. Bei seiner späteren Rückkehr nach Holland habe er von dem Betrug seiner Familie an ihm erfahren.³ Es ist fraglich, ob diese Geschichte, die mehrere Unstimmigkeiten aufweist, glaubhaft ist.⁴ Aber sie enthält Informationen über die einfache bürgerliche Welt, der Erasmus entstammte. Er litt unter der Enge dieses sozialmoralischen Milieus, und er versuchte zeit seines Lebens, daraus zu entfliehen.

Als Kind besuchte Erasmus die Schule in Gouda. Seine Mutter begleitete den Neunjährigen nach Deventer, wo er bis zum Alter von 14 Jahren die Lateinschule St. Lebuin besuchte, deren Leitung Alexander Hegius aus Westfalen, ein Schüler Rudolf Agricolas, übernommen hatte.⁵ Durch die von Hegius und Jan Synthen damals eingeführten Schulreformen und durch die beiden Druckereien, die Richard Pafraet 1477 und Jacobus von Breda 1483 in Deventer eingerichtet hatten,⁶ wurde Deventer als Zentrum der neuen humanistischen Bildung bekannt, das über die Niederlande hinaus Schüler aus Westfalen und vom Niederrhein anzog.⁷ In Deventer lernte der junge Erasmus den neuen Buchdruck kennen und hier knüpfte er seine ersten Freundschaften. Da Erasmus in Deventer nur die unteren Klassen besuchte, wurde er nicht von Hegius selbst unterrichtet. Aber er kannte ihn von Ansprachen, die der Rektor an Festtagen vor der ganzen Schule hielt.⁸

Erasmus' Mutter starb 1483 an der Pest, die in Deventer ausgebrochen war.

Die Schule wurde vorübergehend geschlossen, und Erasmus kehrte nach Gouda zurück. Kurz darauf starb auch sein Vater. Erasmus kam unter die Vormundschaft Pieter Winckels, eines Geistlichen der Sint Janskerk und Lehrers an der Schule in Gouda.⁹ Winckel brachte Erasmus und dessen älteren Bruder Pieter 1484 für knapp drei Jahre im Haus der Fraterherren von 's-Hertogenbosch unter. Die beiden Brüder sollten auf den Klostereintritt vorbereitet werden. Erasmus, der inzwischen fließend Latein sprach, hätte es vorgezogen zu studieren. Man brachte schließlich seinen Bruder Pieter dazu, in das Kloster der Augustinerchorherren Sion bei Delft einzutreten. Im Alter von 18 oder 19 Jahren entschloss sich Erasmus zum Eintritt als Novize in das Kloster Emmaus der Augustinerchorherren in Steyn bei Gouda.¹⁰ Um 1487 legte er die Profess ab.¹¹ Erasmus war Mönch geworden. Am 25. April 1492 wurde er von David von Burgund, dem Bischof von Utrecht, zum Priester geweiht.¹²

Mönch im Kloster Steyn bei Gouda. Briefe und Freundschaften

Über Erasmus' Klosterleben in Steyn informieren eine Reihe von Briefen, die er mit jungen Mönchen im eigenen und in anderen Klöstern austauschte, darunter sein Bruder Pieter, Servatius Rogerus, Franciscus Theodoricus, Cornelis Gerard und Willem Hermans.¹³ Die Briefe sind erhalten, weil Erasmus 1505 Theodoricus bat, sie zu sammeln. Möglicherweise dachte er daran, sie für den Druck vorzubereiten.¹⁴ Aber Erasmus scheute sich, die Jugendbriefe zu veröffentlichen. Sie wurden erst hundert Jahre später gedruckt.¹⁵ Vor allem die Briefe an Servatius Rogerus bringen ein ausgesprochen schwärmerisches Bedürfnis nach Freundschaft zum Ausdruck, wenngleich sie meist betont literarisch stilisiert sind.¹⁶ Erasmus drängte seine Freunde, ihre literarischen Studien voranzutreiben. Die in die Briefe eingestreuten Zitate sind Belege für die ersten lateinischen Autoren, mit denen der junge Erasmus vertraut war. Die Satiren Juvenals kannte Erasmus aus einem Buch, das anscheinend der Vater seinen Söhnen hinterlassen hatte.¹⁷ Weitere lateinische Autoren, die in den Briefen häufiger erwähnt werden, sind Horaz, Vergil, Ovid und Terenz. Die Bücher befanden sich offensichtlich in der Klosterbibliothek in Steyn.

In Gouda hatte 1477 Gerard Leeu eine Druckerei eingerichtet, in der er außer lateinischen auch niederländische Texte herausbrachte. Er verlegte die Druckerei 1484 nach Antwerpen.¹⁸ Die bekanntesten Druckorte der ersten Bücher, die in den Niederlanden gedruckt wurden, der Inkunabeln, waren in den nördlichen Niederlanden außer Deventer die Städte Delft, Haarlem, Leiden, Gouda und Zwolle, und in den südlichen Niederlanden die Städte Antwerpen, Utrecht, Löwen, Brüssel und Brügge.¹⁹

„Verachtung der Welt“ – „De contemptu mundi“

Erasmus verfasste lateinische religiöse und weltliche Gedichte und tauschte sie mit seinen Freunden aus.²⁰ Die Freundschaft, die ihn mit den jungen Augustinerchorherren Cornelis Gerard und Willem Hermans verband, hielt noch über die Klosterzeit von Steyn hinaus. In der biografischen Literatur über Erasmus wurde lange darüber gestritten, ob der junge Erasmus von der Frömmigkeitsbewegung der *devotio moderna* geprägt wurde, die im 15. Jahrhundert vor allem in den Niederlanden, am Niederrhein und in Westfalen verbreitet war. Sie wurde besonders von den „Brüdern vom gemeinsamen Leben“, den „Fraterherren“, gepflegt.²¹ Sie stand unter dem Einfluss Geert Grootes und der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen. In den erhaltenen Briefen des jungen Erasmus schlägt sich die Haltung der *devotio moderna* nicht nieder, wohl aber in seinen religiösen Gedichten und in seiner ersten Schrift „De contemptu mundi“ über die „Verachtung der Welt“, die ein altes Thema der mönchischen Existenz aufgreift. Diese Schrift vermittelt einen ersten Einblick in die Vorstellungswelt des jungen Erasmus als Mönch und als Literat.

Er habe diese Schrift verfasst, als er noch nicht ganz 20 Jahre alt war, schreibt Erasmus im Vorwort der gedruckten Ausgabe, die erst 1521, mehr als dreißig Jahre später, bei Martens in Löwen erschien.²² Die Schrift „De contemptu mundi“ ist als Brief gestaltet. In ihm legt ein „Theoderich von Haarlem“ – offensichtlich ein Mönch – seinem Neffen „Jodocus“ die Gründe dar, die dafür sprechen, den „Lärm der Welt“ zu verlassen und in ein Kloster einzutreten, um ein „Leben in der Ruhe der Einsamkeit“ zu führen.²³ Er fühle sich, erklärt Theoderich, seinem Neffen nicht nur durch die Verwandtschaft, sondern auch durch die gemeinsame Bildung verbunden. Doch er wolle ihn nicht langweilen und deswegen keine „Eulen nach Athen“ („ululas Athenas“) oder „Holz in den Wald“ tragen („ligna in silvam ferre“).

So wird dieser „Brief“ zu einer Übung in Rhetorik, die die Lektüre des jungen Erasmus verarbeitet. Das Leben der Menschen wird mit dem Meer verglichen. Überall lauern Gefahren, wie sie David und Salomon im Alten Testament und Odysseus bei Homer zu bestehen haben. Der junge Erasmus hatte inzwischen den Kirchenvater Hieronymus als seinen Lieblingsautor entdeckt und seinen eigenen Schreibstil an den Briefen des Hieronymus geschult. „De contemptu mundi“ ähnelt dem Brief des Hieronymus an Heliodor (Brief 14), der für das Mönchtum wirbt. Erasmus greift die Argumente der überkommenen mittelalterlichen Mönchsliteratur auf. Zu der Zeit, als er um 1489 die erste Fassung des Textes in Steyn bei Gouda schrieb, waren zwei bekannte mittelalterliche Schriften mit dem Titel „De contemptu mundi“ in Deventer, Haarlem und Löwen im Druck erschienen. Die eine stammte von Eucherius, einem Bischof von Lyon aus dem 5. Jahrhundert, und die andere von Papst Innozenz III. Kurz danach erschien ein Druck von Petrarca „De contemptu mundi“ in Deventer.²⁴ Auch das Buch der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen, das gleich-

sam zum Klassiker der *devotio moderna* wurde, griff das Thema der Weltentsagung auf. Dessen erstes Kapitel trägt die Überschrift „De imitatione Christi et contemptu mundi omniumque eius vanitatum“.²⁵ Die „Nachfolge Christi“ war Anfang des 15. Jahrhunderts entstanden. Um 1484/85 erschien eine gedruckte Ausgabe in Löwen.²⁶

Durch die häufige Verwendung von Stellen aus der antiken Literatur brachte Erasmus allerdings in die überkommene Literatur der „Weltverachtung“ ungewöhnliche neue Impulse ein.²⁷ So wird Odysseus zum idealen Muster der Weltentsagung, wenn er den gefährlichen Stimmen der Sirenen widersteht. In verschiedenen Kapiteln wird entsprechend den „evangelischen Räten“ der Mönchsregeln (Armut, Keuschheit, Gehorsam) der Verzicht auf Reichtum, auf die Genüsse des Fleisches und auf die Verlockungen der Ehe empfohlen. Dieser Verzicht wird mit der Unvermeidlichkeit des Todes und der Vergänglichkeit des Lebens begründet. Zugleich wird mit Zitaten aus den „Metamorphosen“ des Ovid, den „Satiren“ des Juvenal und aus dem Buch Hiob dargelegt, dass die Welt voller Elend und Verbrechen ist („Mundum miserum et sceleratum“).²⁸ Drei Vorzüge eines klösterlichen Lebens der Weltentsagung werden genannt: die Freiheit, die Ruhe und der Frieden und schließlich die Freude: *libertas, tranquillitas, voluptas*.²⁹

Um frei zu sein, müsse sich der Mensch von seinen weltlichen Fesseln befreien. Erst in der Abgeschiedenheit erfreue sich der Mensch wirklicher Ruhe. Elias habe die Anwesenheit Gottes nicht in der Stadt, sondern auf dem Berg erfahren. Moses habe die Städte Ägyptens verlassen und zum Berg Gottes aufsteigen müssen, um dort unter Blitz und Donner die Zehn Gebote zu empfangen. Die drei Apostel hätten ihre großartige Erscheinung auf einem Berg gehabt. Auch Jesus habe die Menge verlassen und die Einsamkeit aufgesucht. In der Nacht, als er gefangen genommen wurde, habe er die Einsamkeit des Gartens gesucht, um zu beten. Weitere Beispiele werden aus der Literatur herangezogen: Pythagoras habe sich gelegentlich in eine Höhle zurückgezogen, und Plato habe den Garten seiner Akademie zum Philosophieren für geeigneter gehalten als die Stadt Athen. Schließlich wird auch noch auf das Alltagsleben verwiesen: Handwerker, die schwierige Aufgaben zu erledigen haben, wie beispielsweise Baumeister, Goldschmiede und Maler, ziehen sich vor der lauten Menge zurück, weil sie zur Konzentration Ruhe brauchen.³⁰

Natürlich gebe es berechtigte Einwände gegen eine falsch verstandene Einsamkeit. Schlechte Menschen würden leider auch in der Einsamkeit nicht besser, und unglückliche Menschen könnten durch die Einsamkeit in ihr Verderben getrieben werden: „Wer anders als ein einsamer Mensch hat jemals Gift getrunken, sich an einem Seil aufgehängt, sein Herz mit einem Schwert durchbohrt oder sich kopfüber in die Tiefe gestürzt?“³¹ Das Ziel des mönchischen Lebens sei es nicht, dem Umgang mit den Menschen zu entfliehen, sondern die innere Ruhe zu finden. Beides, die äußere wie die innere Ruhe, finde man leichter im Kloster als in der Welt.

In einem kühnen gedanklichen Bogen kommt Theoderich schließlich auf das „Vergnügen der Einsamkeit“ zu sprechen.³² Dafür zieht er keinen christlichen, sondern einen heidnischen Kronzeugen heran: den griechischen Philosophen Epikur, der im Mittelalter weitgehend verpönt war und noch in Dantes „Göttlicher Komödie“ in den 6. Kreis der Hölle verbannt wurde. „Das Vergnügen ist die eine Sache“, führt Theoderich aus, „dem sich alle Menschen so beharrlich hingeben, dass sie kein Übel davon abschrecken und kein Argument davon abhalten kann. ... Deswegen meiden oder hassen die Weltleute (‘saeculares‘), wie man sie nennt, vor allem aus diesem Grund unsere mönchische Lebensweise, weil sie sie für traurig, schrecklich, unmenschlich und frei von jedem Vergnügen halten.“³³

Diese Vorstellung sei aber völlig falsch. „Denn eigentlich, mein lieber Jodokus, leben wir nach der Regel des Epikur!“³⁴ Epikur lehne Vergnügen ab, die größere Beschwerden verursachten. Aus diesem Grund lehnten die Mönche den Ehebruch ab. Epikur empfehle, manchmal kleinere Schmerzen zu ertragen, um größere Schmerzen zu vermeiden. Aus dem gleichen Grund begingen die Mönche ihre Nachtwachen, ihre Fasten, ihr Schweigen und ertrügen andere Entbehrungen, um nicht größeren Schmerz zu erleiden. Dem Tier genüge die Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse. Der Mensch aber habe Körper und Geist und daher eine größere Würde. Er suche nicht nur das körperliche, sondern auch das geistige Vergnügen. Es sei ganz im Sinne Epikurs, wenn man die geistigen den körperlichen Vergnügungen vorziehe. Das gelte erst recht von den himmlischen Vergnügungen, auch wenn sie, wie der heilige Bernhard (von Clairvaux) sage, selten seien. Der Heilige Geist, der Tröster, ermögliche einem reinen Herzen ein süßes Vergnügen, „wie wenn der Bräutigam im keuschen Ehebett die Braut umarmt, die sich nach seiner Liebe sehnt“.³⁵

Unter den besonderen Freuden klösterlicher Einsamkeit wird schließlich die Muße zum Lesen genannt. Erasmus lässt Theoderich eine Art Lektürekanon aufführen, der mit der Bibel, dem Alten und dem Neuen Testament, beginnt. Es folgen die Kirchenväter, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Cyprian und – für wählerischere Leser – auch Laktanz als „Cicero unter den christlichen Autoren“. Von den mittelalterlichen Theologen werden Thomas von Aquin und Albert genannt. Schließlich werden, wenngleich eher versteckt und mit einigen Vorbehalten, auch noch als „alte Freunde“ („veteres illi amici“) heidnische Autoren der Antike dem mönchischen Lesekanon hinzugefügt. Wer die Giftkräuter von den Heilkräutern unterscheiden könne, brauche die alten Philosophen und Dichter nicht zu scheuen. So lebe man im Kloster, schließt Theoderich seinen Brief, in höchster Muße und Freiheit und genieße „die Freuden des Paradieses“.³⁶ Der junge Erasmus hatte sich bereits in seiner ersten Schrift gleichsam einen Freiraum für die Entdeckung der antiken Literatur in der Abgeschlossenheit klösterlicher Einsamkeit geschaffen.

Damit endet die ursprüngliche Fassung der Schrift „De contemptu mundi“. Erasmus war, wie er später behauptete, nur widerstrebend in das Kloster einge-

treten.³⁷ Doch war er sich der positiven Seiten der Mönchskultur durchaus bewusst gewesen, die ihm erst den Zugang zur Bildung eröffnete. Bereits in seiner ersten Jugendschrift brachte Erasmus betont die Pflege der „*bonae litterae*“ ein. Darin wich er zweifellos von der Haltung der *devotio moderna* ab, die der literarischen Bildung eher misstrauisch gegenüberstand. Der junge Mönch Erasmus unterschied sich in dieser Einstellung sicherlich von dem jungen Mönch Martin Luther, wie ihn Erik Erikson beschrieben hat.³⁸ In der Deutung der mönchischen Lebensform, wie sie Erasmus in seiner Jugendschrift gibt, finden sich bereits viele Züge der späteren Spiritualität des Erasmus, die sich auch in dem „Enchiridion“ niederschlagen werden.

Bei dem Druck der Schrift 1521 fügte Erasmus dem Text noch ein neues Abschlusskapitel bei, das in einer völligen Kehrtwendung gegenüber der früheren Argumentation mit großem Nachdruck vor einen unüberlegten Klostereintritt warnte.³⁹ Zu dieser Zeit war Erasmus bereits von seinen Mönchsgelübden entbunden, und Luther hatte begonnen, das Mönchtum als christliche Lebensform zu verwerfen. In dem Epilog verglich jetzt Erasmus das alte Mönchtum der Anfänge mit dem der Gegenwart, das er kritisierte. In der Zeit der Antike, als Christen noch mit Heiden zusammenlebten, hätten sich die Mönche in die Einsamkeit zurückgezogen, um grausamer Verfolgung zu entgehen. Damals hätten sie ein einfaches und demütiges Leben geführt. Sie hätten sich schlicht gekleidet und ernährt und ihre Zeit mit dem Singen heiliger Hymnen, mit religiöser Lektüre, frommen Gesprächen und Gebeten verbracht und sich um die Kranken und die müden Reisenden gekümmert: „Damals war der Mönch nichts anderes als der wahre Christ, und das Kloster war nichts anderes als eine Herde nur vereint in der Sehnsucht nach der reinsten Lehre Christi.“⁴⁰

Das habe sich inzwischen alles geändert. Die Klöster seien ein Teil der Welt geworden. Das ursprüngliche mönchische Ideal dient Erasmus in dem Epilog als Folie einer scharfen Zeitkritik. Heute strebten einige den Titel und die Kutte des Mönchs nur noch an, um sich den weltlichen Gerichten der Magistrate und den kirchlichen Gerichten der Bischöfe zu entziehen. Falsche Ordensgelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams würden abgelegt, um sich deren Verpflichtungen zu entziehen.⁴¹ Der Ton des Epilogs von 1521 ist ungewöhnlich bitter und scharf und offensichtlich überzogen. Jetzt warnt Theoderich plötzlich seinen Neffen davor, schon als junger Mann voreilig in ein Kloster einzutreten. Dem Christsein in der Welt wird der Vorzug vor dem Mönchsein im Kloster gegeben: „Zuerst muss man ein Christ werden und erst später ein Mönch, wenn gleich schon der längst ein guter Mönch ist, der ein wahrer Christ ist.“⁴²

Dieser Epilog aus dem Jahr 1521 ist an die europäische Gesellschaft der 1520er Jahre gerichtet. Er greift der Biografie des Erasmus weit voraus. Dreißig Jahre zuvor lebte Erasmus noch als unbekannter junger Mönch im Kloster Emmaus der Augustinerchorherren in Steyn bei Gouda. Über die Bibliothek seines Klosters hatte Erasmus Zugang zu den neuen Büchern, die inzwischen in den Städten der Niederlande gedruckt wurden. Zu dieser Zeit konnte dem jungen

Erasmus die Bibliothek seines Klosters tatsächlich noch wie ein Paradies erscheinen.⁴³

Literarische Anregungen erhielt der junge Erasmus aus dem Briefwechsel mit seinem älteren Freund Cornelius Gerard, einem Augustinerchorherrn in Lopsen bei Leiden, der wie er aus Gouda stammte.⁴⁴ Vor seinem Eintritt in das Kloster hatte Gerard in Köln, Löwen und Paris die *artes liberales* studiert. Erasmus lernte Gerard möglicherweise über seinen Mitbruder und Freund in Kloster Steyn, Willem Hermans, kennen, einen Verwandten Gerards. Gerard führte Erasmus in eine größere Welt ein, die über Holland hinausging. Der erste Briefwechsel zwischen beiden wird von Allen, dem Herausgeber der lateinischen Briefedition des Erasmus, auf das Jahr 1489 datiert.⁴⁵ Die Korrespondenz nimmt schnell einen ernstesten Charakter an. Gerard und Erasmus erarbeiten gemeinsam literarische Standards und schicken sich gegenseitig Texte zur Korrektur zu. Erasmus' Liste der von ihm bevorzugten lateinischen Autoren hat sich inzwischen erheblich erweitert. Neben Vergil, Horaz, Ovid, Juvenal, Statius, Martial, Claudian, Persius Flaccus, Lucan, Tibull und Properz nennt er Cicero, Quintilian, Sallust und Terenz. Von den neueren italienischen Humanisten schwört Erasmus schon sehr früh auf Lorenzo Valla.⁴⁶ Gerard dagegen bevorzugt andere italienische Humanisten. Aber beide identifizieren sich mit der neuen Bewegung der Humanisten, der „poetae“, wie sie gegenüber den „theologi“ genannt werden, als einer europäischen Bildungsbewegung, in der auch der europäische Norden eine hervorragende Rolle spielt.⁴⁷

Erasmus hebt die großen Leistungen der Humanisten für die Wiedergeburt der „bonae litterae“ hervor.⁴⁸ An erster Stelle nennt er Rudolf Agricola (Huysman, 1443–1485), der aus Baflo bei Groningen stammte. Agricola zählte zu den frühen deutschen Humanisten, die nach Italien gingen, nachdem er zuvor in Erfurt, Köln und Löwen studiert hatte. 1476 hielt er in Ferrara seine berühmt gewordene Rede „In laudem philosophiae et reliquiarum artium“. Gegen Ende seines Lebens lehrte Agricola in Heidelberg, das ein Zentrum des südwestdeutschen Humanismus wurde.⁴⁹ Seit Ende der 1460er Jahre kam im Zisterzienserkloster Adwerth bei Groningen ein Kreis von Humanisten um Agricola zusammen, zu dem Alexander Hegius aus Westfalen, Wessel Gansfort aus Groningen, der Dombherr Rudolf von Langen aus Münster und Anton Vrye aus Soest gehörten.⁵⁰ Rudolf von Langen (1438–1519), der in Erfurt studiert und sich einige Jahre in Italien aufgehalten hatte, reformierte um 1500 die Domschule in Münster, die neben Deventer ein weiteres Zentrum der humanistischen Schulbildung in Nordwesteuropa werden sollte.⁵¹ In seiner Korrespondenz führt Erasmus Namen weiterer Humanisten aus Westfalen, dem Rheinland und den Niederlanden an. Mit heimatlichem Stolz bemerkt er einmal: „Sie alle kamen und kommen aus unserer Zeit, und sie alle brachte Deutschland hervor.“⁵² Erasmus nannte diese Namen im gleichen Atemzug mit denen italienischer Humanisten wie Valla, Filelfo, Enea Piccolomini und Poggio.⁵³

Erasmus zog einen Vergleich zur Antike, als die Künste des Handwerks

ebenso geblüht hätten wie die Dichtkunst. Dann aber sei ein Verfall eingetreten. Über die maßlose Grobheit der Handwerkskunst des Mittelalters – „vor dreihundert, zweihundert Jahren“ – könne man nur lachen: über deren Reliefs, Bilder, Skulpturen, Bauwerke, Werkstätten und öffentliche Gebäude. Erst in der Gegenwart habe das Handwerk wieder neue Leistungen hervorgebracht. Aber wie die Handwerkskunst, so sei in jenen Zeiten auch die Dichtkunst dem Ansturm des Barbarentums zum Opfer gefallen. Das Niveau der Eloquenz sei so tief gesunken und man habe den Sprachstil so verdorben, dass man nicht mehr in der Lage gewesen sei, eine lateinische Rede zu halten. An dieser Stelle hätten italienische Humanisten wie Valla und Filelfo angesetzt. Valla habe mit seiner Schrift der „Elegantiae“, die erstmals 1471 im Druck erschienen war,⁵⁴ den Kampf gegen die Barbarei der Sprache und des Stils aufgenommen.⁵⁵

In ihrem Briefwechsel bestärkten Erasmus und Gerard sich gegenseitig in ihrem Selbst- und Zeitbewusstsein. Sie verbanden damit eine scharfe Kritik an den aus dem Mittelalter überkommenen Bildungsstandards. 1489 schickte Erasmus Gerard eine „Oratio“ „gegen das Barbarentum“. Gerard arbeitete den Text zu einem Dialog in Reimform zwischen ihm und Erasmus um und gab ihm den Titel „Apologia Erasmi et Cornelii ... adversus barbaros“.⁵⁶ Im gleichen Jahr hielt sich der Drucker Gerard Leeu, der sich inzwischen in Antwerpen niedergelassen hatte, zu einem Besuch in Gouda auf. Erasmus nutzte die Gelegenheit, um mit ihm ein längeres Gespräch zu führen. Leeu machte ihn auf Jacob Canter aufmerksam, seinen Mitarbeiter in Antwerpen, der aus Friesland stammte.⁵⁷ Erasmus nahm in einem Brief Kontakt mit Canter auf.⁵⁸ Dabei appellierte er auch hier an Gemeinsamkeiten im Kampf gegen den barbarischen Zeitgeist, der überall um sich greife.⁵⁹ Offensichtlich trug sich Erasmus damals bereits mit Gedanken an eigene Veröffentlichungen.

Sekretär des Bischofs von Cambrai Hendrik van Bergen

Die politische Herrschaft über die Niederlande war im 15. Jahrhundert weitgehend an die Herzöge von Burgund gefallen, deren ursprünglicher Besitz in der „Bourgogne“ im Südosten Frankreichs gelegen hatte. Zu dem niederländischen Burgund zählten damals südlich von Rhein und Maas die Territorien Brabant mit den Städten Brüssel und Antwerpen und Flandern mit den Städten Brügge und Gent sowie Limburg, Luxemburg, Namur, Hennegau, Artois und die Picardie. Zu Burgund nördlich der Flüsse gehörten die Territorien Holland und Seeland mit den Städten Leiden, Amsterdam, Haarlem, Delft und Gouda und vorübergehend auch Geldern, aber noch nicht Friesland und Groningen. Burgund wurde von Brüssel und Mechelen aus regiert und verwaltet. In Brüssel hatten die Herzöge ihren Palast auf der Anhöhe des Coudenbergs errichtet, des heutigen Sitzes des Museums der Schönen Künste. Die Macht Burgunds beruhte vor allem auf dem Reichtum der größeren Städte Brabants und Flanderns.

Politisch dominiert wurde Burgund von dem französisch sprechenden Adel, der seine Basis in den südlichen Niederlanden hatte und der sich in dem berühmten Orden vom Goldenen Vlies präsentierte.⁶⁰

1477 war der letzte Herzog von Burgund, Karl der Kühne, in dem Kampf um Lothringen gegen die Schweizer Eidgenossen in der Schlacht von Nancy gefallen. Durch die Heirat der Tochter Karls des Kühnen, Maria von Burgund, mit Erzherzog Maximilian von Österreich, dem späteren Kaiser, fiel die Herrschaft über Burgund an die Habsburger.⁶¹ Der französische König Ludwig XI. hatte 1477 die historische Grafschaft Burgund mit der Hauptstadt Dijon wieder für Frankreich eingezogen. Dadurch wurde das Herzogtum Burgund auf seinen Norden, auf die Niederlande reduziert. Durch den Herrschaftswechsel nach dem Tod Karls des Kühnen entstand ein Machtvakuum.

Die politischen Krisen, Machtkämpfe und Aufstände, die die Niederlande seit 1477 erschütterten, werden in den Briefen des jungen Erasmus nur am Rande berührt. Cornelius Gerard, der sich latinisiert Aurelius nannte, brachte zwei Jahrzehnte später eine Geschichte der Niederlande heraus.⁶² 1489 schickte er Erasmus ein Manuskript über den „Krieg von Utrecht“ zur Durchsicht. Dieser Kleinkrieg richtete sich gegen die burgundische Herrschaft im Fürstbistum Utrecht. Dessen Fürstbischof war von 1456 bis 1496 David von Burgund. In dem Krieg waren die alten Kämpfe der adeligen antihabsburgischen Partei der „Hookse“ („Haken“) in Holland und Seeland gegen die proburgundische städtische Partei der „Kabeljauwse“ wieder aufgelebt. Maximilian hatte Herzog Albrecht von Sachsen gegen die Rebellen eingesetzt. Die Kämpfe endeten 1492 mit dem Sieg der burgundischen Partei.⁶³

Der Kampf um die Selbstbehauptung und Ausweitung der habsburgischen Herrschaft sollte sich später zu einem Dauerkonflikt zwischen Habsburg und Frankreich ausweiten. Er nahm mit dem Einfall des französischen Königs Karl VIII. in Italien 1494 europäische Dimensionen an. Der Kampf um Italien wurde von Karls Nachfolgern, den französischen Königen Ludwig XII. und Franz I., fortgesetzt. 1493 trat Maximilian von Habsburg die Nachfolge seines Vaters Friedrich III. als deutscher König und Kaiser an. Er hatte mit Maria, der Erbin von Burgund, die 1482 bei einem Jagdunfall starb, zwei Kinder, Philipp und Margarete. Philipp der Schöne, wie der Sohn genannt wurde, trat 1494 die Herrschaft in Burgund an. Er heiratete 1496 Johanna von Kastilien. Aus der Ehe gingen sechs Kinder hervor. Philipp starb bereits 1506 im spanischen Toledo, nachdem kurz zuvor seine Frau Johanna zur Königin von Kastilien proklamiert worden war.⁶⁴

Nach Philipps frühem Tod übernahm dessen Schwester Margarete die Statthalterschaft in Burgund für die Zeit der Minderjährigkeit ihres Neffen Karl, des ältesten Sohns Philipps. Karl wurde 1500 in Gent geboren und wuchs in den Niederlanden in der Welt des burgundischen Adels auf. Mit 15 Jahren trat Karl 1515 als Herzog von Burgund die Herrschaft in den Niederlanden an. Als Erbe seiner Mutter trat er 1516 zusätzlich auch die Herrschaft als König in

Spanien an. Nach dem Tod seines Großvaters Kaiser Maximilian wurde er 1519 von den deutschen Kurfürsten in Frankfurt am Main als Karl V. zum deutschen König und Kaiser gewählt. Die Geschehnisse der burgundisch-habsburgischen Dynastie berühren sich immer wieder mit der Biografie des Erasmus. Als Beatus Rhenanus nach dem Tod des Erasmus im Jahre 1540 dessen „Opera omnia“ in neun Folio-Bänden bei Froben in Basel herausbrachte, widmete er das Werk Karl V.

Erasmus kam erstmals in Kontakt mit dem burgundischen Hof und der Welt des burgundischen Adels, als er 1493 Sekretär des Bischofs von Cambrai Hendrik van Bergen wurde. Mit Zustimmung des zuständigen Bischofs von Utrecht David von Burgund verließ er das Kloster Steyn, dem er aber weiter als Regularkanoniker angehörte. Um Widerstand aus dem Kloster zu vermeiden, hatte Erasmus die Vorbereitungen geheim gehalten, so dass selbst sein engster Vertrauter im Kloster, Willem Hermans, von seinem Weggang überrascht wurde.⁶⁵ Hermans riet Johannes, dem Erzieher des jungen Philipp, des späteren Herzogs, am Brüsseler Hof mit Erasmus Kontakt aufzunehmen. Er sei „einer der gelehrtesten Männer unserer Zeit“.⁶⁶ Erasmus' adeliger Dienstherr, Hendrik van Bergen, war ein gebildeter Jurist. Er hatte in Löwen und Orléans studiert und war seit 1480 Bischof von Cambrai. Zu seiner Diözese gehörte auch Brüssel. Er galt als einer der führenden Prälaten Burgunds. Im April 1493 wurde er Kanzler des burgundischen Ritterordens vom Goldenen Vlies. Im Oktober 1496 zelebrierte er die Hochzeitsfeierlichkeiten für Philipp den Schönen und Johanna von Kastilien. Die Herren van Bergen waren Stadtherren von Bergen op Zoom, der Handels- und Hafenstadt an der Oosterschelde zwischen Antwerpen und Breda. Der heutige „Markiezenhof“ in Bergen war das Stadtpalais der Adelsfamilie.⁶⁷ Im Juli 1493 setzte die Familie gewaltsam die Wahl Antoons van Bergen, des Bruders Hendriks, zum Abt von St.-Bertin in Saint-Omer durch, wo ihn Erasmus später kennenlernen sollte.⁶⁸ In den zwei Jahren als Sekretär Hendriks van Bergen hielt sich Erasmus überwiegend in Brüssel auf. Gelegentlich konnte er sich auf ein Landgut der Familie in Halsteren bei Bergen zurückziehen.⁶⁹ Er trug weiter sein Mönchsgewand.

Der burgundische Hof galt als einer der glänzendsten in ganz Europa. Davon profitierten die Städte der südlichen Niederlande, Flanderns und Brabants, des heutigen Belgien. Der Wohlstand von Städten wie Brüssel, Mechelen, Brügge, Gent, Löwen und Antwerpen spiegelte sich in ihrem Stadtbild, an das noch heute die Altstadt von Brügge erinnert. Die Städte waren Zentren der niederländischen Kunst, aus denen Maler wie die Brüder van Eyck hervorgingen.⁷⁰ Am burgundischen Hof sprach man Französisch. Aber die Sprache des kirchlichen Schriftverkehrs, für den der Bischof von Cambrai Erasmus als Sekretär benötigte, war natürlich Latein. Offensichtlich hatte Erasmus als Sekretär des Bischofs genügend Zeit, die bisherigen Freundschaften weiter zu pflegen und neue Freunde hinzuzugewinnen. Manche Bekanntschaften, die er am Hof in Brüssel machte, hielten sich über Jahrzehnte. Wenngleich nur als Beobachter

konnte Erasmus erste politische Erfahrungen sammeln. Zu Erasmus' neuen Freunden zählte der gleichaltrige Humanist Jakob Batt, damals Stadtsekretär von Bergen. Batt stammte aus Bergen und er hatte in Paris studiert.⁷¹ Er hatte engen Kontakt zu der Familie van Bergen. Eine Zeitlang war er Lehrer der Lateinschule in Bergen gewesen.

In Jakob Batt fand Erasmus neben Cornelius Gerard, der inzwischen Prior des Klosters der Augustinerchorherren in Hemsdonck bei Schonhoven geworden war, einen weiteren Verbündeten im Kampf gegen die „Barbaren“ und für die „bonae litterae“. Bei einem Aufenthalt in Halsteren auf dem Landsitz des Bischofs überarbeitete Erasmus 1494/95 den Text gegen die „Barbaren“, den er bereits fünf Jahre zuvor mit Gerard ausgetauscht hatte.⁷² Er gestaltete ihn zu einem Dialog um. „Gegen die Barbaren“ – „Antibarbari“ war die zweite Jugendschrift des Erasmus. Gegenüber der ersten Schrift „De contemptu mundi“ ist die Schrift „Antibarbari“ erheblich engagierter und kämpferischer angelegt. Allerdings hatte auch diese Schrift keine unmittelbare Wirkung, da sie gleichfalls erst Jahrzehnte später im Druck erschien.⁷³

„Gegen die Barbaren“ – „Antibarbari“

„Antibarbari“ war gleichsam ein Manifest gegen die Unbildung. Als Erasmus 1495 nach Paris und 1499 nach London kam, hatte er die Schrift in seinem Reisegepäck, und er nutzte sie, um sich in den Kreisen der europäischen Humanisten bekannt zu machen. Gedruckt wurde sie erst nach einer erneuten Umarbeitung 1520 in Basel bei Johannes Froben.⁷⁴ Die Schrift setzte sich mit den zeitgenössischen theologischen und scholastischen Gegnern der „bonae litterae“ auseinander, die mit den Adjektiven „humanae“, „liberales“, „elegantiores“ und „politiores“ umschrieben werden. Gegenüber den noch recht zaghaften Äußerungen in „De contemptu mundi“ verteidigt Erasmus hier das Recht auf eine weltliche, klassisch-literarische Bildung. „Barbaren“ und „Goten“ sind diejenigen, die den Zugang zu den alten Sprachen und zur antiken, der heidnischen Literatur verweigern. Die „Sprachen“ sind ausschließlich die alten, die griechische und die lateinische Sprache. Das Holländische, Erasmus' Muttersprache, wie auch die modernen europäischen Volkssprachen, etwa das Französische, Deutsche, Englische, Italienische, werden nicht erwähnt.

Margaret Mann Phillips hat die „Antibarbari“ als eine Programmschrift der „Renaissance des Nordens“ beschrieben.⁷⁵ In der Eingangsszene führt Erasmus die Leser in das historische Milieu seiner holländischen Heimat ein. In Halsteren bei Bergen op Zoom, „in der ländlichen Abgeschiedenheit Brabants“ kommen drei Freunde zusammen: Erasmus selbst, Willem Hermans, wie Erasmus Augustinerchorherr des Klosters Steyn bei Gouda, und Jakob Batt, der Stadtschreiber von Bergen. Zu ihnen stoßen noch zwei ältere Bekannte, gleichfalls aus Bergen: der Bürgermeister Wilhelm Conrad und der Arzt Jodocus.⁷⁶ Man

lässt sich im Freien zu einem längeren Gespräch nieder. Ein solcher Ort eigne sich dafür noch besser als die „platonischer Akademie“: „Hier gab es frische Luft, Ruhe und die Schönheit der Landschaft, wie es der Philosoph braucht oder vielleicht sogar auch die Musen, von denen es heißt, dass sie sich an klaren Quellen, grünen Uferbänken und am dichten Schatten des Waldes erfreuen.“⁷⁷ Alle Teilnehmer des Gesprächs sind Holländer. Aber sie unterhalten sich nur auf Latein, und in dem gesamten Text findet sich kein Wort in der Sprache der Niederlande.

Nach einigem persönlichen Geplänkel und Unterhaltungen über die Landschaft, die Umwelt und das Wetter kommt man schließlich auf Probleme des eigenen Landes zu sprechen, die alle bedrücken, „de calamitate nostrae Hollandiae“.⁷⁸ Man wirft die Frage auf, die fortan das ganze Gespräch bestimmen wird: „Wie konnte es dazu kommen, dass in unserer Gegenwart die reichsten und besten Früchte einer einst blühenden Kultur hinweggefegt wurden und warum musste eine tragische und schreckliche Flut die Literatur der Alten vernichten, die so rein war? Wie kam es dazu, dass eine derart große Kluft zwischen uns und den Schriftstellern der Antike entstand, so dass sich heute der Bildungsstand der Besten kaum noch von der Grundbildung von Frauen und Kindern in der Antike unterscheidet?“⁷⁹

Das kräftige Klagegedicht, das Erasmus und seine Freunde auf den Verfall antiker Kultur und Bildung in Bergen und in Holland anstimmen, kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es das eigentliche Ziel dieses Dialogs ist, für die Neuentdeckung der klassischen Literatur zu werben. „Antibarbari“ trägt stark biografische Züge. Zwar tritt Erasmus in diesem Dialog in den Hintergrund, und er übernimmt selbst nur die Rolle eines Vermittlers, aber er macht Jakob Batt mit dessen langer Rede zum Sprecher seines eigenen Lebensprogramms. In dem Widmungsbrief an Johannes Witz von 1520 – fast dreißig Jahre später – greift Erasmus das alte Ziel wieder auf. Er verweist dort auf das humanistische Manifest „Vallum humanitatis“ – „Schutzwall der Humanität“, das der westfälische Humanist Hermann von dem Busche (latinisiert Buschius) 1518 in Köln herausgebracht hatte,⁸⁰ und er erinnert Witz an die gemeinsame Aufgabe, „die Barbarei aus unserem Deutschland zu vertreiben“: „donec omnem barbariam ... e Germania nostra profligaris“.⁸¹

Das Ziel der Humanisten ist eine „res publica litteraria“, eine „Republik des Geistes“. In dem Dialog werden alle Argumente zusammengetragen, die für eine Bildung sprechen, die von der Literatur der klassischen Antike geprägt ist. Gegenargumente werden abgewehrt. Batt, der Hauptsprecher des Dialogs, hatte in Paris studiert. Bevor er Stadtschreiber wurde, hatte er als Lehrer in Bergen erfolgreich eine Reform der Lateinschule durchgesetzt. Er war dabei auf heftigen Widerstand gestoßen, indem man versuchte, die Volksmeinung von den Honoratioren bis zu den Handwerken gegen ihn aufzubieten.⁸² In seiner langen Rede versucht Batt, die Argumente der Gegner der Humanisten zu widerlegen.

Batt gestaltet seine Rede im Stil einer Kriegserklärung römischer Priester,

der „Fetialen“, wie sie Livius beschreibt. In Anspielung an die Zeit der Völkerwanderung wendet er sich gegen die „Goten“ („o vos Gothi!“): „Welches Recht hattet ihr Goten, eure eigenen Gebiete zu verlassen und die Provinzen des Lateinischen – ich meine die freien Künste – (*disciplinas liberales*) zu besetzen? Ihr wagt es sogar, in diese Stadt einzufallen, die über die gesamte Latinität herrscht.“ Gemeint war hier natürlich nicht die Stadt Bergen, sondern Rom!

Die historische Stilisierung kann kaum darüber hinwegtäuschen, dass sich der Kampf gegen die „Barbaren“ gegen die eigenen Zeitgenossen richtet. Die Gegner der Gegenwart kommen aus den Kreisen der Theologen und einiger Mönchsorden. Sie verwerfen die klassische Bildung als „heidnisch“.⁸³ Wollten etwa die Prediger, fragt Batt, dem Schreiner verbieten, seine Säge zu benutzen, dem Schmied, das Eisen zu bearbeiten, und dem Schuster, das Leder zusammenzunähen, nur weil dies Erfindungen der Heiden seien? „Wenn uns verboten wird, die heidnischen Erfindungen zu nutzen, was bleibt uns dann noch übrig, ich bitte euch, auf dem Feld, in den Städten, in den Kirchen, den Häusern und Werkstätten, zu Hause und im Krieg, im privaten und im öffentlichen Leben? Wir Christen haben ja nichts, was wir nicht von den Heiden geerbt haben! Selbst wenn wir schreiben und Latein sprechen, so haben wir das von den Heiden übernommen. Ihnen verdanken wir die Schriftlichkeit und die Erfindung der Sprache!“⁸⁴ In einem Kapitel wird dargelegt, dass die Wissenschaften, die von den Heiden nach einem göttlichen Plan entwickelt wurden, „von uns zu nutzen und nicht zu verachten sind“.⁸⁵ Hier findet sich der Satz: „Alles was in der heidnischen Welt kraftvoll getan, klug gesagt, großartig gedacht und eifrig weitergegeben wurde, war von Christus für sein Reich vorbereitet worden.“⁸⁶

Batt verwirft die Behauptung, dass es einen Gegensatz zwischen christlicher und weltlicher Bildung gebe, wenn man von den eigentlichen Glaubensgeheimnissen absehe. Es gibt nur die weltliche Bildung („*eruditio secularis*“), die mit antiker Bildung („*eruditio antiqua*“) gleichzusetzen ist oder mit einer Bildung, die auf der antiken gründet.⁸⁷ Dagegen wird eingewandt, ob nicht die Bildung den Menschen aufblähe, während ihn die Liebe aufbaue? Werde nicht der Wissende hochfahrend, der Unwissende dagegen demütig? Das waren Argumente aus dem Umfeld der „*devotio moderna*“. Es sei genau umgekehrt, antwortet Batt. Ignoranz führe zur Insolenz. Bereits Sokrates habe gesagt, dass nur der Wissende sich bewusst sei, dass er nichts wisse. Unwissenheit sei die Mutter des Stolzes. Bildung dagegen führe zur Bescheidenheit. Bildung lasse die Menschen reifen und mache sie sanfter und freundlicher, eben ganz anders als jene Anti-Akademiker, die nichts wissen, aber über alles lehren wollen. Als Kronzeugen der Bildung werden die Kirchenväter Hieronymus und Augustin angeführt.⁸⁸

Batt erinnert daran, dass alle Werte untergehen, wenn sie nicht an die nachfolgenden Generationen weitergegeben werden. „Bildung und Gelehrsamkeit überwinden Länder, Meere, die lange Reihe der Jahrhunderte und erreichen die gesamte Menschheit.“⁸⁹ Er wolle, sagt Batt, hier eigentlich nicht vergleichen, was für unseren Glauben wichtiger gewesen sei, das Blut der Märtyrer oder die

Feder der Gelehrten. Er wolle die Glorie der Märtyrer nicht herabsetzen, an die auch die eloquenteste Rede nicht herankomme. Was aber unsere Lebensgewohnheiten angehe, so verdankten wir sogar manchen Häretikern mehr als manchen Märtyrern. Es habe eine große Zahl christlicher Märtyrer gegeben, aber nur wenige Gelehrte. Wenn die Märtyrer gestorben seien, hätten sie die Zahl der Christen verringert. Die Gelehrten dagegen überzeugten andere und vermehrten so die Zahl der Wissenden.

Trotz dieser kühnen und frappierenden Argumente bleibt bis zum Schluss des Dialogs ein Einwand gegen die Bildung und die Gelehrsamkeit bestehen, der nicht wirklich widerlegt wird. Sei nicht, wendet der Bürgermeister von Bergen gegen Batt ein, der christliche Glaube in den Anfängen von den Aposteln verbreitet worden, von einfachen und ungebildeten Fischern, nicht von Gelehrten und Gebildeten?⁹⁰ Hier greift der Bürgermeister Gedanken auf, die in der Bewegung der „devotio moderna“ vorgetragen wurden, die im 15. Jahrhundert vor allem in den Niederlanden, am Niederrhein und in Westfalen verbreitet war. Auch die „Nachfolge Christi“ Thomas' von Kempen war für ein einfaches und verinnerlichtes Christentum, und die Bewegung der „devotio moderna“ richtete sich zugleich gegen ein triumphalistisches Kirchenverständnis. Batt versucht, auch diesen Einwand zu widerlegen, indem er auf den Prolog des Johannes-evangeliums verweist und auf die Briefe der Apostel Paulus, Petrus und Jakobus. Sei das etwa die Sprache ungebildeter Menschen? Schließlich habe Christus den Aposteln nach seiner Aufnahme in den Himmel auch den Heiligen Geist gesandt.⁹¹

Nach Hieronymus und Augustinus als seinen Kronzeugen aus der Antike führt Batt noch weitere Zeugen für die Tradition christlicher Bildung aus dem Mittelalter an. Seine Argumentation erhält dadurch eine neue Wende. Außer Ambrosius, Hilarius und Gregor nennt er den Angelsachsen Beda, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin.⁹² Gleichsam zur Begründung fügt er hinzu: „Schließlich sind wir ja von der Welt der Apostel so weit entfernt wie wir heute von Indien entfernt sind.“⁹³

Nach diesem letzten Wortgefecht bricht der Dialog ab. Der Bürgermeister lädt die Freunde zum Essen in sein nahes Haus in Halsteren ein. Man will das Gespräch am Nachmittag weiterführen. Aber über den Ausgang der Diskussion erfährt der Leser nichts mehr. Erasmus brachte 1520 nur das erste des ursprünglich auf vier Bücher geplanten Dialogs der „Antibarbari“ heraus. Gerade in den Schlusspassagen der Buchausgabe von 1520 wird deutlich, dass der Autor inzwischen nicht mehr der junge Mann war, der vor dreißig Jahren die erste Fassung der Schrift entworfen hatte. Inzwischen war Erasmus der erfahrene Bibelhumanist. Er war durch seine Edition des Neuen Testaments von 1516 ein berühmter Autor geworden. Doch bleibt dieser Dialog ein wichtiges autobiografisches Dokument, das unmittelbar zur Jugend des Erasmus führt.⁹⁴ Mit den positiven Hinweisen auf die Bildungstradition des Mittelalters nahm der ältere Erasmus dem ursprünglichen Angriff auf die Barbarei der Scholastik des Mittelalters

seine Schärfe.⁹⁵ Zur gleichen Zeit begann Luther seine Angriffe auf die kirchliche Tradition, die später zur Konfrontation zwischen Erasmus und Luther führen sollten.

Studium in Paris

Hendrik van Bergen hatte Erasmus als Sekretär eingestellt, weil er sich einen Kardinalshut erhoffte und sich auf eine Reise nach Italien vorbereitete. Als sich die italienischen Pläne zerschlugen, ergab sich für Erasmus die Chance, mit finanzieller Unterstützung des Bischofs in Paris zu studieren. Batt hatte vermittelt.⁹⁶ Im September 1495 traf Erasmus in Paris ein. Er wohnte im Collège Montaigu, das sich gegenüber der Abtei Ste.-Geneviève in der Mitte des Quartier Latin auf dem linken Ufer der Seine befand. Nicht weit davon entfernt in der Rue Saint-Jacques war die Sorbonne, der Sitz der theologischen Fakultät der Universität von Paris. Im Keller der Sorbonne hatte 1470 der Bibliothekar Fichet die erste Druckerei Frankreichs eingerichtet.

Gleich nach seiner Ankunft nahm Erasmus in einem überschwenglich formulierten Brief Kontakt zu Robert Gaguin auf. Der 62-jährige Gaguin⁹⁷ war der führende Kopf eines Kreises von Humanisten, der sich an der Universität gebildet hatte und der die Wiege des französischen Humanismus werden sollte.⁹⁸ Erasmus fügte seinem Brief ein Widmungsgedicht an Gaguin bei, in dem er seine eigene einfache und „barbarische“ Herkunft nicht verschwieg.⁹⁹ Der Kirchenrechtler Gaguin war ein nüchterner Mensch. Er mahnte den jungen Erasmus in seinem Antwortbrief, seine Eloquenz nicht mit Schmeicheleien zu vergeuden.¹⁰⁰ Über Gaguin lernte Erasmus den italienischen Humanisten Fausto Andrelini kennen und befreundete sich mit ihm. Andrelini lehrte seit einigen Jahren an der Artistenfakultät und hatte wie Gaguin Kontakt zum Hof König Karls VIII.¹⁰¹

Erasmus' neue Kontakte zu den Pariser Humanisten machten es möglich, dass erstmals ein gedruckter Text von ihm erscheinen konnte. Am 30. September 1495 kam Gaguins Buch „De origine et gestis Francorum compendium“ bei dem Pariser Drucker Pierre Le Dru heraus. In die noch freien Seiten am Schluss des Buchs wurde neben einem Gedicht von Andrelini auch ein Brief von Erasmus an Gaguin aufgenommen, in dem Erasmus den Autor und das Werk pries, wobei er ironisch hinzufügte, er wisse natürlich, wie bescheiden, ja geradezu verschämt der Gelobte sei.¹⁰² Erasmus war mit der französischen Geschichte nicht vertraut, und so lobte er die literarischen Leistungen Gaguins, der als Erster an der berühmten Universität von Paris die lateinischen Studien eingeführt habe.¹⁰³ Dessen französische Geschichte verglich er mit den Werken von Livius und Sallust. Erasmus erinnerte an die politischen Erfahrungen, die Gaguin im Dienst der französischen Könige gesammelt hatte. Gaguin war als Ordensgeneral der Trinitarier häufiger mit diplomatischen Aufgaben in England, Deutsch-

land und Italien beauftragt worden.¹⁰⁴ Sein Buch erschien ein Jahr nach dem Einfall König Karls VIII. in Italien, der eine entscheidende Zäsur für die europäische Politik der kommenden Jahrzehnte bedeutete. In den Schlusspassagen des Buchs werden noch das Auftreten Jeanne d'Arcs („Johanne puelle“) und die Befreiung der Normandie, die Niederlage Karls des Kühnen bei Nancy und die Neuorientierung der französischen Politik nach dem Ende des Hundertjährigen Kriegs mit England unter den Königen Ludwig XI. und Karl VIII. erwähnt. Karl VIII. hatte durch seine Heirat mit der Herzogin Anna die Bretagne für Frankreich erworben.¹⁰⁵

Erasmus wurde durch Gaguins Buch mit der Politik der Gegenwart und der Zeitgeschichte konfrontiert. Bezeichnenderweise aber spielte er bereits in seiner ersten Veröffentlichung die Politik gegenüber der Literatur herunter. Er wertete die *res publica litteraria* höher als die *res publica* der Macht. Was bedeutete, fragte er, die Erweiterung der Grenzen eines Landes oder der Schutz einer Stadt durch steinerne Mauern gegenüber dem Ruhm, den die Erinnerung an die eigene Geschichte dem Land verleihe? Schon Horaz habe gesagt, es sei wertvoller, sein Land mit blühender Literatur zu schmücken als mit Trophäen, Wachsbildnissen und Statuen.¹⁰⁶ Gaguin habe mit seinem Buch für Frankreich ein unsterbliches Denkmal geschaffen: Frankreich solle ihn umarmen.¹⁰⁷ Erasmus' Kommentar hatte offensichtlich Eindruck gemacht. In einer Neuauflage des erfolgreichen Buchs zwei Jahre später bei Andreas Bocard in Paris wurde der Erasmus-Text vom Schluss an den Anfang des Buchs gerückt.¹⁰⁸ „Herasmus Rotterdamus“, wie sich Erasmus damals nannte, war erstmals in den Humanistenkreisen bekannt geworden.

Erasmus hatte den Text der „Antibarbari“, den er in Bergen entworfen hatte, nach Paris mitgebracht. Er legte ihn Gaguin vor, der sich von dem „Krieg“ des zornigen jungen Mannes „gegen die verhassten Leute, die die literarischen Studien (studia humanitatis) herunterziehen“, beeindruckt zeigte.¹⁰⁹ Erasmus verstehe es ausgezeichnet, die Waffen des Arguments zu führen. Doch als Freund müsse er ihm sagen, dass manche Passagen einfach zu lang seien, so das Vorwort und die Reden Batts. Erasmus solle sich ein Vorbild an den knapp gehaltenen Dialogen der Antike, etwa bei Plato und Cicero, nehmen und seinen Text noch einmal überarbeiten. Aber anscheinend interessierte sich Gaguin noch mehr für reale Kriege als für literarische Fehden. Er beendete seinen Brief an Erasmus, den Allen auf den 7. Oktober 1495 datiert, mit einer detaillierten Schilderung des Kriegs Karls VIII. in Italien. Er beschrieb die Gewinne und Verluste bei der jüngsten Schlacht von Fornovo bei Parma am 6. Juli, wonach sich Karl nach Turin zurückgezogen hatte, und er fügte die Abschrift eines Augenzeugenberichts über die Schlacht bei.¹¹⁰

Erasmus war nach Paris gekommen, um Theologie zu studieren. Dem Collège Montaigu gehörten etwa 80 Theologiestudenten an. Das Kolleg wurde von Jan Standonck, einem der führenden Theologen der Universität, geleitet, der dort ein rigides asketisches Regime eingeführt hatte. Standonck stammte aus

Mechelen, hatte die Schule der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ in Gouda besucht und zunächst in Löwen und später in Paris studiert. Er stand in engem Kontakt zu der niederländischen Frömmigkeitsbewegung der *devotio moderna*.¹¹¹ Standonck gehörte dem Reformflügel der Kirche in Frankreich an. Nach Standoncks Tod 1504 übernahm Noël Béda die Leitung des Kollegs, die er bis 1535 ausüben sollte. Béda (1470–1537) war 1495 fast zur gleichen Zeit wie Erasmus in das Kolleg eingetreten. Er sollte in den 1520er Jahren als Syndikus der theologischen Fakultät der schärfste Gegner des Erasmus unter den Theologen der Sorbonne werden.¹¹²

Mit seinen 28 Jahren war Erasmus zehn Jahre älter als die meisten Studenten beim Eintritt in die Universität, und er war deshalb nicht völlig den strengen Regelungen am Collège Montaigu unterworfen. Aber er litt unter dem dort herrschenden geistigen Klima und der Kargheit der Lebensverhältnisse. Noch dreißig Jahre später geißelte er sie in seinem Kolloquium „Das Fischessen“: „In diesem Kolleg hatte damals Johannes Standonck die Leitung, ein Mann, dem man nicht Mangel an gutem Willen vorwerfen konnte, der aber jede Einsicht vermissen ließ. Dass er nämlich, eingedenk der Jugend, die er selbst in größter Armut verbracht hatte, sich der Armen annahm, ist vollauf zu billigen. Aber dass er an die Sache mit einer so harten Liegestatt heranging, mit so roher und magerer Kost, mit so schweren Nachtwachen und Arbeiten, dass er beim ersten Versuch innerhalb eines Jahres viele junge Leute mit glücklicher Begabung, die sehr viel versprochen, teils in den Tod trieb, teils in die Blindheit, teils in den Wahnsinn, ... wer würde nicht einsehen, dass das Grausamkeit gegenüber dem Nächsten war!“¹¹³

Erasmus lebte in Paris unter starken Spannungen. Seinen Hoffnungen auf den Eintritt in die Welt der Pariser Humanisten stand die Einbindung in die starre Klosterdisziplin des Kollegs Montaigu gegenüber, der er hatte entfliehen wollen. Im Frühjahr 1496 brach Erasmus zusammen. Er erkrankte schwer. Er verließ Paris und kehrte nach Holland zurück. 28 Jahre später hat Erasmus im „Compendium vitae“ seinen Zusammenbruch beschrieben und ihn auf die ungesunden Lebensverhältnisse im Kolleg zurückgeführt: „Im Kolleg Montaigu holte er sich durch die schlechte Ernährung mit verfaulten Eiern und in dem ungesunden Schlafraum eine Krankheit. Bis dahin war sein Körper von solchen Infektionen frei gewesen. Deshalb kehrte er zu dem Bischof zurück. Er wurde freundlich aufgenommen. In Bergen erholte er sich von der Krankheit. Er besuchte Holland in der Absicht, bei den Seinen zu bleiben.“¹¹⁴

Aber im Kloster in Steyn riet man ihm, nicht zu resignieren, sondern das Studium in Paris fortzusetzen. So kehrte Erasmus schließlich im Herbst 1496 nach Paris zurück. Er trat nicht wieder in das Kolleg Montaigu ein, sondern suchte sich eine private Unterkunft. Er musste allerdings auch sein Studium jetzt selbst finanzieren. Die Mittel, die der Bischof versprochen hatte, gingen nur spärlich ein. In den folgenden Jahren mischen sich in seinen Briefen aus Paris die Berichte über seine humanistischen Studien mit denen über seine ständigen Geld-

sorgen. Regelmäßig schickte er Berichte an den Prior des Klosters Steyn, Nikolaus Werner, der ihm wohlwollend gegenüberstand.¹¹⁵ Nach seiner Rückkehr nach Paris schrieb er an Werner, er wolle den Doktorgrad in Theologie erwerben und sich von seinen theologischen Studien durch keinerlei Nebentätigkeiten ablenken lassen, obwohl ihm gerade jetzt englische Adelige lukrative Angebote gemacht hätten, um sie im privaten Unterricht literarisch weiterzubilden.¹¹⁶ Er gab aber Werner auch zu verstehen, dass er von der Unterstützung, die er von Hendrik van Bergen erhalte, kaum leben könne. Die Zuwendungen des Bischofs „sind nicht so großzügig wie seine Versprechungen“.¹¹⁷

Erasmus achtete darauf, die Beziehungen zu den Niederlanden, zu dem Bischof von Cambrai und zu seinem Orden nicht abreißen zu lassen. Gelegentlich fuhr er zu kurzen Besuchen nach Holland und Brabant. Er pflegte den Kontakt zu der Gruppe der sechs Augustiner, die Standonck als Klosterreformer aus den Niederlanden nach Paris geholt hatte. In Briefen an Mombaer, den Leiter dieser Gruppe und Autor des „Rosetum exercitiorum spiritualium“ (1491), spielte er auf die Gemeinsamkeit ihres Ordens und ihrer literarischen Neigungen an.¹¹⁸ Seinem Prior berichtete er, dass Cornelis Gerard in Paris erfolgreich wirke und bei dem Bischof von Paris gut angesehen sei.¹¹⁹

Die folgenden drei Jahre in Paris sollten einen prägenden Einfluss auf die Persönlichkeit des jungen Humanisten haben. Es waren Jahre der Vorbereitung und der Entwürfe für eine noch unbestimmte Zukunft. Erasmus hat in dieser Zeit studiert, gesammelt und konzipiert, unterrichtet und Kontakte geknüpft, aber keine eigenen Bücher herausgebracht.¹²⁰ Im Januar 1497 brachte er wohl in Paris einen kleinen Band mit Gedichten seines Freundes Willem Hermans unter dem Titel „Silva odorum“ heraus, der auch ein Gedicht von Erasmus an Gaguin enthielt, in dem Erasmus seine Krankheit im Frühjahr beschreibt. Erasmus widmete diesen Gedichtband seinem Förderer Hendrik van Bergen,¹²¹ wobei er um Verständnis bat, dass er ihm noch kein Werk aus seiner eigenen Feder vorlegen könne. Aber er sei völlig von seinen theologischen Studien in Anspruch genommen.¹²²

Zur gleichen Zeit suchte sich Erasmus die Gunst seines Priors durch fromme Geschichten zu erhalten. Er sei soeben, schrieb er ihm, von einer Krankheit einzig durch die Hilfe der heiligen Genoveva, der Stadtpatronin von Paris, geheilt worden. Im Stil der „Legenda aurea“ berichtete er Werner im Januar 1497: „Hier in Paris regnete es fast ununterbrochen drei Monate lang. Die Seine trat über die Ufer und ergoss sich über die Felder und in die Mitte der Stadt. Man holte den Schrein der heiligen Genoveva aus der Kathedrale von Notre-Dame. Der Bischof und die ganze Universität gingen im vollen Ornat voraus, angeführt von den Regularkanonikern, dem Abt und seinen Mönchen, die alle barfuß gingen. Vier unbedeckte Träger haben den Schrein getragen. Jetzt ist der Himmel wieder vollkommen klar.“¹²³ Die Pariser Seine-Brücke hatte anscheinend die ständigen Überflutungen nicht unbeschadet überstanden. Zwei Jahre später, im Oktober 1499, stürzte sie ein.¹²⁴

Die Universität Paris war seit dem 12. Jahrhundert aus den Kathedralschulen von Notre-Dame entstanden. Indem sich ihre Magister später dem Abt von Ste.-Geneviève unterstellten, verlagerte sich die Universität auf das linke Ufer der Seine rund um den Mont-Ste.-Geneviève, das „Quartier Latin“. Die Universität Paris, die durch ihre theologische Fakultät eine führende Stellung gewann, wurde im Mittelalter ein zentraler Ort der Studien für ganz Europa. Europa und die Christenheit waren identisch. Ältere italienische Universitäten wie die Universität Bologna hatten ihren Schwerpunkt im Recht und in der Medizin. Mittelalterliche Universitätsgründungen wie die der englischen Universität Oxford und später der Universität Cambridge entstanden nach dem Pariser Modell der vier Fakultäten. Auf der unteren Fakultät der *artes liberales* als Grundlagenstudium bauten sich die oberen Fakultäten des kanonischen und weltlichen Rechts, der Medizin und der Theologie auf.

Die Universitäten bildeten sich als Körperschaften mit eigenen Statuten und Gremien heraus. Die Privilegien wurden anfangs von den Päpsten verliehen. Für die Finanzierung kamen Stiftungen und die Fürsten auf, die sich zunehmend für die Universitäten interessierten. Die Theologen an den Universitäten kamen seit dem hohen Mittelalter überwiegend aus den religiösen Orden, vor allem den städtischen Orden der Dominikaner und der Franziskaner, die im 13. Jahrhundert entstanden waren und die europäisch vernetzt waren.¹²⁵ Anders als die Politik war die Bildung im Mittelalter kein Monopol des Adels. An die „Minderorden“ der Dominikaner und Franziskaner erinnern noch heute Bezeichnungen wie „Brüderweg“, „Blackfriars“ und „Greyfriars“ in den europäischen Städten. Zur Zeit der Französischen Revolution benannten sich die Klubs der Jakobiner und der Cordeliers nach den Pariser Klöstern der Dominikaner und der Franziskaner, in denen sie sich versammelten.

Im späten Mittelalter setzte eine verstärkte Regionalisierung der Universitäten ein, die zugleich mit einer Art „Nationalisierung“ verbunden war.¹²⁶ Zu den bestehenden Universitäten in Italien, Frankreich, Spanien, Portugal und England kamen im 14. Jahrhundert die Neugründungen Prag, Wien, Heidelberg, Erfurt und Köln im Heiligen Römischen Reich, Krakau in Polen und Budapest in Ungarn, im 15. Jahrhundert Leipzig, Rostock, Greifswald, Freiburg, Mainz, Tübingen, Basel, Löwen in den burgundischen Niederlanden, Uppsala in Schweden, Kopenhagen in Dänemark und St. Andrew's, Glasgow und Aberdeen in Schottland. Die Universitäten blieben aber europäische Einrichtungen und ihre gemeinsame Sprache war Latein.

Die Erfindung und Verbreitung des Buchdrucks erleichterte den Zugang zur Literatur der Antike. Damit veränderte sich auch der Charakter der Artistenfakultäten seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Das Studium der *artes liberales* verselbständigte sich und man verstand sich nicht länger nur als eine Art propädeutische Einrichtung für die oberen Fakultäten. Zudem ergänzte das Buch häufig die Kanzel. In Köln war es der aus Westfalen stammende Kartäusermönch Werner Rolevinck (1425–1502), der sehr früh das Mittel des Buchdrucks nutzte.

Neben religiösen Schriften brachte er eine Geschichte Westfalens und eine kleine Weltgeschichte („Fasciculus temporum“) heraus, die bis ins 16. Jahrhundert in Europa häufig nachgedruckt wurde.¹²⁷ Aber das Buch konnte auch zur Konkurrenz der Kanzel werden. Die „Poeten“ begannen, mit den Theologen um Ansehen und Einfluss zu rivalisieren. Man verspottete das Küchenlatein der Theologen, zelebrierte die eigene lateinische Bildung und ließ sich als „poeta laureatus“ an den fürstlichen Höfen dekorieren. Überall in Europa bildete sich eine neue Schicht literarischer Intellektueller neben der des Weltklerus und der Mönchsorden heraus. Peter Luder kündigte 1456 seine Vorlesung an der Artistenfakultät der Universität Heidelberg über die „studia humanitatis“ mit dem Hinweis an, dass er im Auftrag des pfälzischen Kurfürsten „die ins Barbarische verfallene lateinische Sprache an der Universität erneuern“ wolle.¹²⁸

Erste Texte – „Formulae“

Außer den allgemein gehaltenen Berichten, die Erasmus an den Prior von Steyn schickte, befinden sich in der erhaltenen Korrespondenz des Erasmus aus den Pariser Jahren wenig Informationen über sein Studium an der Universität. Die Korrespondenz befasst sich überwiegend mit den Nebentätigkeiten, die Erasmus entgegen seiner Ankündigung gegenüber dem Prior aufnehmen musste, um seinen Lebensunterhalt zu sichern. Anfangs wohnte Erasmus mit Vinzent Augustin Caminad zusammen, der aus Viersen am Niederrhein stammte. Mehrere Jahre lang bestand zwischen beiden eine Studienfreundschaft, die nicht frei von Spannungen war. Caminad half Erasmus häufiger mit Geld aus.¹²⁹ Gemeinsam unterrichteten sie die Brüder Christian und Heinrich Northoff, die bei Caminad wohnten. Sie waren Söhne eines Lübecker Kaufmanns. Erasmus tauschte mit den beiden Brüdern regelmäßig Briefe aus, die zum Teil erhalten sind, um seine Schüler in ein elegantes Latein einzuüben und ihre sprachliche Ausdrucksfähigkeit zu stärken. Erasmus setzte den Briefwechsel mit Christian Northoff fort, als dieser Paris wieder verlassen hatte und nach Lübeck zurückgekehrt war. Er versuchte, über ihn Kontakte zu Rudolf von Langen in Münster zu knüpfen. Christian wurde später wie sein Vater Kaufmann in Lübeck. Heinrich, der zuvor in Rostock und in Löwen studiert hatte und zusammen mit seinem Bruder nach Paris gekommen war, scheint später Geistlicher geworden zu sein.¹³⁰

Aus dem Unterricht der Brüder Northoff entstanden die „Schülergespräche“ („Familiarium colloquiorum formulae“), die Caminad 1518 erstmals veröffentlichte.¹³¹ Sie waren die Vorform der späteren „Kolloquien“ des Erasmus. Zu den Schülern des Erasmus kamen noch die beiden jungen Engländer Thomas Grey und Robert Fisher hinzu.¹³² Erasmus zog in die Wohnung Greys und Fishers. Die enge Freundschaft, die sich dabei zwischen Erasmus und Grey entwickelte, stieß aber auf den Widerstand von Greys älterem Begleiter, der Erasmus kurzer-



Erasmus. Zeichnung von Hans Holbein d.J., 1523. Kunstmuseum Basel.

hand vor die Tür setzte. Erasmus war empört. Er zog wieder zu Caminad. Die Freundschaft mit Grey brach aber nicht ab und setzte sich in dem Briefwechsel der beiden fort.¹³³ Abgesehen von seinen Schülern blieb der engere Kreis von Freunden, die Erasmus in Paris hatte, zunächst sehr begrenzt.¹³⁴ Ende 1498 stieß der junge englische Adelige William Blount zu dem Kreis der Schüler. Er

war in Begleitung von Richard Whitford, einem Fellow des Queen's College in Cambridge, nach Paris gekommen.¹³⁵ Blount wurde in späteren Jahren ein wichtiger Förderer des Erasmus und beide verband eine lebenslange Freundschaft.¹³⁶

Die Pariser Theologie und die spätmittelalterliche Scholastik machten wenig Eindruck auf Erasmus. Für ihn waren sie von der nach Duns Scotus benannten Richtung des „Scotismus“ beherrscht. Über seine theologischen Vorlesungen an der Sorbonne, die er eine Zeitlang täglich besuchte, um den Bakkalaureat zu erwerben, ließ er sich spöttisch in einem Brief an Grey aus¹³⁷: „Wenn du nur sehen würdest, wie dein Erasmus unter jenen frommen Scotisten mit offenem Mund sitzt und ‚Gryllard‘ hört, wie er von seinem hohen Katheder herab vorträgt, mit seiner in Falten zusammengezogenen Stirn, seinem starren Blick und seinem bekümmerten Gesichtsausdruck, dann würdest du denken, es sei nicht Erasmus.“¹³⁸ Mit einem geschickten Kunstgriff bringt Erasmus in diesem Brief die Theologen der Sorbonne mit der Gestalt des Epimenides von Knossos auf Kreta in Verbindung, der als einer der sieben Weisen der griechischen Antike des 7. und 6. Jahrhunderts vor Christus galt. Paulus hatte in seiner Rede auf dem Areopag in Athen aus einem Gedicht des Epimenides über die Kreter zitiert und in seinem Brief an Titus aus diesem Gedicht den Satz zitiert: „Alle Kreter sind Lügner.“¹³⁹

Erasmus greift das Zitat auf und macht Grey mit Epimenides bekannt: „Es gab einst einen gewissen Epimenides, der schrieb, alle Kreter seien Lügner, obwohl er selbst Kreter war und keineswegs die Unwahrheit sagte. Er lebte nicht nur bis ins hohe Alter, sondern lange nach seinem Tod wurde seine Haut gefunden, auf der Schriftzeichen eingetragen waren.“ Es folgt ein Angriff auf die theologische Exklusivität der Sorbonne: „Einige behaupten nun, dass diese Haut bis in die Gegenwart in der Sorbonne, dem allerheiligsten Tempel der Scotisten, aufbewahrt wird. Und sie wird als ebenso wertvoll angesehen wie einst bei den Kretern die ‚Diphthera‘ und bei den Römern die Sibyllinischen Bücher. Man sagt, dass die Theologen sie als Orakel benutzen, wenn sie mit ihren Syllogismen falsch liegen. Aber es ist ein Sakrileg, wenn jemand die Haut ansieht, der nicht bereits seit vollen 15 Jahren den Titel ‚Magister Noster‘ führt. Und wenn jemand anders sie mit seinen profanen Augen zu betrachten wagt, wird er sofort blind wie ein Maulwurf.“¹⁴⁰

Am Schluss seines Briefs an Grey betont Erasmus ausdrücklich, dass sich seine Kritik nicht gegen die Theologie selbst richte, mit der er immer eng verbunden gewesen sei. Er habe sich nur erlaubt, seinen Spaß auf Kosten der „Theologaster unserer Gegenwart“ („nostrae tempestatis theologastros“) zu machen: „Ihre Gehirne sind schmutzig, ihre Sprache ist barbarisch, ihr Verstand ist dumm, ihre Lehren dornig, ihr Verhalten sperrig, ihr Leben heuchlerisch, ihre Rede verleumderisch, und ihre Herzen sind schwarz.“¹⁴¹

Sympathischer als der Umgang mit den Pariser Theologen war Erasmus der mit dem Humanisten Fausto Andrelini, der für seine Neigung zur Frivolität bekannt war. Gelegentlich tauschten die beiden Freunde kurze Unsinnstexte untereinander aus, die Erasmus aufhob:

Faustus: Ich hätte gern ein einfaches Abendessen, nur Fliegen und Ameisen.

Erasmus: Glaubst du, ich sei Ödipus, dass ich das Rätsel deiner Sphinx raten kann? Ich vermute, deine Fliegen sind kleine Vögel und deine Ameisen Kaninchen.

Faustus: Ein großartiger Ödipus bist du! Kleine Vögel, ja, ganz kleine. Keine Kaninchen.

Erasmus: Mein witziger Freund, du bringst mich zum Erröten und den Theologen zum Toben. Störe die Hornissen lieber nicht auf.

Faustus: Wer wüsste nicht, dass Faustus furchtlos für Erasmus sterben würde? Aber wir wollen diesen Schwätzer nicht mehr beachten als der Elefant die Fliege. Dein neidischer Faustus.¹⁴²

Die Briefe an seine Schüler Christian und Heinrich Northoff, Thomas Grey und Robert Fisher gestaltete Erasmus zugleich als Muster für einen guten literarischen Stil. Er gab Lektüreempfehlungen, wobei er Grey von den antiken Autoren Vergil, Lukan, Cicero, Laktanz, Hieronymus, Sallust und Livius empfahl.¹⁴³ Aber er griff auch Szenen aus dem Alltagsleben auf.

Einfühlsamer sind die Empfehlungen, die Erasmus Christian für die Organisation seines Studiums gibt:

Teile deinen Tag in Arbeitsstunden ein, wie wir das von dem jüngeren Plinius und vom Papste Pius [II.], Männern, aller Erinnerung wert, lesen. Zuerst, das ist die Hauptsache, höre dem interpretierenden Lehrer nicht nur aufmerksam, sondern auch begierig zu. Begnüge dich nicht damit, unverdrossen der Erörterung zu folgen, sondern suche mitunter dem Gedankengang vorauszuweichen. Alle seine Worte präge dir ein, bringe sie vorab auch zu Papier, diesem treuesten Bewahrer des gesprochenen Wortes; aber vertraue ihnen andererseits nicht wie jener reiche Tropf bei Seneca [Ep. 3. 6. 5–8], der sich in den Kopf gesetzt hatte, jedes Wort seiner Sklaven behalten zu wollen.

Verlass dich nicht auf deine gelehrten Bücher, indem du selbst ungebildet bleibst! Was du hörst, darf dir nicht entfallen; repetiere, allein oder mit andern. Damit nicht genug: vergiss nicht, etwas Zeit auf stilles Nachdenken zu verwenden, Augustin schrieb, das nütze ganz besonders dem Geist und Gedächtnis. Auch das Disputieren zeigt wie eine Palästra [Ringschule] der Geister die Kraft des Gedankens, regt sie an und vermehrt sie. Schäme dich nicht, zu fragen, wenn du ein Bedenken hast, auch nicht der Zurechtweisung, wenn du irrtest. Nacharbeit und Studium zu unrechter Zeit meide, es mindert die Geisteskraft und schadet sehr der Gesundheit.

Morgenstunde hat Gold im Munde, sie passt für das Studium. Nach dem Frühstück spiele, gehe spazieren oder plaudere. Wie kann man dabei auch arbeiten?! Iss so viel, als deiner Gesundheit zuträglich ist, nicht so viel dich gelüftet. Um die Essenszeit gehe ein bisschen auf und ab, nach dem Essen ebenfalls. Um die Schlafenszeit lies etwas ausgesucht Feines und dauernd Wertvolles; der Schlaf soll dich beim Nachdenken darüber überwältigen, und wenn du aufwachst, so rufe dir das Gelesene ins Gedächtnis zurück. Fest haften dir im Herzen das Pliniuswort [Ep. 3. 5. 16], dass alle Zeit vertan ist, die du nicht auf das Studium verwendest. Bedenke: Nichts ist flüchtiger als die Jugend; ist sie einmal dahin, kehrt sie nimmer wieder.¹⁴⁴

Durch seinen privaten Unterricht und durch den Umgang mit seinen Schülern fand Erasmus in Paris zu seinem eigenen Denkstil, der künftig seine Briefe und Schriften prägen sollte, weniger durch die Teilnahme an dem universitären Betrieb, dem er distanziert gegenüberstand. In Erasmus' Entwürfen aus diesen Jahren wurden bereits Strukturen jener literarischen Öffentlichkeit grundgelegt, in der er sich später bewegen sollte. Erasmus bereitete mehrere Texte für eine Veröffentlichung vor, die als eine Art Anleitung zum Studium gedacht waren. Sie sollten jedoch alle erst Jahre später im Druck erscheinen. Zu ihnen zählte auch eine Kurzfassung („Epitome“) der „Elegantiae linguae latinae“ Lorenzo Vallas¹⁴⁵ sowie der Entwurf einer Studienanleitung „De ratione studii“, die er ursprünglich Thomas Grey widmen wollte.¹⁴⁶ Als Buch erschien „De ratione studii“ 1512 bei Josse Bade in Paris zusammen mit „De copia“, einer Anleitung zum guten lateinischen Stil, die gleichfalls auf die Jahre des Unterrichts in Paris zurückging.¹⁴⁷

Aus seiner Lektüre lateinischer und später auch griechischer Texte entstand eine Sammlung von 818 antiken Sprichwörtern, die Erasmus in einem schmalen Band mit dem Titel „Adagiorum Collectanea“ 1500 bei Johann Philipp aus Kreuznach in Paris herausbrachte.¹⁴⁸

Erasmus sammelte die Briefe an seine Schüler, um sie in eine Anleitung zum Briefeschreiben („De conscribendis epistolis“) einzuarbeiten.¹⁴⁹ Er wollte das Buch ursprünglich seinem Schüler Robert Fisher widmen. Gedruckt wurde es aber erst 1522 bei Johann Froben in Basel.¹⁵⁰ Es knüpfte an die Polemik der „Antibarbari“ an, um aber dann den Angriff ins Positive zu wenden. Wie die übrigen Bildungsschriften des Erasmus ging auch diese ganz selbstverständlich davon aus, dass Latein die gemeinsame Bildungssprache Europas war, obwohl sich um 1500 bereits in Italien, Frankreich, Spanien und England die nationalen Sprachen und Literaturen zu entfalten begannen.¹⁵¹ Erasmus wusste, dass sein Freund Gaguin auch Bücher in französischer Sprache herausgebracht hatte. Aber die Einheit der europäischen Latinität wurde von Erasmus nie infrage gestellt.

Über die Form einer Anleitung hinaus wurde „De conscribendis epistolis“ zu einem Plädoyer für die Sprache als Mittel des zivilen Umgangs unter Menschen. Erasmus setzte sich von der geistigen und sprachlichen Erstarrung überkommener Lehrbücher der Rhetorik ab. Er schärfte seinen Schülern ein, dass der Stil der Briefe durchsichtig, gewandt und flexibel sein solle, nicht aber gekünstelt und überladen.

In den Jahren 1498/99 war Erasmus, der aus den Niederlanden nach Paris gekommen und inzwischen über 30 Jahre alt war, in Europa noch völlig unbekannt. Seine Situation war prekär, und ihn drückten wirtschaftliche Sorgen. Nach einer schweren Erkrankung schrieb er im April 1498 dem Karmeliter Arnold Bosch aus Paris nach Gent: „Ich wollte in diesem Jahr nach Italien, in Bologna einige Monate Theologie studieren und dort die Doktorwürde bekommen, dann im Jubiläumsjahr nach Rom, dann heim und dort meine Verhältnisse

ordnen. Aber ich fürchte, ich kann nicht, wie ich will. Vorab fürchte ich, mein Befinden erlaubt nicht eine so weite Reise und verträgt das heiße Klima nicht. Schließlich berechne ich, dass man nicht ohne große Kosten nach Italien kommt, und der Dokortitel braucht eine große Summe. Und der Bischof von Cambrai gibt nur äußerst sparsam.“¹⁵² Zur gleichen Zeit schrieb Erasmus seinem Prior in Steyn in gedrückter Stimmung: „Ich bin unzufrieden. Meine Pläne haben sich zerschlagen. Ich wünsche, mein Leben allein Gott und meinen Studien zu widmen, über die Heilige Schrift zu meditieren und meine früheren Irrtümer mit meinen Tränen wegzuwischen.“¹⁵³

Im Sommer 1498 reiste Erasmus nach Holland, um sich von seiner Krankheit zu erholen. Er kehrte nach einem Besuch in Löwen und an dem herzoglichen Hof in Brüssel nach Paris zurück. In Brüssel kam es nur zu einer kurzen Begegnung mit seinem Förderer, dem Bischof von Cambrai, weil Hendrik van Bergen kurz darauf zu einer Mission im Auftrag Herzog Philipps nach England aufbrach.¹⁵⁴ Zu allem Überdross erreichten ihn jetzt auch noch vorwurfsvolle Briefe aus seinem Kloster in Steyn, die ausgerechnet sein alter Freund Willem Hermans schrieb, der kritische Fragen nach Erasmus' Lebensführung stellte. Erasmus reagierte außerordentlich verletzt.¹⁵⁵ Auf der verzweifelten Suche nach finanzieller Unterstützung nahm Erasmus im November 1498 wieder Kontakt zu Jakob Batt auf. Batt hatte Bergen verlassen und war in den Dienst Annas van Borssele, Herrin von Veere, getreten, die als Witwe auf Schloss Tournehem in der burgundischen Grafschaft Artois zwischen Calais und Saint-Omer lebte. Batt hatte die Erziehung des damals zehnjährigen Adolf von Burgund übernommen, des Sohns Annas und Philipps von Burgund, der 1498 gestorben war. Erasmus hoffte, Anna mit Hilfe Batts als neue Förderin zu gewinnen.¹⁵⁶

Mitten im Winter, im Februar 1499, reiste Erasmus selbst nach Tournehem, um mit Anna Kontakt aufzunehmen. Von dort aus reiste er weiter in die Niederlande.¹⁵⁷ Im Mai 1499 tauchten plötzlich Pläne auf, in die Niederlande zurückzukehren und zusammen mit Batt an die Universität Löwen zu gehen.¹⁵⁸ Dann eröffnete sich plötzlich eine neue Perspektive. Seit November 1498 war Erasmus Erzieher des 20-jährigen William Blount, Baron Mountjoy, gewesen, in dessen Wohnung in Paris er damals lebte.¹⁵⁹ Als Blount in Sommer 1499 auf den Sitz seiner Familie nach Bedwell in Hertfordshire zurückkehrte, lud er Erasmus ein, mitzukommen.¹⁶⁰ Im Sommer überquerten beide den Kanal. In England angekommen fühlte sich Erasmus wie erlöst. In einem überschwenglichen Brief schrieb er an Fausto Andrelini nach Paris:

Ich habe schon einige Fortschritte in England gemacht. Der Erasmus, den du kanntest, ist ein respektabler Jäger geworden, er ist auch kein schlechter Reiter und im höfischen Umgang nicht unerfahren, er grüßt zurückhaltend und zugleich freundlich, und das alles ohne jede Übung. ... Etwas zieht mich hier besonders an: Es gibt hier Nymphen mit göttlichem Antlitz, reizend, gefällig. ... Auch haben sie hier eine nicht genug zu preisende Sitte. Wohin du kommst, jeder begrüßt dich mit Kuss; wenn du irgendwo weggehst, mit Abschiedskuss wirst du entlassen. Kommst du wieder, tut man

dir Liebes, kommt zu dir, gibt dir Gutes zu trinken; verlässt man dich, werden Küsse ausgetauscht; trifft man sich irgendwo, gibt's Küsse mehr als genug; kurz, wohin du dich begibst, alles ist voller Annehmlichkeiten. Lieber Faustus, hättest du einmal geschmeckt, wie mollig, wie duftig das ist, wahrhaftig, du würdest nicht nur wie Solon zehn Jahre, sondern bis zum Tod in England bleiben wollen.¹⁶¹

II. Prägungen. England, Burgund und das Programm des „Enchiridion“ 1499–1506

Während des achtmonatigen Aufenthalts in England machte der junge Blount Erasmus mit einem Freundeskreis englischer Humanisten in London bekannt, die fast alle aus vornehmen Familien stammten. Einige von ihnen wie William Latimer, Thomas Linacre, der spätere Arzt Heinrichs VIII., und der Theologe William Grocyn hatten sich längere Zeit in Italien aufgehalten und von dort die Begeisterung für die griechische Sprache und Literatur mitgebracht.¹ Im geselligen Umgang mit den neuen Freunden eröffnete sich für Erasmus eine ganz neue Welt. Er lernte die angenehmen Seiten eines Lebens kennen, in dem sich Wohlstand und Bildung verbanden. Seinem Pariser Schüler, dem Engländer Robert Fisher, der sich inzwischen in Italien aufhielt, schrieb Erasmus im Dezember aus England: „Du magst es mir nicht glauben, aber ich habe noch nie etwas gefunden, das mir so gut gefällt.“ Es gebe hier so viel an ausgezeichnete lateinische und griechische Bildung, dass er zur Zeit kaum noch das Bedürfnis habe, Italien zu besuchen.² Zu dem Kreis englischer Humanisten zählte auch der junge Jurist Thomas More, den Erasmus in London kennenlernte und mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verbinden sollte.³ „Hat die Natur jemals etwas geschaffen, das angenehmer, süßer und glücklicher ist als die Persönlichkeit Mores?“, schrieb Erasmus an Fisher.⁴

Begegnung mit englischen Humanisten in London und Oxford

William Blount war der vierte Baron Mountjoy. Er hatte über seinen Stiefvater Ormond, der im Dienst der Königin Elizabeth von York stand, Zugang zur königlichen Familie. Im August 1499 hielten sich Erasmus und More auf einem Gut Mountjoys bei Greenwich auf. In der Nähe lag Eltham Palace, wo die Kinder König Heinrichs VII. mit ihrer Mutter Elizabeth lebten. Bei einem Besuch in Greenwich nahm More Erasmus nach Eltham mit und führte ihn in die königliche Kinderstube ein. Erasmus stand hier etwas unvermittelt und verlegend dem achtjährigen Prinzen Heinrich, dem späteren König Heinrich VIII., gegenüber, der ihn fragte, ob er ihm auch ein Geschenk mitgebracht habe. Erasmus berichtete später, er habe eilig einen lateinischen Text in Reimform zum Lob Englands, des Königs und seiner Familie verfasst, den er dem jungen Heinrich

drei Tage später übergeben habe.⁵ Der junge Heinrich dürfte allerdings den Vergleich über die Rolle der Fürsten in der Gegenwart und in der Antike, den Erasmus in dem Widmungsbrief an den Prinzen anstellte, kaum verstanden haben. Erasmus druckte den Text im folgenden Jahr in der Pariser Ausgabe der „Adagia“ ab.⁶ Blount trat später in den königlichen Dienst ein. Er pflegte weiter den engen Kontakt mit Erasmus. Erasmus widmete ihm die Ausgabe der „Adagia“ von 1500. Auch in späteren Jahren blieb Blount ein Förderer des Erasmus.

Erasmus' Rückkehr nach Paris verzögerte sich, weil die Grenzen Englands eine Zeitlang gesperrt waren, nachdem der Graf von Suffolk Edmund de la Pole, der wegen Hochverrats verfolgt wurde, im Sommer 1499 nach Calais geflohen war.⁷ So hielt sich Erasmus noch für einige Wochen in Oxford auf. Er wohnte dort in dem College der Augustinerchorherren St. Mary, dessen Prior Richard Charnock war. Charnock machte Erasmus mit John Colet bekannt, der durch seine theologischen Vorlesungen an der Universität Oxford über die Briefe des Apostels Paulus ein breiteres Publikum anzog. Colet führte sich bei Erasmus mit einem Brief ein, beglückwünschte ihn, dass er nach England gekommen sei, und umwarb ihn.⁸ Erasmus fühlte sich geschmeichelt.⁹ Die Begegnung mit Colet in Oxford, die Erasmus später durch die Edition ihres Briefwechsels dokumentierte, wurde für ihn zu einem Schlüsselerlebnis. Mehr als zwanzig Jahre später hat Erasmus die Persönlichkeit Colets in einem langen Brief an Justus Jonas in Erfurt beschrieben.¹⁰

Colet und Erasmus waren gleichaltrig. Colet kam aus einer reichen Londoner Familie. Sein Vater war Tuchhändler, und er war zweimal Lord Mayor von London gewesen.¹¹ Colet war der einzige überlebende Erbe der Familie. Nach dem Studium der „artes liberales“ in Oxford und Cambridge hatte er eine Reise nach Italien unternommen und sich schließlich 1495 in Oxford niedergelassen. Inzwischen hatte er sich der Theologie zugewandt und war Priester geworden. Er war im Zivilrecht und im kanonischen Recht bewandert, in Geschichte und Politik belesen, und er war mit den englischen Autoren vertraut, zu denen sicherlich auch Chaucer zählte. Er habe sich schließlich jene Eloquenz erworben, mit der er auch über die Evangelien gepredigt habe.¹² 1504 wurde Colet Dekan von St. Paul in London.

In einer abendlichen Gesellschaft diskutierte man über Kain und Abel. Colet vertrat die Meinung, Gott habe deswegen Kains Opfer – anders als Abels – nicht angenommen, weil Kain zu wenig Glauben in die Güte Gottes gesetzt und sich stattdessen auf seine eigene Kraft verlassen habe. Er sei der Erste gewesen, der den Acker bebaut habe, Abel aber, der seine Schafe gehütet habe, habe darauf vertraut, dass sich die Natur selbst entwickeln werde. Es kam zu einem heftigen Disput. Um dem Streit die Spitze und ihm zugleich etwas von seinem Ernst zu nehmen, meldete sich Erasmus als Literat („poeta“) zu Wort. Er erfand eine andere Kain-Geschichte: „Ich bin einmal auf ein uraltes Buch gestoßen, dessen Seiten mit den Angaben über den Autor und den Titel bereits von Würmern zerfressen waren – den ewigen Feinden einer guten Bildung.“¹³

Aber eine Seite sei erhalten geblieben. Dort habe er die folgende Geschichte gelesen: Kain hatte von seinen Eltern, Adam und Eva, oft gehört, dass sie gezwungen worden seien, das Paradies zu verlassen. Er greift zu einer List. Er geht zu dem Engel, der den Eingang des Paradieses bewacht, und versucht ihn zu überreden, ihm heimlich etwas Samen aus der reichen Ernte des Paradiesgartens zu geben. Kain klärt den Engel über dessen eigene armselige Lage auf. Gott habe ihn von einem Engel zu einem Henkersknecht gemacht und ihn mit Ketten an das Tor gefesselt, „was wir inzwischen mit den Hunden machen“. Die Menschen dagegen könnten hierhin und dorthin gehen, wohin sie wollten. Kain verweist auf die Schönheiten der Erde, die tausend Arten von Bäumen, die Quellen, die von den Felsen herunterstürzen, Flüsse mit klarem Wasser, die sich an grüne Ufer anschmiegen, auf die hohen Berge, schattigen Täler und reichen Meere: „Ich bin mir sicher, dass tief im Innern der Erde noch manches kostbare Gut verborgen ist. Um es herauszuholen, werde ich alle Arterien der Erde durchsuchen, und wenn meine Lebenszeit dafür nicht ausreicht, so werden sicherlich meine Enkel das Werk fortsetzen.“ Schließlich gebe es auch auf der Erde goldene Äpfel, dicke Feigen und Früchte aller Art. Man werde das Paradies nicht allzu sehr vermissen. Sicherlich gebe es auch Krankheiten, aber der Fleiß der Menschen werde auch hier Heilmittel finden. Es gebe Kräuter mit wunderbaren Eigenschaften. Könnte es nicht sein, dass eines Tages ein Heilkräut gefunden werde, das das Leben unsterblich mache?

Als „verdorbener Mensch, doch vollendeter Redner“ überlistet Kain den Engel. Heimlich nimmt Kain ein wenig Samen mit und vergräbt ihn in die Erde. Der Samen wächst, vermehrte sich und Kain säht die Ernte wieder aus. Von Jahr zu Jahr vermehren sich die Früchte auf den Feldern. Schließlich erkennt auch Gott, was geschehen war. Voller Zorn sagt er, dieser Dieb erfreue sich noch an seiner eigenen Arbeit und an seinem Schweiß, und er sandte Kröten, Käfer und Heuschrecken und andere Tiere auf die Erde, um die Früchte auf dem Feld und in den Scheunen zu vernichten. Die erfundene Geschichte über Kain endet schließlich wie im Buch Genesis, wo Kain vergeblich versucht, Gott durch ein Brandopfer zu versöhnen.¹⁴

Erasmus hielt seine Kain-Erzählung in einem Brief an Johannes Sixtinus fest, einen Friesen, der damals in Oxford studierte. Vorsichtig abschwächend fügte er jedoch hinzu, die Geschichte sei „beim Bechern“ erzählt worden und vielleicht auch „aus den Bechern“ entstanden.¹⁵ Es war ein kühner Text. Roland Bainton hat in seiner Erasmus-Biografie von einer Umwandlung des Kain-Mythos in den Mythos von Prometheus gesprochen.¹⁶

Die heiteren Tage des halben Jahres, das Erasmus in England verbracht hatte, endeten etwas abrupt, als er am 27. Januar 1500 in Dover das Schiff betreten wollte, das ihn über den Kanal nach Boulogne bringen sollte. Der englische Zoll nahm ihm seine sämtlichen Ersparnisse ab, die er mit sich führte. „Das war nicht viel“, schrieb Erasmus Jahre später an Botzheim, „aber für mich sehr viel, weil es alles war, was ich hatte.“ More und Blount hätten ihn nicht vorgewarnt,

dass die Ausfuhr ausländischer Münzen aus England verboten gewesen sei. So „bin ich ein einziges Mal mit dem englischen Recht in Konflikt“ geraten, bemerkte er, und er sei mit leeren Taschen nach Paris zurückgekehrt.¹⁷ Sein Ärger schlägt sich noch in der Ausgabe der „Adagiorum Collectanea“ vom Juni 1500 nieder, die Blount gewidmet war. Hier brachte Erasmus den Vorfall von Dover in die Kommentierung des Sprichworts „Ich bin dem Rachen des Wolfs entkommen“ („E lupi faucibus eripui“) ein und bemerkte dazu: „Das ist so, als wenn wir unser Geld von dem Zollbeamten in Dover zurückerhalten hätten.“¹⁸

„Adagiorum Collectanea“

Auf dem Rückweg von Boulogne nach Paris machte Erasmus für zwei Tage Station in Tournehem im Artois, wo sich Jakob Batt noch auf dem Schloss aufhielt, das Anna van Veere bewohnte. Er klagte dem Freund sein Missgeschick, und er brachte den willigen Batt dazu, sogleich einen Brief an Blount zu schreiben, in dem er ihn über das Unglück ihres gemeinsamen Freundes in Dover informierte.¹⁹ Batt unterließ es nicht, von dem tiefen Eindruck zu berichten, den die neugewonnenen englischen Freunde auf Erasmus gemacht hätten, und von der engen Verbundenheit, die Erasmus für Blount empfinde. Gleich nach seiner Ankunft in Paris Anfang Februar berichtete Erasmus Batt in einem langen Brief noch von einem weiteren Unglück, einem Raubüberfall, dem er und ein Engländer auf dem Weg zu Pferd von Amiens nach Paris nur knapp entgangen seien.²⁰ Die Erzählung ist etwas konfus. Sie vermittelt aber einen anschaulichen Einblick in das Reisen um 1500.

Der Vorfall von Dover, schrieb Erasmus später an Botzheim, sei für ihn der entscheidende Anstoß gewesen, um in kurzer Zeit eine Sammlung antiker Sprichwörter zusammenzustellen, die im Sommer 1500 unter dem Titel „Adagiorum Collectanea“ bei dem deutschen Drucker Johann Philipp in Paris erschienen. Erasmus hatte sich von Freunden wie Robert Gaguin Bücher für seine Exzerpte ausgeliehen.²¹ Er lernte Griechisch, um griechische Autoren lesen zu können und sie in die Spruchsammlung einzufügen. Er wohnte wieder bei Augustin Caminad. Er erkrankte, fand aber in dem Pariser Humanisten und Arzt Wilhelm Cop aus Basel einen guten Helfer. Mit Cop verband ihn eine lange Freundschaft. Regelmäßig berichtete er Jakob Batt von Paris aus nach Tournehem über den Fortschritt seiner Arbeit an der Sammlung der antiken Sprichwörter, und er drängte ihn, bei Anna van Veere Mittel für seinen Unterhalt aufzutreiben.²² Er schrieb auch selbst an Anna van Veere – in schlechtem Französisch („male Gallice“) – und berichtete ihr von seinem Unglück in Dover. Erasmus kündigte an, dass er das neue Buch der „Adagia“ ihrem jungen Sohn Adolf widmen werde.

Aber er ließ den Plan der Widmung an Adolf schließlich wieder fallen. Stattdessen entschloss er sich, ganz auf seine Gönner in England zu setzen. Als das

Buch im Juli erschien, fügte er ihm sein Gedicht auf Britannien bei, das er für Prinz Heinrich verfasst hatte. Er widmete schließlich die Ausgabe der „Adagiorum Collectanea“, wie die Erstausgabe hieß, seinem Freund William Blount, Lord Mountjoy.²³ Fausto Andrelini steuerte als „poeta regius“ ein auf den 15. Juni 1500 datiertes Vorwort bei und empfahl den Lesern das Buch, „auf das wir so lange gewartet haben“.²⁴ Caminad, der die Druckfahnen korrigiert hatte, organisierte Vorlesungen zur Propagierung des Buchs. Es wurde in der Vorstadt von Paris links der Seine an zwei Stellen verkauft: in der Druckerei Johann Philipps in der Rue Saint-Marcel sowie in der Rue Saint-Jacques. Auf der Titelseite pries der Drucker das Buch der Jugend als Kostbarkeit zu einem niedrigen Preis an. Es eigne sich besonders zur Verbesserung des Sprachstils in Wort und Schrift. Das Buch war in römischen Typen („nitidissimae formulae“) gesetzt, wie Philipp hervorhob, nicht in gotischen, die noch weit verbreitet waren. Insofern begann mit der Ausgabe der „Collectanea“ auch eine neue Zeit des Buchdrucks in Paris.²⁵

Erasmus sorgte dafür, dass eine Reihe von Exemplaren zu Batt nach Tournhem ins burgundische Artois geschickt wurden, damit sie in der nahen Stadt Saint-Omer verkauft wurden, und er verschickte sogleich Exemplare nach England. Die „Collectanea“ waren ein kleines Buch von 152 Seiten mit 818 antiken Sprichwörtern. 1506 brachte Josse Bade in Paris eine um zwanzig weitere, vor allem griechische Sprichwörter erweiterte Ausgabe heraus. 1509 erschien eine Ausgabe der „Collectanea“ bei Matthias Schürer in Straßburg.²⁶

In dem Widmungsbrief an Mountjoy hob Erasmus hervor, dass das Buch durch die englischen Freunde inspiriert worden sei.²⁷ Dieser Einfluss ist deutlich spürbar. Plato, den Colet schätzte, wird als Beispiel für einen guten Stil herausgestellt. Neben antiken Autoren, darunter wieder besonders Hieronymus, beruft sich Erasmus auf neuere italienische Autoren wie Ermolao Barbaro, Angelo Poliziano und Giovanni Pico de la Mirandola, den Autor der Schrift über „Die Würde des Menschen“ („De hominis dignitate“).²⁸ Pico galt als der führende Kopf des Florentiner Neuplatonismus. Er war bereits 1494, erst 31 Jahre alt, gestorben und wurde von den Humanisten zum Idol stilisiert. Thomas More übersetzte seine Biografie ins Englische.²⁹ In bewusster Absetzung von der abstrakten Sprache und dem Denkstil der scholastischen Theologie betonte Erasmus die herausragende Rolle, die Sprichwörter, Bilder und Gleichnisse im Alten und im Neuen Testament spielen. Durch die Verwendung von Sprichwörtern setze sich ein Sprecher von der trivialen Alltagssprache ab. Antike Sprichwörter zeichneten sich wie alter Wein durch ihre besondere Würze aus. Es könne sein, gab Erasmus zu, dass ernsten Kritikern einige der ausgewählten Sprichwörter zu frivol und einigen frivolen Spöttern manche zu ernst seien. Aber er schreibe schließlich für jedermann („scripsimus vulgo“).³⁰

Mit 33 Jahren hatte Erasmus sein erstes Buch herausgebracht. Selbstbewusst behauptete er, soweit er wisse, habe vor ihm noch kein lateinischer Autor eine ähnliche Anthologie zusammengestellt.³¹ Aber er irrte sich. Bereits zwei Jahre

zuvor, im April 1498, war in Venedig eine Sammlung von Sprichwörtern unter dem Titel „Proverbiorum libellus“ von Polydor Vergil erschienen. Als Erasmus später davon erfuhr, hat er gleichwohl seine Behauptung weiter aufrechterhalten, vermutlich, weil er nur die dritte Auflage des „Proverbiorum libellus“ kannte, die im November 1500 in Venedig erschien.³²

Mit der erweiterten Ausgabe der „Adagia“, der „Adagiorum Chiliades“, die 1508 bei Aldo Manutio in Venedig herauskam und die über 3000 antike Sprichwörter enthielt, gab Erasmus den Adagien eine völlig neue Form, indem er nicht nur ihre Zahl erheblich erweiterte, sondern indem er sie häufig auch noch ausführlich kommentierte. In der nochmals erweiterten Ausgabe der „Adagia“, die Erasmus dann 1515 bei Froben in Basel herausbrachte, nahmen diese Kommentare gelegentlich den Charakter von Essays an, in die Erasmus kritische Äußerungen zu den zeitgenössischen Verhältnissen in Kirche, Politik und Gesellschaft Europas einbrachte. Die letzte Ausgabe der „Adagia“, die 1533, drei Jahre vor Erasmus' Tod, in Basel herauskam, zählte über 4000 Sprichwörter. Erasmus' Kommentare waren gleichsam zu einem Spiegel seiner Biografie geworden. Bis ins 18. Jahrhundert blieben die „Adagia“ ein klassisches europäisches Bildungsbuch. Erasmus war der „Lehrer Europas“ geworden.³³

Die „Adagiorum Collectanea“ von 1500 waren nur ein „Wiegendruck“ im Vergleich zu den späteren voluminösen Werken der „Adagiorum Chiliades“, die in der modernen Amsterdamer Edition der „Opera omnia“ acht Bände umfassen.³⁴ Auf die Benennung der einzelnen Sprichwörter folgen in den „Collectanea“ meist nur knappe Erläuterungen zu deren Sinn sowie Hinweise auf Quellen oder Autoren. Die Erläuterungen bestehen oft nur aus einem Satz und sie haben nur selten einmal mehr als fünf Sätze.³⁵

Erasmus' Kommentar zu dem Sprichwort „Der Hund im Bad“ („Canis in balneo“) bildet eine Ausnahme in den „Collectanea“, weil er betont biografische Bezüge enthält. Erasmus bezieht sich hier auf Rudolf Agricola, der „in ganz Deutschland geehrt wird“,³⁶ sowie auf dessen Schüler Alexander Hegius aus Westfalen, dessen „kleiner Sohn“ („puellus“) wiederum er, Erasmus, sei. Gleichsam als Enkel fühle er sich mit Agricola in Ehrfurcht („pietas“) und Liebe („caritas“) verbunden. Erasmus bringt sich hier in die Traditionslinie der „Renaissance des Nordens“ ein. Er zitiert einen lateinischen Vierzeiler, den der italienische Humanist Ermolao Barbaro als Grabspruch für Rudolf Agricola verfasst hatte. Der direkte Bezug zu Agricola ergibt sich aus einem Brief, den dieser in einem Streit um die Besetzung der Stelle des Leiters der dortigen Lateinschule an den Rat der Stadt Antwerpen geschrieben hatte. Agricola setzte sich dafür ein, dass nur ein Humanist für diese Stelle infrage komme und weder ein Arzt noch ein Theologe. Letzteres wäre ja, „wie man bei den Griechen sagt“, als wolle man „einen Hund ins Bad“ bringen.³⁷

Wenige Wochen nach der Publikation der „Collectanea“ holte Erasmus der Alltag wieder ein. Als in Paris die Pest ausbrach, ging er von September bis

Dezember 1500 in die Universitätsstadt Orléans, um dann wieder nach Paris zurückzukehren. Von Orléans aus führte er einen intensiven Briefwechsel mit Jakob Batt in Tournehem. Seine eigenen Briefe aus dieser Zeit, die er später in der Briefedition „Farrago“ (1519) veröffentlichte,³⁸ belegen seine Unsicherheit über die Zukunft. Er überlegte, in die Niederlande zurückzukehren, hoffte aber immer noch auf eine Gelegenheit, in Italien den Dokortitel zu erwerben. Er sorgte sich auch um seinen Ruf und berichtete Batt, dass Standonck im Auftrag des Bischofs von Cambrai Nachforschungen über Erasmus' Lebenswandel in Paris anstellen ließ.³⁹

Von Paris nach Saint-Omer

Auf Vermittlung Batts hatte Erasmus inzwischen Kontakt zu Antoon van Bergen aufgenommen, dem Bruder des Bischofs, um in ihm einen neuen Förderer zu gewinnen. Antoon war seit 1493 Abt des reichen Klosters St.-Bertin in Saint-Omer. Im Juni 1500 hatte der Abt Herzog Philipp den Schönen in Saint-Omer festlich empfangen. Nach dem Tod seines Bruders Hendrik 1502 begann der Aufstieg Antoons van Bergen in der burgundischen Adelshierarchie.⁴⁰ Von Orléans aus korrespondierte Erasmus mit dem Kaplan des Abtes, Anton von Luxemburg.⁴¹ Gleichzeitig bearbeitete Erasmus Batt unablässig, um ihn zu bewegen, bei Anna van Veere weitere Zuwendungen herauszuholen. Sein Verhältnis zu Caminad, der mit nach Orléans gegangen war und mit dem er zunächst zusammenlebte, blieb gespannt.⁴² Schließlich zog er zu Jacob Voecht aus Antwerpen, der in Orléans Jura studierte. Zwischen beiden entstand eine lebenslange Freundschaft, die sie bis zu ihrem gemeinsamen Todesjahr 1536 miteinander verbinden sollte. Voecht wurde später Ratspensionär in Antwerpen.⁴³ In Orléans arbeitete Erasmus an den Entwürfen für „De conscribendis epistolis“ und „De copia“ und an einer Ausgabe der Briefe des Hieronymus, und er ließ sich von einem Freund eine Ausgabe des Homer aus, um weiter Griechisch zu lernen.⁴⁴

Zurück in Paris schrieb Erasmus im Januar 1501 selbst einen Brief an Abt Antoon van Bergen, um ihn zu umwerben.⁴⁵ Dabei erwähnte er seine eigene einfache Herkunft und die hohe soziale Stellung Antoons. Er schätzte offensichtlich die juristische Kompetenz Antoons und informierte ihn ausführlich über einen Gerichtsfall aus Orléans, bei dem ein Mann, seine Frau und seine Tochter wegen Zauberei angeklagt und verurteilt worden waren. Seine Informationen hatte Erasmus von Jakob Voecht.⁴⁶ Aufgedeckt hatte den Fall von Zauberei der Prior des Dominikanerklosters von Orléans. Hier kam Erasmus mit den Anfängen der Kriminalisierung der Hexerei in Berührung. 1458 war die „Hexengeißel“ („Flagellum haereticorum fasciniorum“), eine Schrift des Dominikaners und Inquisitors von Lille, Nicolas Jacquiers, entstanden. 1484 kam die Bulle „Summis desiderantes affectibus“ Papst Innozenz' VIII. heraus,

auf die sich der „Hexenhammer“ („*Malleus maleficarum*“) des Dominikaners Heinrich Kramer berief, welche Schrift 1487 im Druck erschien. Erasmus warnte vor der neuen Tendenz, magische Delikte zu erfinden, um sie dann zu kriminalisieren. Dafür gebe es keine Grundlage in der kirchlichen Rechtstradition, schrieb er an Antoon.⁴⁷

Zur gleichen Zeit richtete Erasmus erneut einen längeren Bittbrief aus Paris an Anna van Veere und einen weiteren an den Propst der Kirche zu St. Peter in Utrecht, wobei er noch am gleichen Tag an Batt schrieb, wie sehr ihn diese Bittschreiben anekelten.⁴⁸ Offensichtlich angeregt durch seinen Kontakt mit dem Juristen Voecht brachte Erasmus im April 1501 wieder bei Philippi in Paris eine Ausgabe von Ciceros „*De officiis*“ im Oktavformat heraus,⁴⁹ die er Voecht widmete.⁵⁰ Es war seine erste gedruckte Edition eines klassischen antiken Textes. Druckausgaben der Schrift waren allerdings schon 1465 in Mainz und 1470 in Venedig erschienen. Erasmus empfahl seinem Freund, das Buch wie einen kleinen Dolch („*pugiunculus*“) bei seinen Rechtsgeschäften mit sich zu führen, damit es ihn daran erinnere, dass die Tugend die mächtigste Waffe der Menschen sei.⁵¹

Als im Frühjahr 1501 in Paris wieder die Pest ausbrach, begab sich Erasmus in die Niederlande. Er besuchte sein Kloster in Steyn und seinen Freund Willem Hermans in Haarlem. In Brüssel kam er mit seinem Förderer Hendrik van Bergen zusammen. Die Beziehungen zwischen beiden hatten sich verschlechtert. Kurz darauf schrieb Erasmus an Jakob Anthoniszoon, den Generalvikar des Bischofs, mit dem er befreundet war, und an Hendrik van Bergen selbst, um sich dessen Gunst zu erhalten. Bis zu diesem Tag habe er es nie versäumt, beim Lesen der Messe für seinen Förderer zu beten und Gott, der es allein vermöge, zu bitten, dem Bischof das zu vergelten, was er für Erasmus getan habe.⁵² Erasmus hob hervor, dass auch sein Konvent in Steyn ihn gedrängt habe, seine Studien in Paris noch um ein Jahr zu verlängern, damit all seine Mühen nicht vergeblich gewesen seien und er sie mit einem akademischen Grad abschließen könne.⁵³ In Antwerpen besuchte Erasmus die Eltern Voechs.

Über Veere in Zeeland begab er sich schließlich zu Batt nach Tournehem. Hier im Artois, das zum Herzogtum Burgund gehörte, wechselte er seine Aufenthalte in dem folgenden Jahr zwischen Schloss Tournehem, der Abtei St.-Bertin in Saint-Omer und Schloss Courtebourne, Sitz Florents de Calonne, der in späteren Jahren Bürgermeister von Saint-Omer wurde. Alle drei Orte lagen nahe beieinander.⁵⁴ Erasmus fand in Saint-Omer einen Kreis von Gleichgesinnten. Ein junger Gehilfe erledigte für ihn Botengänge, besorgte Bücher und schrieb und kopierte Texte.⁵⁵ Im Auftrag Abt Antoons van Bergen verfasste Erasmus im Juli 1501 in Saint-Omer ein Antwortschreiben an Giovanni de' Medici, den Sohn Lorenzo de' Medicis. Der damals 25-jährige Kardinal und spätere Papst Leo X. hatte nach einer Reise durch Deutschland und Flandern im Jahre 1510 dem Abt von St.-Bertin einen mehrtägigen Besuch abgestattet und sich später mit einem Brief aus Italien für dessen Gastfreundschaft be-

dankt.⁵⁶ Antoon übersandte Giovanni als Erinnerungsgabe zwei Lieder mit Noten eines Musikers aus Saint-Omer, wobei er ausdrücklich auf die alten Verbindungen zwischen der burgundischen und italienischen Musik anspielte.⁵⁷ In dem von Erasmus verfassten Brief pries er den Florentiner als kunstverständigen Humanisten. Seine Familie, die Medici, erwecke Talente und fördere die Studien. Er zitierte beiläufig aus Cicero, verglich Giovanni's Reise, die ihn „in unsere Gegend“ geführt habe, mit denen des Odysseus bei Homer und des Salon bei Herodot.⁵⁸ Das war Erasmus' erste Berührung mit der italienischen Renaissance aus der Ferne.

Zu Erasmus' neuen Bekannten in Saint-Omer zählte Jean Vitrier, einer der bekanntesten Franziskanerprediger in Flandern, im Hennegau und im Artois.⁵⁹ Seine Predigten in französischer Sprache wandten sich vor allem an ein städtisches Publikum.⁶⁰ Vitrier war seit 1500 Guardian des Franziskanerkonvents der Observanten in Saint-Omer. Diese strengere Richtung der Franziskaner, die sich in den flämisch- wie in den französischsprachigen Niederlanden gegenüber der Richtung der Konventualen durchgesetzt hatte, war am Ende des 15. Jahrhunderts durch ihre Volks- und Bußprediger beliebt. Zu ihnen hatte in Brabant der populäre Guardian von Mechelen Johannes Brugman gezählt, der 1457 nach Münster gerufen worden war, um erfolgreich gegen die aufrührerische Stimmung in der Stadt während der münsterschen Stiftsfehde zu predigen.⁶¹ Erasmus kannte den Bußprediger der Observanten Dietrich Coelde, Autor eines „Christenspiegels“, der aus Westfalen stammte und der in Antwerpen und Löwen wirkte.⁶² Vitrier kam aus einer Kaufmannsfamilie in Saint-Omer. Er war bereits als Jugendlicher in den Orden der Franziskaner eingetreten und hatte in Löwen studiert. Als Guardian der Franziskaner-Observanten in Namur Ende der 1480er Jahre war er in einen Konflikt mit den Konventualen geraten. Seine Predigten gegen die heruntergekommene Moral der Mönche und Kanoniker in Tournai führte zu weiteren Auseinandersetzungen, bei denen er sich 1498 die Verurteilung einiger seiner Predigten durch die Pariser Theologen zugezogen hatte. Im Jahre 1501, als Erasmus den damals 44-Jährigen kennenlernte, kam es zu einem weiteren Konflikt, als Vitrier versuchte, das Kloster Ste.-Marguerite der Franziskanerinnen in Saint-Omer zu reformieren. 1502 erreichten es seine Gegner, dass Vitrier von seinem Amt als Guardian entbunden wurde. Später wurde er als geistlicher Betreuer an ein Nonnenkloster nach Courtrai versetzt.

Erasmus hatte den Guardian bei der ersten Begegnung zunächst als hochfahrend empfunden,⁶³ ihn dann aber näher kennengelernt und mit ihm Freundschaft geschlossen. Er war von der Religiosität Vitriers beeindruckt. Zwanzig Jahre später beschrieb er in einem Brief aus dem Jahre 1521 an Justus Jonas in Erfurt die Persönlichkeit Vitriers in Form eines Doppelportraits, das Jean Vitrier und John Colet, die beide inzwischen gestorben waren, als die beiden geistlichen Führer vorstellte, die ihn am stärksten beeinflusst hätten.⁶⁴ Er habe noch niemanden getroffen, die jene beiden in der Glaubwürdigkeit ihres christlichen Lebens übertroffen hätte.

Über Vitrier heißt es in dem Brief an Jonas, er sei hochgewachsen und elegant im Auftreten gewesen und habe ein angenehmes Wesen gehabt. Erasmus habe sich zu ihm hingezogen gefühlt, obwohl beide sehr verschieden gewesen seien. Vitrier sei eine Autorität gewesen, und er sei auch in Kreisen des Adels anerkannt worden. Als junger Theologe sei er „in die Spitzfindigkeiten der Scholastik“ eingeführt worden,⁶⁵ von der er sich aber bald distanziert habe, wenngleich er sie nicht völlig verworfen habe. Er habe sich vor allem Ambrosius, Cyprian und Hieronymus zugewandt. Schließlich habe er den griechischen Kirchenvater Origenes als seinen Lieblingsautor entdeckt. Auf theologische Einwände gegen Origenes habe er mit der Bemerkung geantwortet: „Es kann nicht sein, dass der Heilige Geist nicht in diesem Herzen wohnte, das so viele Bücher hervorbrachte, die so gelehrt und mit einem solchen Feuer geschrieben waren.“⁶⁶

Vitrier habe eine gedankenlose Routine des Mönchslebens abgelehnt, bei der man sich, wie er es einmal gegenüber Erasmus formuliert habe, „lediglich beim Klang der Klosterglocke zum Schlaf begeben, dann aufwache und sich wieder zum Schlaf niederlege, spreche oder schweige, weggehe oder zurückkehre, zu essen beginne und wieder aufhöre, so als komme es nur darauf an, menschlichen Vorschriften zu gehorchen, nicht aber, sich von dem Gesetz Christi leiten zu lassen“.⁶⁷ Er habe die zahllosen Anfeindungen durch kirchliche Reformgegner ertragen, so dass Erasmus ihn mit einem Märtyrer verglich.⁶⁸ Teile der Heiligen Schrift und besonders die Briefe des Paulus habe Vitrier auswendig gekannt, ebenso große Teile von Ambrosius und anderen Kirchenvätern, was er nicht nur seinem guten Gedächtnis, sondern auch seiner ständigen Meditation über das Gelesene verdankte. Erasmus führt Beispiele an, wie es Vitrier als Seelsorger und Beichtvater gelungen sei, Menschen für eine christliche Lebensführung zu gewinnen. Er habe eine unglaubliche Kraft besessen, die Menschen zur wahren „Philosophie Christi“ („Christi philosophia“) hinzuführen.

„Enchiridion militis christiani“

Angeregt von Vitrier begann Erasmus mit der Arbeit an jener Schrift, die er 1503 unter dem Titel „Enchiridion militis christiani“ herausbrachte.⁶⁹ Die „philosophia Christi“ nimmt darin eine Schlüsselrolle ein. Der Begriff dient zur Umschreibung der christlichen Lebensweise. Entscheidende Anregungen erhielt Erasmus aus der Lektüre des griechischen Kirchenvaters und Exegeten Origenes (185–254), auf den er durch Vitrier gestoßen war.⁷⁰ Im Winter 1501/1502 begann er in Courtebourne die Homilien des Origenes zu lesen.⁷¹ „Ich habe einen großen Teil der Werke des Origenes gelesen“, schrieb er später an Colet. „Unter seiner Anleitung habe ich gute Fortschritte gemacht. Denn er legt gleichsam die Quellen frei und zeigt die Prinzipien eines guten theologischen Handwerks auf.“⁷² Erasmus blieb von Origenes sein Leben lang fasziniert.

Erasmus' Ausgabe der Werke des Origenes brachte Beatus Rhenanus unmittelbar nach Erasmus' Tod 1536 bei Froben in Basel heraus.⁷³

Im Juli 1502 starb Jakob Batt und am 7. Oktober starb Hendrik van Bergen. Der Bischof war kurz zuvor aus Spanien zurückgekehrt, wohin er das Herzogspaar Philipp und Johanna begleitet hatte. So verlor Erasmus seine beiden wichtigsten Förderer. Er war jetzt 35 Jahre alt, als er sich im September 1502 in Löwen im flämischen Brabant niederließ. Dort wohnte er im Kolleg St. Donatian bei Jean Desmarez, der aus der Nähe von Saint-Omer stammte und Rhetorikprofessor an der Artistenfakultät der Universität war.⁷⁴ Seinem Jugendfreund Willem Hermans berichtete er, er habe hier Zuflucht vor der Pest gesucht, die überall grassiere. Inzwischen fühle er sich in der Beherrschung des Griechischen sicher.⁷⁵ Er übersetzte einige Schriften des griechischen Autors Libanius ins Lateinische. Allmählich wurde Erasmus eine Autorität. Jacob Faber, ein Lehrer an der Schule St.-Lebuin in Deventer, widmete ihm eine Ausgabe der Gedichte des Alexander Hegius.⁷⁶

Erasmus' Zukunft war aber weiter ungewiss. In den folgenden zwei Jahren bewegte er sich im Umfeld der Universität Löwen und des Brüsseler Hofes. Desmarez machte ihn mit einigen Humanisten in Löwen bekannt, darunter Hieronymus Busleyden,⁷⁷ der durch seine Brüder in engem Kontakt zum burgundischen Hof stand. Busleyden brachte Erasmus in Kontakt mit Nicolas Ruistre, dem Bischof von Arras und Kanzler der Universität, einem einflussreichen Mann in der Verwaltung des Herzogtums.⁷⁸ Erasmus führte sich bei Ruistre mit einem Brief ein, um ihm die Ausgabe einiger Texte des griechischen Sophisten Libanius zu widmen, die er ins Lateinische übersetzt hatte.⁷⁹ Ruistre lud ihn zu einem Essen ein und ließ ihm anschließend zehn Goldmünzen zukommen.⁸⁰ Ein Angebot, Vorlesungen an der Universität zu halten, das der Dekan von St. Peter und frühere Rektor der Universität Adrian von Utrecht, der spätere Papst,⁸¹ vermittelte, lehnte Erasmus ab. Er wolle sich, schrieb er an Nikolaus Werner nach Steyn, „nicht in der Nähe der holländischen Zungen bewegen, die es besser verstehen, einem zu schaden als zu nutzen“.⁸² Gelegentlich besuchte Erasmus die theologischen Vorlesungen Adrians. Er habe dessen Integrität bewundert, schrieb er später in dem Vorwort seines Psalmenkommentars von 1522, den er Hadrian VI. als neugewähltem Papst widmete.⁸³

In Löwen vollendete Erasmus das Manuskript des „Enchiridion militis christiani“ („Handbuch des christlichen Streiters“), das er in Saint-Omer begonnen hatte. Er brachte es zusammen mit zwei weiteren Texten unter dem harmlosen Titel „Lucubrationculae“ („Kleine Nacharbeiten“) im Februar 1503 bei Dirk Martens in Antwerpen heraus. Die „Lucubrationculae“ wurden mehrfach nachgedruckt. Als eigenständiger Text erschien das „Enchiridion“ erst 1515 bei Martens, der sich inzwischen in Löwen niedergelassen hatte. Das „Enchiridion“ wurde zunächst wenig beachtet.⁸⁴ Berühmt und in ganz Europa bekannt wurde es erst durch die Ausgabe, die Johannes Froben im Juli 1518 in Basel herausbrachte. Es wurde danach in mehrere Landessprachen übersetzt. Die Neuaus-

gabe wurde durch einen Widmungsbrief an den elsässischen Humanisten und Benediktinerabt Paul Volz⁸⁵ eingeleitet, in dem Erasmus die Intention seiner Schrift knapp, präzise und zugespitzt vorstellte.

Das „Enchiridion“ wurde zu einer Programmschrift, vergleichbar der Schrift Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen“.⁸⁶ Es richtete sich – etwas unbestimmt – an einen „Freund am Hof“ („amico cuidam aulico“), also einen Laien, um ihn über eine christliche Lebensweise aufzuklären. Gegenüber Botzheim nannte Erasmus 1523 als Adressaten der Schrift einen gemeinsamen Freund von ihm und Batt, der sich einem leichten Lebenswandel, der Hurerei und dem Ehebruch hingegeben habe. Seine fromme Frau habe die beiden um Hilfe gebeten, um ihren Mann von seinem schlechten Lebenswandel abzubringen.⁸⁷ In der einschlägigen Forschung wurde der Adressat der Schrift als Johann Poppenruyter ausgemacht, ein erfolgreicher Kanonengießer aus Nürnberg, der sich in Mechelen niedergelassen hatte und im Dienst des Herzogs von Burgund stand.⁸⁸ Er war tatsächlich mit Erasmus befreundet. Ob er aber die lateinische Schrift überhaupt lesen konnte, ist eine andere Frage.

Das „Enchiridion“ wendet sich an die christlichen Laien. Das griechische Wort hat die Doppelbedeutung von „Dolch“ und „Handbuch“. Das Bild des Christen als eines Kämpfers wird aus der paulinischen Theologie entlehnt.⁸⁹ Erasmus vermeidet die dramatisierende Bildsprache, die den Christen in ein Szenarium zwischen Himmel und Hölle einspannt, wie sie zeitgenössische Bußprediger pflegten. Er wendet sich auch nicht an irgendein fiktives Kollektiv. Durchgängig spricht er seinen Leser und Zuhörer als „frater suavissime“ ganz persönlich an. Er argumentiert gleichsam anthropologisch, indem er von dem inneren und dem äußeren Menschen ausgeht,⁹⁰ von seinen Leidenschaften und Antrieben⁹¹ und von seiner physischen, seelischen und geistigen Befindlichkeit.⁹² Er nimmt seinen Gesprächspartner ernst und versucht, ihn zu überzeugen. Möglicherweise sprach das Buch die Zeitgenossen gerade durch seinen ruhigen, einführenden und nachdenklichen Ton an, der ungewohnt war. Erasmus' Sprache unterschied sich übrigens auch von der der späteren deutschen Volksschriften Luthers, die voller Paradoxa waren.

Im Mittelpunkt der Frömmigkeit des Erasmus steht die Heilige Schrift. Er warnt vor ängstlicher Pedanterie und bloßer Buchstabengelehrtheit. Er beruft sich dabei auf die Schriftdeutung bei Paulus, Origenes, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus.⁹³ In der ersten Regel für eine christliche Lebensführung wird die Kenntnis der Schrift, die Vertrautheit mit ihr und ihre Verinnerlichung eingeschärft. Der Christ müsse sich ganz, und nicht nur halben Herzens, für Christus entscheiden, heißt es in der zweiten Regel.

Eine weitere Regel schärft ein, „dass du in Christus das einzige Ziel deines Lebens siehst“. Der Christ solle sich auch überlegen, worum er Gott bitte: „Du bittest um Reichtum und weißt ihn nicht zu gebrauchen. Bittest du nicht um dein eigenes Verderben? Du bittest um Gesundheit und missbrauchst sie. Ist deine Frömmigkeit nicht gottlos?“⁹⁴ Einige Geistliche würden nun dagegen ein-

wenden, dass schließlich auch die Frömmigkeit ein Erwerb sei. Erasmus antwortet mit einem scharfen verbalen Hieb: „Dergleichen Menschen dienen nicht unserem Herrn Christus, sondern ihrem Bauche; und mit süßen Worten und Schmeicheleien verführen sie die Herzen der Arglosen.“ Ebenso verwerflich sei es, wenn Geistliche die Heiligenverehrung nutzten, um Vorteile aus einem naiven Aberglauben zu ziehen.⁹⁵

Erasmus sieht die Frömmigkeit der Christen nicht nur von außen gefährdet, sondern auch von innen durch die Verweltlichung des religiösen Lebens, wenn man die äußere Übung kirchlicher Zeremonien oder die bloße Befolgung mönchischer Gelübde schon als die Erfüllung eines christlichen Lebens ansehe: „Sehen wir im Übrigen nicht, wenn man die Wahrheit sagen darf, dass auch der strengste Mönchsorden das Ziel der Frömmigkeit entweder in Zeremonien oder in einer gewissen Regelmäßigkeit des Psalmengebetes oder in körperlicher Arbeit sieht?“⁹⁶ Wenn Paulus im Korintherbrief die Liebe preise, so heiße das nicht, „dass die Liebe darin bestehe, häufig in die Kirche zu gehen, vor den Zeichen der Heiligen niederzuknien, Kerzen anzuzünden, abgezählte Gebete herzusagen“. Gott bedürfe dieser Dinge nicht. „Paulus nennt es Liebe, den Nächsten zu erbauen, alle als Glieder eines Körpers zu betrachten, alle für eins in Christus anzusehen, über das Wohlergehen des Bruders dich im Herrn zu freuen wie über dein eigenes, seinen Schaden zu heilen wie deinen eigenen, sanftmütig den Irrenden zurechtzuweisen, den Unwissenden zu belehren, den Gefallenen wieder aufzurichten, den Gestürzten zu trösten, dem Beladenen beizustehen, dem Bedürftigen zu Hilfe zu kommen, kurz alle deine Mittel, allen Fleiß, all dein Trachten darauf zu richten, möglichst vielen in Christus zu nützen, dass auch wir gleich ihm, der weder für sich geboren wurde noch für sich gelebt hat noch für sich gestorben ist, sondern sich ganz für uns hingegeben hat, dass auch wir so dem Vorteil unserer Brüder und nicht dem eigenen dienen.“⁹⁷

Unvereinbar mit der christlichen Liebe sei es auch, wenn die Verschiedenheit unter den Menschen zur Quelle des Hasses werde („Dissimilitudo mater odii“). Hier findet sich bei Erasmus der Gedanke der Gleichheit der Christen. Er entwickelt daraus einen Kirchenbegriff, der sich von der Hierarchie der Institutionen deutlich absetzt. Er warnt Geistliche und Mönche, sich selbst einen Sonderstatus als Christen zuzuweisen, um sich von den Laien abzusetzen. Das könne leicht in das Gegenteil umschlagen: Erasmus warnt vor aufkommenden Missstimmungen und sozialem Protest aus den Reihen der Laienchristen: „Hörst du nicht, wie uns täglich von zornigen Laien die Bezeichnungen Kleriker, Priester, Mönch als arge Schimpfworte ins Gesicht geschleudert werden, und das mit einer Haltung und Stimme, als ob sie uns Unzucht oder Frevel vorwürfen? Ich wundere mich fast, dass sie uns nicht auch die Taufe vorhalten, dass sie uns nicht mit den Sarazenen den Beinamen Christ anstelle einer Schmähung entgegen schleudern.“ Schließlich unterstreicht Erasmus noch einmal die Gleichheit aller Christen mit dem Satz: „Kein anderer als Christus ist der Herr der Bischöfe oder der weltlichen Behörden.“⁹⁸

So laufen alle 22 Kapitel („canones“) des „Enchiridion“ darauf hinaus, eine neue Form des Christseins zu begründen. Der ruhig argumentierende Text enthält im Kern eine revolutionäre Botschaft. Es ist eine Absage an die mittelalterliche Vorstellung einer christlichen Ständegesellschaft, die in der geistlichen Lebensform der Mönche, Nonnen und Kleriker das Ideal des Christseins verwirklicht sieht, das von den „niedereren“ Lebensformen der Mehrheit der christlichen Laien abgesetzt wird. Bei Erasmus tritt stattdessen der jeweils einzelne Christ als Person in den Vordergrund. Am Schluss des „Enchiridion“ schreibt Erasmus, er wolle seinen weltlichen Leser davor schützen, „mit unverträglichsten Aufforderungen, Drohungen und Schmeicheleien zum Mönchtum“ getrieben zu werden, „als ob es außerhalb der Kutte kein Christentum gäbe“. Dann folgt die berühmt gewordene Formulierung: „Mönchtum ist nicht Frömmigkeit, sondern eine Art zu leben, für den einzelnen je nach der Beschaffenheit des Körpers und der Begabung entweder nützlich oder schädlich.“ („Monachatus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingenii-que habitu, vel utile vel inutile.“)⁹⁹ Erasmus hatte mit dem „Enchiridion“ eine Theologie des christlichen Laien entworfen.¹⁰⁰

Löwen, Brüssel und der burgundische Hof „Panegyricus“

Als Erasmus im Dezember 1504 die „Lucubratiunculae“, die außer dem „Enchiridion“ auch einen Disput mit Colet in Oxford über die „Traurigkeit Christi“ enthielten, an Colet sandte, bemerkte er zu dem „Enchiridion“, er habe damit nicht seine Klugheit oder Eloquenz zur Schau stellen wollen, sondern versucht, „dem verbreiteten Irrtum“ zu begegnen, „der die Religion nur aus Ritualen und Zeremonien bestehen lässt, die die jüdischen Formalien fast noch übersteigen, die aber die Anforderungen an eine wirkliche Frömmigkeit vernachlässigen.“ Er habe versucht, „sozusagen einige Regeln für die Frömmigkeit gewissermaßen nach der Art bekannter Handbücher zusammenzustellen“. Sich leicht von seinem eigenen Werk distanzierend fügte er hinzu, er sei zu dem „Enchiridion“ eher durch seinen Freund Batt gedrängt worden, und er habe es „fast gegen meinen Willen“ geschrieben.¹⁰¹

Bereits in seiner Zeit als Sekretär des Bischofs von Cambrai, für den er nach dessen Tod mehrere Grabinschriften verfasste,¹⁰² war Erasmus mit dem Leben am Hof des Herzogs von Burgund vertraut geworden. In seinen beiden Löwener Jahren von 1502 bis 1504 machte er weitere Bekanntschaften. Als Herzog Philipp der Schöne Ende 1503 von seiner zweijährigen Reise nach Spanien in die Niederlande zurückkehrte, schlug Desmarez Nicolas Ruistre vor, Erasmus mit dem Vortrag einer lateinischen Rede zur Begrüßung des Herzogs im Rahmen der Feiern der „joyeuse entrée“ zu beauftragen. Die Feier fand am Fest der Epiphanie, am 6. Januar 1504, vor den Ständen von Brabant im Schloss von Brüssel statt. Es war die erste direkte Berührung, die Erasmus mit der Politik hatte, und

seitdem begann er sich bewusst mit Politik auseinanderzusetzen.¹⁰³ Seit dem Herbst arbeitete er intensiv an dem Text seiner Rede, und er musste sich dabei zunächst einmal Informationen über die Spanienreise Philipps besorgen.¹⁰⁴ Es war für ihn eine Einführung in die burgundisch-habsburgische Politik.

Herzog Philipp war Anfang November 1501 zusammen mit der Herzogin Johanna, der Tochter Ferdinands von Aragón und Isabellas von Kastilien, von Brüssel aus nach Spanien aufgebrochen. Die Reise führte das Paar zunächst über die Picardie nach Frankreich, wo sie im November in Paris und im Dezember in Blois von König Ludwig XII. empfangen wurden, der sie von dort weiter nach Tours begleitete. Über Navarra kam das Paar nach Spanien. Im Mai 1502 fand in Toledo die Huldigung der Cortes von Kastilien und im Oktober in Saragossa die der Cortes von Aragón statt. Sie waren mit großen Feiern für die künftigen spanischen Thronfolger verbunden. Als Philipp im Dezember 1502 Spanien wieder verließ, ließ er die schwangere Johanna zurück. Sie gebar im März in Alcalá den Sohn Ferdinand, das vierte Kind nach Eleonore, die 1498 in Brüssel, Karl, der 1500 in Gent, und Isabella, die 1501 in Brüssel geboren worden war. Die Rückreise führte Philipp wieder durch Frankreich, zunächst nach Savoyen, wo er mit seiner Schwester Margaret zusammenkam, die seit kurzem mit Philibert II. von Savoyen verheiratet war. Von dort ging er nach Tirol, wo er in Innsbruck seinen Vater König Maximilian I. besuchte. Anfang Oktober 1503 verließ er Innsbruck. Über Ulm, Blaubeuren, Stuttgart, Pforzheim und Heidelberg kam er Ende Oktober in Worms an. Von dort fuhr er mit dem Schiff nach Mainz. Ende Oktober erreichte er Köln und Anfang November war er wieder in Brüssel, als Erasmus bereits seine Rede vorbereitete.¹⁰⁵

Dem Gefolge Philipps bei seiner Reise nach Spanien hatten auch Floris van Egmond, ein Ritter des Ordens vom Goldenen Vlies, und Franz von Busleyden angehört, Erzbischof von Besançon und Bruder des Hieronymus, der einer der Erzieher des jungen Herzogs Philipp gewesen war, und Bischof Hendrik van Bergen. Busleyden war im August 1502 in Toledo und Bergen kurz darauf nach seiner vorzeitigen Rückkehr aus Spanien in Cambrai im Oktober 1502 gestorben. Einen Monat nach dem Vortrag der Rede brachte Erasmus den „Panegyricus“ mit einem Widmungsbrief an Ruistre und einem Brief an Desmarez im Anhang¹⁰⁶ in Antwerpen als Buch heraus.

Die Spanienreise hatte der dynastischen Politik Burgunds und Habsburgs gedient. Die „französische“ Partei am Brüsseler Hof um Ruistre hatte bei der Planung der Reise durch Frankreich dafür gesorgt, dass keine französischen Empfindlichkeiten verletzt wurden. Die treibende Kraft für die dynastische Politik mit dem neuen Spanien nach dem Ende der Reconquista war allerdings Philipps Vater König Maximilian I., der von Österreich aus zusammen mit Ferdinand von Aragón weiter greifende Pläne, auch in Italien, verfolgte.¹⁰⁷ So war Erasmus mit dem Auftrag zu seiner Rede in ein Netz internationaler Politik eingespannt worden, was er offenbar nicht durchschaut hatte. Für ihn stellte sich eher das Problem der „Fürstenschmeichelei“ („adulatio“), die er als peinlich empfand.¹⁰⁸

Er hatte den Text nach und nach zusammengestellt, um noch Informationen, die er über die Reise erhielt, einzubauen. Das Ganze war etwas langatmig und zusammenhanglos geraten und sicherlich hatte er nur Auszüge des gedruckten Textes vorgetragen.

In dem „Panegyricus“ beschrieb Erasmus die Stationen der Spanienreise, flocht Erinnerungen an die Vorfahren Philipps ein, so zu Karl dem Kühnen, zu Kaiser Friedrich III. und dessen Sohn Maximilian sowie zu den Eltern Johannes, Ferdinand und Isabella.¹⁰⁹ Die Masse des Textes aber bestand aus weiten Ausschweifungen in die griechische und römische Geschichte, wobei er auf Alexander den Großen, Cäsar und die römischen Kaiser verwies. Anhand dieser historischen Beispiele ging er schließlich dazu über, die Frage nach der Moral und den Motiven des politischen Handelns aufzuwerfen und sich mit den Fragen von Krieg und Frieden auseinanderzusetzen. Dabei schlug er einen Bogen zur Gegenwart und entwickelte das Modell eines christlichen Fürsten, das er Herzog Philipp vorhielt. Es mache keinen Sinn, hatte er an Ruistre und Desmarez geschrieben, Fürsten zu loben, wenn man ihnen nicht zugleich nach der Art eines guten Arztes auch Ratschläge für ein gutes Verhalten auf den Weg gebe.

Erasmus erinnerte daran, dass sogar Cäsar, der so viele Kriege nur um des Ruhms willen geführt habe, sich am Ende seines Lebens deswegen mit Gewissensbissen geplagt habe.¹¹⁰ Sueton berichte in seinen Kaiserviten, dass der heidnische Kaiser Otho den Bürgerkrieg so gehasst habe, dass ihn schon die bloße Erwähnung dieses Wortes entsetzt habe. Er habe sich schließlich lieber selber das Leben genommen, als so viele Menschen einem solchen Verbrechen zu opfern.¹¹¹

Natürlich sei es für die Spartaner, Athener und Römer eine Sache des Ruhms gewesen, so viele Völker mit Waffengewalt zu unterwerfen. Aber sie waren Heiden und sie konnten nur wie Heiden denken. Schon Plato und Aristoteles hätten kritisiert, dass die spartanische Verfassung den Krieg als das höchste Staatsziel nenne, was aber in Wirklichkeit nur der Friede sei, nicht der Sieg. „Der christliche Fürst soll seine ganze Ehre darin sehen, mit all seiner Macht das zu schützen, zu schmücken und zu vergrößern, was Christus, der Fürst der Fürsten, uns als das Beste und Süßeste hinterlassen hat, nämlich den Frieden.“¹¹²

Obwohl Erasmus ein starkes Unbehagen an seinem eigenen Text nicht verbergen konnte,¹¹³ so hat er dennoch den „Panegyricus“, der sein Einstieg in die Welt des burgundischen Hofes war, später nie versteckt. Er fügte ihn noch der Ausgabe seiner ersten politischen Schrift über die „Erziehung des christlichen Fürsten“ („*Institutio principis christiani*“) von 1516 bei, die sich an den jungen Herzog Karl, den Sohn und Nachfolger Herzog Philipps und späteren Kaiser Karl V., richtete.¹¹⁴ In dem „Panegyricus“ hatte Erasmus zum ersten Mal seinen christlichen Pazifismus formuliert, der eng mit seiner Vorstellung der Einheit der christlichen Gesellschaft Europas verbunden war.

Herzog Philipp starb bereits im September 1506 in Burgos bei seinem zweiten Aufenthalt in Spanien. Maximilian übertrug die Regentschaft in Burgund an

Philipps Schwester Margarete, die, inzwischen Witwe, von Savoyen nach Brabant zurückgekehrt war und sich in Mechelen niedergelassen hatte. Sie übernahm bis 1516 die Vormundschaft für ihren unmündigen Neffen Karl. Herzogin Johanna, die 1505 in Brüssel ihr sechstes Kind, die jüngste Tochter Maria, geboren hatte, blieb nach dem Tod Philipps in Spanien. Sie wurde ein Opfer der politischen Erbstreitigkeiten, die in Spanien nach dem Tod ihrer Mutter Isabella von Kastilien 1504 einsetzten. Johanna erkrankte nach dem Tod ihres Mannes. Von 1509 bis zu ihrem Tod 1555 lebte sie in Tordesillas.

Bei den Arbeiten am Druck des „Panegyricus“ in Antwerpen hatte Erasmus den jungen, damals noch nicht 20-jährigen Korrektor Peter Gilles und dessen Familie kennengelernt, den späteren Stadtschreiber von Antwerpen. Gilles wurde einer seiner engsten Freunde.¹¹⁵ Zwölf Jahre später besorgen beide den Erstdruck der „Utopia“ des Thomas More, deren Eingangsszene sich im Haus des Peter Gilles in Antwerpen abspielt. Im Sommer 1504 hatte Erasmus in dem Prämonstratenserkloster bei Löwen das Manuskript Lorenzo Vallas „Annotationen zum Neuen Testament“ entdeckt. Ende des Jahres begab er sich nach Paris, um Vallas Manuskript bei dem Drucker Josse Bade herauszubringen. Bade stammte aus Brabant. Seine Druckerei und Buchhandlung in der Rue des Carmes und später in der Rue Saint-Jacques wurde ein Treffpunkt für Pariser und ausländische Humanisten.¹¹⁶ Über Bade lernte Erasmus später den französischen Humanisten Guillaume Budé kennen.¹¹⁷ Die Ausgabe der „Annotationen“ erschien im April 1505.¹¹⁸ Erasmus widmete sie Christopher Fisher, dessen Gast er zu jener Zeit in Paris war.¹¹⁹ Fisher war ein englischer Geistlicher im Dienst der römischen Kurie. Möglicherweise hat Fisher damals auch einen päpstlichen Dispens besorgt, der es Erasmus erlaubte, trotz seiner illegitimen Geburt kirchliche Ämter anzunehmen.¹²⁰

In seinem Widmungsschreiben ging Erasmus auf das von Valla angewandte Verfahren ein, bei der Exegese des Neuen Testaments den lateinischen Text der Vulgata mit den griechischen Textfassungen zu vergleichen. Er wehrte die Proteste scholastischer Theologen ab, dass sich damit die Grammatiker anmaßen, bei der Deutung der Schrift von dem Heiligen Geist inspiriert zu sein. Auch wenn die Theologie die „Königin der Wissenschaften“ („regina disciplinarum“) sei, wandte Erasmus ein, müssten sich die Theologen mit Hilfe der Grammatik vor sprachlichen Fehlern schützen. Oder wollten etwa die Theologen nur für sich das neue Privileg beanspruchen, barbarisch zu sprechen?¹²¹

London: Erasmus und Thomas More Die Entdeckung Lukians

Von Paris aus hatte Erasmus im Dezember 1504 wieder Kontakt zu John Colet aufgenommen, weil er an einen erneuten Besuch in England dachte.¹²² Colet war inzwischen zum Dekan der St.-Pauls-Kathedrale in London ernannt

worden, doch zögerte er seinen Umzug nach London hinaus. More umwarb ihn in einem Brief, sich in der Stadt niederzulassen, weil ihn hier mit Grocyn, Linacre und Lily der Kreis seiner humanistischen Freunde sehnsüchtig erwarte.¹²³ Im Sommer 1505 traf auch Erasmus in London ein. Er hielt sich etwa ein Jahr lang in England auf. Inzwischen war sein Jugendfreund Servatius Roger Prior seines Klosters in Steyn bei Gouda geworden. Aber das Verhältnis zwischen den beiden Mönchen war gespannt. Erasmus berichtete Roger, er sei von Mountjoy nach England eingeladen und von den Humanisten in London freundlich empfangen worden, „fünf oder sechs Gelehrte gleicherweise im Lateinischen wie im Griechischen bewandert, wie man sie zur Zeit wohl kaum in Italien finden dürfte“.¹²⁴

Erasmus wohnte in dieser Zeit überwiegend im Haus Thomas Mores in Bucklersbury in London. Anscheinend machte er einen kurzen Abstecher nach Cambridge.¹²⁵ Natürlich war er weiter auf der Suche nach Förderern. Er gewann einen guten Kontakt zu mehreren Prälaten, zu Richard Foxe, dem Bischof von Winchester, zu William Warham, dem Erzbischof von Canterbury und damaligen Lordkanzler, und vermutlich auch schon zu John Fisher, dem neuen Bischof von Rochester und Kanzler der Universität Cambridge. Alle drei Bischöfe hatten eine Residenz in London, der Erzbischof von Canterbury im Lambeth Palace am rechten Ufer der Themse gegenüber Westminster. Hier wurde Erasmus von Grocyn bei Warham eingeführt, dem er seine lateinische Übersetzung der „Hecuba“ des Euripides widmete.¹²⁶ Zu Erasmus' neuen Bekannten zählten auch die Geistlichen Thomas Ruthal, Sekretär König Heinrichs VII., Richard Whitford, Kaplan des Bischofs von Winchester, und Christopher Urswick, der mit diplomatischen Aufträgen für den König betreut wurde. Aber alle diese Kontakte brachten ihm trotz des päpstlichen Dispenses nicht das erwünschte Benefizium ein. Resigniert schrieb er im April 1506 an Roger nach Gouda: „Ich habe mich mit dem Mittelmaß, das ich erreicht habe, abgefunden. Ich habe genügend Vertrautheit mit dem Griechischen erworben und ich werde mich künftig den Gedanken über den Tod und über mein Seelenheil widmen.“¹²⁷

In dieser Situation erhielt Erasmus unerwartet das Angebot, die beiden Söhne Battista Boerios, des italienischen Arztes König Heinrichs VII., zum Studium nach Italien zu begleiten. Im Sommer 1506 verließ er England und kehrte nach Paris zurück. Von dort begab er sich mit den beiden jungen Italienern zunächst nach Bologna und dann nach Florenz. Erasmus hatte sehr angenehme Erinnerungen an seinen Aufenthalt in England, wie er Colet aus Paris schrieb.¹²⁸ Als Gast im Hause More hatte er ausgiebig Gelegenheit gehabt, den jungen Anwalt Thomas More kennenzulernen, der 1504 als Abgeordneter in das House of Commons gewählt worden war und im Januar 1505 Jane Colt geheiratet hatte. Im Oktober war die älteste Tochter Margaret geboren worden. More nahm sich die Zeit, weiter seine humanistischen Studien zu betreiben.

In einem langen Brief an Hutten beschrieb Erasmus 14 Jahre später die Persönlichkeit seines Freundes More. Er sei ein Mann von mittlerer Größe.¹²⁹ Beim



Thomas More und seine Familie. Studie von Hans Holbein d. J.
Kunstsammlung Basel.

Gehen habe er die Angewohnheit, die rechte Schulter etwas höher als die linke zu tragen. Sonst sei an ihm nichts Auffallendes. Nur die Hände seien vielleicht etwas grob, verglichen mit dem übrigen Körper. Sein Blick sei freundlich und liebenswürdig. Er neige zum Lächeln und sei, „ehrlich gesagt, mehr auf Herzlichkeit als auf Ernst und Würde gestimmt“.¹³⁰ Er gehe sorgsam mit Speisen und Getränken um, ziehe Ochsenfleisch, eingesalzene Fische und gesäuertes Brot den sogenannten Delikatessen vor. Er möge aber auch Milchspeisen, Früchte und Eier. More habe eine ruhige und feste Stimme, nicht zu leise und nicht zu laut, aber weniger für den Gesang geeignet, obwohl er die Musik liebe. Er spreche deutlich, artikuliert und in einer ausgeglichenen Tonlage. Er ziehe die einfache einer aufwendigen Lebensführung vor. Es sei wunderbar, wie gering er Formalitäten schätze, nach denen man meist Menschen zu beurteilen pflege.

Über Mores Umgang mit seinen Mitmenschen bemerkte Erasmus: „Er scheint zur Freundschaft geboren und geschaffen zu sein.“¹³¹ „Niemandem verwehrt er das Bündnis der Freundschaft. Er ist nicht wählerisch, wenn er eine Freundschaft beginnt, und treu, wenn es gilt, sie zu erhalten. Stößt er einmal auf jemanden, dessen Fehler er nicht heilen kann, so schiebt er ihn bei gegebener Gelegenheit ab. Er trennt die Freundschaft allmählich, bricht sie aber nicht brüsk ab. Wen er aufrichtig findet und ihm geistig verwandt, mit dem verkehrt er

gerne und hat das größte Vergnügen daran, sich mit ihm zu unterhalten. Aber vor dem Ballspiel, Würfel, Karten und den übrigen Spielen, mit denen der Durchschnitt der Vornehmen die Zeit totzuschlagen pflegt, schaudert er ganz zurück.“¹³²

Über Mores berufliche Laufbahn berichtete Erasmus: „Als junger Mann wandte er sich dem Studium des Griechischen und der Philosophie zu. Aber sein Vater, ein sonst kluger und wackerer Mann, verwehrte ihm jede Unterstützung. Man konnte ihn fast für verstoßen halten, weil er dem Studium des Vaters untreu zu werden schien, denn der ist ein Kenner der englischen Gesetze. Dieser Beruf hat mit wahrer Wissenschaft nichts zu tun, aber in England stehen die Autoritäten auf diesem Gebiet in ganz besonderem Ansehen.“ Schließlich habe sich More doch noch nach einem kurzen theologischen Studium für die juristische Laufbahn entschieden. Die Prozessierenden würden niemand lieber um Rat fragen als ihn und keiner seiner Kollegen erziele bessere Einnahmen als er. So schnell und so scharfsinnig fasse er alles auf.¹³³ Dennoch habe More sich eine Zeitlang mit dem Gedanken getragen, Geistlicher zu werden. Er habe die Kirchenväter studiert und öffentlich über Augustinus' Schrift vom Gottesstaat („De civitate Dei“) vorgetragen. Schließlich aber habe er sich für das weltliche Leben und für die Ehe entschieden: „Er wollte lieber ein keuscher Ehemann als ein unreiner Priester sein.“¹³⁴

More hatte die Lebensbeschreibung des italienischen Humanisten Giovanni Pico della Mirandola, der 1494 in Florenz gestorben war, aus dem Lateinischen ins Englische übersetzt. Picos bekannteste Schrift war die „Oratio de hominis dignitate“ gewesen.¹³⁵ More hatte die Biografie Picos im Januar 1505 Yoyeuce Lee als Neujahrgeschenk gewidmet, einer jungen adeligen Nonne im Klarissenkloster in Aldgate vor den Mauern Londons, mit deren Familie More bekannt war.¹³⁶ Während Erasmus' Aufenthalts im Haus Mores hatten beide Freunde gemeinsam die Satiren des griechischen Rhetorikers Lukian gelesen, der 180 n. Chr. in Athen gestorben war. Sie waren hier auf eine Stilform der Ironie gestoßen, die später beide, More in der „Utopia“ und Erasmus in den „Kolloquien“, einsetzen sollten. Die Freunde begeisterten sich an den Texten Lukians, und sie machten sich daran, sie gemeinsam ins Lateinische zu übertragen. Erasmus brachte die Übersetzungen ein Jahr später bei Josse Bade in Paris noch vor seiner Weiterfahrt nach Italien als Buch heraus.¹³⁷ Dabei nutzte er die Gelegenheit, die einzelnen Texte jeweils getrennt verschiedenen seiner englischen Freunde und Förderer als Abschiedsgeschenk zu widmen.¹³⁸

In seinem Widmungsbrief an Christopher Urswick schrieb Erasmus, Lukians Geschichten hätten ihm wegen ihrer Farbigkeit, ihrer geschickten Komposition und ihres feinen Geschmacks gefallen. Sie strömten etwas aus, das die Gesundheit erhalte, so wie Horaz fordere, Nutzen und Vergnügen miteinander zu verbinden: „Meiner Meinung nach ist das niemandem so vorzüglich gelungen wie Lukian. Er erinnert an die Direktheit der alten Komödie, aber er vermeidet deren Schärfe. ... Alles zieht er ins Lächerliche, aber zugleich unterwirft er alles

der Kontrolle seines eigenen Witzes.“¹³⁹ Selbst vor den Philosophen mache er keinen Halt. Man habe ihn einen Blasphemiker, ja sogar einen Atheisten genannt, weil er die Götter in seinen Spott einbezogen habe. Lukian lache, wenn er die Wahrheit sage, und er sage die Wahrheit, wenn er lache: „Sic ridens vera dicit, vera dicendo ridet ...“¹⁴⁰ Wie mit einem Pinsel zeichne er das Verhalten, die Leidenschaften und die Anstrengungen der Menschen. Er wolle eigentlich gar nicht, dass wir das lesen, sondern dass wir sie mit unseren eigenen Augen sehen. Ganz gleich, ob man Vergnügen oder Belehrung suche, es gebe keine Satire und keine Komödie, die einen Vergleich mit den Dialogen Lukians aushalte.¹⁴¹

Bei der Abreise von Paris nach Italien führte Erasmus Lukian mit in seinem Gepäck. Als er drei Jahre später aus Italien zurückkehrte, begann er auf der Rückreise beim Überqueren der Alpen das „Morias enkomium“ zu verfassen, das „Lob der Torheit“. Es war im lukianischen Stil geschrieben und seinem Freund Thomas More in London gewidmet.

III. Aufbruch nach Italien. Die „Adagia“ und das „Lob der Torheit“ 1506–1514

Erasmus hatte bereits von London aus veranlasst, dass seine frühen Briefe an Freunde in Gouda gesammelt wurden, um sie später zu veröffentlichen.¹ Dagegen sind aus der Zeit von 1508 bis 1511 keine Briefe von ihm erhalten.² So sind sein Italienaufenthalt in den Jahren 1506 bis 1509 und sein erneuter Aufenthalt in England von 1509 bis 1511 nur spärlich durch Selbstzeugnisse abgedeckt. Im August 1506 war Erasmus von Paris aus, wo er noch seine Lukianausgabe herausgebracht hatte, mit den beiden Söhnen Boerios über Lyon durch Savoyen nach Bologna gereist. Hier fand er aber nicht das blühende Italien der Renaissance und des Humanismus, sondern er wurde mit den Territorialkriegen konfrontiert, in die Italien seit 1494 durch die Einfälle der französischen Könige Karl VIII. und Ludwig XII. und seit 1503 durch die Kriegszüge Papst Julius' II. versank, der versuchte, den Kirchenstaat zurückzuerobern und wiederherzustellen.³

Italien: Bologna und Venedig Die „Adagia“ von 1508

Bei der Ankunft der Reisegruppe in Bologna drohte ein Angriff der Truppen des Papstes auf die Stadt, und man wich zunächst nach Florenz aus. Bei der Rückkehr nach Bologna erlebte Erasmus am 11. November als Zuschauer den feierlichen Einzug des „Kriegerpapstes“ in die Stadt, der von den Kardinälen begleitet wurde.⁴ Am folgenden Sonntag fand ein Festhochamt in der Kathedrale statt. Wenige Monate zuvor hatte Julius den Grundstein für den Neubau der Peterskirche in Rom gelegt. Erasmus hat Julius II. nie persönlich kennengelernt. Den negativen Eindruck, den diese erste Begegnung mit dem Papsttum auf ihn machte, hat er nie vergessen, auch wenn Zeitgenossen wie Machiavelli die politischen Leistungen Julius' II. bewunderten und noch Jacob Burckhardt ihn im 19. Jahrhundert für einen der bedeutendsten Päpste hielt.⁵

Erasmus berichtete über die Ereignisse in Bologna in zwei Briefen vom November 1506 aus Florenz und aus Bologna an Servatius Roger nach Gouda.⁶ Die wichtigste Mitteilung in beiden Briefen war für ihn die Nachricht an sein Kloster, dass er inzwischen – an der Universität Turin – den Doktor der Theologie erworben habe, wozu ihn sein Kloster immer gedrängt hatte. Den Namen der

Universität allerdings erwähnte er nicht, so dass man annehmen konnte, er habe den Titel in Bologna erworben. An der 1404 gegründeten Universität Turin hatte übrigens auch schon Gattinara, der spätere Kanzler Karls V., seinen Dokortitel als Jurist erworben. Erasmus maß seinem akademischen Titel keine große Bedeutung bei. Allerdings bewahrte er das Turiner Diplom vom 4. September 1506 sorgfältig auf.⁷ Erasmus machte praktisch keinen Gebrauch von dem Titel, anders als Luther, der sich als „Doctor Martinus Luther“ anreden ließ.

Erasmus' Italienaufenthalt hatte etwas ernüchternd begonnen. Alle Erasmus-Biografien halten erstaunt fest, dass Erasmus die großen Kunstwerke der italienischen Renaissance praktisch nicht registriert hat und sie auch später nie positiv erwähnte. Ein Jahr lang hielt er sich zunächst in Bologna auf, um die Studien der Söhne Boerios zu überwachen. In Bologna lernte er den etwa zehn Jahre jüngeren Paolo Bombace kennen, der seit kurzem an der Universität Griechisch, Poetik und Rhetorik lehrte. Beide freundeten sich an, und Bombace lud Erasmus ein, bei ihm zu wohnen. Die Freundschaft überdauerte Erasmus' Italienaufenthalt. Seit 1513 war Bombace Sekretär Kardinal Puccis zunächst in Rom, dann in der Schweiz, und seit 1524 stand er im Dienst der Kurie unter Papst Clemens VII. in Rom. Er wurde der wichtigste Vertrauens- und Verbindungsmann für Erasmus bei Kontakten mit Rom. Bombace vermittelte das Einführungsschreiben Papst Leos X. zur zweiten Auflage des Neuen Testaments von 1518, das Erasmus vor seinen Kritikern in Europa schützen sollte.⁸ 1527 kam Bombace beim Sacco di Roma ums Leben.⁹

In Bologna erfuhr Erasmus von dem Tod Herzog Philipps von Burgund im September 1506 in Spanien. Er korrespondierte darüber mit Hieronymus Busleyden und mit dem jungen Prinzen Heinrich von England.¹⁰ Seit seinem Italienaufenthalt begann Erasmus, stärker in europäischen Kategorien zu denken. Er versuchte, mit dem berühmten Verleger Aldo Manutio in Venedig Kontakt aufzunehmen, um in das neue europäische Netzwerk des Buchdrucks einzusteigen. Erasmus ging dabei behutsam vor. Nach dem Ablauf der mit Boerio vereinbarten Betreuung seiner Söhne führte sich Erasmus Ende November 1507 mit einem geschickt formulierten Brief aus Bologna bei Manutio ein und bot ihm seine beiden Übersetzungen der Euripides-Tragödien zum Nachdruck an. Er berief sich dabei ausdrücklich auf die Zustimmung, die die Texte bei seinen englischen Freunden Linacre, Grocyn, Latimer und Tunstall gefunden hatten.¹¹ Er drängte auf einen schnellen Druck, damit er das Buch noch als Neujahrsgabe verschicken könne.¹² Tatsächlich kam das kleine Buch bereits im Dezember heraus.¹³ Erasmus fügte ihm ein neues Widmungsschreiben an den Erzbischof von Canterbury William Warham¹⁴ bei und ein Gedicht über das Altern („De senectute carmen“), das er im Sommer während des Ritts über die Alpen verfasst hatte.¹⁵ Erasmus stand kurz vor seinem 40. Geburtstag, und er machte sich Gedanken über das beginnende Alter. Das Gedicht war dem Pariser Arzt Wilhelm Kop gewidmet. Es hat 246 Zeilen und spricht nicht nur als persönliches Doku-

ment an, sondern auch noch nach über fünf Jahrhunderten durch seine Reflexionen und Bilder über das Altern. Es war so, als würde Erasmus plötzlich innehalten. Tatsächlich hatte er noch dreißig Jahre zu leben. Erst in Italien beginnt das öffentliche Leben des Erasmus, und damit paradoxerweise auch erst jene Biografie des Erasmus, wie sie uns aus zahlreichen Hand- und Schulbüchern allgemein geläufig ist.

Aldo Manutio lud Erasmus ein, nach Venedig zu kommen. Im November 1507 traf Erasmus in Venedig ein und blieb dort ein Jahr. Seit längerem bereitete er die Überarbeitung der kleinen Pariser Ausgabe der „Adagia“ von 1500 vor. Er gewann Manutio dafür, eine erheblich erweiterte Neuausgabe herauszubringen. Sie erschien Ende 1508 als „Adagiorum Chiliades“ in Venedig, jetzt mit über 3200 antiken Sprichwörtern. Erasmus arbeitete in der Offizin Manutios und wohnte im Haus von dessen Schwiegervater am Rialto. Er hatte Zugang zur Bibliothek Manutios und lernte in Venedig zahlreiche Humanisten kennen, die wie er mit Manutio zusammenarbeiteten. Unter ihnen waren auch griechische Gelehrte sowie der junge Franzose Germain de Brie und der junge Italiener Hieronymus Aleander, der als Korrektor arbeitete, Erasmus' späterer Gegner im Streit um Luther. Erasmus und Aleander, die im gleichen Zimmer schliefen, freundeten sich an und Erasmus empfahl ihn weiter nach Paris, als Aleander dort seine Studien fortsetzte.¹⁶

Hier in Venedig wurde der Europäer Erasmus geboren. Die „Adagia“ von 1508 waren ein europäisches Bildungsbuch, das ihm den Eintritt in die geistige Welt Europas eröffnete, die er gleichzeitig zu verändern begann.¹⁷ Mit der erneuten Widmung der „Adagia“ an Mountjoy, der inzwischen im Dienste des englischen Königs stand, betonte Erasmus die Verbindung zu seinen englischen Freunden. Die jetzige Ausgabe sei die Frucht langer Nacharbeit. Bei der Erweiterung der Ausgabe habe er versucht, neue und bisher unbekannte Sprichwörter zu finden. Auch habe er viele griechische Autoren herangezogen, die seit Jahrhunderten von den Theologen vernachlässigt worden seien. Die meisten griechischen Zitate habe er ins Lateinische übersetzt, um den Sprachbedürfnissen „unserer Zeit“ zu entsprechen.¹⁸ Die „Adagia“ waren eine Anthologie klassischer Zitate, die Erasmus kompiliert hatte.¹⁹ In kurzen Kommentaren erklärte er die literarische Herkunft der zitierten Sprichwörter aus dem jeweiligen historischen Textzusammenhang und erläuterte ihren Sinn. Erst in den späteren Ausgaben der „Adagia“, die von 1515 bis 1533 bei Froben in Basel erschienen, fügte er den Adagien häufiger noch Essays bei, in denen er das Zeitgeschehen kommentierte. Die „Adagia“ von 1508 wandten sich an ein breites gebildetes Publikum in Europa, und sie vermittelten einen einfachen und verständlichen Zugang zur literarischen Welt der Antike. Das erklärt die enorme Wirkung, die von ihnen ausging.²⁰ Sie wurden schon bald komplett oder in Auszügen in die meisten europäischen Nationalsprachen übersetzt. So haben sie über die Jahrhunderte hinweg die Sprach- und Denkmuster der Europäer geprägt.²¹ In der deutschen Sprache finden sich beispielsweise die folgenden Sprichwörter bzw. Redensarten:

Aus einer Mücke einen Elefanten machen – Das Hemd ist mir näher als der Rock – Der Krieg ist der Vater aller Dinge – Durch Schaden wird man klug – Eine Krähe hackt der anderen kein Auge aus – Eine Schlange am Busen nahren – Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer – Einem geschenkten Gaul schaut man nicht ins Maul – Eulen nach Athen tragen – Geld stinkt nicht – Goldene Berge versprechen – Gottes Mühlen mahlen langsam – Hilf dir selbst, so hilft dir Gott.²²

In den Adagien entwickelte Erasmus die Kunst, das Erhabene fast unmerklich mit dem Banalen zu mischen. Zu dem „Schwanengesang“ merkte er an: „Dass die Schwäne unmittelbar vor ihrem Tode wunderschöne Melodien singen, ist ein Topos, der in der Literatur immer wieder vorkommt, obwohl es keiner je erlebt oder geglaubt hat. Lukian sagt sogar, er habe Schwäne nicht einmal zu Gesicht bekommen, als er auf dem Po eine Bootsfahrt machte.“²³

In den Kommentaren zu den beiden Redensarten „Herculei labores“ („Die Arbeiten des Herkules“) und „Festina lente“ („Eile mit Weile“), die in späteren Ausgaben noch erweitert wurden, erläuterte Erasmus seine Arbeitsweise sowie die Entstehung und den Druck der „Adagia“ in der Offizin Manutios.²⁴

Padua und Rom

Ende 1508 begab sich Erasmus in die nahe Universitätsstadt Padua, wo er den Winter verbringen wollte. Zu dieser Zeit hielt sich der junge Alexander Stewart, der nichteheliche Sohn des schottischen Königs Jakob IV., mit seinem Bruder in Padua auf. Alexander führte, wenngleich noch minderjährig, bereits den Titel des Erzbischofs von St. Andrew's. Erasmus übernahm die Betreuung seiner Studien.²⁵ Inzwischen hatte Papst Julius II. seinen Kampf um die Rückeroberung des Kirchenstaats wieder aufgenommen. Im Dezember 1508 verbündeten sich Ludwig XII., Maximilian I., Ferdinand von Aragón und Julius II. in der Liga von Cambrai zu einem Bündnis gegen die Republik Venedig, zu deren Territorium auch Padua gehörte. Im folgenden Jahr wurde Italien wieder von Truppen überzogen. Die Stadt Venedig wurde im April 1509 von Papst Julius II. exkommuniziert. Im Mai schlugen französische Truppen Venedig bei Agnadello. „Ich verabscheue diese Kriege“, schrieb Erasmus aus Padua an Manutio, „die es mir nicht erlauben, Italien zu genießen, das mir eigentlich immer mehr gefällt.“²⁶

Im Dezember begaben sich Erasmus und Stewart von Padua nach Ferrara. Nach einem kurzen Aufenthalt ging es von dort weiter über Bologna und Florenz nach Siena, wo man im Januar eintraf und sich einige Monate aufhielt. Hier erlebten sie den italienischen Karneval. In der Karwoche 1509 hielten sich Erasmus und Stewart in Rom auf. Beide unternahmen noch einen Abstecher nach Neapel, um sich im Mai voneinander zu trennen. Beim Abschied schenkte Alexander Erasmus einen Ring. In dessen Stein war ein bärtiger Kopf eingraviert, den Erasmus als den des „Terminus“ deutete, des antiken Gottes der

Grenze, sowie der Spruch „Concedo nulli“ – „Ich weiche keinem“. Erasmus benutzte den Ring später als Siegelring. Alexander Stewart kehrte nach Schottland zurück. Vier Jahre später kam er zusammen mit seinem Vater König Jakob IV. in der Schlacht von Flodden im Norden Englands ums Leben.

Anscheinend im Juni erhielt Erasmus die Nachricht, dass der englische König Heinrich VII. im April gestorben war. In Briefen von Mountjoy und Erzbischof Warham wurde er aufgefordert, sofort nach England zurückzukehren. Unter dem neuen König Heinrich VIII. würden sich ihm große Möglichkeiten eröffnen. Dem Brief Mountjoys war gleich ein Wechsel für die Kosten der Rückreise beigelegt.²⁷

Rückblickend bemerkte Erasmus später in einem Brief, er habe Italien besucht, „um die heiligen Stätten wenigstens einmal zu sehen und um die Bibliotheken des Landes und den Umgang mit seinen Gelehrten zu genießen“.²⁸ Erasmus kannte bereits größere Städte Europas wie Antwerpen, Brüssel, London und Paris. Mit Venedig, Bologna, Florenz, Rom und Neapel hatte er jetzt auch die größeren Städte Italiens kennengelernt. Aber er war weder als Pilger noch als „Tourist“ nach Italien gekommen. Für ihn waren die Städte Zentren der Kommunikation. Er interessierte sich kaum für ihre Architektur, ihre Plätze, Straßen und Gebäude oder für monumentale Bauten wie Kathedralen und Rathäuser. In seinen Briefen erwähnt er weder den Beginn des Baus der Peterskirche in Rom noch Michelangelos berühmte Figur des David in Florenz, die 1504 vor dem Palazzo Vecchio, dem Sitz der Signoria, aufgestellt worden war. Er begeisterte sich für Bücher und besonders für griechische Texte. Zu den Büchern kamen die Kontakte mit den Gelehrten, den Humanisten, die er in Venedig, Padua, Bologna, Ferrara, Florenz und in Rom kennenlernte. Freundschaft schloss er allerdings nur mit Bombace. Die Freundschaft mit Aleander zerbrach später. In Rom hatte Erasmus Kontakt mit den Kardinälen Domenico Grimani,²⁹ Giovanni de' Medici³⁰ und Raffaele Riario,³¹ die zu den Förderern der Humanisten zählten.

Die Stadt Rom des Jahres 1509 war die verweltlichte, vorreformatorische Stadt unter Julius II., wie sie auch der Augustinermönch Martin Luther knapp zwei Jahre später im Januar 1511 bei seinem Rombesuch kennenlernte.³² Rom war noch nicht die Stadt der Gegenreformation, die sie nach dem Sacco di Roma von 1527 und seit dem Konzil von Trient allmählich wurde. Ähnlich wie Luther zeichnete Erasmus im Rückblick, allerdings auch erst in seinen späteren Briefen und Schriften, ein negatives Bild von der Gläubigkeit des Klerus in der „Ewigen Stadt“, wie er sie damals vorgefunden habe.³³ Aber anders als Luther lernte Erasmus auch die Verführungen der Stadt kennen. In einem späten Brief aus dem Jahre 1531 an Agustino Steuco berichtet Erasmus, dass ihn Kardinal Grimani häufiger zu einer Unterhaltung habe einladen wollen.³⁴ Doch ihm habe der Kult der hohen Herren („cultus magnatum“) nicht gelegen. Schließlich sei er aber der Einladung mehr um des Anstands willen als aus Neigung gefolgt. Das muss Anfang Juli 1509 gewesen sein.

Zu seiner Überraschung habe ihn der Kardinal nicht wie einen kleinen Mann („homunculus“), sondern wie seinesgleichen, „wie einen Kollegen“, empfangen. Ihm sei ein Sessel angeboten worden und beide hätten sich mehr als zwei Stunden lang miteinander unterhalten, wobei er nicht einmal seine Kappe habe abnehmen können. Der Kardinal habe sich über die Studien ausgelassen und über seine Pläne zur Errichtung einer Bibliothek gesprochen. „Schließlich fordert er mich auf, Rom, eine Stadt mit so vielen klugen Köpfen, nicht zu verlassen. Er lädt mich ein, mit ihm in seinem Haus zu leben, mit ihm gemeinsam den Luxus zu teilen. Er fügt hinzu, das feuchte und warme römische Klima werde meiner schwachen Gesundheit guttun. Der Palast, in dem er wohne, sei einst vom Papst in diesem Stadtteil gebaut worden, weil er ihn als den gesündesten Ort in der Stadt ausgewählt habe.“

Grimani machte Erasmus mit seinem jungen Neffen bekannt. Als Erasmus sich erheben wollte, um ihn zu begrüßen, wehrte der Kardinal ab: Es gehöre sich, dass der Schüler vor dem Lehrer stehe. Grimani führte den Gast durch seine Hausbibliothek mit Werken in vielen Sprachen. „Hätte mich dieser Mann früher angesprochen“, bemerkt Erasmus, „dann hätte ich die Stadt nie verlassen, wo man mich so über meine Verdienste empfangen hat.“ Erasmus lehnte das verlockende Angebot schließlich ab. Seine Abreise stehe bereits fest, weil er einer Einladung des englischen Königs nach England folge. Grimani ließ davon ab, ihn weiter zu drängen. Nachdrücklich betonte er, dass sein Angebot ernst gemeint sei. Zum Abschied nahm er Erasmus noch das Versprechen ab, vor seiner Abreise noch einmal vorbeizukommen. „Ich Unglücklicher! Ich bin nicht zurückgekommen, weil ich befürchtete, er könne mich mit seiner Beredsamkeit dazu bringen, meine Meinung zu ändern. Noch nie habe ich so leichtsinnig gehandelt!“³⁵ Noch im Juli kehrte Erasmus über Como, den Splügen-Pass, Chur und Konstanz in den Norden zurück. In Straßburg nahm er Kontakt zu seinem dortigen Verleger Matthias Schürer und zu dem Elsässer Humanistenkreis auf, zu dem er in den folgenden Jahren einen guten Kontakt pflegte. Er begab sich rheinabwärts in die Niederlande, wo er sich kurz in Antwerpen und in Löwen aufhielt. Aber sein Kloster in Steyn besuchte er nicht. Nach der Überquerung des Kanals kam er Ende August in London an, in der Stadt, aus der er drei Jahre zuvor nach Italien aufgebrochen war.

Rückkehr nach London „Moriae enkomium“

Bei Erasmus' Ankunft in London waren die Krönungsfeierlichkeiten für Heinrich VIII. bereits beendet. Am 22. April 1509 war König Heinrich VII. im Richmond Palace gestorben, und am folgenden Tag war sein 17-jähriger Sohn Henry Tudor als Heinrich VIII. zum König proklamiert worden. Am 11. Juni heiratete Heinrich in der Franziskanerkirche von Greenwich die 23-jährige

Katharina von Aragón.³⁶ Sie war die Witwe seines älteren Bruders Arthur, der 1502 gestorben war. Katharina war die jüngste Tochter Ferdinands von Aragón und Isabellas von Kastilien und die Schwester Isabellas, der Herzogin von Burgund und Erbin Kastiliens. Die künftige Ehe zwischen Heinrich und Katharina war bereit 1503 vertraglich vereinbart worden und Katharina war in England geblieben. Papst Julius II. hatte einen Dispens für die neue Ehe gegeben. Am Sonntag, den 24. Juni, wurde Heinrich in der Kathedrale von Westminster Abbey von dem Erzbischof von Canterbury William Warham zum König gekrönt.

Die Erwartungen an den neuen König waren groß. Der 31-jährige Thomas More hatte ein Gedicht auf die Krönung Heinrichs verfasst.³⁷ Die Humanisten sprachen vom Anbruch eines goldenen Zeitalters. Mountjoy hatte in seinem Brief an Erasmus, den sein Sekretär Andrea Ammonio, der spätere Sekretär Heinrichs,³⁸ verfasst hatte, begeistert über den Beginn der neuen Herrschaft geschrieben: „Ridet aether, exultet terra; omnia lactis, omnia mellis, omnia nectaris plena.“ („Der Himmel lacht, die Erde jubelt. Alles ist erfüllt von Milch, Honig und Nektar.“)³⁹ Da für die Zeit von 1509 bis Anfang 1511 keine Briefe von und an Erasmus erhalten sind, ist es schwierig, seine Aufenthalte und Tätigkeiten in dieser Zeit zu rekonstruieren.⁴⁰ Er scheint sich zunächst im Haus Mores in Bucklersbury in London aufgehalten zu haben, wo er sich von seinem Steinleiden erholen konnte. Thomas und Jane More hatten inzwischen nach der Tochter Margaret drei weitere Kinder bekommen, zwei Mädchen und einen Sohn. More war ein vielbeschäftigter Mann und durch seine Verbindungen zur Gilde der Tuchhändler („Mercer“) in die Kommunalpolitik der Stadt London eingebunden. Im Dezember 1509 wurde er als Abgeordneter in das von Heinrich VIII. einberufene „House of Commons“ gewählt und Anfang 1510 als „Under-Sheriff“ zu einem der beiden Stadtrichter Londons bestellt.⁴¹

In London schrieb Erasmus das „Lob der Torheit“, „Moriae enkomium“.⁴² Die Widmung an seinen Freund More beginnt mit den Worten „Superioribus diebus cum me ex Italia in Angliam recepissem ...“ Als er vor einiger Zeit aus Italien nach England zurückgekehrt sei, habe er seine Zeit nutzen wollen und damit begonnen, dieses Spiel mit der „Moria“ – das griechische Wort für „Torheit“ – zu entwerfen. Der Titel der Schrift spielt auf den Namen Mores an. Er habe sich an ihre gemeinsamen Studien und Gespräche erinnert, die das Angenehmste gewesen seien, was ihm bisher begegnet sei.⁴³ Auch Lukian wird erwähnt. Bereits 1494 war in Basel Sebastian Brants „Narrenschiff“ und 1497 in Straßburg eine lateinische Übersetzung von Jakob Locher unter dem Titel „Stultifera Navis“ erschienen.⁴⁴ Aber das „Lob der Torheit“ war pointierter, gewitzter und weniger moralisierend als das „Narrenschiff“.

Das „Lob der Torheit“ ist als eine „declamatio“ gestaltet, als Ansprache einer Frau – der weiblichen Gestalt der Torheit –, die dem Publikum wie in einer Art Büttensrede das Lob ihrer eigenen Torheit anpreist: „Allein durch meine Erscheinung erheitere ich schon Götter und Menschen.“⁴⁵ Die Torheit stellt sich und ihre Herkunft gleich zu Beginn mit einem Feuerwerk an Zitaten und Bil-

dern aus der Mythologie der Antike vor, deren Auswahl an die „Adagia“ erinnert. In einem scheinbar leicht dahinplätschernden Ton und mit spöttischen Formulierungen macht die Torheit ihren Hörern klar, wie sehr sich alle Menschen bei ihrem alltäglichen Handeln von ihr, der Torheit, leiten lassen und nicht von der Vernunft oder gar von der Weisheit. Das beginnt bei der Zeugung des Menschen. Jenes Glied, das das ganze Menschengeschlecht hervorbringt, sei so albern, dass man es kaum nennen möge ohne zu lachen. „Und doch ist es die heilige Quelle, aus der alle das Leben schöpfen.“⁴⁶ Gleich ob in der Jugend oder im Alter, bei Männern und Frauen und gemeinsam in der Ehe: immer werden die Menschen von der Torheit bestimmt. Denn das Vergnügen treibt sie an, nicht die Vernunft. „Gibt es überhaupt ein Leben, wenn das Vergnügen fehlt?“⁴⁷

Aber sie wolle, sagt die Torheit, nach dem Beispiel Homers sogleich wieder von dem Himmel auf die Erde herabsteigen. Jeder könne sehen, dass Freude und Glück ein Geschenk der Torheit seien. „Wer wird einen anderen lieben, der sich selbst hasst?“⁴⁸ Das Vergnügen und damit verbunden die Eigenliebe erscheinen hier als „élan vital“ der menschlichen Natur. Sogar die menschliche Gemeinschaft werde von ihnen zusammengehalten: „Keine Gesellschaft und keine Lebensgemeinschaft“, sagt die Torheit, „kann ohne mich angenehm sein. Kein Volk würde den Fürsten länger ertragen, kein Diener den Herrn und keine Dienerin die Herrin, kein Schüler den Lehrer, kein Freund den Freund, keine Frau den Mann, kein Mieter den Vermieter, kein Hausgenosse den Hausgenossen, und kein Tischgenosse den Tischgenossen, wenn sie nicht gemeinsam mal die Augen zudrücken, mal sich schmeicheln, mal durch die Finger sehen und mal sich gegenseitig den Honig der Torheit um den Mund streichen.“⁴⁹

Bei diesem leichtfüßigen Dahineilen der Gedanken und Argumente, verbunden mit Rückgriffen auf die Philosophie und Literatur der Antike, stößt man plötzlich auf eine Schlüsselstelle des Textes: „Was ist denn das menschliche Leben schon anders als ein Schauspiel, in dem die einen vor den anderen in Masken auftreten und ihre Rolle spielen, bis der Regisseur sie von der Bühne abruft?“ Oft genug lasse er dabei den Schauspieler in verschiedenen Rollen auftreten, „so dass er bald als König in Purpur, bald als Sklave in Lumpen“ erscheine: „Schein ist zwar alles, aber dieses Stück wird nicht anders gegeben.“⁵⁰ Hier wird gleichsam die Soziologie der ständischen Gesellschaft in dem Bild der Bühne und des Schauspiels vorgeführt, aber sie wird zugleich in ihrem Rollenspiel relativiert. Das Bild nimmt gleichsam das Theater Shakespeares vorweg. Es knüpft an das Theater der Antike an, um die Bedingungen des menschlichen Daseins zu deuten. Man kann sich ihnen auch nicht entziehen: „Wenn einer versuchen wollte, den Schauspielern auf der Bühne die Maske herunterzureißen und den Zuschauern die wahren und natürlichen Gesichter zu zeigen, würde er nicht das ganze Stück verderben und es verdienen, wie ein Besessener von allen mit Steinen aus dem Theater gejagt zu werden?“⁵¹

Im zweiten Teil der Schrift wird die Torheit konkreter. Sie spricht nicht mehr nur allgemein über die Natur des Menschen. Sie wendet sich vielmehr den vielen

einzelnen Torheiten der Menschen in ihrem Alltag zu. Die Argumentation spitzt sich zu. Sie wird realistischer, direkter, manchmal ausgesprochen sarkastisch. Das „Lob der Torheit“ schlägt in eine Kritik der bestehenden Verhältnisse in Gesellschaft, Politik, Kultur und Kirche um. Die Torheit nimmt sich verschiedene Gruppen der Gesellschaft vor, zunächst die Kaufleute, die Lehrer, die Grammatiker, die Philosophen, Schriftsteller und Juristen und schließlich die Theologen, dabei gesondert die Weltgeistlichen, die Ordensgeistlichen und die Prediger, und schließlich auch die Könige und die Fürsten, die Bischöfe, die Kardinäle und die Päpste. Über all diesen Gruppen hängt der Vorwurf der Korruption. Unter den Laien erscheinen die Händler und Kaufleute als die dümmste Gruppe, weil sie „lügen, trügen, stehlen, täuschen und schwindeln“.⁵² Daran ändere auch nichts, wenn der eine eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, der andere eine nach Rom und der dritte eine zum heiligen Jakob nach Compostela unternehme, „wo er doch nichts zu schaffen hat und Weib und Kinder zurücklässt“.⁵³

Es folgt der Spott auf die Tretmühlen und Folterkammern der Schulen, wo die Lehrer ihre Schüler mit veralteten Grammatiken wie der des Donat plagten. Dann trifft es die Schriftsteller („poetae“), d. h. Erasmus' eigene Zunft, die sich gegenseitig mit „Briefen, Gedichten und Lobeshymnen anhudeln“. Die Philosophen schritten ehrwürdig in Bart und Mantel einher. Sie wüssten nichts Sicheres, könnten aber alles beweisen. Sie stritten in ihren universitären Disputen über Universalien, Quidditäten und Ecceitäten und fühlten sich von dem profanen Volk weit abgehoben.⁵⁴

Die Torheit wendet sich den Theologen zu. Solle man, fragt sie, überhaupt in dieses Wespennetz stechen? Die Theologie ist diejenige Disziplin, in der Erasmus seinen Dokortitel erworben hat. Hier würden, verkündet die Torheit ihren Zuhörern, folgende Fragen erörtert: „Hätte Gott auch in die Gestalt eines Weibes, eines Teufels, eines Esels, eines Kürbisses, eines Kiesels eingehen können?“ Geradezu gnadenlos wird seitenlang eine Liste scholastischer Spitzfindigkeiten aufgeführt, deren Drastik schwer zu überbieten ist. Die Torheit konfrontiert die ursprüngliche Lehre Christi mit den Schulmeinungen der Scholastik, der „Realisten, Nominalisten, Thomisten, Albertisten, Occamisten und Scotisten“: „Die Apostel taufte allerorten, und doch lehrten sie nirgends, was Form und was Materie, was Wirkursache und was Endursache der Taufe sei.“ Und weiter: „Immer wieder schärfen die Apostel die Lehre von der Gnade ein, aber nirgends unterscheiden sie zwischen Gnade zum Heil anderer und Gnade zum eigenen Heil. Überall predigen sie Liebe, aber sie wissen keine ‚eingegossene‘ von ‚erworbener‘ Liebe zu trennen.“⁵⁵ Vorsichtshalber versucht die Torheit, eine Generalisierung dieser Vorwürfe abzuschwächen: „Es mag so aussehen, als erzählte ich das alles nur um des Scherzes willen. Das ist kein Wunder, denn es gibt auch gebildetere Theologen, die sich vor diesen ‚frivolten‘ Theologen ekeln, wie sie sie nennen.“⁵⁶ Aber zu einer neuen Attacke kommt es dann gleich wieder bei der Beschreibung der Mönche, Orden und Klöster. Ein besonderer Anstoß wird an dem Auftreten der Bettelmönche in den Städten genommen.

Schließlich kommen auch noch die Könige und Fürsten an die Reihe. Mit ihnen geht die Torheit etwas behutsamer um als mit den Bettelmönchen. Sie hält ihnen ihre Pflichten vor, die sich aus ihrem sozialen Rang ableiten: „Die Stellung des Fürsten bringt es mit sich, dass der geringste Verstoß gleich wie die Pest in das Leben vieler Menschen eindringt.“ Wenn ein Fürst seine Aufgaben ernst nehme, könne er weder ruhig schlafen noch essen. Aber auch den Fürsten hält die Torheit ihren Spiegel vor: „Sie glauben, die Rolle eines Fürsten gut zu spielen, wenn sie ständig auf die Jagd gehen, schöne Pferde halten, zu ihrem Vorteil Ämter und Stellen verkaufen, und sich täglich aufs neue Methoden ausdenken, um den Bürgern ihre Mittel zu nehmen und sie in den Fiskus zu überführen.“⁵⁷

Schärfer geht die Torheit mit den Höfen der Fürsten ins Gericht. Die Höflinge werden als „unterwürfig, servil, albern und verworfen“ beschrieben. Sie wollen aber überall die ersten Plätze einnehmen.⁵⁸ Spöttisch heißt es über den Lebensstil am Hof: „Man schläft, bis die Sonne hoch am Himmel steht. Dann liest ein bezahlter Geistlicher die Messe am Bett. Man geht zum Frühstück. Kaum ist es beendet, wird man schon wieder zu Mittag gerufen. Dazwischen vertreibt man die Zeit mit Würfel-, Brett- und Kartenspiel, mit Narren, Possenreißern und Huren, macht Spiele und Späße. Zwischendurch wird noch ein oder zweimal gegessen. Dann kommt schon das Abendessen und nachher der Nachttrank, aber nicht nur einer, bei Gott! So gleiten ihnen die Stunden, Tage, Monate, Jahre und Jahrzehnte dahin, ohne dass sie unter Verdruss an ihrem Leben leiden.“⁵⁹ Mit ähnlichen Formulierungen wird einige Jahre später Thomas More das Hofleben in der „Utopia“ kritisieren.

Seit langem ahmten aber auch Päpste, Kardinäle und Bischöfe den Stil der Fürsten nach.⁶⁰ Aber wiesen nicht die Insignien des Bischofs wie Stab und Mitra auf etwas ganz anderes hin? Der Titel des „Bischofs“ bedeute nicht anderes als Arbeit, Sorge und Aufsicht.⁶¹ Wenn der Papst als Stellvertreter Christi das Leben Christi nachahme, bedeute das nicht „seinem Wandel nachzuleben, seiner Armut, seiner Mühsal, seinem Lehren, seinem Kreuz und seiner Todesbereitschaft“?⁶² Wie aber lasse sich das alles mit „dem Geld, den Ehren, der Macht und der Herrschaft“ an dem römischen Hof vereinbaren, mit den „Rechten, Dispensen, Steuern und Ablässen, den Pferden, Maultieren“ auf dem römischen Jahrmarkt, wie es Erasmus ja selbst noch kurz zuvor in Rom erlebt hatte?⁶³ In Rom meine man, den Geboten Christi zu entsprechen, wenn man mit „seltsamem theatralischem Pomp, mit Zeremonien, mit Titeln wie ‚Seligkeit‘, ‚Erhabenheit‘, ‚Heiligkeit‘, mit Segnungen und Verfluchungen“ den Bischof spiele.⁶⁴ Dann bringt die Torheit auch noch Erasmus' Begegnung mit dem „Kriegerpapst“ Julius II. ein, wie es Erasmus bei dem Einzug Papst Julius' II. in Bologna erfahren hatte: Päpste würden sich jetzt sogar anmaßen, mit dem Schwert die Sache der Kirche zu führen, „gleichsam als ob Christus tot“ sei. Aber der Krieg ist eine „so fürchterliche Rohheit, die den Bestien, aber nicht dem Menschen“ ansteht, „ein widergöttliches Tun, das mit Christus nicht das Geringste zu tun hat“.⁶⁵

Der dritte Teil des „Lobs der Torheit“ schlägt einen ernsthafteren Ton an. Er wird eingeleitet mit den Sprüchen Salomons „Die Zahl der Toren ist unendlich“, „Alles ist eitel“ und Jeremias’ „Zum Toren ist jeder Mensch geworden von seiner Weisheit“.⁶⁶ In deutlicher Absetzung von den Bezügen auf die griechisch-römische Mythologie im ersten Teil der „Moria“ und der scharfen Gegenwarts-kritik an Kirche und Gesellschaft im zweiten Teil entwickelt der dritte Teil der „Moria“ eine aus dem Alten und dem Neuen Testament begründete Theologie der Torheit. Die Torheit tritt nicht mehr witzig und verspielt auf, sondern ihr ist es ernst. Dieser dritte Teil besteht überwiegend aus Bibelexegese. Paulus wird zitiert: „Gott hat beschlossen, durch die Torheit die Welt zu retten.“ Christus warne vor den Schriftgelehrten und den Pharisäern.⁶⁷

Durch die Torheit des Kreuzes habe Christus die Menschen von ihren Sünden gerettet.⁶⁸ Die Torheit bricht hier ihre Rede ab. Sie erinnert daran, dass sie als Frau gesprochen hat. Sie entschuldigt für die Fülle an Wörtern, die sie über die Hörer ausgegossen hat: „Lebt wohl! Klatscht Beifall, lebt, trinkt, ihr berühmten Jünger der Torheit!“⁶⁹

Das „Lob der Torheit“ als Stein des Anstoßes Die Jahre in Cambridge

Erasmus hat später gesagt, er habe das Spiel mit der Torheit zunächst nur zum Zeitvertreib im Hause Mores aufgegriffen. Freunde, die den Anfang mit Vergnügen gelesen hatten, drängten ihn weiterzumachen.⁷⁰ An anderer Stelle berichtete Erasmus später, dass er ursprünglich geplant habe, drei „Deklamationen“ zu schreiben, ein Lob auf die Torheit, eins auf die Natur und eins auf die Gnade. Da es Widerspruch gab, habe er den Plan aufgegeben.⁷¹ Das erklärt, warum der Text aus drei ganz disparaten Teilen besteht.

Erasmus zögerte die Veröffentlichung der provokativen Schrift hinaus. Erst im Frühjahr 1511 brachte er sie bei Gilles de Gourmont in Paris heraus. Weitere Ausgaben folgten 1511 und 1514 bei Matthias Schürer in Straßburg.⁷² Der Schürer-Ausgabe von 1511 war am Schluss ein pikantes Gedicht von Sebastian Brant angefügt, in dem der Autor des „Narrenschiffs“ sein eigenes Werk mit der „Moria“ verglich. Er habe in sein Narrenschiff nur das einfache Volk aufgenommen, nicht die Träger der „toga“, also die Vornehmen. Dagegen führe die „Moria“ die Träger von „byrrhum“, „symarta“ und „fascas“ vor, also die Spitze in Kirche, Universität und Staat. Das könne leicht die Galle und den Magen erregen.⁷³ Weitere Ausgaben der „Moria“ erschienen 1512 bei Bade in Paris und in den Jahren 1515, 1516, 1521, 1522 und 1532 bei Froben in Basel. Die Neuauflagen wurden häufiger verändert und erweitert. In der Straßburger Ausgabe von 1514 wurden die Angriffe auf Theologen und Mönche noch weiter zugespitzt.⁷⁴ Der Ausgabe von 1515 bei Froben war ein erläuternder Kommentar von Gerhard Listrius, einem Schulrektor aus Zwolle, beigefügt. Hans

Holbein d. J. trug in ein Exemplar der Froben-Ausgabe von 1515 die bekanntesten Randzeichnungen ein.

Durch die „Adagia“ von 1508 war Erasmus berühmt geworden. Durch die „Moria“ von 1511 wurde er populär. Das „Lob der Torheit“ erzielte bereits zu Lebzeiten des Erasmus 36 Ausgaben bei 21 Druckern. Es wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und ist neben den „Kolloquien“ sein bekanntestes Buch geblieben.⁷⁵ Noch heute wird es in den meisten Ländern der westlichen Welt überwiegend als Taschenbuch aufgelegt.⁷⁶ Das „Lob der Torheit“ löste Zustimmung und Kritik aus, es teilte die Geister. Zustimmung kam vor allem von deutschen Humanisten, so von dem Straßburger Kreis um Jakob Wimpfeling⁷⁷ und von Ulrich von Hutten⁷⁸, aus Frankreich von dem Humanisten Guillaume Budé⁷⁹ und aus Italien von Giovanni de' Medici, dem späteren Papst Leo X.⁸⁰ Kritik kam aus den Reihen der angegriffenen Theologen und Mönche. Im September 1514 trug Maarten van Dorp als Sprecher der Theologen der Universität Löwen in einem Brief an Erasmus seine Kritik an dem „Lob der Torheit“ vor.⁸¹ Das Buch habe die Gemüter in Löwen sehr erregt. Warum stelle Erasmus das Ansehen der theologischen Fakultät infrage? Schade er sich damit nicht auch selbst? Leider könne man, was geschehen sei, nicht wieder rückgängig machen. Aber vielleicht schreibe Erasmus jetzt nach dem „Lob der Torheit“ auch einmal ein „Lob der Weisheit“ und bringe es zum Druck?⁸² Erasmus antwortete Dorp ein halbes Jahr später aus Antwerpen. Er habe mit der „Moria“ niemanden persönlich verletzen wollen und er habe auch tatsächlich niemanden angegriffen. Im „Enchiridion“ habe er versucht, eine einfache Form des christlichen Lebens weiterzugeben. Eben das mache er auch jetzt. „Im ‚Lob der Torheit‘ habe ich in spielerischer Form nichts anderes gesagt als zuvor in dem ‚Enchiridion‘.“⁸³ Dorp antwortete Erasmus im August 1515 mit einem langen Brief.⁸⁴ Erasmus' Verteidigung übernahm Thomas More, der im Oktober 1515 einen langen Brief an Dorp aus Brügge schrieb, wo er sich damals aufhielt.⁸⁵ Es ist fraglich, ob sich Erasmus bewusst war, dass er mit der „Moria“ einen Stein ins Rollen gebracht hatte, der sich nicht mehr zurückrollen ließ.

Von April bis Juni 1511 hielt sich Erasmus in Paris auf, um den Druck der „Moria“ vorzubereiten. Nach seiner Rückkehr nach England begab er sich im August von London an die Universität Cambridge, wo ihm vermutlich auf Vermittlung von John Fisher, Bischof von Rochester und späterer Kanzler der Universität,⁸⁶ ein Lehrauftrag für Griechisch übertragen wurde. Am Queens' College verbrachte er die folgenden drei Jahre. Unterbrochen wurde der Aufenthalt von gelegentlichen Abstechern nach London und in die Umgebung von Cambridge, so zu dem Marienwallfahrtsort Walsingham an der Küste von Norfolk,⁸⁷ worüber er später in dem Kolloquium „Vom Wallfahren“ („Peregrinatio“) berichtete. Sein wichtigster Kontaktmann in London war zu dieser Zeit Andrea Ammonio, den er im Hause Mores kennengelernt hatte.⁸⁸ Ammonio war mit Silvestro Gigli aus Italien nach England gekommen, wo Gigli als königlicher Kaplan Aufgaben im diplomatischen Verkehr mit Rom übernommen

hatte. Ammonio war Sekretär Mountjoys und wurde später Lateinsekretär Heinrichs VIII.

Im regen Briefkontakt mit Erasmus versorgte Ammonio seinen Freund mit Nachrichten aus London. So war Erasmus in Cambridge keineswegs von der Welt abgeschnitten. Er hat es immer verstanden, Netzwerke zu knüpfen. Da Erasmus über das schlechte Bier in Cambridge klagte, ließ ihm Ammonio gelegentlich ein Fässchen mit griechischem Wein zukommen. Erasmus hatte anfangs wenig Schüler und die Vergütung war dürftig.⁸⁹ Zur Unterstützung Colets und seiner Schule in St. Paul's in London verfasste Erasmus das Handbuch zum lateinischen Wortschatz „De copia“ und die Studienanleitung „De ratione studii“, die er beide 1512 bei Josse Bade in Paris herausbrachte.⁹⁰ Er nutzte die Zeit, um eine Ausgabe der Werke des Hieronymus vorzubereiten, und er arbeitete bereits an seiner griechisch-lateinischen Ausgabe des Neuen Testaments, die 1516 erscheinen sollte.⁹¹ Daneben brachte er kleinere Schriften zu Lukian, Seneca und Plutarch im Druck heraus, die er als Geschenke an seine Förderer nutzte, auf die er immer noch angewiesen war. Warham versorgte Erasmus mit dem Benefiz der Pfarrei Aldington in Kent, das in eine Pension umgewandelt wurde, und Mountjoy verschaffte ihm eine weitere Pension, so dass Erasmus erstmals ein festes Einkommen hatte.

Ammonio berichtete Erasmus aus London auch über Vorgänge in Rom und über die Auseinandersetzungen um das Konzil von Pisa und das Laterankonzil.⁹² Auch diese waren noch mit den italienischen Kriegen verknüpft. Julius II. hatte 1511 die „Heilige Liga“ mit Maximilian I., der Republik Venedig, den Schweizern und Aragón gegen den französischen König Ludwig XII. geschlossen. Auch Heinrich VIII. war ihr beigetreten. Der Papst hatte den englischen König zuvor mit einer goldenen Rose, hundert Stücken Parmesankäse und einigen Fässern Wein erfolgreich umworben.⁹³ Im Sommer 1512 brach die englische Armee zu Heinrichs erstem Kriegszug nach Frankreich auf, und im Dezember führte Heinrich selbst eine englische Armee in die Picardie und die Normandie. Von dem jungen englischen König als Kriegshelden hatten allerdings die englischen Humanisten nicht geträumt.

John Colet hielt am Karfreitag 1513 vor dem königlichen Hof in Greenwich in Anwesenheit des Königs eine mutige Predigt, in der er die Christen daran erinnerte, den Bruder zu lieben statt ihn umzubringen. Die Christen sollten „ihrem König Christus nacheifern, nicht aber Figuren wie Julius oder Alexander“.⁹⁴ Erasmus hat später über diese Szene berichtet. Der junge König verstand es, den widerspenstigen Geistlichen mit seinem Charme zu umarmen und zu entwaffnen: Er bat Colet zu einem einstündigen Gespräch unter vier Augen in den Klostergarten der Franziskaner von Greenwich. Anschließend trat Heinrich zusammen mit Colet vor den versammelten Hof und erklärte: „Für jeden seinen Doktor, und für jeden einen Doktor nach seiner eigenen Wahl. Das ist mein Doktor ...“⁹⁵ Der Krieg ging weiter. Im August eroberte Heinrich gemeinsam mit Maximilian im Artois die kleine Stadt Théroouanne nach einem Scharmützel

in der Nähe von Saint-Omer, das als „Battle of the Spurs“ in die Geschichtsbücher einging. Auch Ammonio befand sich damals im englischen Lager.⁹⁶ Anschließend kehrte man nach England zurück. Kurz darauf fiel der schottische König Jakob IV. im Bündnis mit Frankreich mit seinem Heer in den Norden Englands ein. Am 9. September kam es zu der Schlacht von Flodden, bei der der schottische König und dessen Sohn Alexander, Erasmus' Schüler in Italien, ums Leben kamen.⁹⁷

Das kriegerische Engagement Heinrichs VIII. ließ Erasmus allmählich zweifeln, ob England für ihn noch der richtige Aufenthalt war. Im Frühjahr 1514 schrieb er an Antoon van Bergen nach Saint-Omer. „Der Krieg, für den man hier rüstet, hat plötzlich den Geist dieser Insel verändert. Jeden Tag wird hier alles teurer und die Großzügigkeit lässt nach.“⁹⁸ Diese Kriege verschlimmerten noch die Abgelegenheit der Insel. Man bekomme kaum noch einen Brief aus England heraus. Erasmus weitete seinen Brief an den Abt zu einem kleinen Friedenstraktat aus. „Möge Gott gnädig den Sturm eindämmen“, schrieb er, „der jetzt auf die Christenheit zukommt.“ Einen Anstoß für Erasmus' Überlegungen hatten der Tod Papst Julius' II. und die Wahl Kardinal Giovanni de' Medici als Leo X. zum Papst ein Jahr zuvor gegeben. Erasmus setzte auf Leo X. große Hoffnungen. Er erinnerte den Abt in diesem Brief an dessen Stellung am burgundischen Hof und an dessen Einfluss auf den jungen, damals 14-jährigen Prinzen Karl, den künftigen Herzog von Burgund, sowie auf Kaiser Maximilian.⁹⁹ In diesem Brief finden sich bereits die Gedanken zu dem Sprichwort „Dulce bellum inexpertis“ aus der Ausgabe der „Adagia“ (IV,1,1) von 1515: Im Krieg verhalten sich die Menschen schlimmer als Tiere, beklagte sich Erasmus, die nur für ihre Nahrung oder zur Verteidigung ihrer Jungen kämpfen, während die Menschen von Ehrgeiz, Zorn, Lust oder „ähnlichen Geisteskrankheiten“ angetrieben werden. Sie erfinden diabolische Maschinen und bringen sich zu Tausenden auf dem Schlachtfeld um. Erasmus spielt hier auf die neue Kriegsführung durch Söldnerheere und Artillerie an.¹⁰⁰

Er wundere sich, schrieb Erasmus, wie Christen, die sich nach Christus benennen, der Friedfertigkeit predigte, sich gegenseitig bekämpfen. Kriegsziele wie Ruhm und Gewinn seien doch ebenso flüchtig wie das Glück, auf das man dabei setze: „Mit wie viel Blut wurde das Römische Reich errichtet und wie schnell begann es zusammenzubrechen?“¹⁰¹ Man könne einwenden, dass Fürsten ihre Rechte zu verteidigen hätten. Er sehe aber nur, dass häufig die größten Rechte nur erfunden würden, um die größten Übel zu begründen. Viele Kriegsanlässe könnten vernünftig beigelegt werden. Das sei die Aufgabe des Papstes, der Kardinäle, Bischöfe und Äbte. Könne nicht Papst Leo den Sturm des Kriegs, den Papst Julius ausgelöst habe, wieder beenden? Was hätten die italienischen Kriege, die er selbst miterlebt hatte, gebracht? „Inzwischen ist Italien wieder von den Franzosen befreit worden. Aber was wurde nach all diesem Blutvergießen erreicht, außer dass ein neuer Statthalter anstelle des französischen Königs eingesetzt wurde und das Land seinen früheren Wohlstand verloren hat?“ Erasmus

geht kurz auf die historischen Argumente für einen „gerechten Krieg“ ein. Aber den wenigen Gründen, die sich für einen Krieg beispielsweise zur Abwehr eines Einfalls der Barbaren anführen ließen, stünden die vielen Äußerungen Christi, der Apostel und der Kirchenväter für den Frieden und für das Ertragen von Übeln gegenüber.¹⁰²

Nach dem Erfolg der „Adagia“-Ausgabe von Venedig hatte Erasmus seit 1511 eine erweiterte Ausgabe der „Adagia“ vorbereitet, die bei Josse Bade in Paris erscheinen sollte.¹⁰³ Bade drängte Erasmus, zu einem Abschluss zu kommen und seinem „kleinen Bade zu helfen, der eine große Familie und kein Einkommen außer dem aus der täglichen Arbeit hat“.¹⁰⁴ Aber es kam anders. Im Dezember 1513 berichtete Erasmus Ammonio aus Cambridge, dass ihm ein kompletter Nachdruck der Ausgabe der „Adagia“ von Aldo Manutio aus dem Jahr 1508 vorliege, die „irgendein Drucker in Basel“ herausgebracht habe.¹⁰⁵ Es war die Ausgabe, die im August 1513 bei Froben in Basel erschienen war.¹⁰⁶ Initiator dieser Ausgabe war der 28-jährige Beatus Rhenanus. Er stammte aus Schlettstadt und gehörte zu dem Kreis der Humanisten am Oberrhein zwischen Heidelberg, Tübingen, Straßburg, Schlettstadt, Freiburg und Basel.¹⁰⁷ Beatus hatte in Paris studiert und eine Zeitlang als Korrektor bei dem Drucker Schürer in Straßburg gearbeitet. Er verehrte Erasmus. Als er als Korrektor zur Druckerei Froben nach Basel kam, brachte er ein Exemplar „Adagia“ von 1508 mit, das als Vorlage für den Baseler Nachdruck der „Adagia“ von 1513 diente. Im Kopf des Titelblatts waren Vergil, Cicero, Homer und Demosthenes abgebildet, die den Wagen der „Humanitas“ vor sich herschoben beziehungsweise ihn zogen. Links und rechts oben im Kopf erschienen jeweils die Wappen des Reichs und der Stadt Basel. In der eigentlichen Titelschrift wurde Erasmus dem Publikum als „decus Germaniae“, als „Zierde Deutschlands“ vorgestellt. Es war kaum zu übersehen, dass er ein berühmter Mann geworden war und auch in Deutschland umworben wurde.

Bis dahin hatte Erasmus Deutschland nur flüchtig bei seiner Rückreise aus Italien entlang des Rheins kennengelernt. Nun begann er sich für Deutschland zu interessieren, das mit besseren Druckereien ausgestattet war als England. Über den Kölner Buchhändler Franz Birckmann wurde aus Straßburg und Basel an Erasmus der Wunsch herangetragen, weitere Bücher von ihm zu drucken. Im Juli 1514 verließ Erasmus England, um sich nach Basel zu begeben. Vor seiner Abreise hatte er versucht, König Heinrich in Richmond einen Besuch abzustatten. Aber Heinrich war krank, so dass Erasmus nur Thomas Wolsey sprechen konnte, den kommenden Mann am Hof, der im folgenden Jahr Nachfolger Warhams als Kanzler werden sollte.¹⁰⁸ Nach der Überfahrt über den Kanal hielt sich Erasmus für einige Tage bei seinem Freund Lord Mountjoy auf, der damals die Zitadelle von Hammes bei Calais befehligte, einen letzten Rest an englischem Besitz auf dem Kontinent aus der Zeit des Hundertjährigen Kriegs.

Vor der Weiterreise schrieb Erasmus am 8. Juli aus Hammes an Servatius Roger, den neuen Prior seines Klosters in Steyn bei Gouda. Er war jetzt 47 Jahre

alt. Es handelte sich hier weniger um einen persönlich gehaltenen Brief an einen alten Bekannten, sondern eher um einen förmlichen Bericht, der zugleich eine Bilanz seines bisherigen Lebens zog. Der Brief sollte wohl auch als Rechtfertigung dafür dienen, warum er nicht in das Kloster zurückgekehrt war. Erasmus erinnerte noch einmal daran, dass er als Jugendlicher mehr unter Druck als freiwillig in das Kloster eingetreten sei. Das Fasten habe seiner Natur nie entsprochen. Sein Geist sei immer nur von der Literatur angezogen worden. Er habe schließlich erkannt, dass ihm diese Lebensform nicht liege. Er schrecke vor den Zeremonien zurück und er liebe die Freiheit.¹⁰⁹ So habe er versucht, einen eigenen Weg zu gehen. Er habe den Umgang mit guten Christen gepflegt und sich an den Unterhaltungen mit ihnen erbaut. Er wolle sich nicht mit seinen Büchern brüsten. Er habe sie nicht nur geschrieben, um die Menschen zu bilden, sondern auch, um sie zu bessern. Gelegentlich habe er das Mönchsgewand gegen das eines Weltgeistlichen ausgetauscht. Aber sei nicht die innere Haltung wichtiger als die sklavische Beachtung gewissermaßen „jüdischer“ Rituale? Entspreche es nicht mehr der Lehre Christi, „wenn man die ganze Welt der Christenheit als eine Hausgemeinschaft versteht, gleichsam als ein einziges Kloster, in dem alle Mitbrüder sind, alle vereint durch die Taufe“?

Erasmus hob auch die Anerkennung hervor, die er überall gefunden habe: „Es gibt kein Land, weder Spanien noch Italien, noch Deutschland, noch Frankreich, noch England, noch Schottland, das mich nicht zu sich einlädt.“¹¹⁰ Zwei Universitäten in England wünschten, dass er bei ihnen lehre. Namentlich listete Erasmus seine Förderer in England auf, und er erwähnte die Zusammenarbeit mit John Colet in London.

Zum Schluss seines Briefs warf Erasmus die Frage seiner Rückkehr nach Steyn auf. Er würde sein Leben gerne ändern, wenn es einen Sinn ergäbe: „Ich kann aber nicht sehen, was ich in Holland tun soll.“ Er würde dort nur die Verachtung niedriger Leute auf sich ziehen, nachdem er zuvor Ehrungen durch die Vornehmsten erfahren habe. Er würde seine Studien für die dort üblichen Trinkgelage aufgeben müssen. Was solle das bringen? Es sei denn, Roger habe vor, ihn in einem Nonnenkloster unterzubringen, damit er dort den Frauen als Geistlicher diene, obwohl er nicht einmal bereit gewesen sei, Erzbischöfen und Königen zu dienen! Offensichtlich stand Erasmus das Schicksal Jean Vitriens vor Augen. „Ich bin auf dem Weg nach Deutschland, genauer nach Basel. Dort will ich meine Arbeiten herausbringen. Vielleicht gehe ich im Winter noch nach Rom.“ Das war Erasmus' letzter Brief an seinen Prior und Jugendfreund Servatius Roger. Er ahnte noch nicht, dass mit der Reise nach Deutschland das eigentliche Drama seines Lebens beginnen sollte.

IV. Triumph am Rhein. Das „Neue Testament“, Hieronymus, die „Klage des Friedens“ und die „Utopia“ des Thomas More 1514–1519

Im Sommer 1514 unternahm Erasmus mit der Reise zu dem Drucker und Verleger Froben nach Basel seine zweite Rheinreise nach der Rückreise aus Italien fünf Jahre zuvor. In den folgenden vier Jahren sollten fünf weitere Reisen rheinaufwärts und rheinabwärts folgen. Dabei lernte er das Heilige Römische Reich und dessen Städte entlang des Rheins kennen: Köln, Bonn, Koblenz, Boppard, Frankfurt, Mainz, Worms, Speyer, Straßburg und Basel. Basel hatte sich inzwischen der Schweizer Eidgenossenschaft angeschlossen. Später kamen noch Konstanz und Freiburg hinzu. Der Rhein war zu dieser Zeit die Hauptschlagader des Handels und Verkehrs in Europa und die wichtigste Verbindung von der Nordsee zu den Alpen und nach Italien.¹

Vor der Abreise kümmerte sich Erasmus noch um seine Kontakte in den Niederlanden. Er besuchte Antoon van Bergen in Saint-Omer. In Gent kam er mit zwei Stadträten und dem Präsidenten des Rats von Flandern Jean Le Sauvage² zusammen und in Löwen mit Jan de Neve, dem Regenten des Lilienkollegs, dem er ein kleines Buch widmete, das kurz darauf bei Martens in Löwen erschien.³ Während der Reise rheinaufwärts hielt sich Erasmus in Mainz auf und er erreichte im August Straßburg.

Deutsche Humanisten: Straßburg und Basel

In Straßburg hatte die Sodalität der dortigen Humanisten um den 64-jährigen Jakob Wimpfeling zusammen mit dem Rat der Stadt einen festlichen Empfang für Erasmus vorbereitet.⁴ Dem Kreis der Straßburger Humanisten gehörten unter anderen der Verleger Matthias Schürer, der Autor des „Narrenschiffs“ Sebastian Brant,⁵ Ottmar Nachtigall, Nikolaus Gerbel, Hieronymus Gebwiler und der junge Jakob Sturm an. Erasmus war überrascht. Zum ersten Mal erlebte er hier den Bürgergeist einer deutschen Reichsstadt.⁶ Am 21. September bedankte sich Erasmus aus Basel mit einem langen Brief bei Wimpfeling für die Aufnahme in Straßburg.⁷ Er gratuliere „unserem Deutschland“, das so viele ausgezeichnete Geister hervorgebracht habe. Er sei sich bewusst, was es be-

deute, wenn der Große und der Kleine Rat der Stadt ihm einen solchen herzlichen Empfang bereitet hätten. „Ich habe das Bild einer jener Städte der Antike vor Augen, von denen wir bei den alten Philosophen lesen, wo die Bürger schon durch ihr Auftreten ihre Vornehmheit ausstrahlen.“ Es habe ausgesehen, als hätten sich in Straßburg alle guten Eigenschaften der Antike zusammengefunden, die Disziplin der Römer, die Weisheit der Athener und die Zucht der Spartaner. Er habe „eine Monarchie ohne Tyrannei, eine Aristokratie ohne Parteilungen und eine Demokratie ohne Aufruhr“ gesehen.⁸

Erasmus berichtete, dass er auch in Basel ebenso freundlich empfangen worden sei wie in Straßburg. Er fühlte sich dort schnell heimisch und fand neue Bekannte und Freunde im Umfeld der Druckerei Froben und der Universität, darunter den jungen Beatus Rhenanus, der wie Wimpfeling aus Schlettstadt stammte. Er wurde Erasmus' engster Vertrauter in Basel. Erasmus wurde, wie der Straßburger Empfang zeigt, in den deutschen Städten zu einer nationalen Symbolfigur stilisiert. Der Buchdruck hatte dem Bürgertum eine neue Möglichkeit der Selbstdarstellung eröffnet, die begierig aufgegriffen wurde. Das hatte sich bereits am Beispiel der repräsentativen Schedel'schen Weltchronik gezeigt, die 1493 in lateinischer und deutscher Sprache in der Reichsstadt Nürnberg erschienen war. „Ich höre“, schrieb Erasmus an Wimpfeling, „dass es an vielen Orten in Deutschland ausgezeichnet gebildete Menschen gibt. Ich fühle mich immer mehr von ‚meinem Deutschland‘ angeregt und angezogen. Es verdrießt und beschämt mich, dass ich es erst so spät kennengelernt habe.“⁹

In Basel wohnte Erasmus im Haus „Zum Sessel“ im Totengässlein in der Nähe der Offizin Frobens.¹⁰ Erasmus erhielt zunehmend Briefe, deren Absender den Kontakt zu ihm suchten. Vorsichtig wehrte Erasmus den beginnenden Personenkult ab. Auf einen begeisterten Brief von Ulrich Zasius, einem Rechtsgelehrten der nahen Universität Freiburg, antwortete er: „Wenn du mir schreibst, dass mein Brief überall bei euch herumgereicht wird, dann heißt das doch, dass mein törichtes Gerede in alle Hände weitergereicht wird.“¹¹ Aber es trafen auch respektvolle Briefe ein, so von dem französischen Bibelhumanisten Jacques Lefèvre d'Étaples aus der Abtei Saint-Germain-des-Prés bei Paris¹² oder von dem Nürnberger Patrizier und Humanisten Willibald Pirckheimer, der Beatus Rhenanus gebeten hatte, den Kontakt zu vermitteln, aus dem bald eine Freundschaft wurde.¹³ Zwei Jahre später erhielt Erasmus aus Bayern eine Einladung von Herzog Ernst, an die Universität Ingolstadt, und aus Sachsen von Herzog Georg, an die Universität Leipzig zu kommen.¹⁴

Erasmus erfuhr bald, dass die Humanisten am Oberrhein stärker national dachten als er selbst. Wimpfeling hatte in seiner „Germania“ von 1501 versucht, die Herkunft der Deutschen aus der Zeit Karls des Großen abzuleiten, um sie von den Franzosen abzusetzen.¹⁵ Unter Kaiser Maximilian hatte sich im Süden des Reichs bei den deutschen Humanisten ein Reichspatriotismus entwickelt, der einen starken Rückhalt in den Reichsstädten Nürnberg und Augsburg hatte.¹⁶ Maximilian hatte dies durch die regelmäßige Verleihung des Ehrentitels

eines „poeta laureatus“ gefördert. Aus Tübingen forderte der Humanist Heinrich Bebel, ein Lehrer des jungen Melanchthon, Erasmus in einem Brief auf, er solle sich offen als Deutscher bekennen, damit ihn nicht die Engländer und Franzosen für sich beanspruchen könnten.¹⁷ Die Vorstellung einer „deutschen Nation“ hatte sich bereits in den „Gravamina nationis Germanici“ niedergeschlagen, die seit der Mitte des 15. Jahrhunderts von deutschen Fürsten und Städten gegen die römische Kurie vorgetragen wurden. Daran knüpfte später auch Luther an.¹⁸ In dem Kölner Reichstagsabschied von 1512 findet sich zum ersten Mal der Begriff vom „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation“.

Während seines dreivierteljährigen Aufenthalts in Basel bereitete Erasmus die große Neuausgabe der „Adagia“ vor, die im Frühjahr 1515 bei Froben erschien.¹⁹ Im März 1515 erschien auch eine Neuausgabe seiner „Moria“ bei Froben. Erasmus hatte sich inzwischen für Froben als seinen neuen Verleger entschieden. Das Vorwort zu den „Adagia“, das er bereits in England für eine Pariser Ausgabe, die bei Josse Bade erscheinen sollte, geschrieben hatte, erschien jetzt als Vorwort zu der Baseler Ausgabe der „Adagia“.²⁰ Diese Ausgabe wurde die „Standardausgabe“, auch wenn sie in späteren Auflagen im Umfang noch erweitert wurde. In Basel vereinbarte Erasmus mit Froben auch den Druck seiner Edition des griechischen Textes des Neuen Testaments, die er seit Jahren vorbereitete. Ebenso vereinbarte man eine Edition der Werke des Hieronymus, die die Druckerei Froben schon seit längerem geplant hatte. Erasmus' Entscheidung für die Druckerei Froben und für Basel als Druckort, wo seit 1515 bis zu seinem Lebensende fast alle Erstausgaben seiner Werke erscheinen sollten, bedeutete nicht nur einen gravierenden Einschnitt in seiner eigenen Biografie, sondern auch eine Zäsur für den europäischen Humanismus. Die Wiege des Humanismus war Italien gewesen. Erasmus gab dem Humanismus einen neuen Schwerpunkt im Norden Europas.

Bereits im April 1514 hatte Erasmus in England einen Brief von dem deutschen Humanisten Johannes Reuchlin aus Frankfurt erhalten, der versuchte, Erasmus zur Unterstützung in seinem Streit mit den Kölner Theologen zu gewinnen.²¹ Ausgang des Streits waren die Aktionen des Kölner Juden Johann Pfefferkorn gewesen, der zum Christentum konvertiert war und den Auftrag erhalten hatte, in verschiedenen deutschen Städten jüdische Bücher einzusammeln, um sie zu verbrennen.²² Es war zu Protesten gegen diese Aktion gekommen und ein Rechtsstreit war entstanden. Als Hebraist hatte Reuchlin 1510 ein Gutachten gegen die Bücherverbrennung erstellt. Daraufhin hatten die Kölner Dominikaner, die Pfefferkorn unterstützten, unter dem Inquisitor Jakob von Hoogstraten einen Prozess gegen Reuchlin angestrengt. Reuchlin war Ende März 1514 von dem Gericht des Bischofs von Speyer freigesprochen worden. Als Hoogstraten gegen das Urteil Einspruch bei dem römischen Gerichtshof erhob, wandte sich Reuchlin an Erasmus.²³

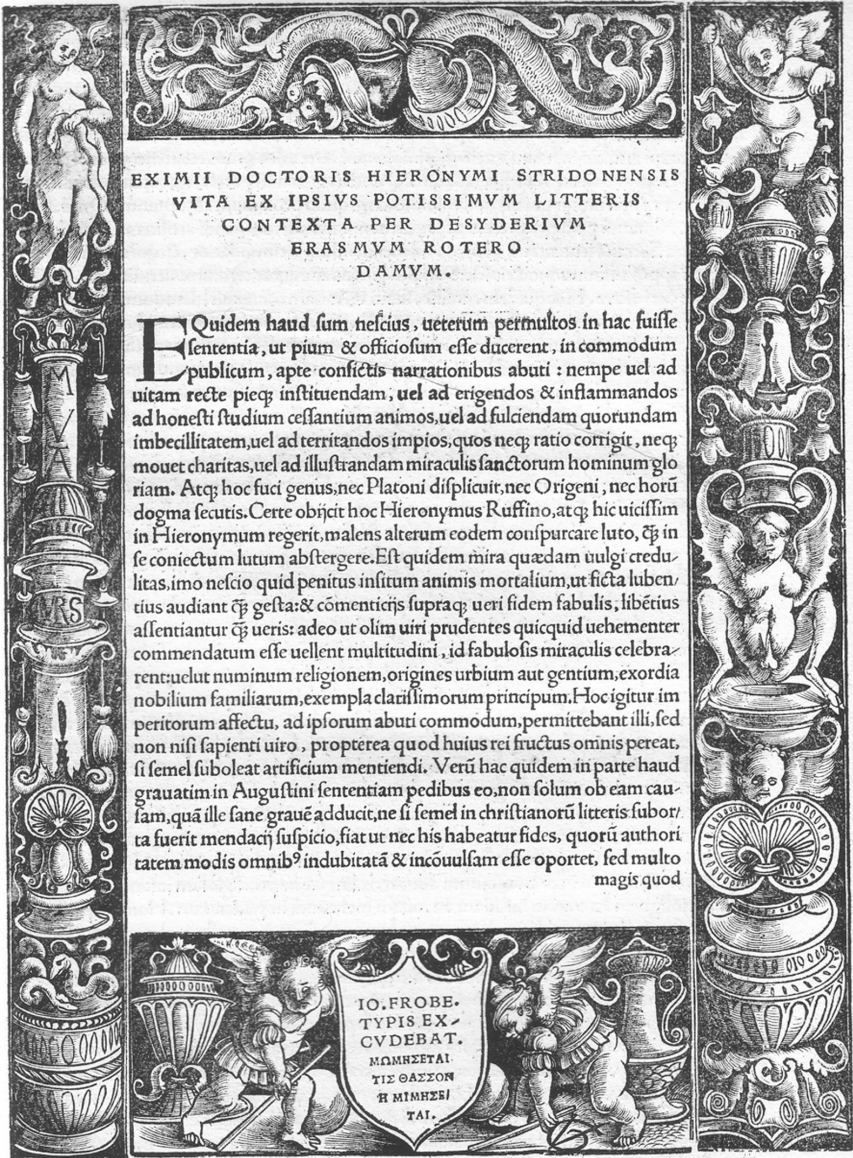
In den Streit, der jetzt eskalierte, wurden Universitäten, Bischöfe und Erzbischöfe und schließlich auch der Kaiser und der Papst hineingezogen. Mit den

Verteidigungsschriften Reuchlins, „Augenspiegel“ (1511), „Defensio contra calumniatores suos Colonienses“ (1513) und „Clarorum virorum Epistolae“ (1514), die der Tübinger Drucker Thomas Anshelm herausbrachte, wurde ein nationaler Flugschriftenkrieg ausgelöst,²⁴ bei dem sich Humanisten („poetae“) und scholastische Theologen noch über Jahre bekämpfen sollten. Der Streit um Reuchlin bereitete den Streit um Luther wenige Jahre später vor, der schließlich den Reuchlin-Streit verdrängte.

Erasmus beantwortete den Brief Reuchlins Ende August 1514 aus Basel.²⁵ Er informierte Reuchlin, dass er bereits in England den Bischof von Rochester, John Fisher, und John Colet ins Vertrauen gezogen habe. Auf der Reise nach Basel habe er sich in Mainz Reuchlins Schrift „Defensio“ besorgt, die ihn überzeugt habe. Die erste persönliche Begegnung zwischen Erasmus und Reuchlin fand im Frühjahr 1515 in Mainz statt, als Erasmus von Basel in die Niederlande zurückkehrte, um sich von dort nach England zu begeben. Bei dieser Gelegenheit lernte er auch Hermann Buschius²⁶ kennen, der in Köln zu den Verteidigern Reuchlins zählte und in Opposition zu den Theologen der dortigen Universität stand, sowie den 27-jährigen Ulrich von Hutten.²⁷ Erasmus besuchte damals auch zusammen mit Wolfgang Lachner, dem Partner Frobens, die Frühjahrsbuchmesse im benachbarten Frankfurt.²⁸

Bei einem Aufenthalt in Köln lernte Erasmus den Humanisten Johannes Caesarius²⁹ kennen, der dort wie dessen Schüler Hermann von Neuenahr und Buschius an der Artistenfakultät lehrte.³⁰ Sie alle zählten zu Erasmus' Bewunderern. In den Niederlanden kam Erasmus mehrere Tage lang mit Le Sauvage zusammen. Im Januar 1515 war Karl, der Sohn Philipps des Schönen, mit 15 Jahren für volljährig erklärt worden, und er hatte die Herrschaft als Herzog von Burgund angetreten. Sein Regierungsantritt beendete die Regentschaft seiner Tante Margaret. Er wurde mit aufwendigen Festen gefeiert, für die Burgund berühmt war. Im Mittelpunkt der Feiern stand der Ritterorden vom Goldenen Vlies.³¹ Die Regierung zog von Mechelen nach Brüssel. Es fand ein größeres Revirement unter den Räten statt. Le Sauvage, der bürgerlicher Herkunft war, wurde Kanzler.³²

Im Mai 1515 hielt sich Erasmus in London auf. Er nahm Kontakt zu Wolsey auf. Der machtbewusste Wolsey, inzwischen Erzbischof von York, zählte zu den führenden Beratern Heinrichs VIII. Gegen Ende des Jahres 1515 sollte er zum Kardinal ernannt werden und die Nachfolge Warhams als Lord Chancellor antreten. Wolsey hatte Erasmus das vage Versprechen gemacht, ihm eine Präbende in der Stadt Tournai in der Picardie zu besorgen.³³ Tournai war von England besetzt, und Mountjoy übte dort die Statthalterschaft aus. Während seines Aufenthalts in London schrieb Erasmus drei Briefe nach Rom, an die Kardinäle Riario, Grimani und an Papst Leo X.³⁴ Darin erinnerte er an ihre Begegnungen während seines Romaufenthalts. Er sprach sich positiv über Reuchlin aus und erwähnte die erweiterte Neuausgabe der „Adagia“ in Basel. Ausführlich berichtete er über seine laufenden Arbeiten am Druck der Werke des Hieronymus. In



Seite aus dem ersten Band des neunbändigen Gesamtwerkes über die Schriften
des hl. Hieronymus, erschienen bei Johannes Froben in Basel 1516.

dem Brief an Leo warf er die Frage einer Widmung des Werks an den Papst auf. In allen drei Briefen plädierte Erasmus für eine Politik des Friedens, und gegenüber Leo sprach er die Hoffnung aus, dass nach dem Pontifikat der Härte („severitas“) unter Julius das Pontifikat Leos eines der Milde werde, so wie Christus als friedensbringender Salomon „nicht das Blut anderer vergossen habe, um für sich ein Reich zu erwerben, sondern sein eigenes Blut hingegeben habe, um für uns ein himmlisches Reich zu erwerben“.³⁵ Leo antwortete am 10. Juli und verband dies mit einem Empfehlungsschreiben für Erasmus an Heinrich VIII.³⁶

Während Erasmus in London war, hielt sich Thomas More mit einer englischen Delegation im Auftrag Heinrichs VIII. in Brügge auf, um einen Handelsvertrag mit den Niederlanden abzuschließen.³⁷ Die Verhandlungen zogen sich über sechs Monate hin. Zwischendurch war More Gast bei Erasmus' Freund Peter Gilles in Antwerpen. Bei seiner Rückreise von England nach Basel traf Erasmus More in Brügge oder Antwerpen. Zu dieser Zeit entwarf More in seinen freien Stunden bereits ein Konzept für die spätere „Utopia“. Erasmus bereitete eine politische Schrift über die „Erziehung des christlichen Fürsten“ („*Institutio principis christiani*“) vor. Offensichtlich tauschten sich beide über ihre Texte aus, die im folgenden Jahr erscheinen sollten. Aus Antwerpen schrieb Erasmus eine Antwort an Maarten van Dorp zu der Kritik der Löwener Theologen an der „Moria“ und zu dessen Bedenken gegen die Ausgabe des Neuen Testaments, die Erasmus vorbereitete.³⁸ Erasmus zog More ins Vertrauen, der im Oktober aus Brügge gleichfalls einen langen Brief an Dorp zur Verteidigung des Erasmus schrieb.³⁹

Im August 1515 war Erasmus zurück in Basel. Er begeben sich wieder in die „Tretmühle“ („*pistrinum*“) der Druckerarbeiten, schrieb er an Zasius nach Freiburg. Zasius hatte ihn bei seiner Rückkehr begeistert als den „ersten Gelehrten der lateinischen und griechischen Literatur in Deutschland“ begrüßt. Basel erstrahle in seinem Glanz. Seit über 600 Jahren habe Deutschland keinen so bedeutenden Gelehrten mehr gehabt.⁴⁰ Im Oktober schrieb Hutten, der gerade nach Italien aufbrach, aus Worms.⁴¹ Er nannte Erasmus einen „deutschen Sokrates“, in dessen Nähe er sich wie einst Alcibiades bei den Griechen ständig aufhalten möchte. Aber er müsse nach Italien aufbrechen und könne Erasmus nicht einmal in Basel besuchen.

„Dunkelmännerbriefe“ – „*Epistolae obscurorum virorum*“

Im Oktober 1515 wurde Erasmus eine Ausgabe der „Dunkelmännerbriefe“ („*Epistolae obscurorum virorum*“) zugeschickt, die in Hagenau im Elsass anonym erschienen waren.⁴² Sie bezogen sich auf den Reuchlin-Streit, der inzwischen in Rom verhandelt wurde. Bei den „Dunkelmännerbriefen“ handelte es sich um eine Sammlung von 41 erfundenen Briefen, deren Schreiber sich als unterschiedene Gegner Reuchlins und als Anhänger Pfefferkorns präsentierten. Im

Stil eines Studentenukls persiflierten sie die Positionen der Reuchlin-Gegner, die sich um Pfefferkorn, den Kölner Inquisitor und Dominikaner Hoogstraten⁴³ und die Kölner Theologen scharten. Die Briefe waren in einem radebrechenden Küchenlatein verfasst, das die Unbildung ihrer Schreiber dokumentieren sollte, die als „Barbaren“ entlarvt wurden. Die Briefe strotzten von Banalitäten und Obszönitäten und unterstrichen dadurch die Dürftigkeit und Platitude der Argumentation der Schreiber.⁴⁴ Während die Namen der Absender der 41 Briefe offensichtlich alle erfunden waren, war der Adressat der Briefe eine reale Person: Ortwin Gratius, Magister an der Artistenfakultät der Universität Köln. Gratius hatte auch für die Kölner Druckerei Quentel gearbeitet und Texte Pfefferkorns ins Lateinische übersetzt und zum Druck gebracht. Gratius war einer der wenigen Artisten in Köln, die Reuchlin nicht unterstützten. Deshalb hatte man ihn zum Adressaten der „Dunkelmännerbriefe“ ausgewählt, obwohl er in dem Reuchlin-Streit nur eine untergeordnete Rolle spielte.⁴⁵

Die Schreiber trugen verballhornte Namen wie Langschneyderius, Strausfelderius oder Eitelnarrabianus de Pesseneck. Aber es war nicht alles erfunden. Die Herkunftsorte der Briefe hatten einen realen Bezug: Acht Briefe kamen aus Leipzig, fünf aus Mainz, andere aus Wittenberg, Frankfurt a. M., Heidelberg, Nürnberg, Tübingen, Zwolle, Köln, Augsburg, Basel, Erfurt, Frankfurt a. d. O., Freiburg, Magdeburg, Miltenberg, Münster, Straßburg, Trier und Bonn.⁴⁶ Es waren nur deutsche Städte, d. h. Orte des damaligen Reichs. Die „Dunkelmännerbriefe“ vermitteln einen, wenn auch durch die Form der Karikatur gebrochenen, Einblick in die akademische Landschaft Deutschlands, die Erasmus bis dahin kaum gekannt hatte.

Im folgenden Jahr erschien eine Neuauflage der „Dunkelmännerbriefe“, die um sechs weitere Briefe ergänzt war. Einer der neuen Texte erwähnt diesmal auch Erasmus. Ein Arzt aus Heidelberg berichtet über einen Besuch in Straßburg. Dort habe sich der berühmte Erasmus aufgehalten. Der Arzt kannte Erasmus jedoch nicht. Man habe ihm gesagt, dass Erasmus „ein sehr gelehrter Mann in allen Wissenschaften“ sei: „Ich wollte das nicht glauben und ich glaube es immer noch nicht“, schreibt der Arzt: „Denn es scheint mir unmöglich, dass ein Mann, der so klein ist wie er, so viel wissen soll.“⁴⁷ 1517 erschien ein zweiter Band der „Dunkelmännerbriefe“, diesmal mit 62 Briefen. Auch hier wird Erasmus wieder erwähnt. Er sei, sagt dort ein Kaufmann, „ein Mensch für sich“ („Erasmus est homo pro se“). Er halte sich von allen Parteiungen fern. Er habe aber Reuchlin verteidigt, „auch in einem Brief an den Papst“.⁴⁸ Als Autoren der „Dunkelmännerbriefe“ gelten Crotus Rubeanus aus Erfurt überwiegend für den ersten Band von 1515/16 und Ulrich von Hutten überwiegend für den zweiten Band von 1517. Nicht ganz geklärt ist die Mitautorschaft von Hermann Buschius.⁴⁹

Erasmus distanzierte sich von den „Dunkelmännerbriefen“. Im August 1517 schrieb er dem Kölner Humanisten Johannes Caesarius, dass sie ihm von Anfang an sehr missfallen hätten. Die Späße hätten unterhaltsam sein können,

wenn sie nicht so verletzend gewesen wären. „Noch schwerer aber wog für mich, dass in der späteren Ausgabe auch mein Name erwähnt wurde, als ob der Unsinn nicht ausreiche, wenn ich nicht auch noch selbst in die Missgunst einbezogen würde. So wurde ein großer Teil der Früchte verdorben, die ich mir durch die Anstrengungen meiner eigenen Studien erworben hatte.“⁵⁰

Die Empörung war begründet. Das Jahr 1516, als dieser Spaß über den „kleinen Erasmus“ in den „Dunkelmännerbriefen“ erschien, war für Erasmus das Jahr seines bisher größten Triumphs.⁵¹ Im Februar erschien seine Ausgabe des Neuen Testaments mit einer Widmung an Papst Leo X.⁵² Es war ein Foliant von über tausend Seiten, der in 1200 Exemplaren gedruckt wurde. Innerhalb von sechs Monaten war der Druck bei Froben auf zwei Druckerpressen in großer Eile durchgezogen worden. Erasmus hatte noch während des Drucks Ergänzungen und Korrekturen eingebracht. Korrektoren waren Nikolaus Gerbel und Johannes Oekolampad.⁵³

Das Neue Testament und die Werke des Hieronymus

Diese Erstausgabe trug noch den Titel „Novum Instrumentum“, erst spätere Ausgaben führten den Titel „Novum Testamentum“. Auf die Widmung folgen zunächst drei Einführungstexte: „Paraclesis“ („Aufruf“), „Methodus“ („Methode“) und „Apologia“ („Rechtfertigung“), die später auch separat nachgedruckt wurden.⁵⁴ Der eigentliche Text des Neuen Testaments wird zweisprachig, griechisch und lateinisch, in zwei nebeneinander gedruckten Kolumnen wiedergegeben. Den griechischen Text hatte Erasmus in den vergangenen Jahren aus verschiedenen Textvorlagen zusammengestellt. Der lateinische Text war nicht der seit Jahrhunderten kirchlich anerkannte Text der „Vulgata“, der auch in der Liturgie verwandt wurde, sondern eine neue Übersetzung durch Erasmus unter Verwendung des griechischen Textes. Die darauf folgenden Erläuterungen („annotationes“) zum Textteil hatten fast den gleichen Umfang wie der Text selbst. Das „Novum Instrumentum“ war vom Titel wie von seiner Anlage her eigentlich ein „Arbeitsbuch“.

Im Herbst 1516 lag auch die Ausgabe der Werke des Hieronymus gedruckt vor. Sie kam im November auf den Markt.⁵⁵ Es waren neun Folianten, von denen vier die Briefe des Hieronymus enthielten, die Erasmus selbst betreut hatte. Die übrigen fünf enthielten die Werke. Erasmus hatte die Edition dem Erzbischof von Canterbury William Warham gewidmet.⁵⁶ Beide Editionen, die des Neuen Testaments und die des Hieronymus, stehen in einem engen Zusammenhang. Für Erasmus waren sie ein Programm. Von Hieronymus stammte auch die lateinische Übersetzung des Bibeltextes, der der „Vulgata“ zugrunde lag. Hieronymus war für Erasmus das große historische Vorbild gewesen. Er bevorzugte ihn gegenüber anderen Kirchenvätern wie beispielsweise Augustinus, weil er seinem Ideal der Verbindung von christlicher Frömmigkeit und klassischer Bildung ent-

sprach. Beide, Hieronymus wie Erasmus, waren ausgezeichnete lateinische Literaten.

Erasmus hatte in den vorausgegangenen Jahren in seiner Korrespondenz unablässig die beiden Editionen angekündigt und sie mit seinem Namen verbunden. Schließlich hatte er auch Leo X. als Adressaten der Widmung für das Neue Testament gewonnen. Er hatte, wie Cornelis Augustijn schreibt, eine „intensive Pressekampagne“ betrieben. Die Eile, mit der man in Basel vorging, hing auch damit zusammen, dass bekannt war, dass an der spanischen Universität Alcalá gleichfalls eine mehrsprachige Textedition – der gesamten Bibel – vorbereitet wurde, der man zuvorkommen wollte. Sofort nach dem Erscheinen der Erstausgabe, die eine Reihe von Fehlern enthielt, machte sich Erasmus an eine Überarbeitung. Sie kam bereits 1519 gleichfalls bei Froben heraus. Weitere verbesserte Auflagen folgten 1522 und 1527. Bis heute wird die zweisprachige Ausgabe des Neuen Testaments mit dem Namen des Erasmus in Verbindung gebracht. Luther nutzte die Ausgabe von 1519 für seine deutsche Übersetzung des Neuen Testaments von 1522.

In seinen Einführungen brachte Erasmus das Bibelstudium mit seiner Vorstellung einer christlichen Lebensführung in Verbindung. Die „Philosophie Christi“ könne aus keinen anderen Quellen als aus den „Büchern der Evangelien“ schöpfen.⁵⁷ In der „Apologia“ begründet er, warum es notwendig gewesen sei, den griechischen Text wiederherzustellen: „Auf Grund von zahlreichen Argumenten ist es mir sehr wahrscheinlich, dass das ganze Neue Testament griechisch abgefasst wurde, nicht lateinisch.“⁵⁸ Das sei auch unter Theologen kaum umstritten. Erasmus warb für griechische und möglichst auch hebräische Sprachkenntnisse der Theologen. In seiner Widmung an Leo X. sprach er von der „Hoffnung auf eine Erneuerung des christlichen Glaubens“.⁵⁹ Er habe „das ganze Neue Testament nach dem griechischen Originaltext sorgfältig bearbeitet“, damit die Heilslehre „reiner und lebendiger in den Adern selbst gefunden und aus den Quellen selbst geschöpft werden kann als aus Tümpeln oder kleinen Bächen“.⁶⁰

Es gab eine breite Zustimmung zu der Ausgabe des Neuen Testaments. Die Exemplare würden in London begierig gekauft und gelesen, berichtete Colet, und Bischof Fisher schrieb aus Rochester an Erasmus, er schulde ihm großen Dank. Hermann von Neuenahr berichtete aus Köln, die Ausgabe werde von allen Menschen guten Willens geschätzt.⁶¹ Begeistert war die Reaktion des Pariser Humanisten Guillaume Budé. Er schrieb schon am 1. Mai 1516 – in Griechisch und Latein – an Erasmus, das „Instrument der Erlösung“ sei einen Tag zuvor bei ihm eingetroffen und er habe sofort Seneca fallen gelassen. Er habe den halben Sonntag damit verbracht, um in den Einführungstexten der „Paraclesis“ und der „Apologia“ zu lesen.⁶² Seit jener Zeit entstand ein ausgedehnter und spannungsgeladener Briefwechsel zwischen den beiden intellektuellen Rivalen Erasmus und Budé, der sich über viele Jahre hinziehen sollte und von dem über 50 Briefe erhalten sind.⁶³

Es gab allerdings von Anfang an auch Kritik, wie sie schon Maarten van Dorp aus Löwen in seiner Kontroverse mit Erasmus und More geäußert hatte.⁶⁴ Ihr schlossen sich in Löwen jetzt auch Jacques Masson und Edward Lee und in späteren Jahren in Rom der Spanier Diego López Zúñiga an, ein Mitarbeiter an der Bibeledition von Alcalá, der sog. „Complutense“. Die Kritik richtete sich zum Teil gegen einzelne Übersetzungen. So hatte Erasmus das griechische Wort „logos“ mit „sermo“ statt mit „verbum“ übersetzt. Kritisiert wurden auch Änderungen an traditionellen liturgischen Texten wie dem „Vaterunser“ und dem „Magnificat“. Weitere Kritik wurde an einigen griechischen Textvorlagen geäußert, die oft nicht sehr alt waren. Hinzu kam schließlich die Kritik des scholastischen Traditionalismus, der jede Veränderung an überkommenen Texten der „Vulgata“ ablehnte. Durch seine Ausgabe des Neuen Testaments war der Humanist Erasmus auch ein bekannter Theologe geworden. Damit wurde er zugleich eine Zielscheibe ständiger theologischer Kritik.

Im Mai 1516 verließ Erasmus Basel und kehrte über Kaisersberg im Elsass, Straßburg, Mainz und Köln in die Niederlande zurück. Er hielt sich in Antwerpen, Brüssel und Saint-Omer auf und nahm wieder Kontakt zu Jean Le Sauvage auf.⁶⁵ Der burgundische Hof hatte sich inzwischen verändert. Nach dem Tod Ferdinands von Aragón im Januar 1516 war der 16-jährige Herzog Karl der Erbe der spanischen Krone geworden. Kastilische Adelige kamen in die Niederlande, um auf die Politik des burgundischen Hofes Einfluss zu nehmen.⁶⁶ Man wollte verhindern, dass in Brüssel Politik gegen spanische Interessen gemacht wurde. Das galt vor allem für das Verhältnis zu Frankreich. In dieser Zeit kamen Erasmus' erste Kontakte mit Spaniern zustande. Le Sauvage, inzwischen Großkanzler des Herzogtums Burgund, hatte Erasmus zum Rat ernannt, um ihn an den burgundischen Hof zu binden.⁶⁷ Der „Rat“ war anscheinend mehr ein Titel, auch wenn damit unregelmäßige Einkünfte verbunden waren. Le Sauvage plante, Erasmus ein Kanonikat in Courtrai zu verschaffen.⁶⁸

Im August machte Erasmus erneut einen Abstecher nach England. Er hielt sich einige Tage bei Bischof Fisher in Rochester auf, um ihn im Griechischen zu unterweisen. Der eigentliche Grund für die Reise war aber ein Treffen mit Ammonio, der über Gigli, den Bischof von Worcester und englischen Gesandten in Rom, über gute Beziehungen zur römischen Kurie verfügte. Es ging darum, Erasmus einen endgültigen päpstlichen Dispens von seinen Ordensgelübden zu verschaffen. Der Vorgang wurde von beiden in London gründlich vorbereitet. Erasmus richtete am 9. August einen entsprechenden Brief an Papst Leo X., dem als Anlage ein langer fingierter Brief an einen gewissen „Lambert Grunnius“ beigefügt war. Dieser enthielt eine detaillierte Beschreibung der Jugend des Erasmus, ohne dessen Namen zu nennen. Dabei wurde sein „erzwungener“ Klostereintritt hervorgehoben.⁶⁹ Ein solcher Dispens war nötig, damit Erasmus das Kanonikat in Courtrai übertragen werden konnte.⁷⁰ Der erbetene päpstliche Dispens traf im Januar ein,⁷¹ doch musste Erasmus eigens noch einmal nach London kommen, wo er am 9. April 1517 in der Kapelle von St. Stephen in West-

minster förmlich von seinen Gelübden entbunden wurde.⁷² Erasmus kam vermutlich im August 1516 in London auch mit Thomas More zusammen, der ihm am 3. September 1516 sein Manuskript der „Utopia“ zusandte, das Erasmus in Löwen herausbringen wollte.⁷³

Nach der Rückkehr aus England im August 1516 hielt sich Erasmus im folgenden Jahr überwiegend in Brabant auf, vor allem in Antwerpen und in Brüssel in der Nähe des burgundischen Hofes. Erasmus hatte Kontakt zu Cuthbert Tunstall, dem englischen Gesandten in Brüssel, der mit ihm und More befreundet war. Nach längerem Zögern ließ sich Erasmus schließlich, auch auf das Drängen des Kanzlers Le Sauvage, im Juni 1517 in Löwen nieder. Er wohnte in dem Lilienkolleg bei Jan de Neve,⁷⁴ und er wurde in die theologische Fakultät aufgenommen.⁷⁵ Die Spannungen zwischen Erasmus und den Löwener Theologen waren vorerst abgeklungen. Hier blieb Erasmus in den folgenden vier Jahren, unterbrochen von Aufenthalten in benachbarten Orten und einer Reise nach Basel im Sommer 1518.

„Fürstenerziehung“ – „*Institutio principis christiani*“

Im Frühjahr 1516 war bei Froben in Basel die politische Schrift des Erasmus über die „Erziehung des christlichen Fürsten“ („*Institutio principis christiani*“) erschienen, die einen Zugang zu seinem politischen Denken eröffnet.⁷⁶ Le Sauvage hatte sie angeregt und sie war dem jungen Herzog Karl, dem Neffen Kaiser Maximilians, gewidmet.⁷⁷ Er habe sie in seiner Eigenschaft als Rat am burgundischen Hof geschrieben, sagte Erasmus später.⁷⁸ Die „*Institutio*“ ist im Zusammenhang mit der „Utopia“ Thomas Mores zu sehen.⁷⁹ In beiden Schriften findet eine erstaunlich kritische Auseinandersetzung mit der Feudalität der bestehenden Gesellschaft Europas statt. Sie entstanden fast zur gleichen Zeit. Morus gestaltete die Ausgangsszene der „Utopia“ als ein Gartengespräch im Haus von Peter Gilles, wo auch Erasmus bei seinen Besuchen in Antwerpen wohnte.

Die „*Institutio*“ beginnt mit einem kritischen Hinweis auf die dynastische Struktur der europäischen Politik, um die Notwendigkeit der „Fürstenerziehung“ zu begründen: „Wo das Fürstentum erblich ist, wird der Herrscher nicht gewählt. Aristoteles bezeugt, dass diese Sitte einst bei einigen Barbarenstämmen üblich war. Sie wurde aber in unserer Zeit beinahe überall übernommen. Deswegen hängt die Hoffnung auf einen guten Herrscher vor allem von der richtigen Erziehung ab.“⁸⁰ Erasmus' „Erziehungsprogramm“ zielt darauf ab, den moralischen Bezugsrahmen der dynastischen und feudalen Struktur der Politik zu verändern, ohne sie grundsätzlich in Frage zu stellen.

Es gebe drei Arten von Adel. Die erste entstehe aus der Tugend und dem rechten Handeln, die zweite aus der Kenntnis der angesehensten Wissenschaften, erst die dritte aus der Abstammung von den Ahnen und aus deren Vermögen.⁸¹ Erasmus betont den Grundsatz des allgemeinen Christseins gegenüber

dem Standesbewusstsein des Adels. „Glaube nicht, dass du dich um Christus genug verdient gemacht hast, wenn du eine Flotte gegen die Türken geschickt, wenn du ein Kapellchen oder Klösterlein erbaut hast“, mahnt er den Fürsten. Sicherlich sei der Fürst kein Priester, Bischof oder Mönch. Aber es gebe etwas Bedeutenderes: „Er ist Christ. ... Mit den übrigen Christen muss er wetteifern. Auch du musst dein Kreuz tragen, oder Christus wird dich nicht kennen.“⁸² Das könne heißen, auf Gewalttätigkeit, Plünderungen, Ämterverkauf und Entgegennahme von Bestechungen zu verzichten. Es könnte auch den Amtsverzicht bedeuten: „Kannst du endlich die Herrschaft nur durch Verletzung der Gerechtigkeit, durch Blutvergießen und durch unermesslichen Schaden für die Religion schützen, dann lege sie eher nieder und weiche den Zeitumständen.“⁸³

Politik wird hier zum Beruf.⁸⁴ Die Bürger sind keine Untertanen. Sowohl das Bild der Tyrannis wie das der Sklaverei werden zur Umschreibung des Herrschaftsverhältnisses abgelehnt. Gott habe die Menschen frei geschaffen, Knechtschaft widerspricht der Natur des Menschen. Gott habe ihm einen freien Willen gegeben. Deshalb bestehe die Hoheit des Fürsten in dem Schutz der Freiheit und Würde der Bürger.⁸⁵ Diese Vorstellungen kommen dem modernen Begriff der Zivilgesellschaft nah.⁸⁶ Das Gemeinwesen wird nicht primär korporativ verstanden, wie das noch praktisch überall in Europa zu Beginn des 16. Jahrhunderts der Fall war. Die Politik wird bei Erasmus aber auch nicht als Machtverhältnis definiert wie beispielsweise bei Machiavelli, dessen „Il principe“ fast zur gleichen Zeit wie die „Institutio“ entstand: „Bedenke immer, dass Herrschaft, Reich, Königtum, Majestät und Macht heidnische Wörter sind, nicht christliche. Christliche Herrschaft ist nichts anders als Verwalten, Wohltätigkeit, Schutz.“⁸⁷

In der „Institutio“ werden praktische Fragen der Innen- und Rechtspolitik behandelt, um schließlich grundsätzliche Fragen der Außen- und Kriegspolitik aufzuwerfen. Der Staat wird als Gemeinwesen gesehen, wobei der Fürst die Bürger als „die Seinen“ – „sui“ bezeichnet. Eine gute Politik setzt voraus, dass der Herrscher sein Land kennt. Er soll in und mit seinem eigenen Volk aufwachsen und längere Auslandsaufenthalte meiden, um sich nicht von seinem eigenen Land zu entfremden. Der Fürst, seine Familie wie überhaupt der Adel müssen darauf achten, dass sie sich durch ihr Verhalten nicht den Hass der eigenen Bevölkerung zuziehen. Vorbeugende und heilende Maßnahmen sind besser als Strafen. Wie ein Arzt solle der Fürst Radikalkuren vermeiden. Die Todesstrafe solle vorsichtig angewandt werden.

Wie More in der „Utopia“ beklagt Erasmus, dass in vielen Ländern selbst Diebstahl mit dem Tode bestraft wird. Bettler sollen nicht ausgestoßen werden. In eigens dafür errichteten Häusern soll Vorsorge für Kranke, Alte und Verarmte getroffen werden, damit erst keine Bettlei entsteht. Eine Ursache vieler Übel und Untaten sei der Müßiggang. Erasmus nennt hier vor allem zwei Einrichtungen: die der Klöster und die des Militärs. Er rät, einige Klöster zu schließen. Kritisch sieht er das Delikt der „Majestätsbeleidigung“. Staatliche Hoheit lasse sich nur begrenzt durch Zensur und Denunziation schützen. Werde zudem

das Ansehen des Staates durch Majestätsbeleidigung wirklich gefährdet? „Der Staat wird immer Staat sein, auch wenn ein Herrscher fehlt.“⁸⁸ Bei den Römern und Athenern habe es blühende Reiche auch ohne Fürsten gegeben.

Die letzten Kapitel der „Institutio“ befassen sich mit der Außenpolitik. Die dynastischen Heiratsverbindungen als Instrumente fürstlicher Außenpolitik werden verworfen. Es wäre besser, wenn die Herrscher sich ihre Ehepartner im eigenen Land suchten. Die Ehe der Herrscher sei deren persönliche Angelegenheit. Aber man sehe leider, dass die Heiratsverbindungen oft zum Knotenpunkt der Geschichte würden, „so dass es uns oft ergeht, wie es den Griechen und Trojanern mit Helena erging“.⁸⁹ Die Annahme, dass sich durch Heiratsverbindungen der Friede zwischen den Ländern sichern lasse, sei ein Irrtum. Das habe der Einfall des Schottenkönigs Jakob IV. im Jahre 1513 in England gezeigt, als der englische König Heinrich VIII. England zum Krieg gegen Frankreich verlassen habe. Jakob sei ein Schwager Heinrichs gewesen.⁹⁰ „Dabei will ich noch gar nichts darüber sagen, wie unmenschlich man mit den Mädchen selbst verfährt, die manchmal in weit entfernte Länder wie in die Verbannung zu Menschen geschickt werden, die an Sprache, Aussehen, Charakter und Anlagen gänzlich verschieden sind. Sie würden bei ihren Landsleuten glücklicher leben, wenn auch mit weniger Prunk.“⁹¹

Der Krieg ist für Erasmus kein Mittel der Politik. Aktuell warnte er vor einem Krieg um Geldern.⁹² Der Krieg ist unmenschlich und barbarisch. Wie in dem Brief an den Abt Antoon van Bergen aus dem Jahre 1514, dem Adagium „Dulce bellum inexpertis“ und später in der „Querela pacis“ wird auch hier die Frage aufgeworfen, wie es möglich ist, dass Christen gegen Christen kämpfen. Vorsichtig geht Erasmus auf die kirchliche Lehre vom gerechten Krieg ein: „Augustinus billigte an der einen oder anderen Stelle den Krieg, aber die gesamte Lehre Christi ist gegen den Krieg gerichtet.“⁹³ Ein Streit zwischen Fürsten lasse sich durch Schiedsrichter schlichten.

Wie bereits im „Lob der Torheit“ registrierte Erasmus auch in dieser Schrift die Entstehung eines neuen Nationalbewusstseins überall in Europa. Er warnt, dass dies leicht in nationalen Hass umschlagen könne. Die Schrift geht auch auf das Problem des Türkenkriegs ein. In Rom und an den europäischen Fürstenhöfen wurden seit längerem Überlegungen angestellt, um das Vordringen der Türken in Südosteuropa abzuwehren. Die Frage wurde 1518 auf dem Augsburger Reichstag beraten. Wäre ein Krieg gegen Nichtchristen, gegen die Türken erlaubt?, fragt Erasmus. Aber auch hier wehrt er ab. „Ich bin der Meinung, dass man auch gegen die Türken nicht unüberlegt einen Krieg beginnen dürfe, vor allem nicht, wenn ich bedenke, dass das Reich Christi auf ganz entgegengesetzte Weise entstand, sich ausbreitete und festigte.“ Und weiter: „Wir sehen, dass unter dem Vorwand von Kriegen dieser Art das christliche Volk so oft ausgeplündert wurde und dass man sonst nichts erreichte.“⁹⁴ Auch können solche Kriege leicht dahin führen, heißt es lakonisch, dass am Ende „eher wir zu Türken entarten, als dass jene zu Christen werden“.⁹⁵

Eine historische Begründung zu seiner politischen Theorie gab Erasmus in dem Vorwort zu den Kaiserviten Suetons, die er 1518 bei Froben herausbrachte.⁹⁶ In dem Widmungsschreiben an die Fürsten Friedrich und Georg von Sachsen, das er im Juni 1517 in Antwerpen verfasste, wirft Erasmus die Frage nach dem Nutzen historischer Bücher auf. Sie könnten die Fürsten davon abhalten, erklärte er, Tyrannen zu werden wie jene Kaiser Nero, Caligula oder Domitian. Gerade Sueton, dessen Text Erasmus in einem Kloster in Tournai gefunden hatte, eigne sich dazu: Einige jener Kaiser hätten sich wie Bestien und Verbrecher benommen, obwohl sie sich noch zu ihren Lebzeiten den Namen eines Gottes zugelegt hätten.

Erasmus führte diese Verirrungen darauf zurück, dass das Römische Reich zu groß und damit unregierbar geworden sei. Schließlich habe die gesamte Macht in den Händen einiger weniger Militärs gelegen. So sei das Römische Reich an sich selbst und an den Invasionen der Barbaren – gemeint ist die Völkerwanderung – zugrunde gegangen. Dann aber habe das Christentum eine große Wende gebracht: „Die Majestät des Römischen Reichs verblasste allmählich vor dem Glanz des Lichts des Evangeliums wie der Mond vor den Strahlen der Sonne.“ Die Päpste hätten viele Jahrhunderte später das Römische Reich wiederhergestellt, wengleich nur dem Namen nach, nicht aber in Wirklichkeit.⁹⁷ Aus diesem historischen Befund zog Erasmus den Schluss, dass die ganze Welt nicht von einem einzigen Monarchen regiert werden könne. Die Menschen würden einen solchen Weltmonarchen auch nicht vermissen, wenn nur die christlichen Fürsten in Eintracht zusammenstünden. Es folgte der für Erasmus bezeichnende Satz: „Der wahre und einzige Monarch der Welt ist Christus: Wenn unsere Fürsten seinen Gesetzen folgten, so würde alles unter diesem einen Fürsten gedeihen.“⁹⁸

Thomas Mores „Utopia“

Im engen Zusammenhang mit der „Institutio“ des Erasmus steht die „Utopia“ des Thomas More, die Europa mit der neu entdeckten Welt in Übersee konfrontiert. Der erste Entwurf der „Utopia“ entstand, als sich More 1515 sechs Monate lang mit einer englischen Gesandtschaft zu Verhandlungen in Brügge aufhielt. Während einer Verhandlungspause hielt sich More im nahen Antwerpen auf, damals eine der wichtigsten Handelsstädte Europas mit etwa 25000 Einwohnern. Die Hafenstadt war Umschlagplatz von Waren aus den neu entdeckten Überseeländern, die über Spanien nach Antwerpen kamen.⁹⁹ More wohnte bei Peter Gilles in dessen Haus „De Spiegel“ am Marktplatz. Gilles war seit 1512 Stadtsekretär von Antwerpen. Aus den Unterhaltungen zwischen More und Gilles entstand die Idee zur „Utopia“. Die Beschreibung der Insel Utopia verfasste More noch in Antwerpen, den zweiten Teil, das einleitende „Erste Buch“, später in London. Erasmus übernahm die Aufgabe, das Buch dru-

cken zu lassen. Die erste Ausgabe erschien im Dezember 1516 bei Dirk Martens in Löwen, die zweite 1517 in Paris und die aufwendiger gestaltete dritte Ausgabe mit dem berühmten Holzschnitt der Insel Utopia von Ambrosius Holbein 1518 in Basel.¹⁰⁰

„Henricus eius nominis octavus ... me legavit in Flandriam.“ – „Heinrich VIII. sandte mich nach Flandern.“ So nüchtern beginnt More seine Geschichte der „Utopia“. Die Erzählung führt nach Antwerpen. More berichtet: „Eines Tages hatte ich in der Marienkirche an dem Gottesdienst teilgenommen und wollte gerade von dort in meine Wohnung zurückkehren, da sehe ich Peter [Gilles] zufällig im Gespräch mit einem Fremden, einem älteren Mann mit sonnengebräuntem Gesicht, langem Bart. Der Mantel hing nachlässig von der Schulter herunter. Seinem Aussehen und seiner Kleidung nach war er ein Seemann.“¹⁰¹ Peter Gilles macht More mit diesem Fremden bekannt. Er heißt Raphael Hydlodaeus. Er war einer der Begleiter Amerigo Vespucci auf dessen Reisen nach Übersee. Hier schlägt die Erzählung ins Irreale um. Die geheimnisumwitterte Person des Raphael ist erfunden. Tatsache aber ist, dass Vespucci viermal den Atlantik überquerte und auf einer dieser Reisen eine Gruppe von 24 Männern zurückgelassen hatte, die die fremden Länder erforschen wollten. More kannte offensichtlich diese Reiseberichte.

More und Gilles ziehen sich mit Raphael in das Haus zurück, um sich im Garten auf einer Rasenbank niederzulassen. Raphael berichtet über die Gesellschaft der fernen Insel Utopia, die er auf seinen Reisen kennengelernt hat. Man ist beeindruckt, Gilles rät Raphael, in den Rat der Fürsten einzutreten. Er könne ihnen unschätzbare Ratschläge geben. Aber Raphael winkt ab. Seine bisherige Erfahrung mit der europäischen Politik sei äußerst schlecht. Er verweist auf seine Informationen über die englische und europäische Politik, die er vor einigen Jahren im Haus des damaligen Erzbischofs von Canterbury und englischen Kanzlers John Morton erhalten habe. Er habe dort an Diskussionen über schwere politische und soziale Missstände teilgenommen. Diese Diskussionen werden im ersten Buch der „Utopia“ wiedergegeben. More brachte in diesen Teil seines Textes eigene Erfahrungen ein, die er in seiner Jugend gemacht hatte, als er eine Zeitlang im Hause Mortons lebte.

Dann erst folgt im zweiten Buch der eigentliche Bericht Raphaels über die Insel Utopia. Als More im September 1516 Erasmus den Text zuschickte, hatte die fiktive Insel noch den latinisierten Namen „Nusquam“ („Nirgendwo“).¹⁰² Daraus wurde dann die gräzisierte Bezeichnung „Utopia“ („Nicht-Ort“). In ihrer äußeren Gestalt hat die erfundene überseeische Insel Utopia erstaunliche Ähnlichkeit mit der Geographie Englands. Hier schlägt die lukianische Ironie durch, bei der sich Spiel und Ernst vermischen. Man ist bei der Lektüre nie ganz sicher, was wirklich gemeint ist. Die Insel zählt 54 Städte, „alle weitläufig und prächtig“. Sprache, Sitten, Einrichtungen, Gesetze der Inselgesellschaft sind homogen. Die Städte sind der Stolz der Utopier. Sie werden vom Land versorgt. Es besteht kein sozialer Gegensatz zwischen Stadt und Land, sondern vielmehr

eine enge Symbiose. Ebenso wenig gibt es soziale Stände und Schichten. In jeder Stadt in Utopia wählen dreißig Familien einen Vorstand. Alle zweihundert Vorsteher einer Stadt wählen in geheimer Abstimmung aus vier von den Stadtteilen benannten Kandidaten einen Bürgermeister auf Lebenszeit, die übrigen städtischen Beamten werden jährlich gewechselt. Die politischen Angelegenheiten berät der Rat der Stadt und gelegentlich auch eine Volksversammlung. Die Größe einer solchen Stadt müsste nach diesen Angaben etwa bei 6000 Haushalten liegen.

Das Kernstück von Utopia ist die Organisation des Lebensunterhalts, des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. Sämtliche Inselbewohner lernen zunächst einmal die Landwirtschaft. Hinzu kommt nach Wahl ein Handwerk: Tuchmacher, Leineweber, Schlosser, Schmiede, Zimmerleute. Größere Unkosten für die Kleidung entstehen nicht, da alle Bewohner ähnlich schlicht gekleidet sind. Die Stoffe sind meist aus Leinen oder Wolle. Die Kleidung wird von den Familien selbst gefertigt. Was die Berufswahl angeht, so erlernen die Kinder in der Regel das elterliche Handwerk. Familiäre Bindungen spielen in Utopia eine wichtige Rolle. In einem Punkt sind die Utopier sehr empfindlich: Es gibt bei ihnen keinen Müßiggang.¹⁰³ Sie lehnen es aber auch ab, sich von morgens bis abends wie ein Lasttier abzumühen. Für die Regelung der Arbeitszeit haben die Utopier eine verblüffend einfache Lösung gefunden: Man arbeitet nur sechs Stunden am Tag.

Raphael erläutert, warum die sechsstündige Arbeitszeit ausreicht, um alle zu versorgen. Anders als in Europa arbeiten in Utopia alle Menschen, Männer wie Frauen. In Europa dagegen tue die eine Hälfte der Gesellschaft nichts, während sie andere arbeiten lässt: „Zunächst die Frauen, die Hälfte der Gesamtbevölkerung; wo aber die Frauen arbeiten, so schnarchen dort an ihrer Stelle meist die Männer. Dazu kommen noch die Priester und Mönche; welche riesige untätige Gesellschaft! Rechne noch die reichen Leute hinzu, vor allem sämtliche Grundherren, die man gewöhnlich Vornehme und Adelige nennt. Zähle auch noch deren Gefolgschaft hinzu, jene Banden bewaffneter Raufbolde. ... Füge noch die arbeitsfähigen und gesunden Bettler hinzu, die Krankheit für ihre Untätigkeit vortäuschen. Du wirst erstaunt sein, um wie viel geringer die Zahl derjenigen ist, die für die Versorgung der menschlichen Gesellschaft notwendig sind, als du angenommen hattest.“¹⁰⁴

Die Utopier essen zu mehreren Familien gemeinsam in größeren Hallen. Sie können wohl auch, so heißt es, privat ihre Mahlzeiten nehmen, ziehen aber die Gesellschaft vor. Das erinnert an die Gelage der Zünfte, die ja auch faktisch Familienverbände waren. Trompeten, so heißt es weiter, laden zum Mittag- und Abendessen ein. Die niederen Arbeiten verrichten Sklaven. Frauen und Männer sitzen getrennt. Während der Mahlzeiten werden zur Erbauung Vorlesungen gehalten. Diese Sitte der Utopier entsprach mittelalterlichem Klosterbrauch. Abends wird in Utopia mit Musik aufgespielt: Die Utopier befürworten eine vergnügte Lebensweise. Utopier, die reisen, bedürfen dazu der Erlaubnis der

städtischen Behörden, eine strenge Praxis. Sie reisen kostenlos, denn sie werden in jeder anderen Stadt aufgenommen, müssen aber gegebenenfalls auch an ihrem Urlaubsort arbeiten. Müßiggang ist unerwünscht. Es gebe weder Weinstuben, Bierschenken noch Bordelle, berichtet Raphael.

Man braucht kein Geld und hält auch wenig von Gold und Silber. Größerer Privatbesitz wird nicht angestrebt. Man schätzt nicht einmal Perlen und Schmuck. Gold verwendet man zur Herstellung von Nachttöpfen. Die Utopier sind ein gebildetes Volk. Alle jungen Utopier erhalten eine Schulbildung. Das war im 16. Jahrhundert noch ungewöhnlich. Lediglich in Florenz wurde bereits ein großer Teil der städtischen Jugend schulisch ausgebildet, so dass sie zumindest lesen und schreiben konnten. Die Utopier haben eine hedonistische Grundphilosophie. Glück, Lebensfreude und Vergnügen werden von ihnen bejagt. Voraussetzung dafür ist die Gesundheit. Liebevoll und mit großer Sorgfalt kümmern sich die Utopier um ihre Kranken. Mehr noch als physische Genüsse schätzen sie psychische und geistige. Wer in Utopia gebildet ist, liest. Der Buchdruck ist auch in Utopia bekannt. Und so lesen die Utopier Platon, Aristoteles, Theophrast, Plutarch und Aristophanes. Die Technik des Buchdrucks haben die Utopier ebenso wie die der Papierherstellung von den Europäern übernommen. In einem Punkt sind sie streng: Ihre Sexualmoral schreibt die Einehe vor und duldet keine Abweichung und keinen Ehebruch.

Die Utopier sind fromm, zeichnen sich aber zugleich durch eine bemerkenswerte Toleranz aus. Die Entdeckungen in Übersee hatten den Europäern bewusst gemacht, dass es außer der eigenen, christlichen, noch andere religiöse Lebensformen gab. Die religiösen Anschauungen sind nicht nur auf der Insel insgesamt, sondern selbst in den einzelnen Städten verschieden. Die Utopier üben untereinander religiöse Toleranz. Niemand wird wegen seiner Überzeugung beleidigt oder gar bestraft, man respektiert die Gesinnung, um Lüge und Verstellung, die aus Meinungszwang entstehen, zu vermeiden.¹⁰⁵

Eingehend werden die religiösen Gebräuche der Utopier beschrieben. Sie erinnern, bei aller Fremdheit, an die kirchliche Liturgie Europas. In Utopia nehmen die Priester eine besonders abgehobene Stellung ein. Wie eine Stadt des 16. Jahrhunderts zählt auch jede utopische Stadt mehrere Kirchen und Kirchengemeinden. Die religiösen Lieder werden in der Landessprache gesungen. Sie sind besonders innig. Mit der Beschreibung der religiösen Lebensformen endet die „Utopia“. Er halte, sagt Raphael, Utopia für das beste Gemeinwesen, das er kenne.¹⁰⁶ Es gebe keine Armen und Bettler. Niemand bange um sein tägliches Brot oder werde von der jammernden Ehefrau um Geld geplagt. Man brauche nicht die Verarmung seines Sohnes zu befürchten oder sich um die Mitgift für die Tochter sorgen. Jeder könne seines eigenen Glücks wie dessen seiner Angehörigen sicher sein, der Frau, der Kinder, der Enkel und Urenkel. Auf Utopia könne man die Reihe des Glücks fortsetzen wie die Genealogie des Adels in Europa. Über die Generationen hinweg hätten Staat und Gesellschaft für die Einzelnen und ihre Familien Vorsorge getroffen.

Bereits seit der Entstehung der Schrift der „Utopia“ wurde darüber gerätselt, ob der Text ernst gemeint ist oder ob es sich nur um ein gedankliches Spiel handelt. Nicht alles an Utopia ist anziehend oder sympathisch. Die streng regulierten Lebensweisen der Städte von Utopia ähneln der großer Klöster. So bleibt der Text ambivalent. Auch More als Autor lässt viele Fragen offen. Am Ende des Gesprächs sagt er, er habe Raphael noch in manchen Punkten widersprechen wollen, doch dann bemerkt, dass der Erzähler ermüdet gewesen sei. So habe er nicht gewusst, ob er ihm noch Widerspruch habe zumuten können. Doch sicherlich gebe es in diesem Staat der Utopier manches, das nachahmenswert sei. Damit endete das Antwerpener Nachmittagsgespräch.

More hatte das kleine Buch nach seiner Rückkehr nach London 1516 gleichsam nebenbei fertiggestellt. In einem Brief an Peter Gilles beklagte er sich, bei seinen täglichen Geschäften kaum Zeit zum Schreiben zu finden. So habe er sich die Zeit vom Schlaf nehmen müssen, der einem ja die Hälfte des Lebens raube.¹⁰⁷ Gegenüber Erasmus verhehlte More nicht seine Unsicherheit über den eigenen Text.¹⁰⁸ Er war gespannt auf die ersten Reaktionen nach dem Erscheinen der „Utopia“. Er hatte Erasmus gebeten, dafür zu sorgen, dass das Buch mit einigen glänzenden Zuschriften eingerahmt werde, nicht nur von Literaten, sondern auch von bekannten Politikern.¹⁰⁹ Tatsächlich gelang es Erasmus und Gilles, die „Utopia“ der Welt als ein Glanzstück der Rhetorik zu präsentieren. Die Baseler Ausgabe vom März 1518 enthielt außer dem Bild der Insel Utopia auf der Vorderseite zwei Einführungsschreiben von More selbst und von Peter Gilles und Vorworte von Erasmus, Busleyden aus Mechelen und Budé aus Paris. Der gesamte Text war mit Randglossen und mit weiteren Kommentaren und Nachträgen von Beatus Rhenanus, Willibald Pirckheimer und anderen ausgestattet. Es gab sogar eine Auflistung des angeblichen Alphabets der Utopier, um dem Ganzen etwas Realistisches zu verleihen.¹¹⁰ Als Zeichen ihrer Freundschaft mit More ließen Gilles und Erasmus im Sommer 1517 in Antwerpen ein Doppelporträt von ihnen beiden durch den Maler Quentin Metsys anfertigen.¹¹¹ More erhielt es im Oktober, als er sich in Calais aufhielt. Er war begeistert und bedankte sich mit einem Gedicht.¹¹²

„Die Klage des Friedens“ – „Querela pacis“

Ende Dezember 1516 berichtete Erasmus Ammonio über bevorstehende Friedensverhandlungen zwischen dem Kaiser, dem französischen König und Herzog Karl in Cambrai.¹¹³ Sie führten am 17. März 1517 zum Abschluss des (ersten) „Friedens von Cambrai“. Jean Le Sauvage, der an den Verhandlungen teilnahm,¹¹⁴ hatte Erasmus beauftragt, zu diesem Anlass einen Traktat über den Frieden zu schreiben. Die „Klage des Friedens“ („Querela pacis“) kam 1517 bei Froben heraus.¹¹⁵ In dieser pazifistischen Schrift verurteilte Erasmus das Aufkommen einer Eroberungs- und Machtpolitik in Europa, wie er es in den letzten

zehn Jahren hatte beobachten können. Er appellierte an die christlichen Fürsten Europas, den Krieg als Mittel der Politik zu verwerfen: „Lassen wir im Gedächtnis die letzten zehn Jahre vorüberziehen“, heißt es dort. „Wo unter den Völkern wurde nicht zu Wasser und zu Lande auf das grausamste gekämpft? Welcher Boden wurde nicht feucht vom Blute der Christen?“¹¹⁶

Der vollständige Titel lautete: „Querela pacis undique gentium ejectae profli-gataeque“ – „Die Klage des Friedens, der von allen Völkern verstoßen und vernichtet wurde“. Ähnlich wie die „Moria“ ist die „Querela“ rhetorisch als eine „declamatio“ gestaltet. Es ist wiederum die Klage einer Frau. Fassungslos beklagt die Gestalt des Friedens, dass sie von den Menschen, denen sie Glück und Wohlstand bringt, in Ketten gelegt wird. Sie spricht direkt die Fürsten Europas persönlich an: „Arbeitest du auf den Krieg hin? Dann sieh dir zunächst einmal an, wie der Friede beschaffen ist und wie der Krieg.“ Der Friede bringe Wohlstand, sichere Städte, gut bebaute Felder, Rechtssicherheit, das angesehenste Bildungswesen, gute zivile Umgangsformen. „Bedenke, dies Glück muss ich mir zerstören, wenn ich Krieg führe. Wenn du je die Ruinen der Städte gesehen hast, die niedergerissenen Dörfer, die ausgebrannten Kirchen, die verlassenen Felder und den traurigen Anblick erlebt hast, den der Krieg bietet, dann weißt du, was die Frucht des Krieges ist.“¹¹⁷

Wer Krieg führt, müsse den „Abschaum verkommener Söldner“ in sein Land holen, diese auf Kosten des Landes unterhalten und sich politisch in ihre Abhängigkeit begeben. Raub und Mord sind im Krieg normal. Leute, die man sonst an den Galgen hängt, bringe man im Krieg in die wichtigsten Stellungen, und zweifellos beherrschten Banditen, Einbrecher, Kirchenräuber, Brandstifter und Piraten das Kriegshandwerk besser als andere. Der Krieg stelle die Wertordnung der zivilen Gesellschaft geradezu auf den Kopf. Und dann die Kosten-Nutzen-Rechnung: Selbst wenn man völlig im Recht sei, müsse man sich fragen, ob sich ein Sieg lohne. Unvermeidlich werde das Blut der eigenen Landesbewohner fließen. Die öffentliche Moral werde sinken. Da die Staatskasse entleert werde, müsse man das Volk berauben und die wirtschaftlich Erfolgreichen mit ständig neuen Lasten belegen. Selbst nach dem Ende des Krieges seien dessen Folgen noch nicht beseitigt: Die Wissenschaften verlieren an Geltung, der Handel stockt. Um eine Sperre über den Feind zu verhängen, habe man sich selbst von anderen Ländern abschließen müssen. Vor dem Krieg sei der Warenverkehr in alle Länder gegangen, jetzt bewege er sich nur noch im eigenen Land.¹¹⁸ So fällt selbst bei einem Sieg die kulturelle und ökonomische Bilanz des Krieges für das Land negativ aus.

Erasmus sprach das gebildete Publikum der christlichen Gesellschaft Europas an. Noch bewegte sich Europa in der Einheit der einen Kirche und war noch nicht in Konfessionen gespalten. Erasmus setzte auf die jungen Männer, die zu dieser Zeit in Europa regierten: König Franz I. von Frankreich, Karl von Burgund und König von Spanien, König Heinrich VIII. von England und Papst Leo X. Er hoffte, dass selbst der kriegserprobte, jetzt alternde Kaiser Maximi-

lian kriegsmüde werde.¹¹⁹ Er erinnerte die Fürsten an den christlichen Glauben, der allen Europäern gemeinsam sei. „Du willst als Engländer dem Franzosen übel, warum willst du nicht lieber als Mensch dem Menschen wohl, als Christ dem Christen?“¹²⁰ Es sei absurd, aus der politischen Geographie Kriege zu begründen: „Der Raum scheidet die Körper, nicht die Geister. Der Rhein trennte einst den Franzosen von dem Deutschen, aber er trennt doch nicht den Christen vom Christen. Die Berge der Pyrenäen trennen die Spanier von den Franzosen, aber sie durchschneiden nicht die Gemeinschaft der Kirche. Das Meer scheidet die Engländer von den Franzosen, aber es trennt nicht die Gemeinschaft des Glaubens.“¹²¹ Für Erasmus ist es ein unerhörtes Skandalon, dass Christen gegen Christen kämpfen, dass der Glauben gegen den Glauben aufgeboten wird: „Du trägst das Zeichen des Heils und eilst, die Brüder zu vernichten? Mit dem Kreuz vernichtest du den, der durch das Kreuz gerettet wurde? ... Ist das nicht ungeheuerlich? Das Kreuz kämpft mit dem Kreuz, Christus führt gegen Christus Krieg!“

Als Christus das christliche Volk „Kirche“ genannt habe, was sei das anderes gewesen als eine Mahnung zur Einmütigkeit?¹²² Die Taufe ist allen Christen gemeinsam. Erasmus verweist auf den Galaterbrief bei Paulus (3,28): „Wir werden den Gliedern Christi eingefügt. Daher kommt es, dass es keine Sklaven gibt und keine Freien, keine Barbaren und keine Griechen, nicht Mann und nicht Frau, sondern dass alle dasselbe sind in Christus, der alle zur Eintracht führt.“¹²³ Aber dennoch gebe es Theologen, die sich nicht schämten, zum Krieg anzustiften, ja sogar Kardinäle und Statthalter Christi! „Wie passt die Mitra zum Helm? Wie der Hirtenstab zum Schwert? Wie das Evangelienbuch zum Schild? Wie schickt es sich, das Volk mit dem Friedensgruß zu grüßen und den Erdkreis in die wüstesten Kämpfe zu hetzen?“¹²⁴ Erasmus erinnert an das „Vaterunser“, das alle Christen gemeinsam beten. Wie können Christen, die gemeinsam am Altar das Messopfer feiern, gegeneinander Krieg führen? Haben etwa die Engel bei der Geburt Christi die Kriegstrompete geblasen und Siege, Triumphe und Trophäen versprochen? „Keineswegs. Was also? Sie verkünden den Frieden in Übereinstimmung mit den Propheten.“¹²⁵ Und doch führen die Staaten der Christen aus wichtigen Anlässen Krieg gegeneinander: „Mit welchen Höllmaschinen greifen Christen Christen an? Wer sollte glauben, dass Kanonen eine Erfindung des Menschen sind?“¹²⁶ Und im Blick auf die aktuelle militärische Bedrohung Europas durch die Türken fügt Erasmus hinzu: „Was glaubt ihr, welchen Mut eure Zwietracht in den Türken erweckt?“¹²⁷

Die „Querela pacis“ gilt als klassischer Friedensappell, der bis heute in vielen Sprachen immer wieder nachgedruckt wird. Dabei wird leicht übersehen, dass sich der Aufruf in der historischen Situation des Jahres 1517 in die Politik der „nationalen“ Partei am burgundischen Hof einfügte, die der Kanzler Jean Le Sauvage vertrat. Diese „nationale“ Partei bekämpfte die universalen Pläne der habsburgischen Politik Kaiser Maximilians, die sich gegen Frankreich richteten. Sie wurden später von Karl V. wieder aufgegriffen. James Tracy hat

auf diese Zusammenhänge in seiner Studie „The Politics of Erasmus“ hingewiesen.¹²⁸ Zur Abwehr der habsburgischen Ansprüche weist Erasmus in der „Querela“ ausdrücklich darauf hin, dass Deutschland in viele Teilreiche gespalten sei („Germania in tot regulos dissecta“), so dass es in Wirklichkeit nicht einmal die Gestalt eines Reichs habe. Frankreich dagegen zeige allein „die unzerstörte Blüte eines christlichen Landes“ und es sei „wie eine befestigte Burg“. Dennoch werde Frankreich immer wieder unter allen möglichen Vorwänden angegriffen.¹²⁹ Bereits der „Panegyricus“, den Erasmus 1504 vor den Ständen von Brabant in Brüssel zur Rückkehr Herzog Philipps des Schönen, des Vaters Karls, vorgetragen hatte, hatte unter dem Einfluss der „nationalen“ Partei am burgundischen Hof gestanden.¹³⁰ Erasmus führte einen regen Briefwechsel mit französischen Humanisten. Im Februar 1517 warb er in einem Brief an Franz I. dafür, dass der französische König nach seinem jüngsten Sieg über die Schweizer bei Marignano (1515) jetzt lieber alle seine Kräfte daransetzen möge, dass die ständigen Kriege beendet würden. Die wichtigsten Fürsten der Christenheit sollten sich zur Vereinbarung eines dauerhaften Friedens zusammenfinden.¹³¹

Anfang März 1517 schrieb Erasmus aus Antwerpen an More nach London: „Jener Dialog über Julius und Petrus befindet sich, soviel ich weiß, bereits in den Händen des Kanzlers. Er gefällt ihm sehr.“¹³² Es ging um den Dialog „Julius exclusus e coelis“ („Julius vor der verschlossenen Himmelstür“), der damals kursierte und der offensichtlich Le Sauvage großes Vergnügen bereitete. Erasmus hatte den Dialog bereits More zukommen lassen.¹³³ Bei diesem satirischen Dialog handelt es sich um ein Gespräch, das Petrus und Papst Julius II. miteinander führen, als sich der 1513 gestorbene Julius in Kriegsrüstung vor den Toren des Himmels einfindet und lautstark Einlass fordert.¹³⁴ Petrus will den Papst jedoch nicht hereinlassen.

Erstaunt fragt Petrus den Papst: „Warum bist du bewaffnet?“ Julius klärt den offensichtlich unwissenden und weltfremden Petrus etwas auf, indem er auf die Kirchengeschichte anspielt: „Du dürftest nicht wissen, dass dem Papst beide Schwerter zukommen. Oder willst du unbewaffnet kämpfen?“ Petrus: „Da ich dieses Amt verwalte, kenne ich kein Schwert außer dem Schwert des Geistes, das das Wort Gottes ist.“ Julius: „Aber Malchus sagte das nicht, dessen Ohr du, glaube ich, mit dem Schwert abgehauen hast.“ Petrus: „Ich erinnere mich daran und bestreite es nicht. Aber damals kämpfte ich für den Meister Christus, nicht für mich, für das Leben des Herrn, nicht für Geld und weltliche Herrschaft. ... Und trotzdem wurde mir befohlen, das Schwert einzustecken.“ Am Ende des Dialogs ist Petrus über das Auftreten Julius' entsetzt: „Ich sehe einen höchst weltlichen Tyrannen, einen Feind Christi, das Verderben der Kirche.“ „Du schließt mir also nicht auf?“, fragt Julius. Petrus antwortet: „Jedem Beliebigen eher als solch einer Pestgestalt. Denn wir sind ja alle von dir exkommuniziert. Aber willst du einen guten Rat? Du hast eine Schar tüchtiger Männer, du hast unermessliche Geldmittel, du selbst bist ein guter Bauherr. Errichte dir ein

neues Paradies, aber befestige es gut, damit es nicht von den Dämonen erobert werden kann.“¹³⁵

Der Dialog wird Erasmus zugeschrieben, obwohl er die Autorschaft immer bestritten hat. Aber kaum jemand, auch spätere Historiker nicht, hat ihm das abgenommen.¹³⁶ Erasmus hatte damals bei seiner Ankunft in Bologna selbst erlebt, wie Julius II. als Kriegsherr in voller Rüstung in die Stadt einzog. Der Text scheint längere Zeit als Manuskript kursiert zu haben. 1518 kam eine gedruckte Ausgabe bei Dirk Martens in Löwen heraus.

Briefeditionen als Autobiografie

Unter dem Titel „Epistolae aliquot illustrium virorum“ brachte Peter Gilles im Oktober 1516 bei Dirk Martens in Löwen eine Sammlung von 20 Briefen an und von Erasmus heraus. Darin waren ein Brief von Erasmus an Leo X. sowie ein Brief des Papstes an Erasmus enthalten, ferner Briefe von Erasmus an die römischen Kardinäle Grimani und Riario, Briefe aus England von Andrea Ammonio, Erzbischof Warham, Thomas More, Briefe aus Deutschland von Willibald Pirckheimer und Ulrich Zasius und Briefe aus Frankreich von Guillaume Budé und Jacques Lefèvre.¹³⁷ Bereits im April 1517 brachte Gilles wiederum bei Martens in Löwen eine weitere Sammlung von 35 Briefen unter dem Titel „Aliquot epistolae senequam elegantes“ heraus.¹³⁸ Die Briefbände zeichneten ein bestimmtes Bild der Persönlichkeit des Erasmus für die europäische Öffentlichkeit. Lisa Jardine hat in ihrer Studie „Erasmus. Man of Letters“ den Vorgang als „construction of charisma in print“ beschrieben.¹³⁹ Die Briefbände hatten sicherlich auch die Funktion, Erasmus vor seinen Kritikern zu schützen.

1518 folgte mit dem „Auctarium“ eine weitere Briefsammlung mit 35 Briefen, die bei Froben in Basel erschien. Nach dem Erfolg dieser Ausgabe brachte Erasmus schon im folgenden Jahr 1519 wieder bei Froben die erste umfangreiche Edition seiner Briefe unter dem Titel „Farrago“ heraus. Das Buch umfasste jetzt 410 Seiten und 333 Briefe aus verschiedenen Lebensabschnitten des Erasmus. Darunter waren allein 106 Briefe aus der Zeit vor 1509. Der älteste davon war ein Brief an Cornelis Gerard von 1489, dem vorsichtshalber die Bemerkung beigefügt war „scripsit puer“. Erasmus hatte inzwischen begonnen, seine früheren Briefe zu sammeln und abschreiben zu lassen. Eine erweiterte Neuedition seiner Briefe unter dem Titel „Epistolae ad diversos“, die auf den 31. August 1521 datiert war, kam erst zur Frankfurter Frühjahrsmesse 1522 nach Erasmus' Umzug von Löwen nach Basel heraus. Sie enthielt 621 Briefe, davon 158 neue.¹⁴⁰

Erasmus nutzte die jeweilige Auswahl der Briefe, um seine eigenen Vorstellungen zu propagieren. So enthielt die Briefedition der „Elegantes“ einen Brief, den Erasmus unmittelbar vor den Friedensverhandlungen von Cambrai im Februar 1517 an den damaligen Baseler Domprediger und Theologieprofessor Wolfgang Capito geschrieben hatte, worin er seine Hoffnung auf eine Reform

von Kirche, Staat und Gesellschaft artikuliert: „Ich sehe, dass die mächtigsten Fürsten der Erde, Franz, der König von Frankreich, Karl, der katholische König [von Spanien], Heinrich, der König von England, und Kaiser Maximilian dabei sind, die Schulen des Kriegs vom Grund auf zu zerstören und das Band des Friedens unzerreißbar, wie ich hoffe, zu knüpfen.“ Er erwarte, „dass nicht nur die Frömmigkeit und die guten Sitten, sondern auch die Wissenschaften und die Künste wieder aufblühen“. In allen Ländern Europas sehe er dazu gute Ansätze.¹⁴¹ Seine eigenen großen Erfolge der letzten Jahre und die Anerkennung, die er inzwischen überall in Europa gefunden hatte, mochten Erasmus in dieser euphorischen Grundstimmung bestärken.

Mit der Aufnahme in gedruckte Briefsammlungen verloren die Briefe ihren persönlichen Charakter. Sie wurden öffentlich. Das galt für die Briefe der Schreiber wie für die der Empfänger. Häufig wurden auch einzelne Briefe als Druckschriften veröffentlicht. Die Druckerpressen waren kommerzielle Unternehmen. Sie suchten Lesestoff, der sich drucken und verkaufen ließ. Mit der gedruckten Briefkultur entstand eine neue Form der Öffentlichkeit. „Der Brief ist ein Gespräch unter Abwesenden“ („Epistola, quae colloquium est inter absentes“), heißt es bei Erasmus in der Schrift „Über das Briefeschreiben“ („De conscribendis epistolis“) von 1522.¹⁴² Die ausgedehnte Korrespondenz zwischen Erasmus und Budé, die sich persönlich nie kennenlernten, ist ein eindrucksvolles Beispiel dieser neuen „literarischen Republik“.¹⁴³ Sie umfasste nicht nur die jeweiligen Briefpartner, sondern auch deren Bekanntenkreise in Deutschland, den Niederlanden und in England für Erasmus und in Frankreich für Budé.¹⁴⁴

Die neue „literarische Republik“ ließ die Leser an den Diskussionen partizipieren, deren Themen anfangs noch stark religiös geprägt waren.¹⁴⁵ Erasmus' politische Schriften zeigen, dass der Übergang zu weltlichen Themen fließend war. Die neue Öffentlichkeit entstand natürlich nicht nur aus den Briefeditionen und deren Lesern, sondern auch aus dem Lesepublikum der gedruckten Bücher, einschließlich der Pamphlete und Streitschriften. Das hatte sich bereits an dem Konflikt um die „Dunkelmännerbriefe“ gezeigt. Die neue Öffentlichkeit begünstigte die Bildung von Meinungsgruppen und Parteien. Religiöse, literarische und politische Streitpunkte ließen sich dabei nur schwer voneinander trennen. Das sollte sich bald in dem Streit um Luther zeigen. Er schien anfangs eine Fortsetzung der alten Kontroversen zwischen Humanisten und Theologen zu sein. Der Streit um Luther entwickelte aber schnell eine ungeahnte Dynamik, und er sprach nicht nur das gebildete Publikum an, sondern auch breitere Schichten des Volkes. Die Bühne der deutschen und der europäischen Öffentlichkeit begann sich zu verändern.

Thomas More entschloss sich zu dieser Zeit, als Sekretär in den Dienst Heinrichs VIII. einzutreten. Er hatte offensichtlich lange gezögert, aber schließlich dem Werben Heinrichs nachgegeben. Sein Zögern hatte sich auch in den Dialogen der „Utopia“ niedergeschlagen.

Als Sekretär des Königs war er ein wichtiger Verbindungsmann am engli-

schen Hof zwischen Heinrich und dessen Kanzler Wolsey. Erasmus war über die Entscheidung des Freundes nicht glücklich. Ende April 1518 schrieb er an More: „Daran, dass du dich an den Hof hast ziehen lassen, tröstet mich nur das eine, dass du unter einem ausgezeichneten König dienst. Für uns und für die Wissenschaften bist du mit Sicherheit verloren.“¹⁴⁶

Im Herbst 1517 hatte sich Herzog Karl von den Niederlanden nach Spanien begeben, um seine dortige Herrschaft anzutreten. Er hatte am 7. September 1517 mit seinem Hof in Vlissingen eine Flotte von 40 Schiffen bestiegen. Zehn Tage später kam man in Tazones an der Nordküste Spaniens an. In Spanien begegnete Karl zum ersten Mal seinem um drei Jahre jüngeren Bruder Ferdinand, der in Kastilien aufgewachsen war. Ferdinand kam im Frühjahr 1518 in die Niederlande. Anders als sein Bruder Karl scheint Ferdinand die „Institutio“ des Erasmus tatsächlich gelesen zu haben. Le Sauvage, der Kanzler und Förderer des Erasmus, starb im Juni 1518 in Spanien. Im Juni 1520 kehrte auch Karl in die Niederlande zurück, um sich nach seiner Wahl zum deutschen König in Aachen am 23. Oktober 1520 krönen zu lassen. Er nahm den Titel „Erwählter Römischer Kaiser“ an.

Im Frühjahr 1518 reiste Erasmus erneut von Löwen nach Basel, wo er von Mai bis September an der Neuausgabe des Neuen Testaments arbeitete. Sie sollte mit einem Vorwort Papst Leos X. erscheinen. Erasmus hatte einige Anstrengungen unternommen, um das Schreiben des Papstes zu erlangen.¹⁴⁷ Es gelang ihm schließlich mit Hilfe seines römischen Freundes Paolo Bombace.¹⁴⁸ Inzwischen hatte Erasmus den Text des Erstdrucks von 1516 gründlich überarbeitet, nachdem von Lee, Masson und Lefèvre Kritik an der ersten Ausgabe geübt worden war.¹⁴⁹ In Basel brachte er auch eine Neuausgabe des „Enchiridion“ heraus, die in dem erregten Klima des beginnenden Streits um Luther sofort ein Publikumserfolg wurde. In dem neuen Vorwort an Paul Volz warnte Erasmus an einer Stelle ausdrücklich vor „Philistern“, die nicht für die „Ehre Christi“, sondern für den eigenen Gewinn predigen und mit Ablässen, Dispensen und ähnlichen Waren handeln: „Das ist umso gefährlicher, weil sie ihre Gier hinter den Namen von angesehenen Fürsten, Päpsten und selbst dem Namen Christi verstecken.“¹⁵⁰

Im September 1518 kehrte Erasmus von Basel nach Löwen zurück. Die Rückreise hielt er in einem langen Brief fest, den er im Oktober an Beatus Rhenanus nach Basel schickte.¹⁵¹ Kopien davon schickte er gleich an weitere Freunde. „Hier hast du die Tragikomödie meiner ganzen Reise“, beginnt der Brief.¹⁵² Erasmus war am 3. September mit dem Schiff von Basel über Breisach nach Straßburg gefahren: „Wir landeten in Straßburg vor dem Frühstück etwa um 9 Uhr ... Es gab einen angenehmen Empfang. ... Ein Teil des Gelehrtenkreises war da, bald kamen sie alle zur Begrüßung.“ Der Verleger Schürer spendete Wein. Von dort ritt Erasmus auf seinem englischen Pferd bis Speyer. Hier verbrachte er zwei Tage in dem Haus des Domdekans und er kam durch Zufall auch mit Hermann Buschius zusammen. Von Speyer ging es weiter in einer

Kutsche über Worms nach Mainz. Auf der Fahrt lernte er den kaiserlichen Sekretär Varnbühler kennen, der dafür sorgte, dass Erasmus in Mainz die Nacht nicht in einer Herberge verbringen musste, sondern in dem Haus eines Kanonikers unterkam. Mit dem Schiff ging es weiter nach Boppard.

Als dort das Schiff auf Schmuggelware durchsucht wurde und die Passagiere in der Zwischenzeit am Rheinufer spazierten, erkannte der Zöllner Eschenfelder Erasmus.¹⁵³ „Es lässt sich kaum beschreiben, wie sich der Mann vor Freude aufführte.“ Er brachte Erasmus in sein Haus, wo auf einem Tisch dessen Bücher lagen, und rief Frau, Kinder und Freunde herbei. Als die Schiffer zur Abfahrt riefen, schickte er ihnen zwei Kannen Wein, damit sie sich geduldeten. Von Boppard aus ging es nach Koblenz, wo ihn der bischöfliche Offizial zum Essen einlud, und dann weiter mit dem Schiff über Bonn nach Köln, wohin der Diener mit dem Pferd vorausgeritten war. Man kam an einem Sonntagmorgen bei schlechtem Wetter noch vor 6 Uhr an. Erasmus besuchte die Messe. Er bemerkte, dass man ihn in der Stadt aufzuhalten versuchte. „Sofort lasse ich meine Pferde satteln ... und eile auf meinem lahmen Pferd zum Grafen von Neuenahr.“ Das war auf der Burg Bedburg fünf Stunden von Köln entfernt. Erasmus verbrachte hier fünf Tage bei dem mit ihm befreundeten Kölner Humanisten.

Auf einem offenen Zweispänner reiste er bei Wind und Regen weiter nach Aachen, von dort mit dem Pferd über Maastricht, Tongern, St. Truiden und Tienen nach Löwen. Bei seiner Ankunft am 21. September war er schwer krank. Er ging deswegen nicht in sein Kolleg „Zur Lilie“, sondern begab sich zum Haus seines Verlegers Dirk Martens. Den Abschluss des Briefs bildet ein minutiöser Bericht über seine Krankheit, bei der die Löwener Ärzte zunächst irrtümlich annahmen, dass es sich um die Pest handelte. Der Brief endet nachdenklich: „Ich erinnere mich, wie ich, als ich noch jung war, bereits erschrak, wenn ich nur den Namen des Todes hörte. Jetzt im fortgeschrittenen Alter fürchte ich den Tod kaum noch, und ich bemesse auch nicht das menschliche Glück nach der Länge des Alters. Ich bin bereits über 50 Jahre alt; und da ich sehe, dass nur wenige von vielen dieses Alter erreichen, kann ich mich nicht beklagen, dass mein Leben zu kurz gewesen sei.“¹⁵⁴

Die Anfänge des Streits um Martin Luther

Kaum hatte sich Erasmus von seiner Krankheit erholt, trafen am 17. Oktober zwei Erfurter Humanisten, der Poetikprofessor Eoban Hessus¹⁵⁵ und dessen Schüler Johann Werter, in Löwen ein. Sie brachten Erasmus ein Paket mit Briefen und Geschenken von Erfurter Humanisten und Theologen mit. Bei dieser Begegnung wurde Erasmus auch mit dem Streit um Martin Luther konfrontiert. Ein halbes Jahr zuvor, am 5. März 1518, hatte Erasmus an Thomas More „Thesen über die päpstlichen Ablass“ („Conclusiones de veniis pontificum“) gesandt, aber den Namen Luthers noch nicht erwähnt. Durch die schnelle Verbreitung

der 95 Thesen in der deutschen Übersetzung im Jahre 1518 war Luther eine bekannte Figur der Öffentlichkeit geworden. Im Juni 1518 hatte Luther auf dem Ordenskapitel seines Ordens der Augustinereremiten in Heidelberg diskutiert.

Im Oktober 1518 fand im Augsburger Fuggerhaus das „Verhör“ Cajetans mit Martin Luther statt.¹⁵⁶ Cajetan war als päpstlicher Legat zum Augsburger Reichstag gekommen, um für den von Papst Leo propagierten Kreuzzug gegen die Türken zu werben. Während des Reichstags, der im September zu Ende ging, hatte Cajetan mit Kurfürst Friedrich von Sachsen, Luthers Landesherrn, gesprochen und das Verhör mit Luther vereinbart. Als einer der sieben Elektoren bei der Königswahl hatte Friedrich eine starke Position, da auf dem Reichstag bereits über die Nachfolge Kaiser Maximilians verhandelt wurde. Zur Frankfurter Messe im Herbst 1518 hatte die Baseler Druckerei Froben eilig einen Sammelband mit Schriften Luthers herausgebracht, der starken Absatz fand und mehrfach nachgedruckt wurde.¹⁵⁷ Darin wurde Erasmus mit Luther in Verbindung gebracht.

In seinen Antwortbriefen an die Erfurter Humanisten, die Erasmus noch im Oktober aus Löwen schrieb, lobte er die neuen Talente, die er überall in Deutschland sehe,¹⁵⁸ und die Chancen für die Förderung der Wissenschaften. An den Erfurter Augustinermönch Johann Lang, der mit Luther befreundet war, schrieb er: „Ich höre, dass Eleutherius [Luther] bei allen Guten Beifall findet, aber man sagt, er widerspreche sich in seinen Schriften. Ich glaube, jene Thesen haben allen gefallen, mit Ausnahme der paar Sätze über das Fegefeuer.“ Aber er bezweifle, ob man das Papsttum so direkt angreifen solle. Das sei Aufgabe der Fürsten.¹⁵⁹

Seit dem Besuch aus Erfurt in Löwen entwickelte sich ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Erasmus und zwei Vertrauten Luthers, Justus Jonas und Philipp Melanchthon. Mit beiden korrespondierte Erasmus seitdem häufiger. Ein Vertrauter des Erasmus an der Universität Leipzig war der Humanist Petrus Mosellanus, der mit Melanchthon zusammenarbeitete. Der 21-jährige Philipp Melanchthon, ein Neffe Reuchlins, war von Tübingen an die Universität Wittenberg gegangen und hatte im Herbst 1518 die neue Griechischprofessur angetreten.¹⁶⁰ Er war einer der ersten jungen Humanisten, die sich Luther anschlossen. Im Januar 1519 schrieb Melanchthon an Erasmus: „Martin Luther, der deinen Ruf eifrig unterstützt, wünscht, dass seine Meinungen von dir gebilligt werden.“¹⁶¹ Erasmus hatte bereits vor dem öffentlichen Auftreten Luthers Kontakte zu Kurfürst Friedrich und Herzog Georg von Sachsen, denen er seine Ausgabe der Kaiserviten Suetons widmete.¹⁶² Schon 1516 hatte der Sekretär Kurfürst Friedrichs, Georg Spalatin, ein Freund Luthers, versucht, mit Erasmus Kontakt aufzunehmen.¹⁶³

Am 28. März 1519 schrieb Luther selbst an Erasmus aus Wittenberg. Zu dieser Zeit wurde bereits die Leipziger Disputation vorbereitet, die im Juni und Juli stattfand. Luthers Brief wurde von Jonas nach Löwen überbracht. Als „fraterculus in Christo“, als kleiner Bruder, wie er sich nannte, warb Luther in

bescheidenem Ton und etwas gekünstelt um die Gunst des Erasmus¹⁶⁴: „So oft unterhalte ich mich mit dir und du dich mit mir, Erasmus, unsere Zierde und unsere Hoffnung, obwohl wir uns nicht kennen. ... Denn wen gibt es, dessen Herz nicht Erasmus im Innersten besetzt, den Erasmus nicht lehrt, den Erasmus nicht regiert? Ich spreche von denen, die die Bildung lieben. Ich zähle auch das gerne zu den Geschenken Christi, dass du vielen missfällst. Denn das ist der Grund, nach dem ich die Gaben des gütigen von denen des zornigen Gottes zu unterscheiden pflege.“¹⁶⁵ Luther stellte sich als ein Kämpfer für die Bildung gegen deren Verächter vor. Er bezog sich auf das Vorwort zur jüngsten Neuausgabe des „Enchiridion“, dem er entnommen habe, dass Erasmus mit dem übereinstimme, was er, Luther, geschrieben habe. Wolfgang Capito habe ihm berichtet, dass Erasmus den Thesen Luthers über die Ablass zustimme.¹⁶⁶

Erasmus antwortete Luther am 30. Mai aus Löwen, nachdem er bereits zuvor Briefe an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen und dessen Sekretär Georg Spalatin geschrieben hatte. Er war sich bewusst, dass die Angriffe auf Luther auch seinem Werk galten. Er schrieb an Luther: „Mit Worten könnte ich nicht sagen, welchen Sturm deine Bücher hier hervorgerufen haben. Noch immer lässt sich der vollkommen falsche Verdacht nicht ausröten, dass man meint, deine Schriften seien mit meiner Hilfe geschrieben, ich sei der Bannerträger dieser Partei, wie sie sagen.“¹⁶⁷ Drastisch malte Erasmus die antilutherische Stimmung unter den Theologen der Universität Löwen aus: Ein großer Teil von ihnen sei von dieser „nicht seltenen Krankheit“ angesteckt worden. Man habe sofort einen Anlass gesehen, die humanistischen Studien, die „bonae litterae“, zu unterdrücken.¹⁶⁸ Sie gefährdeten, so werde argumentiert, die Theologie, „die von diesen Leuten höher eingeschätzt wird als Christus selbst“. In England habe Luther starke Befürworter, auch in den Niederlanden, so bei dem Bischof von Lüttich. Er selbst halte sich zurück, weil er glaube, damit den Wissenschaften einen besseren Dienst erweisen zu können.

Dann aber ging Erasmus zu Luther vorsichtig auf Distanz. „Ich habe bezeugt, dass du mir völlig unbekannt bist, ich deine Bücher noch nicht gelesen habe; infolgedessen missbillige und billige ich nichts.“¹⁶⁹ Er habe gemahnt, „man solle nicht, ohne deine Bücher gelesen zu haben, so gehässig vor dem Volke schreien“. Dann riet Erasmus Luther: „Meines Erachtens kommt man mit bescheidenem Anstand weiter als mit Sturm und Drang. Auf diese Weise hat Christus sich die Welt unterworfen. ... Es empfiehlt sich mehr, laut gegen die aufzutreten, die die päpstliche Autorität missbrauchen, als gegen die Päpste selbst. ... Giftige Streitereien gewisser Leute sollte man mehr verachten als widerlegen. Immer muss man sich davor hüten, anmaßend oder parteiisch zu reden oder zu handeln. So, glaube ich, ist es dem Geiste Christi angenehm.“¹⁷⁰ Aber es stehe ihm nicht an, Luther zu belehren. Er habe einen Blick in dessen Psalmen-Kommentar geworfen. Der habe ihm sehr gut gefallen. Erasmus' Antwort war freundlich, entgegenkommend, deutlich im Urteil und zugleich reserviert.

Bereits am 14. April 1519 hatte Erasmus an Luthers Landesherrn Kurfürst

Friedrich geschrieben. Er hielt Distanz zu Luther, verteidigte ihn aber vor einer theologischen Kampagne, die ihn mit dem Verdacht der Häresie belastete: „Luther ist mir vollkommen unbekannt.“ Er komme also nicht in Verdacht, ihn zu begünstigen. Seine Lebensführung werde von allen gebilligt. Wie könne man gegen den Namen und den Ruf eines rechtschaffenen Mannes vorgehen, ohne auch nur ein Buch von ihm gelesen zu haben, und das vor einer unerfahrenen Menge, die gar kein Urteil besitze. Dabei habe Luther seine Sätze selbst zur Disputation gestellt. „Niemand hat ihn ermahnt, niemand belehrt, niemand widerlegt. Nur einen Ketzer nennen sie ihn und schreiben das mit tobendem Lärm an die Steine hin. Man möchte sagen, sie dürsten nach Menschenblut, nicht nach Seelenheil.“¹⁷¹ Erasmus informierte Melanchthon über seinen Brief an den Kurfürsten und fügte hinzu: „Martin Luthers Leben billigt bei uns jeder, über seine Lehre gehen die Meinungen auseinander. Ich selbst habe seine Bücher noch nicht gelesen. An gewisse Dinge mahnt er mit Recht.“¹⁷²

Im Sommer 1519 lud Friedrichs Vetter, Herzog Georg von Sachsen, den Theologen und Luther-Gegner Johannes Eck von der Universität Ingolstadt sowie Karlstadt und Luther von der Universität Wittenberg zu einem Streitgespräch nach Leipzig ein, das auf der Pleißenburg stattfand und sich über drei Wochen hinzog. Herzog Georg hatte das Streitgespräch gegen den Widerstand der Leipziger Universität und der Bischöfe von Meißen und Merseburg durchgesetzt. Nachdem sich aber Luther in der Diskussion mit Eck „hussitischen Lehren“, das heißt der Häresie, wie es Herzog Georg sah, angenähert hatte, rückte Georg von Luther ab. Georg schrieb gelegentlich eigene Schriften gegen Luther. Im Briefwechsel mit seinem lutherischen Schwiegersohn Landgraf Philipp von Hessen setzte er sich mit der Lehre Luthers auseinander.¹⁷³ Georg wurde von seinem Hofkaplan Hieronymus Emser unterstützt, der gleichfalls zunächst mit Luther sympathisiert hatte, dann aber dessen Gegner wurde.¹⁷⁴ Erasmus war über die Leipziger Disputation von Mosellanus unterrichtet worden.¹⁷⁵ In dieser Disputation wurde ein Modell entwickelt, das in dem folgenden Jahrzehnt in vielen deutschen Städten nachgeahmt wurde, als die Räte vor der Frage standen, sich für oder gegen die lutherische Reform zu entscheiden.

Am 15. August schrieb Erasmus an den Kurfürsten von Mainz, Kardinal Albrecht von Brandenburg.¹⁷⁶ Er analysierte die Situation im Reich und in Europa nach der soeben erfolgten Wahl Karls V. zum deutschen König. In früheren Jahrhunderten sei die Herrschaft des Kaisers oft nur ein Titel gewesen. Das sei jetzt anders. Unter der Herrschaft Karls könnten Macht und Würde übereinstimmen. Erasmus brachte sein „kleines Buch“ über die Erziehung des Fürsten ins Spiel und erinnerte an den Grundsatz: „Herrschaft ist aber ein Auftrag, kein Kaufgeschäft.“¹⁷⁷ Er hoffe, dass die Herrschaft Karls zu einem dauerhaften Frieden führe. Inzwischen befand sich Ulrich von Hutten, der nach seinem Studium in Italien nach Deutschland zurückgekehrt war, am Hof Albrechts von Brandenburg in Mainz. Erasmus schickte ihm im Juli eine Lebensbeschreibung Thomas Mores.¹⁷⁸

Am 19. Oktober 1519 schrieb Erasmus einen weiteren Brief an Albrecht. Darin bezog er Position in dem Streit um Luther. Da sein Brief an Luther von Anhängern Luthers veröffentlicht worden war, wurde Erasmus von Gegnern Luthers, so von Theologen in Löwen und in Köln, vorgehalten, Luther zu unterstützen. Er sah sich gezwungen, sich zu verteidigen. Er betonte: „Luther ist mir vollkommen unbekannt. Seine Bücher konnte ich noch nicht lesen, nur stückweise. ... Hat er gut geschrieben, so gebührt mir kein Lob; im andern Falle kann man mich nicht verantwortlich machen.“¹⁷⁹ Dennoch halte man ihm vor, die Bücher Luthers stammten von ihm und seien in Löwen entstanden. Auf die Frage, wie es zu all diesen Verirrungen gekommen sei, gab Erasmus die Antwort: „Die Welt ist belastet mit allzu menschlichen Einrichtungen. Sie ist beschwert von scholastischen Meinungen und Dogmen, ist beschwert von der Tyrannei der Bettelorden. Sie sind Trabanten des römischen Stuhls, haben aber so an Macht und Anzahl gewonnen, dass sie selbst dem römischen Papst und manchen Königen furchtbar sind.“¹⁸⁰ Mit den „Trabanten“ („satellites“) waren vor allem die Orden der Dominikaner und Karmeliter gemeint.

V. Auseinandersetzung mit Martin Luther. Die „Kolloquien“ und der „Freie Wille“ 1519–1525

Bei seiner Rückkehr aus Spanien nach Brüssel im Sommer 1520 wurde Karl V. von einem spanischen Gefolge begleitet. Der aus den Niederlanden stammende Kanzler Jean Le Sauvage war 1518 in Spanien gestorben. Sein Nachfolger wurde der aus Savoyen stammende Mercurino Gattinara.¹ Er war wie Le Sauvage ein „Erasmianer“, so dass Erasmus auch weiterhin einen Rückhalt am Hof Karls V. hatte. Es war allerdings die Zeit, in der sich die drei jungen Fürsten Europas, Karl V., Franz I. und Heinrich VIII., als Renaissancesfürsten zu profilieren begannen. Auf der Rückreise von Spanien in die Niederlande machte Karl einen Abstecher nach England. Heinrich VIII. erwartete ihn in Dover und beide Fürsten ritten gemeinsam nach Canterbury. Dort beging man ein dreitägiges Versöhnungstreffen, an dem auch More beteiligt war,² und am 27. Mai feierte man in der Kathedrale gemeinsam das Pfingstfest.³ Karl begegnete hier zum ersten Mal seiner Tante Katharina, der Königin und Frau Heinrichs.

Während Karl in die Niederlande segelte, begab sich Heinrich am 31. Mai mit großem Gefolge von Dover nach Calais, wo seit Wochen ein spektakuläres Versöhnungsfest zwischen Heinrich VIII. und Franz I. vorbereitet wurde, das im Juni stattfand. Die Großinszenierung des „Field of the Golden Cloth“ („Le Camp du Drap d’Or“) wurde von Zeitgenossen als „achtes Weltwunder“ bestaunt. Warham hatte Erasmus aufgefordert, an dem Fest in Calais teilzunehmen, doch ist es wohl nicht dazu gekommen.⁴ Der Versöhnungsgeist hielt jedoch nicht lange an. Vierzehn Tage nach dem Fest mit Franz I. trafen sich erneut Heinrich und Karl, zunächst bei Gravelines und anschließend am 12. Juli in Calais. Die Verständigung zwischen Karl und Heinrich sollte ein Jahr später zur Wiederaufnahme des Kriegs gegen Frankreich, auch in Italien, führen.⁵ Nach drei Jahren war der erasmische Traum von einem Frieden in Europa, der 1517 begonnen hatte, bereits beendet.

Vor dem Reichstag von Worms 1521

1520 brachte Luther seine drei berühmten Schriften „An den christlichen Adel deutscher Nation“ in deutscher Sprache, „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ in lateinischer Sprache und „Von der Freiheit eines Chris-

tenmenschen“ in deutscher und lateinischer Sprache heraus. Bewusst wandte er sich jetzt an seine Deutschen. Er ging zunehmend dazu über, seine Schriften in der deutschen Sprache zu veröffentlichen. Sein religiöses Reformprogramm erhielt dadurch ein betont nationales Moment. Es trug zweifellos entscheidend zu seiner Popularität bei, vor allem in den Städten, wie beispielsweise in der Stadt Nürnberg, die sich als erste Reichsstadt für die Reformation entschied. Erasmus dagegen war und blieb, nicht nur durch die lateinische Sprache seiner Bücher und seiner Korrespondenz, ein Europäer. Seine Auslegungen der vier Evangelien, die „Paraphrasen“, widmete er in den kommenden Jahren den vier bedeutendsten Fürsten Europas: Kaiser Karl V., dessen Bruder Erzherzog Ferdinand von Österreich, dem englischen König Heinrich VIII. und dem französischen König Franz I.

Im Herbst 1520 kam Aleander, der frühere Freund des Erasmus aus der italienischen Zeit, als päpstlicher Gesandter nach Deutschland und in die Niederlande, um die Bulle „Exsurge Domine“ gegen Luther durchzusetzen. Erasmus fühlte sich von Aleander als ein Sympathisant Luthers verdächtigt und er betrachtete Aleander mit größtem Misstrauen. Die Theologen der Universitäten Löwen und Köln verurteilten Luther. Seine Bücher wurden öffentlich verbrannt.⁶ Der Name Luthers taucht seit 1518 immer häufiger in der erasmischen Korrespondenz auf.⁷

Erasmus bemühte sich, eine Verurteilung Luthers als Ketzer zu verhindern. Er hat Luther in den Jahren 1519 bis 1521, bis zum Reichstag von Worms, mehr geschützt, als dies Luther selbst bewusst war und bis heute anscheinend auch vielen Historikern bewusst ist, die jene historischen Verhältnisse beschreiben. Die Korrespondenz, die Erasmus mit zahlreichen Persönlichkeiten in Europa über Luther führte, spricht eine deutliche Sprache. Im November 1520 hielt sich Erasmus drei Wochen lang in Köln auf, wo er in der Stadtwohnung Hermanns von Neuenahr wohnte.⁸ Zu dieser Zeit hielt sich der Hof Karls V. im Anschluss an die Aachener Krönungsfeier vom 23. Oktober in Köln auf. Am 5. November kam Erasmus zu einem Gespräch mit Kurfürst Friedrich zusammen. Spalatin dolmetschte. Friedrich forderte Erasmus zu einer klaren Stellungnahme zu Luther auf. Nach dem Bericht Spalatin erklärte Erasmus, der Fehler Luthers sei es gewesen, dem Papst an die Krone und den Mönchen an den Bauch gegriffen zu haben.⁹

Spalatin begleitete Erasmus anschließend zurück in das Haus Neuenahrs, wo Erasmus seine Vorstellungen auf einem Blatt niederschrieb, das Spalatin Friedrich überbrachte.¹⁰ Am folgenden Tag lehnte der Kurfürst einen Antrag Aleanders ab, Luther nach Rom auszuliefern.¹¹ In Köln wurde auch ein Plan für eine schiedsrichterliche Lösung des Kirchenstreits („Consilium cuiusdam“) vorgelegt, den Erasmus gemeinsam mit dem Augsburger Dominikanerprior Johannes Faber in Löwen für den kommenden Wormser Reichstag ausgearbeitet hatte.¹² Faber hatte sich damals zusammen mit dem Stadtsekretär von Augsburg Konrad Peutingen am Hof Karls V. in Brügge aufgehalten. Nachdem aber Luther

am 10. Dezember die Bannandrohungsbulle „Exsurge domine“ verbrannt hatte, bestand für eine friedliche Lösung des Konflikts keine Chance mehr.

In einem Brief vom 13. September 1520 aus Löwen an Papst Leo X. führte Erasmus eine offene Sprache: „Ich sah, dass die Sache aus Hass gegen die Sprachen und die sogenannten guten Wissenschaften entstanden war. Ich sah, dass man sie mit bissigem Hass und mit aufrührerischem Geschrei vor dem Volk führte. Damit erreichte man nichts anderes, als dass man die Werke Luthers berühmt machte und die Masse begierig, sie zu lesen.“ Wenn man ihn aus den Herzen der Menschen hätte entfernen wollen, hätte man ihn widerlegen müssen. Es folgte ein beeindruckender Satz: „Liberata ac generosa ingenia doceri gaudent, cogi nolunt“ – „Freie und vornehme Geister lassen sich gerne belehren, aber sie wollen nicht gezwungen werden“.¹³

Offensichtlich sah Erasmus auch jetzt noch Luther auf der Linie seiner eigenen Kirchenkritik. Dennoch ging er inzwischen zunehmend zu Luther auf Distanz, verteidigte aber zugleich die Ehrlichkeit von dessen Absichten und verlangte, dass Luther fair behandelt werden solle.

Luthers radikale Kritik an der kirchlichen Sakramentenlehre und damit verbunden an den Institutionen der Kirche in seiner Schrift über die „Babylonische Gefangenschaft der Kirche“ vom Oktober 1520 ließ aber allmählich Erasmus zu der Einsicht kommen, dass Luther ganz andere Ziele verfolgte als er selbst und dass sich die Anhänger Luthers inzwischen zu einer eigenen kirchlichen Partei formierten. Luthers „De captivitate Babylonica“ entfremde viele von ihm, schrieb er im Februar 1521 aus Löwen an Nikolaas Everaerts, den Präsidenten des Rats von Holland. Luther bringe jeden Tag etwas Schrecklicheres heraus. Er selbst verstehe nicht, worauf Luther hinauswolle, es sei denn, er wolle sich den Böhmen, das heißt den Hussiten, annähern. „Ich selbst befürchte, dass wir der Scylla Luthers nur entfliehen werden, um in eine noch schlimmere Charybdis zu fallen.“¹⁴ Erasmus hat bewusst und sensibel die Veränderungen registriert, die das Auftreten Luthers in Europa bewirkte. Man drängte Erasmus in Löwen, sich öffentlich von Luther zu distanzieren. Aber er hielt sich zurück.

Karl V. hatte Luther für seinen Auftritt auf dem Reichstag in Worms am 17. und 18. April 1521 freies Geleit zugesichert und sich an seine Zusage gehalten. Erasmus war nicht in Worms. Ulrich von Hutten, der sich inzwischen zum Wortführer einer antirömischen Opposition aufgeschwungen hatte, hielt sich knapp 50 Kilometer entfernt auf der Ebernburg auf.¹⁵ Die beiden sächsischen Herzöge, Kurfürst Friedrich und Herzog Georg, nahmen an dem Wormser Reichstag teil. Herzog Georg unterstützte in Worms die sog. „Gravamina“ gegen die römische Kurie, so dass der päpstliche Legat Aleander annahm, dass er auf Seiten Luthers stand. Georg gehörte in Worms auch einer Kommission an, die nach Luthers öffentlichem Auftritt versuchte – allerdings vergeblich –, mit Luther zu verhandeln, um den Konflikt um seine Person sich nicht weiter zuspitzen zu lassen.¹⁶

Luther war mit der ihn begleitenden Reisegesellschaft über Leipzig, Naumburg, Weimar, Erfurt, Gotha, Eisenach und Frankfurt nach Worms angereist.

Die Reise hatte sich als ein Triumphzug gestaltet. In einigen Städten wie in Erfurt wurde ihm ein großer Empfang bereitet. Er predigte in Erfurt, Gotha und Eisenach.¹⁷ In Worms suchte man ihn in seiner Unterkunft auf, um mit ihm zu sprechen. Luther war in Worms kein einsamer Mensch, wenngleich sein Auftritt vor den Reichsständen am 17. und 18. April von ihm durchgestanden werden musste.¹⁸ Luther verweigerte vor dem Reichstag den Widerruf und berief sich dabei auf sein Gewissen: „Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift oder einsichtige Vernunftgründe widerlegt werde – denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, da es feststeht, dass sie öfter geirrt haben und sich widersprochen haben –, bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte bezwungen. Und solange mein Gewissen in Gottes Worten gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es unsicher ist und die Seligkeit bedroht, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir. Amen.“¹⁹

In seiner Rede vor den Ständen des Reichs hatte Luther auch seine Schriften gegen das Papsttum erläutert, zu denen er sich bekannte. Sie bezeugten, sagte er, „wie durch die Gesetze des Papstes und die Menschenlehren die Gewissen der Gläubigen in unglaublicher Tyrannei ganz elend verstrickt, gequält und gefoltert wurden, und das vor allem in der berühmten deutschen Nation“. So identifizierte Luther bei seinem Auftritt in Worms sein eigenes religiöses Gewissen mit den Gewissen der Deutschen, der Gläubigen seiner eigenen Nation. Seit Worms war Luther ein nationaler Held. Seine Rede, in der er den Widerruf ablehnte und sich dabei auf sein Gewissen berief, hielt er zunächst in deutscher und anschließend in lateinischer Sprache.²⁰

Der 21-jährige Kaiser Karl V. verfasste in der folgenden Nacht seine Antwort in französischer Sprache und ließ sie dem Reichstag am 19. April vortragen. Luther habe ihn nicht überzeugt, erklärte er. Ein einzelner Bruder müsse irren, wenn er gegen den Glauben antrete, zu dem sich die Christenheit seit über tausend Jahren bekannt habe: „So bin ich entschlossen, an allem festzuhalten, woran meine Vorgänger und ich seit dem Konstanzer Konzil bis heute festgehalten haben. Denn es ist sicher, dass ein einzelner Bruder irrt, wenn er gegen die Meinung der ganzen Christenheit steht, da sonst die ganze Christenheit tausend Jahre oder mehr geirrt haben müsste und noch immer irren würde.“ – „A ceste cause je suis délibéré d’entretenir tout ce que mesdits prédécesseurs et moy avons entretenu jusques au présent: et par especial ce que a esté ordonné par lesdits mes prédécesseurs tant au consille de Constance que autres: car yl est certain, que ung seul frère erre en son opinion laquelle est contre toute la crestiennité tant du temps passé mille ans et plus que du présent; selon laquelle opinion toute ladite crestiennité seroit et auroit tousiours esté en erreur.“²¹ Der Text des „Wormser Edikts“ wurde von Alexander am 8. Mai vorgelegt und es wurde am 26. Mai von Karl V. unterzeichnet.²²

Kurfürst Friedrich verstand es, Luther zu schützen. Nachdem der Reichsbann über Luther ausgesprochen worden war, ließ er ihn auf die landeseigene Wartburg bringen. Luther konnte seitdem Sachsen nicht mehr verlassen. Auf dem

Augsburger Reichstag 1530, als die Lutheraner ihr Bekenntnis der „Confessio Augustana“ vorlegten, führte Philipp Melanchthon für die protestantische Seite die Verhandlungen. Luther konnte nur aus der Ferne von der sächsischen Coburg aus das Geschehen in Augsburg verfolgen und kommentieren.

Noch unmittelbar vor dem Wormser Reichstag hatte Erasmus Briefe an Personen aus der Umgebung des Kaisers geschrieben, unter anderem an den Kanzler Gattinara.²³ Gattinara antwortete am 5. April aus Worms. Erasmus schrieb noch am 15. April aus Antwerpen an den politisch einflussreichen Arzt Karls, den Italiener Luigi Marliano, nach Worms und versuchte, wenn auch vorsichtig, vor einer endgültigen Verurteilung Luthers zu warnen. Die Bannandrohungsbulle, die spätere Bulle sowie die Reichsacht von Worms hielt Erasmus für den falschen Weg.

Aus der Vielzahl der Briefe, auch an einige Kardinäle, spricht eine klare Sprache. Aber Erasmus verteidigte nicht das Anliegen Luthers selbst, zu dem er seit dem Erscheinen von dessen Schrift über die „Babylonische Gefangenschaft der Kirche“ 1520 entschieden auf Distanz ging. Auch misstraute er der populistischen Neigung der Anhänger Luthers. „Die Deutschen müssen immer alles ins Volk hineintragen“, schrieb er im Februar 1521, „und in törichter Weise geben sie die preis, die ihnen hätten helfen können. Ich hätte niemals geglaubt, dass sie so wenig Urteilsfähigkeit besitzen.“²⁴ Erasmus verteidigte die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft und auch, für ihn unlöslich damit verbunden, die europäische Einheit der Wissenschaften, die er gefährdet sah und die ja auch tatsächlich im Zuge der Reformation und Gegenreformation auseinanderbrechen sollte, indem sich die europäischen Universitäten in nationale, regionale und konfessionelle Einrichtungen verwandelten. Erasmus war sensibel genug, die Spaltung Europas früh zu erkennen. „Niemand aber mag es glauben“, schrieb er im März 1521, „wie tief Luther bei vielen Völkern Wurzel gefasst hat, wie tief er durch seine in allen Sprachen überall verbreiteten Bücher sich festgesetzt hat.“²⁵

In dem Drama um Luther zerbrachen humanistische Freundschaften. Zu Erasmus' engsten Freunden in Deutschland zählte Ulrich von Hutten, der sich längere Zeit am Hof Albrechts von Mainz aufhielt und dem Erasmus im Juli 1519 seine berühmt gewordene Lebensbeschreibung Thomas Mores schickte. Hutten hatte sich nicht nur die Sache Luthers zu eigen gemacht, sondern ihr darüber hinaus eine betont nationale und politische Deutung gegeben. Erasmus warf er vor, sich nicht eindeutig für Luther zu entscheiden. So entfremdete er sich sowohl von Luther als auch von Erasmus. Der Bruch mit Erasmus vollzog sich in zunehmend persönlich verletzender Form bis zum Tod Huttens 1523. Die Differenzen lagen nicht nur im Persönlichen begründet, sondern in der Unvereinbarkeit der jeweiligen Haltungen. Huttens antirömische Militanz nahm nationalistische Formen an. An der Gemeinschaft der europäischen Gebildeten war ihm nicht gelegen.



Luther und Melanchthon. Doppelportrait (1543) von Lucas Cranach d. Ä.

Gebrochene Freundschaften

Andere Freundschaften und Bekanntschaften blieben erhalten, so die mit dem Nürnberger Ratsherrn und Humanisten Willibald Pirckheimer, der zeitweilig mit Luther sympathisierte und gegen Eck schrieb, sich aber nicht von der katholischen Kirche trennte. Auch der Kontakt zu Melanchthon, über dessen Gesundheit sich Luther wie Erasmus gleichermaßen in ihren ersten Briefen besorgt gezeigt hatten, der aber beide überlebte, brach nicht ab. Nach den Attacken Edward Lees gegen seine Edition des Neuen Testaments spürte Erasmus, dass der Rückhalt, den er bisher in England gehabt hatte, nachließ.

Erasmus musste sich eingestehen, dass der Konflikt um Luther andere Dimensionen angenommen hatte als die des alten Kampfes zwischen Humanisten und Scholastikern. Hieronymus Aleander, der alte Freund aus der Zeit seines Italienaufenthalts, mit dem er gemeinsam Griechisch gelernt hatte und der ihn in Venedig bei der Zusammenstellung der Sammlung der „Adagia“ unterstützt hatte, war zum päpstlichen Nuntius am Hof Karls V. ernannt worden. Er kam 1520 nach Deutschland und in die Niederlande, um die Bullen gegen Luther zu propagieren. Aleander veranlasste die Verbrennung von Büchern Luthers in den Niederlanden, auch in Löwen. Am Hof in Brüssel versuchte er, die römische und die kaiserliche Haltung gegen Luther zu koordinieren. Aleander war es, der in Worms darauf drängte, dass nach dem kirchlichen Bann auch die politische

Acht gegen Luther ausgesprochen wurde. Dies war, da Luther weiter von dem sächsischen Kurfürsten Friedrich gestützt wurde, der Beginn der konfessionellen und, wie sich erst später zeigen sollte, auch der politischen Spaltung Deutschlands. So wie Hutten sich die deutsche Sache zu eigen gemacht hatte, so Aleander sich die römische. Unverkennbar spielten bei beiden Freunden des Erasmus, bei dem deutschen wie dem italienischen Humanisten, neben den religiösen auch nationale politische Motive mit. Die römischen Aversionen gegen die Deutschen waren nicht neu. Umgekehrt galt das Gleiche.

Mit zunehmendem Misstrauen beobachtete Erasmus die Umtriebe Aleanders in den Niederlanden. Es kam zu einer längeren Aussprache zwischen beiden in Löwen, bei der Aleander versicherte, seine Aktivitäten richteten sich nicht gegen Erasmus. Aber für Erasmus dürfte das kaum nachvollziehbar gewesen sein. Erasmus äußerte sich kritisch über den Charakter Aleanders. Er glaubte, dass Aleander gegenüber Luther erfolgreicher hätte sein können, wenn er seinen, Erasmus', Ratschlägen gefolgt wäre.²⁶

Schließlich wurde auch Erasmus' Stellung in Löwen immer schwieriger. Der Dominikanerprior Jakob von Hoogstraten, der aus der Nähe von Antwerpen stammte und als Theologe an der Universität Köln wirkte, hatte eine Verurteilung Luthers durch die Kölner Theologen herbeigeführt. Er hatte sich die Briefe des Erasmus an Luther sowie an Albrecht von Mainz über Luther besorgt, aus denen man herauslas, dass Erasmus Luther unterstütze. Am 12. Oktober 1519 hatte Hoogstraten vor den Theologen in Löwen gesprochen und sie zu einer Verurteilung Luthers aufgefordert.²⁷ Ein Jahr später kam es zwischen ihm und Erasmus zu einer Beilegung der Differenzen.²⁸ Doch Erasmus blieb weiter misstrauisch. Ein Brief, den Erasmus 1520 an Thomas More schrieb, zeichnete ein äußerst plastisches Bild seiner Streitigkeiten mit den Löwener Theologen, insbesondere mit dem Karmelitermönch Nikolaus von Egmond, der Erasmus in Predigten in der Löwener Peterskirche offen angriff, um die Stimmung des Volkes gegen ihn zu mobilisieren.²⁹ Erasmus beschrieb ihn als einen großen geistigen Esel. Seinen gelegentlich bissigen Humor hatte Erasmus offensichtlich noch nicht verloren. Seine innerkirchlichen Gegner hielt er für borniert: Sie wüssten nicht, welches Unheil sie anstifteten. „Gegen Luther setzen sie eine törichte und verderbliche Tragödie in Gang. Hinterher werden sie merken, dass ich nicht Luther, sondern die Ruhe der Christenheit begünstige. Was Luther auch geschrieben hat, dieser Tumult gefällt sicher keinem Verständigen.“³⁰

Erasmus spürte deutlich die merklich populistische Tendenz, die die Auseinandersetzungen überall annahm. Das war kein Streit mehr zwischen Humanisten und Theologen. Irritiert stellte er fest, dass ebenso, wie sich die Lutheraner in Deutschland zunehmend über ihre Pamphlete im Volk zu verankern suchten, in den Niederlanden die Antilutheraner das Gleiche betrieben. Er sah dies, warnte und versuchte vergeblich, sich gegen diese Strömungen zu wenden. In einem Schreiben an die theologische Fakultät in Löwen betonte Erasmus, nie ein Parteimann Reuchlins oder Luthers gewesen zu sein.³¹ An Richard Pace

schrieb er am 5. Juli aus Brüssel, es sei Aleander gewesen, der ihn immer wieder mit Luther in Verbindung gebracht habe. Im Nachhinein sehe er auch deutlicher, dass es die Absicht der Deutschen gewesen sei, ihn freiwillig oder unfreiwillig in die Luther-Sache hineinzuziehen.³² Luther habe viel Gutes geschrieben. Wenn er nur seine Leistungen nicht mit solch unerträglichen Fehlleistungen belastet hätte! Aber auch wenn alles, was Luther schrieb, nur aus religiöser Überzeugung gekommen wäre, „so wäre ich selbst doch nicht bereit gewesen, für die Wahrheit den Kopf zu riskieren. Nicht alle haben die Kraft zum Martyrium. Ich befürchte nämlich, dass ich mich, wenn es zum Ausbruch von Gewalt gekommen wäre, wie Petrus verhalten hätte. Ich folge den Päpsten und Kaisern, wenn sie gut entscheiden, weil es vernünftig ist. Ich ertrage es, wenn sie schlecht entscheiden, weil es sicher ist.“³³

Im Sommer 1521 zog sich Erasmus aus Löwen zur ungestörten Arbeit in das ruhigere und abgelegene Anderlecht zurück. Er beschrieb gleichsam mit pastellartigen Farben in seinen Briefen die Ruhe und die Abgeschlossenheit des Sommers im ländlichen Anderlecht. Hier verbrachte er seine letzten Monate in den Niederlanden. Im August hielt er sich einige Tage in Brügge auf, wo zur gleichen Zeit Karl V. mit seinem Schwager Christian, dem König von Dänemark, und mit dem englischen Kanzler Wolsey zusammenkam. Am 18. Oktober 1521 verließ Erasmus Löwen, um sich in Basel niederzulassen.³⁴ Am Abend vor seiner Abreise sei er, schrieb Erasmus später in seinem Bericht an Marcus Laurin, in der Herberge zum „Wilden Mann“ („Homme Sauvage“) in Löwen durch Zufall auf seinen jetzigen Gegner und früheren Freund Aleander gestoßen: „Ich verbrachte einen angenehmen Abend mit ihm und wir setzten unsere Unterhaltung über literarische Fragen bis Mitternacht fort.“³⁵

Vor seiner Abreise nach Basel hatte Erasmus engen Kontakt zum Hof Karls V. Im August 1521 war Wolsey nach Brügge gekommen, um noch einmal zu versuchen, Karl V. und Franz I. auf eine Politik des Friedens festzulegen. Erasmus zweifelte an der Ernsthaftigkeit der Friedensbemühungen.³⁶ Erasmus war zu dieser Zeit Gast im Haus von Marcus Laurin in Brügge, des Stiftsherrn von St. Donat. Der englischen Delegation gehörten auch More, Mountjoy und Tunstall an. Erasmus kam bei dieser Gelegenheit zum letzten Mal in seinem Leben mit More persönlich zusammen. Er machte More mit dem jungen spanischen Humanisten Juan Luis Vives bekannt, der später nach England gehen sollte.³⁷

Während seines zweijährigen Aufenthalts in den Niederlanden hatte Karl V. mit seinem Bruder Ferdinand und seiner Tante Margarete von Österreich die dynastische Zukunft seiner Familie besprochen. Man vereinbarte, dass Ferdinand die Erbschaft der österreichischen Herzogtümer antreten sollte. Margarete von Österreich sollte, wie schon zur Zeit der Minderjährigkeit Karls, in der Abwesenheit Karls wieder die Regentschaft in den Niederlanden übernehmen.³⁸ Im Mai 1521 wurden in Linz der 18-jährige Ferdinand und die 17-jährige Anna, die Schwester des jungen Ludwig von Ungarn und Böhmen, von Kardinal Mat-

thäus Lang getraut.³⁹ Der Jagiellone Ludwig, der nach der Erlangung der Volljährigkeit 1522 mit 16 Jahren die Herrschaft in Böhmen und Ungarn antrat, war seit 1515 mit der um ein Jahr älteren Maria verheiratet, der Schwester Karls V. und Ferdinands. Das waren dynastische Eheverbindungen, wie sie Erasmus immer verurteilt hatte. Im Juli 1522 kehrte Karl V. nach Spanien zurück, wo er bis 1529 blieb. Auch zur Zeit des Bauernkriegs 1524/25 hielt er sich als deutscher König nicht im Reich, sondern in Spanien auf. Karl hatte mit Ferdinand vereinbart, dass Ferdinand bei seiner Abwesenheit in einer Art Statthalterschaft seine Vertretung in Deutschland übernehmen sollte. Damit sollte Ferdinand auch die Verantwortung für die Verhandlungen mit den protestantischen und katholischen Ständen im Reich zufallen. Ferdinand residierte in Innsbruck. Hier war er noch relativ geschützt vor den Türken, die inzwischen über den Balkan nach Ungarn vordrangen.

Erasmus war dem Titel nach weiter Rat am burgundischen Hof. Insofern blieb er in die habsburgische Politik eingebunden. Seine Außenkontakte von Basel zu den Niederlanden vollzogen sich vor allem über Briefe. Mit der Übersiedlung nach Basel nahm die Korrespondenz des Erasmus erheblich an Umfang zu. Durch seine Korrespondenz war Erasmus nahezu mit ganz Europa vernetzt. Paradoxerweise wird seine Korrespondenz seit den 1520er Jahren immer europäischer, während zur gleichen Zeit in der Politik der einzelnen Länder Europas deren nationaler beziehungsweise territorialer Charakter immer ausgeprägter wird.

Heinrich VIII., Thomas More und Martin Luther

Im Dezember 1521 erhielt Erasmus in Basel ein Buch Heinrichs VIII. gegen Luther aus Richmond zugeschickt. Es trug den Titel „Verteidigung der sieben Sakramente“ („Assertio septem sacramentorum“).⁴⁰ Bereits in Brügge hatte er von dem Buch erfahren.⁴¹ Der Streit um Luther hatte inzwischen europäische Dimensionen angenommen. Wolsey hatte den König gedrängt, eine Kampfschrift gegen Luther zu schreiben. In späteren Jahren sollte diese Schrift den Autor allerdings in Verlegenheit bringen, da Heinrich darin den päpstlichen Primat und die Unauflöslichkeit der Ehe verteidigte und jedes Kirchenschisma verurteilte, drei Lehren, gegen die Heinrich durch sein eigenes Verhalten später verstoßen sollte. Mit der Autorität eines Königs vorgetragen, wurde das kleine Buch gegen Luther bald ein Bestseller in Europa und einer der ersten Texte der Gegenreformation. Drucke erschienen unter anderem in Frankfurt, Köln, Würzburg, Antwerpen, Paris und Rom. Deutsche Übersetzungen verfassten Hieronymus Emser, der Sekretär Herzog Georgs von Sachsen, und der Straßburger Franziskaner Thomas Murner.⁴² Herzog Georg war seit der Leipziger Disputation von 1519 ein entschiedener Gegner Luthers geworden.

Heinrich VIII. sah die Chance, durch seine Aktion einen kirchlichen Ehren-

titel zu erwerben, nachdem die Könige von Frankreich seit langem den Titel des „rex christianissimus“ führten. Ein besonders aufwendig ausgestattetes Widmungsexemplar der „Assertio“ hatte Heinrich Papst Leo X. überreichen lassen.⁴³ Tatsächlich wurde dem englischen König kurz nach der Übergabe der Schrift vom Papst in einem feierlichen Konsistorium der Titel eines „Defensor fidei“ verliehen, den die englischen Könige seitdem bis heute tragen.

Derart angegriffen und fast dem Gespött preisgegeben musste Luther reagieren. Seine Antwort erschien 1522 in zwei Versionen. Die lateinische trug den Titel „Contra Henricum Regem Angliae“,⁴⁴ die deutsche den Titel „Antwort deutsch auf König Heinrichs von England Buch“.⁴⁵ Selbst Luthers Freunde waren über die Schärfe seiner Sprache, besonders in der deutschen Fassung, bestürzt. Luther hatte mit Heinrich einen Fürsten angegriffen. Es war und blieb nicht der einzige Fürst, den Luther kritisierte. Es lag nahe, dass Gegner in Luther nicht nur die Stimme der kirchlichen Reform, sondern zugleich die des politischen und sozialen Aufruhrs vernahmen. Den aufrührerischen Charakter Luthers malte ein Brief Heinrichs VIII. aus, der auf den 20. Januar 1523 datiert und von Greenwich abgesandt an die beiden Herzöge von Sachsen, Kurfürst Friedrich und Herzog Georg, gerichtet war.⁴⁶ Heinrich warnte vor einem drohendem Aufruhr nicht nur gegen den englischen König, sondern auch gegen die deutschen Fürsten und den Kaiser, den die Schriften Luthers heraufbeschworen, indem sie die Laien gegen den Klerus, die Christen gegen die Christen aufwiegelten, die Gemeinwesen gefährdeten und die Aufhebung der Gesetze und der Religion herbeiführten. Er selbst, Heinrich, werde auf Luthers Streitschrift nicht reagieren.

Die Aufgabe der Rechtfertigung des Königs wurde dem theologisch und rhetorisch versierten Laien Thomas More übertragen. Seine „Antwort an Luther“ („Responsio ad Lutherum“) erschien 1523 unter dem Pseudonym Baravellus. More brachte ausführliche Zitate aus Luthers Schriften, vor allem aus dessen Schrift von der „Babylonischen Gefangenschaft der Kirche“. More reagierte völlig anders als Erasmus. Luther wurde als Gegner und Rebell stilisiert, sein Anliegen gar nicht erst gewürdigt. More warnte vor den politisch-sozialen Konsequenzen der lutherischen Gedanken⁴⁷: Viele Fürsten schauten vergnüglich auf einen verkommenen Klerus herab, weil sie nach dessen Besitzungen schielten. Ebenso würden sich die Fürsten freuen, wenn dem römischen Papst der Gehorsam entzogen werde, damit sie über dessen Einnahmen verfügen könnten. Schließlich warte aber auch das Volk nur darauf, das Joch der Fürsten abstreifen und diese ihrer Besitzungen berauben zu können. Das Volk werde dann herrschaftslos und gesetzlos sein: „anarchos et exlex“.⁴⁸

Ulrich von Hutten

Stärker als Heinrich VIII. sah More in seiner Schrift die lutherische Bewegung als eine „deutsche“ Bewegung. Ähnlich, aber nicht abwertend, sondern positiv, sah dies auch der junge Ritter und Poet Ulrich von Hutten. Anders als Erasmus war sein Freund Hutten wie auch andere deutsche Humanisten ein Reichspatriot. Zur Zeit Maximilians hatte Hutten zeitweilig als Söldner im Heer des Kaisers in Italien gedient, um sein Studium zu finanzieren. Maximilian hatte ihn 1517 zum „poeta laureatus“ gekrönt. In seiner „Türkenrede“ hatte Hutten für einen Feldzug gegen die Türken unter deutscher Führung geworben. Als Reaktion auf den Kampf Roms gegen Luther verband Hutten seine anti-römische Grundhaltung mit einem scharfen Antipapismus. Luther war für Hutten ein deutscher Befreier, wie er ihn in seinem Arminius-Dialog beschrieb, der jedoch erst nach seinem Tod veröffentlicht wurde und im 19. Jahrhundert den deutschen Mythos von „Hermann dem Cherusker“ begründen sollte.⁴⁹

Ulrich von Hutten sah in der lutherischen Bewegung eine deutsche Befreiungsbewegung. „Deutschland soll frei sein“ („ut libera sit Germania“), schrieb er am 13. November 1520 aus der Ebernburg bei Kreuznach an Erasmus.⁵⁰ In Huttens politischem Programm wurden Humanismus und Luthertum zu einer deutsch-nationalen Bewegung zusammengeführt. Er deklamierte: „Es gibt kein klareres Ziel, als für die gemeinsame Freiheit zu sterben. Steht auf, ihr vornehmen und ihr einfachen Bürger. Lasst uns die ruchlosen Despoten aus Deutschland vertreiben, die Fesseln der Sklaverei zerreißen und das schändliche Joch abwerfen! Erinnern wir uns daran, dass wir Deutsche sind und dass keiner von uns sich des Lebens erfreuen kann, wenn er nicht frei lebt.“⁵¹ Mit gleichem Pathos heißt es in dem Brief an Erasmus weiter: „Wir wollen keine Sklaven sein. Und es ist ebenso unerträglich zu sehen, wie andere in Deutschland Sklaven sind. Vielleicht sollten wir sie gegen ihren Willen befreien.“⁵² Hutten forderte Erasmus auf, Löwen und das Land der „Gallogermanen“, also Burgund, zu verlassen, wo „unsere Partei“ nur der Befehlsgewalt der Nr. 10, das heißt Papst Leos X., unterstellt sei und wo Bücher verbrannt würden. Erasmus solle sich dorthin begeben, wo man die Freiheit genieße und Deutsch spreche.⁵³ Im September 1522 erschien Luthers deutsche Übersetzung des Neuen Testaments. Auch Hutten begann, sich in der deutschen Sprache an das Volk zu wenden. In diesem freien Land könne man Luthers deutsche Schriften lesen und, fügte Hutten in seinem Brief an Erasmus hinzu, auch seine eigenen Gedichte, die er in deutscher Sprache geschrieben habe.

Das war ein ganz anderer Hutten als jener, den Erasmus einige Jahre zuvor kennengelernt hatte, als sich Hutten begeistert als sein Schüler bekannt hatte. Erasmus hatte Hutten Albrecht von Mainz empfohlen und er hatte für ihn die Lebensbeschreibung Thomas Mores verfasst. Der Sprach- und Kulturnationalismus, den Hutten jetzt propagierte, war mit dem erasmischen Humanismus unvereinbar. Der Bruch zwischen den beiden Freunden war nicht zu vermeiden.

Als Erasmus sich in Basel niedergelassen hatte, kam der schwer erkrankte Hutten im November 1522 in die Stadt, um ihn zu besuchen. Erasmus weigerte sich, Hutten zu empfangen. Hutten verließ Basel und ging in das nahe Mühlhausen.⁵⁴ In dem gedruckten Bericht, den Erasmus an Marcus Laurin über seinen letzten Aufenthalt in den Niederlanden und seine Abreise nach Basel geschrieben hatte, stieß Hutten auf Erasmus' Behauptung, Hutten habe sich wohl in Basel aufgehalten, doch beide hätten sich nicht getroffen. Er wäre aber bereit gewesen, seinen alten Freund zu empfangen.⁵⁵

Empört über diese Entstellung verfasste Hutten seine „Expostulatio“ („Herausforderung“), die im Juni 1523 bei Schott in Straßburg erschien.⁵⁶ Darin warf er Erasmus vor, seine Freunde zu verraten. Er bestritt Erasmus das Recht, ein Deutscher zu sein: „Ich glaube, durch gemeinsamen Beschluss aller Deutschen solltest du gebeten, ja aufgefordert werden, woandershin auszuwandern, so dass du nicht länger durch dein Beispiel unsere Jugend mit deiner Charakterlosigkeit und deinen schwankenden Grundsätzen befleckst, Laster, die unserem Volke fremd sind.“⁵⁷ Erasmus antwortete ebenso empört mit der Gegenschrift „Spongia“ („Schwamm“), die die Anwürfe Huttens „auswischen“ sollte.⁵⁸ Das gelang ihm nur begrenzt; denn Huttens Fluch über Erasmus sollte noch über Jahrhunderte hinweg das deutsche Erasmusbild prägen.⁵⁹ Das war das traurige Ende einer berühmten Freundschaft. Hutten hat die Schrift der „Spongia“ nicht mehr gesehen. Er starb am 29. August 1523 auf der Insel Ufenau im Zürichsee im Alter von 35 Jahren.

Willibald Pirckheimer und der Nürnberger Reichstag

Außer Hutten war noch ein weiterer Freund des Erasmus, der Nürnberger Patrizier und Humanist Willibald Pirckheimer, in dem Begleitschreiben zur päpstlichen Bannbulle gegen Luther als „Ketzer“ aufgeführt gewesen. Vermutlich hatte der Ingolstädter Theologe Johann Eck, der Gegner Luthers bei der Leipziger Disputation, für diesen Eintrag gesorgt.⁶⁰ Eck hielt Pirckheimer für den Autor des satirischen Dialogs „Eckius dedolatus“ („Der enteckte Eck“), der im drastischen Stil der „Dunkelmännerbriefe“ geschrieben war. Darin beauftragt Eck eine Hexe, auf einem alten Ziegenbock nach Leipzig zu fliegen, um einen Brief an Crotus Rubeanus zu überbringen und von dort einen Arzt abzuholen, der Eck von einem Darmleiden expurgieren soll.⁶¹ Das Beispiel zeigt, dass anfangs für viele Humanisten der Streit um Luther nur eine Variante des Streits um Reuchlin war. So sah es zunächst auch Pirckheimer.

Erasmus berichtete Pirckheimer im November 1523, Aleander habe ihm noch in Löwen gesagt, der Ketzerverdacht gegenüber Pirckheimer werde zurückgenommen. Er fügte hinzu: „Diese Schwierigkeiten, lieber Willibald, hast du mit vielen gemeinsam. Für mich denken sie sich eine besondere Strafe aus. Ich kann mich nur wundern, wie Gott Luthers Kopf so verdrehen konnte, weil so viele

Freunde ihn davon abzuhalten versuchten, den Papst zu provozieren. Stattdessen schreibt er immer aggressiver.⁶²

In einem Brief vom 17. Februar 1523 übermittelte Pirckheimer Erasmus ein politisches Stimmungsbild vom Reichstag, der vom November 1522 bis zum Februar 1523 in Nürnberg tagte.⁶³ Ferdinand war als Erzherzog von Österreich nach Nürnberg gekommen und vertrat dort seinen Bruder Karl V., der inzwischen nach Spanien gegangen war. Pirckheimer erreichte von Ferdinand die Unterschrift unter ein Druckerprivileg für die Froben-Presse in Basel, das die Urheberrechte des Verlags schützte. Erasmus hatte ihn darum gebeten.⁶⁴ Pirckheimer berichtete über die Verhandlungen des Reichstags. Dabei zeichnete er ein ungünstiges Bild von der Rolle des päpstlichen Legaten Francesco Chierigati auf dem Reichstag. Er habe darauf gedrängt, das Wormser Edikt sofort umzusetzen. Aber das war praktisch nicht mehr möglich. Der Reichstag vertagte die Entscheidung bis zu einem künftigen Konzil.

Die Stadt Nürnberg tendierte inzwischen zum Luthertum. Einige Kirchen der Stadt wie die St.-Lorenz-Kirche, wo Andreas Osiander⁶⁵ predigte, hatten bereits lutherische Prediger eingesetzt. Chierigati drängte darauf, die Prediger nicht nur abzusetzen, sondern sie gleich in Ketten gefesselt nach Rom zu bringen. Das löste den Protest sowohl der Reichsstände als auch des Rats der Stadt Nürnberg aus. Pirckheimer berichtete, dass erneut 70 „Gravamina“ der deutschen Nation nach Rom geleitet worden seien. Durch die Berichte Pirckheimers war Erasmus über die Vorgänge im Reich gut informiert. Weitere Informationen über die Situation im Reich erhielt er von Konrad Peutinger, dem Stadtsekretär der Reichsstadt Augsburg, den er 1520 in Brügge kennengelernt hatte. Beide hatten sich über den Streit um Luther ausgetauscht.⁶⁶ Peutinger war wie Pirckheimer ein deutscher Humanist, der in Italien studiert hatte. Bei dem Treffen in Köln mit Kurfürst Friedrich im November 1520 schlug Erasmus Peutinger als einen der Vermittler in dem Streit zwischen der Kirche und den Lutheranern vor.⁶⁷ Wie Pirckheimer hatte auch Peutinger zunächst mit Luther sympathisiert, den er persönlich kennengelernt hatte. Er hatte an dem Wormser Reichstag teilgenommen. Aber später, als die Stadt Augsburg protestantisch wurde, war auch er zu den Lutheranern auf Distanz gegangen. So fand sich Peutinger in seiner Heimatstadt in die Opposition gedrängt.

Nürnberg war eine der ersten Reichsstädte, die lutherisch wurden. Pirckheimer stand der lutherischen Bewegung zunehmend kritisch gegenüber und er zählte in Nürnberg schließlich zur Opposition. Seine Schwester Caritas, die Oberin des Klarissenklosters, protestierte gegen den Beschluss des Rats, die Klöster in der Stadt aufzulösen, und erreichte, dass ihr Kloster vorerst bestehen blieb.⁶⁸ Die Mehrheit der deutschen Reichsstädte schloss sich nach anfänglichem Zögern der Räte – mit Ausnahme Kölns – schließlich der Reformation an, auch die Stadt Straßburg am Oberrhein. Damit verlor Erasmus den Rückhalt, den er anfangs in den Reichsstädten gehabt hatte. Ein jubelnder Empfang, wie ihn ihm die Stadt Straßburg 1514 bereitet hatte, als man ihn als

„Zierde Deutschlands“ begrüßte, war in den 1520er-Jahren nicht mehr möglich. Sogar in Basel verlor Erasmus allmählich an Rückhalt, so dass er 1529 schließlich die Stadt verließ, um sich in die katholische habsburgische Stadt Freiburg zu begeben.

Papst Hadrian VI.

Der Nürnberger Reichstag hatte gezeigt, dass sich die reformatorische Bewegung nicht einfach zurückschrauben ließ. Diese Erfahrung musste auch der neue Papst Hadrian VI. machen, der im Januar 1522 als Nachfolger Leos X. gewählt worden war. Hadrian VI. wurde als Adrian Floriszoon 1454 in Utrecht als Sohn eines Zimmermanns geboren. Er war bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben zur Schule gegangen und hatte unter dem Einfluss der *devotio moderna* gestanden. Adrian hatte an der Universität Löwen studiert und dort seit 1491 als Theologieprofessor gelehrt.⁶⁹ Hier hatte ihn Erasmus kennengelernt. Später war Adrian zum Erzieher des jungen Herzogs Karl bestellt worden. 1515 entsandte ihn der burgundische Hof nach Spanien, um die spanische Thronfolge Karls vorzubereiten. Er wurde Bischof von Tortosa und, kurz darauf, Kardinal. Zeitweise war er Statthalter Karls in Spanien. Adrian war in seiner Abwesenheit zum Papst gewählt worden. Er traf erst im August 1522 in Rom ein.⁷⁰ Als Hadrian VI. behielt er seinen Taufnamen bei. Pierre Barbier, der Kaplan und Sekretär Le Sauvages, mit dem Erasmus in ständigem Kontakt stand, war nach dem Tod Le Sauvages in Spanien in den Dienst Hadrians eingetreten, und er hatte Hadrian auch nach Rom begleitet.⁷¹

Erasmus widmete Hadrian im August 1522 die Edition eines Psalmenkommentars des frühchristlichen Autors Arnobius, den er gerade herausbrachte. Er beglückwünschte Hadrian zu seinem neuen Amt und erinnerte an ihre alte Bekanntschaft. Erasmus beklagte den Krieg, der inzwischen zwischen Karl V. und Franz I. ausgebrochen war, bei dem sich „die beiden führenden Monarchen der Welt“ in Feindschaft gegenüberstünden und bekämpften. Zudem werde die Christenheit Europas, die sich einst über die ganze Welt ausgebreitet habe, in ihren eigenen Grenzen von Sekten und Schismen auseinandergerissen.⁷² Hadrian antwortete Erasmus am 1. Dezember mit einem freundlich gehaltenen Brief. Er forderte ihn auf, gegen Luther zu schreiben: Er habe die geistige Kraft, das breite Wissen und eine Gewandtheit des Schreibens, über die, soweit er wisse, nur wenige verfügten, wenn überhaupt jemand anders.⁷³ Hadrian lud Erasmus ein, nach Rom zu kommen. Die Stadt sei inzwischen wieder frei von der Pest, die hier einige Monate geherrscht habe. Er werde in Rom eine Vielzahl guter Bücher und ausgezeichnete Gesprächspartner finden.⁷⁴

Erasmus antwortete am 22. März 1523, also nach dem Nürnberger Reichstag. Die Einladung, nach Rom zu kommen, wehrte er mit dem Hinweis auf sein Steinleiden ab. Es sei für ihn zu beschwerlich, die schneebedeckten Alpen zu

überqueren, den schlechten Gerüchen der ofenbeheizten schmutzigen Gasthäuser ausgesetzt zu sein und den bitteren Wein trinken zu müssen. Man hatte vereinbart, dass Erasmus in einem vertraulichen Brief Vorschläge für eine Lösung der innerkirchlichen Krise machen solle. Hadrian hatte zugestimmt.⁷⁵ Zu Anfang seines Briefs warf Erasmus die Frage auf, wie man den Kirchenstreit beenden könne. Er würde sich dafür selbst um den Preis seines Lebens einsetzen. Aber glaube Hadrian wirklich, dass eine Schrift von Erasmus etwas bewirke? Es gebe gelehrtere Theologen als ihn, seine Bildung beziehe sich auf antike Autoren. Sie eigne sich eher für die Kanzel als für das Schlachtfeld. Welche Autorität solle der Name des Erasmus noch für Leute haben, die sogar die Autorität so vieler Universitäten und Fürsten und sogar die des Papstes verworfen hätten? Wenn er selbst je Ansehen gehabt habe, so sei dies längst zusammengesmolzen oder es habe sich sogar schon in Hass gegen ihn verwandelt. Die Zeiten, wo man ihn in hunderten von Briefen als „Fürst der Wissenschaften“ („princeps litterarum“), „Stern Deutschlands“ („sydus Germaniae“), „Sonne der Studien“ („sol studiorum“) und „Bollwerk der wahren Theologie“ („vindex syncerae theologiae“) gepriesen habe, seien vergangen: „Jetzt beschweigt man mich oder beschreibt mich in ganz anderen Farben.“⁷⁶

Erasmus verwies auf die Breite der lutherischen Bewegung: „Deutschland ist ein großes Land und es hat viele tüchtige Leute. Aber nicht nur hier herrscht Erregung. Ich wage nicht zu schreiben, in wie vielen Ländern die Zuneigung zu Luther in breiten Schichten der Bevölkerung bereits verankert ist und wie das Papsttum dort verhasst ist.“⁷⁷ Auch viele Gebildete – gemeint waren die Humanisten – würden sich von der Bewegung angezogen fühlen.

Er bedauere es, dass er dies so deutlich aussprechen müsse. Er habe sich glücklich gefühlt, zu vielen dieser Gelehrten ein gutes Verhältnis gehabt zu haben. Er wäre lieber gestorben, als mit so vielen Freunden zu brechen und dadurch sozusagen den Hass der Welt auf sein Haupt zu laden. Und dennoch habe er den Bruch vorgezogen, als deren Partei zu ergreifen. Er wolle gar nicht erwähnen, was geschehen wäre, wenn er sich tatsächlich auf die Seite dieser Freunde geschlagen hätte. „Ich habe Briefe und Schriften veröffentlicht, in denen ich bezeugt habe, dass ich dem lutherischen Bund völlig fremd gegenüberstehe.“ Er habe die Lutheraner öffentlich vor aufrührerischen Aktionen gewarnt. „Privat konnte ich einzelne zurückhalten, zurückrufen oder zumindest mäßigen.“⁷⁸

Aber während er sich so in Deutschland engagiert habe, beklagte sich Erasmus bei Hadrian, werde er in Rom mit Schmähchriften (wie beispielsweise von Zúñiga) angegriffen und in Brabant in Predigten als Häretiker verdächtigt. Seine Heiligkeit möge sich überlegen, ob man diesen Geistern weiter freien Lauf lassen solle. Wenn man die Häretiker zur Orthodoxie zurückgewinnen wolle, müsse man klug und im christlichen Geist vorgehen. „Aber diese Atlas-Gestalten, die meinen, auf ihren Schultern die brüchigen Säulen der Religion und der Kirche zu tragen, stoßen die Schwankenden nur ab, entfremden die

Freunde, treiben die Rechtgläubigen in die Häresie und verderben alles, was an Gutem gesagt wurde.“⁷⁹

Als Heilmittel empfehle ihm nun der Papst, nach Rom zu kommen, „ganz gehässig gegen Luther zu schreiben“ und allen Lutheranern den Krieg zu erklären. Aber was sei törichter, als den ruhenden Zustand des Übels in Aufruhr zu versetzen, wenn man dadurch nichts anderes erreiche als verstärkte Unruhe? Man sage ihm, wenn er nach Rom komme, sei er vor der Partei der Lutheraner sicher. Aber was nütze das? Er habe schon jetzt keinen Kontakt zu den Lutheranern. Warum solle er dann von Basel fortgehen? Sei es nicht besser, wenn sich der Arzt in der Nähe des Patienten aufhalte als weit von ihm entfernt? Welchen Wert werde das, was er schreibe, noch haben, wenn er sich in der Umgebung des Papstes aufhalte? Man werde ihm nur vorwerfen, er habe sich korrumpieren lassen: „Wenn ich nun im gemäßigten Ton und höflich gegen Luther schreibe, wird es so aussehen, als wolle ich nur mit ihm spielen. Wenn ich aber Luthers Stil nachahme, seine Partei zum Kampf herausfordere und mich auf einen Krieg gegen die Lutheraner einlasse, was wäre das anderes, als in ein Hornissennest zu stoßen?“⁸⁰

Am Schluss des Briefs legte Erasmus dem Papst seinen Plan zur Lösung des Kirchenkonflikts vor. Seine Vorschläge ergäben sich aus dem, was er schon gesagt habe. Denn er sehe wohl, dass viele meinen, das Übel könne nur durch Härte geheilt werden. Der bisherige Ausgang der Ereignisse zeige aber schon seit langem, wie unüberlegt dieser Ratschlag sei. Er befürchte zudem, dass er in einem schrecklichen Blutbad enden werde. Er wolle jetzt nicht darüber streiten, welche Strafe die Abtrünnigen verdienen, sondern nur davon reden, was für den öffentlichen Frieden erforderlich ist. In England habe man seinerzeit die Bewegung Wicliffs durch königliche Gewalt unterdrückt. Dieser Weg sei jetzt nicht mehr möglich. Das Gebiet, um das es heute gehe, sei viel zu groß und unter zu vielen Fürsten aufgeteilt. Es folgte eine spitze Bemerkung: „Wenn es außerdem schon entschieden ist, dass dieses Übel durch Gefängnis, Auspeitschen, Konfiskation, Vertreibung, Exkommunikation und Tod zu bewältigen ist, dann ist jeder Rat von mir sowieso überflüssig.“⁸¹ Aber sicherlich werde eine so milde Natur wie Hadrian eine Lösung durch Heilen einer Lösung durch Strafen vorziehen. Es wäre nicht schwierig, die friedfertige Lösung zu erreichen, hätten nur alle Beteiligten dieselbe Natur wie der Papst.⁸²

Vorab müsse man aber erst einmal nach den Ursachen der Übel fragen, die man jetzt heilen wolle. Es wäre sicherlich nicht wirkungslos, wenn man vorab allen Straffreiheit gewähren würde, die nur unter dem Einfluss anderer geirrt hätten. Aber besser noch wäre eine Amnestie für alle früheren Irrtümer, weil sie aus einer gewissen Fatalität erfolgten. „Wenn uns Gott täglich die Sünden vergibt, wenn der Sünder die Sünden gesteht und sie bereut, gibt es dann einen Grund für Gottes Stellvertreter, nicht ebenso zu handeln?“⁸³ In der Zwischenzeit sollten die Magistrate der Städte und die Fürsten alle religiösen Neuerungen unterlassen, die kaum die Frömmigkeit fördern, wohl aber den Aufruhr.

Vielleicht könnte man auch, wenn es möglich wäre, die Druckfreiheit für Pamphlete einschränken. Dazu müssten der Welt künftige Reformen versprochen werden. Denn manche der Beschwerden seien berechtigt. „Bei dem süßen Namen der Freiheit werden alle Menschen aufatmen.“⁸⁴ Man solle Maßnahmen ergreifen, um das religiöse Gewissen der Menschen zu erleichtern, ohne dass dabei die Autorität der Fürsten und Bischöfe angegriffen werde. Aber auch deren Autorität solle man daran bemessen, worin sie in Wirklichkeit bestehe. Das Gleiche gelte für die Freiheit des Volkes. Um diese Forderungen einzulösen, müssten in den jeweiligen Ländern Personen berufen werden, die integer, seriös, milde, anerkannt und besonnen sind. An dieser Stelle bricht der Text des Briefes ab. Diese gekürzte Fassung ist in dem „Opus epistolarum“ von 1529 abgedruckt. Die weiteren Lösungsvorschläge sind nicht bekannt.

Erasmus bedient sich in diesem vertraulichen Brief an Hadrian einer ungewöhnlich offenen Sprache. Erwartete er wirklich, dass Hadrian eine weitere Zuspitzung des Kirchenstreits vermeiden und ihn sogar beilegen werde? Erasmus argumentierte bemerkenswert nüchtern und realistisch. Aber das war offensichtlich nicht die Sprache, die man in Rom brauchte, um sich zum Angriff oder zur Abwehr der Häretiker zu formieren. Eine Antwort oder eine Reaktion Hadrians auf Erasmus' Brief ist nicht bekannt.⁸⁵ Hadrian VI. starb bereits am 14. September 1523.

Herzog Georg von Sachsen

Nach der Aussprache, die Erasmus im November 1520 mit Luthers Landesherrn Kurfürst Friedrich in Köln gehabt hatte, war der Kontakt zu dem Kurfürsten abgebrochen. Dagegen hatte sein Vetter Herzog Georg von Sachsen den Kontakt fortgesetzt und Erasmus 1520 ein Geschenk überbringen lassen.⁸⁶ Erasmus hatte am 31. Juli aus Löwen geantwortet und dabei Georg auf die Förderung der humanistischen Studien an der Universität Leipzig angesprochen. Am Hof Georgs in Dresden und an der Universität Leipzig hatte sich ein Kreis von Humanisten zusammengefunden, zu denen der Gräzist Petrus Mosellanus, der Mediziner Heinrich Stromer und die Juristen Simon Pistoris und Georg von Breitenbach zählten.⁸⁷ Die meisten von ihnen hatten zeitweilig italienische Universitäten besucht. Der Erasmaner Simon Pistoris wurde 1523 Kanzler am Hof Georgs, und er hatte dieses Amt auch noch unter dessen Nachfolger Moritz bis 1549 inne. Von dem Briefwechsel zwischen Georg und Erasmus bis 1531 sind zwölf Briefe von Erasmus und zehn Briefe von Georg erhalten, von denen sich die meisten im sächsischen Staatsarchiv Dresden befinden.⁸⁸

Von Basel aus nahm Erasmus am 25. Mai 1522 erneut den Kontakt zu Herzog Georg auf.⁸⁹ Georg antwortete am 9. Juli aus Dresden.⁹⁰ Er sprach das Buch König Heinrichs VIII. gegen Luther an und er fügte zwei Schriften Luthers in deutscher Sprache bei. Auch Georg drängte Erasmus, gegen Luther zu schrei-

ben: „Steh auf, gelehrter Erasmus, und um der Liebe Jesu Christi willen biete die ganze Kraft deiner Gaben auf, um dieser Herausforderung nachzukommen.“⁹¹ Erasmus antwortete Georg am 3. September aus Basel. Zum Streit um Luther bemerkte er: „Luther, das lässt sich nicht leugnen, hatte die beste Sache angefangen und begonnen, sich unter dem Beifall der Welt für Christus einzusetzen, der schon vergessen war. Hätte er nur eine so wichtige Sache ernster und ruhiger, gemäßiger in Stimmung und Sprache geführt! ... Jetzt, wo auf beiden Seiten die Sache mit bösem Hass geführt wird, ist zu befürchten, dass mit Luther zugleich auch so viel Gutes untergeht, was ich nicht abgeschafft sehen möchte; ferner, dass die siegreiche Partei uns Dinge bringt, die kein Verehrer Christi ertragen kann und die einen schweren Verlust für die christliche Ehre und die Lauterkeit des Evangeliums bedeuten werden.“⁹²

Die beiden deutschen Bücher von Luther, die ihm Georg geschickt habe, könne er leider nicht lesen, da er das Deutsche nicht genügend beherrsche. Man müsse auch nicht auf alles entgegnen: „Ich halte es für sehr töricht, die herauszufordern, die man nicht bezwingen kann.“ Auch die Bischöfe müssten sich sorgfältig überlegen, wie sie auf die lutherische Herausforderung reagieren wollten. „Dieses ganze Übel, oder wenigstens ein großer Teil von ihm, kommt von uns her, die wir von ganzem Herzen der Welt anhängen, dabei aber uns mit dem Namen Christi schmücken. Würden wir dieses Übel radikal beseitigen, so würde die Welt uns mit vollem Eifer wie Vätern anhängen. Jetzt hasst sie uns wie Tyrannen und ist widerspenstig.“⁹³ So hatte Erasmus auch gegenüber Georg deutlich gemacht, dass er nicht bereit war, sich in den religiösen Parteienstreit hineinziehen zu lassen. Georg respektierte den Wunsch, jedenfalls vorläufig.⁹⁴

Fast zur gleichen Zeit erhielt Georg den bereits erwähnten Brief König Heinrichs VIII. aus England, der an ihn und an Kurfürst Friedrich von Sachsen gerichtet war.⁹⁵ Heinrich malte darin den aufrührerischen Charakter Luthers aus und warnte vor drohendem Aufruhr auch gegen die deutschen Fürsten und den Kaiser. Herzog Georg antwortete Heinrich in einem Brief aus Quedlinburg, der auf den 9. Mai datiert war.⁹⁶ Sein Sekretär Emser sorgte dafür, dass beide Briefe, Heinrichs wie Georgs, jeweils in ihrer lateinischen Fassung gedruckt wurden.⁹⁷

Georg erwähnte in seiner Antwort an Heinrich, dass er sich nach der Leipziger Disputation vor vier Jahren gegen Luther entschieden habe. „Ich habe sofort die zerstörerische Kraft dieses Kampfgeists gespürt und dass er Unheil anrichten werde, wenn er nicht daran gehindert wird.“⁹⁸ Die unglaubliche Kühnheit dieses Mannes zeige sich daran, dass er nicht nur die einfachen und ungebildeten Menschen anspreche, sondern jetzt auch, was niemand erwartet hätte, den englischen König angreife. Mit seinen boshaften Argumenten überziehe er alle. Den Druck der Bücher und Schriften Luthers habe er unterbunden, auch die Verbreitung von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments ins Deutsche.

Georg verglich die Gefahr, die von Luther ausgehe, mit der Wirkung Mohameds, der ganz Asien und einen Teil Europas erobert habe, und mit jener von Hus, der einen Teil Böhmens für sich gewonnen habe, und er erinnerte an das

Wirken Wicliffs in England. In dem Brief an Heinrich werden die Motive deutlich, die Georg zum Kampf gegen Luther antrieben. Er sah in ihm einen Revolutionär, keinen Erneuerer der Christenheit: „Denn was hat, um es nicht noch schärfer zu formulieren, der Geist Luthers mit dem Geist Christi gemeinsam? Christus predigt überall Milde und Geduld, Luther dagegen bewirkt durch seinen boshaften Zorn und ähnliche Leidenschaften nichts anderes, als dass er die Samen der Rebellion und des Aufruhrs unter die Menge streut.“⁹⁹

In seiner Ablehnung Luthers und der lutherischen Bewegung unterschied sich Georg von seinen Vettern Friedrich und Johann im ernestinischen Teil Sachsens, aber auch von seinem eigenen Bruder Heinrich, der später, nach Georgs Tod 1539, als dessen Nachfolger die Reformation im albertinischen Teil Sachsens einführte. Die Heiligsprechung des mittelalterlichen Bischofs Benno von Meißen, die Georg mit erheblichem finanziellen Aufwand im Jahre 1523 in Rom erreicht hatte,¹⁰⁰ um ihn als Landesheiligen Sachsens zu proklamieren, wurde in Wittenberg als Affront gegen die Reformation verstanden.¹⁰¹ Noch vor der feierlichen Erhebung Bennos im Meißener Dom im folgenden Jahr hatte Luther seine Flugschrift „Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden“ verbreiten lassen.¹⁰² Die Auseinandersetzungen zwischen sächsischen Katholiken und sächsischen Lutheranern nahmen Züge eines religiösen Kleinkriegs an.¹⁰³

Basel und die Korrespondenz des Erasmus – die Kunst des Briefeschreibens

Nach seiner Ankunft in Basel hatte Erasmus zunächst im Haus Johann Frobens „Zum Sessel“ am Totengässlein gewohnt und später von Froben das etwas höher gelegene Haus „Zur alten Treu“ am Nadelberg gemietet. Das geräumige Haus befand sich in der Nähe der Peterskirche und war nicht weit von der Druckerei Frobens entfernt. Hier wohnte er von 1522 bis 1529.¹⁰⁴ Erstmals lebte Erasmus im Wohlstand, was auch sein Testament von 1527 belegt. Den Haushalt führte die resolute Margarete Büsslin, die Erasmus auch 1529 nach Freiburg begleitete. Er hatte Diener, Gehilfen und Boten, die alle zusammen eine „familia“ bildeten, und er konnte Besucher von auswärts empfangen, die häufig bei ihm eintrafen.¹⁰⁵ 1522 besuchte Erasmus den mit ihm befreundeten Konstanzer Domherrn Johann von Botzheim. In einem Brief an Laurin berichtet er von diesem Besuch und zeichnete ein malerisches Bild von der Landschaft am Bodensee.¹⁰⁶ Er vereinbarte mit Botzheim, diesem einen kommentierten Katalog seiner Publikationen zu übersenden. Er wurde 1523 als eine Art Autobiografie gedruckt und im folgenden Jahr ergänzt.¹⁰⁷

1522 bot Ulrich Zwingli Erasmus das Bürgerrecht der Stadt Zürich an. Zwingli hatte inzwischen als Leutpriester am Großmünster zusammen mit dem Rat eine Kirchenreform eingeleitet. Erasmus lehnte ab: „Ich danke dir sehr für deine Zuneigung und die deiner Stadt. Ich wünsche, ein Bürger der Welt zu sein,

allen gemeinsam, oder besser, für alle ein Fremder.“¹⁰⁸ Erasmus spürte, dass er in die Zürcher Kirchenreform eingebunden werden sollte, und er fügte hinzu: „Ich sehe auch nicht, warum ich dein Angebot anstreben sollte. Ich weiß, dass der Kaiser mir gegenüber freundlich eingestellt ist. Das Kardinalskollegium unterstützt mich. Ich werde auch nicht bedroht außer von einigen wütenden Dominikanern. Euer Bürgerrecht kann sie nicht davon abhalten, gegen mich und meine Bücher loszuplappern, wie sie es gerne möchten.“¹⁰⁹ Kurz darauf ging Erasmus zur Kirchenreform in Zürich auf Distanz, indem er eine Schrift Zwinglis kritisierte. Es wäre besser, bescheiden und klug vorzugehen und vorher Rat einzuholen, bevor man an die Öffentlichkeit gehe. Zwingli gefährde mit seiner Schrift nur sich selbst und schade der Kirche.¹¹⁰

Erasmus begann, eine Bilanz seines bisherigen Lebens zu ziehen und seine älteren, noch unveröffentlichten Texte herauszubringen. Dazu zählte die Schrift „Über das Schreiben von Briefen“ („De conscribendis epistolis“), die er bereits in den Pariser Jahren entworfen hatte. Sie erschien 1522.¹¹¹ Solche Handbücher waren nicht neu, sondern sie hatten eine lange Tradition in der Rhetorik und Epistolographie seit der Antike.¹¹² Aber Erasmus entdeckte in dem Brief eine neue Möglichkeit, die Persönlichkeit zu artikulieren, die in der mittelalterlichen Briefkunst, den „artes dictaminis“, verloren gegangen und die erst von Petrarca durch das Studium der Briefe Ciceros gleichsam wiederentdeckt worden war. Seitdem war das Schreiben von Briefen charakteristisch für den Stil des Umgangs unter den Humanisten geworden.¹¹³ In der Kunst des Briefeschreibens geht es darum, sich gebildet auszudrücken: „Bildung entspricht in höchstem Maß der Natur des Menschen, ein Ungebildeter verdient nicht einmal die Bezeichnung Mensch.“¹¹⁴

Den überkommenen drei Gattungen der Epistolographie, dem *genus deliberativum seu suasorium*, dem *genus demonstrativum* und dem *genus iudiciale* aus der klassischen Einteilung der Rhetorik des Herennius (1. Jh. v. Chr.) fügte Erasmus eine neue Gattung hinzu, das *genus familiare*, den persönlichen Brief. Er durchbricht die überkommenen Muster und erlaubt es dem Schreiber, unterschiedlichste Stilmittel einzubringen, um den Adressaten zu erreichen. „Die Sprache soll wie aus einer Quelle mit klarem, angenehm sanftem Gemurmel dahinplätschernden Wasser strömen und darf nicht, einem Tümpel vergleichbar, unbewegt ruhen bar aller Regungen.“¹¹⁵

Erasmus beruft sich auf die antike Philosophie: „Bei den Philosophen wird gleichsam als charakteristisches Kennzeichen des Menschen seine Vernunft genannt.“¹¹⁶ Das eben unterscheidet ihn von dem Vieh, das sich nur von den Sinnen und der Gewöhnung leiten lasse. Um ihn gleichsam davor zu schützen, durch Unwissenheit und Dummheit auf die Stufe des Tieres zurückzufallen, habe der Mensch die Haltung des aufrechten Ganges: „Zu dem Zweck bildete die Natur den Menschen mit aufrechter Haltung und legte in ihm das Erkenntnisstreben an, daß er über die von Gott geschaffenen Dinge philosophiere und zugleich Gott, den Meister des Alls, sich selbst und den übrigen Weltbau betrachte.“¹¹⁷

Aus dieser anthropologischen Sicht ist die Korrespondenz mehr als bloße Kommunikation. Der Brief stiftet Gemeinschaft: Es ist ein Gespräch unter abwesenden Freunden.¹¹⁸

Der Brief unter den Gelehrten stiftet eine Gemeinschaft der Humanisten über die regionalen und nationalen Grenzen hinweg. Fremde können sich durch Briefe miteinander bekannt machen. So entsteht eine Sodalität der Gebildeten, die die Landesgrenzen übergreift: „Von solchen Überlegungen lassen sich Gelehrte leiten, wenn sie von weit voneinander entfernten Gebieten aus miteinander korrespondieren und sich zu einer literarischen Gesellschaft und zu Bündnissen der schönen Künste zusammenfinden.“¹¹⁹ Erasmus war sich allerdings durchaus bewusst, dass diese literarische Republik der europäischen Humanisten im Widerspruch zur politischen Wirklichkeit des damaligen Europa stand.

In dem Widmungsschreiben vom 25. Mai 1522 an den französischen Juristen und Humanisten Nicolas Bérault,¹²⁰ den er aus Orléans kannte, geht Erasmus auf den aktuellen Krieg zwischen Karl V. und Franz I. ein: „Zu meinem größten Leid muss ich sehen, wie der Krieg zwischen Deutschen und Franzosen von Tag zu Tag grausamer wütet. Welch ein Unheil für die ganze Christenheit, dass die zwei mächtigsten Herrscher der Welt in so tödlichem Zwist aneinandergeraten!“¹²¹ Wäre es nicht erträglicher, wenn die beiden Fürsten ihren Streit im Zweikampf austrügen? „Was müssen Bürger und Bauern ertragen, wenn man ihnen den Besitz raubt, sie vertreibt, gefangen nimmt und bestialisch mordet?“¹²² Vor diesem Hintergrund wird die literarische Republik der Gebildeten zu einem Gegenentwurf zum Krieg der Fürsten: Der Krieg könne nicht die Verbindungen zwischen den Gelehrten („Musarum foedera“) auseinanderreißen und das Kriegerrecht könne nicht den Austausch von Briefen verhindern. „Kaiserliche und Franzosen vertragen sich nicht. Wohl aber vertragen sich jene, die sich denselben Studien verschrieben haben.“¹²³

Latinität und Volkssprache

Das verbindende Element der Republik der Gebildeten ist für Erasmus die Gemeinsamkeit der lateinischen Sprache. Für Erasmus hat die Latinität nicht nur die Bildung des antiken Rom überliefert, sondern auch das Christentum.¹²⁴ Sein Kampf für die lateinische Bildung führt Erasmus allerdings dazu, die Volkssprachen zu ignorieren. Er hält sie für nicht literaturfähig. Die Volkssprachen seiner Gegenwart, meint er, leisten keinen Beitrag zur Literatur: Erasmus rät, Namen besser aus den Volkssprachen ins Lateinische zu übertragen: „Barbarische, im Klang mitunter hässliche Bezeichnungen von Personen, Örtlichkeiten oder befreundeten Briefpartnern sind mit lateinischen oder griechischen Wörtern wiederzugeben oder in einfache lateinische Gestalt zu bringen, so dass auch für Ungebildete die volkssprachliche Bezeichnung erkennbar ist, wenn man etwa statt ‚Barbier‘, was in der Volkssprache ‚Friseur‘ bedeutet, Barbirius

sagt, statt ‚Busleid‘ Buslidius oder statt ‚Lang‘ Langius.“¹²⁵ Manche Namen seien in der *lingua vulgaris* wegen der Vielzahl der Konsonanten unaussprechbar und auch kaum zu behalten.

Bezeichnenderweise findet sich in den Schriften und der Korrespondenz des Erasmus kein Name von Autoren der mittelalterlichen nationalsprachlichen Literatur wie Walther von der Vogelweide, Wolfram von Eschenbach oder Chaucer und Villon. Der junge Rabelais wandte sich 1532 in einem Brief an Erasmus und nannte ihn darin sein Vorbild.¹²⁶ Im gleichen Jahr erschien unter einem Pseudonym Rabelais’ „Pantagruel“. Aber Erasmus hat Rabelais anscheinend nicht wahrgenommen, der sich von der Latinität abwandte, um die französische Sprache zu entdecken.¹²⁷ Als Thomas More sich entschloss, die Schriften der englischen Protestanten mit eigenen Büchern zu bekämpfen, schrieb er nicht mehr in Latein, sondern ganz selbstverständlich in der englischen Sprache, so beispielsweise in dem „Dialogue Concerning Heresies“.¹²⁸

Erasmus Werbung für die Latinität in „De conscribendis epistolis“ fällt in das gleiche Jahr, in dem Luthers deutsche Übersetzung des Neuen Testaments erschien.¹²⁹ Auch Erasmus hatte die Übersetzung der Bibel in die Volkssprachen empfohlen. In der „Paraclesis“, der Einleitung zur Ausgabe des Neuen Testaments von 1516, heißt es: „Leidenschaftlich rücke ich von denen ab, die nicht wollen, dass die heiligen Schriften in die Volkssprache übertragen und auch von Laien gelesen werden.“ Christus habe nicht nur für eine Handvoll Theologen gelehrt, und man könne die christliche Religion nicht dadurch schützen, dass sie unbekannt bleibe. Könige mögen ihre Geheimnisse verborgen halten, aber Christus wolle, dass seine Geheimnisse unter das Volk gebracht würden. Er wünsche sich, „dass alle Weiblein das Evangelium lesen, auch dass sie die paulinischen Briefe lesen. ... Wenn doch der Bauer mit der Hand an dem Pflug etwas davon vor sich hin sänge, der Weber etwas davon mit seinem Schiffchen im Takte vor sich hin summt und der Wanderer mit Erzählungen dieser Art seinen Weg verkürzte!“¹³⁰

Im Gegensatz zu Erasmus hatte sich aber Luther bewusst für die deutsche Sprache entschieden. 1518 kritisierte er in seiner Vorrede zur Neuherausgabe der mittelalterlichen Schrift der „Deutschen Theologie“, dass die Universitäten die deutsche Sprache aus dem Glaubensleben verdrängt hätten, so dass „das heylig wortt gottis nit allein under der bangk gelegen, sundern von staub und mutten nahend verweßet“. Luther bekannte: „Wyr seyen deutsch Theologen, das laßen wyr ßo seyn. Ich danck Gott, daß ich yn deutscher zungen meynen got alßo höre und finde, als ich und sie mit myr alher nicht funden haben. Widder in lateynischer, krichscher noch hebreischer zungen.“ Er hoffe, dass künftig weitere theologische Bücher in deutscher Sprache erscheinen: „Gott gebe, daß dißer puchleyn mehr an tag kumen, ßo werden wyr finden, daß die Deutschen Theologen an zweyffel die beßten Theologen seyn. Amen.“¹³¹ Auch als Theologe verstand sich Luther als Seelsorger des Volkes, das ihm anvertraut war. 1521 schrieb er an Nikolaus Gerbel: „Germanis meis

natus sum, quibus et serviam.“ – „Meinen Deutschen bin ich geboren, ihnen will ich dienen.“¹³²

Mit der Verbreitung der deutschsprachigen Schriften Luthers entstand eine deutsche Öffentlichkeit, die die Fragen, die er aufwarf, überall leidenschaftlich diskutierte. Hinzu kam der antirömische Affekt, der auch von Ulrich von Hutten aufgegriffen und verstärkt wurde. Luther wurde ein Politikum, weil sich an ihm die Geister schieden und neue nationalreligiöse Parteien entstanden. In seiner Programmschrift von 1520 „An den christlichen Adel deutscher Nation“ hatte sich Luther direkt an die politischen Führungsschichten gewandt und sie zur Kirchenreform aufgerufen. Die deutsche Identität, die er ansprach, hatte eine starke antirömische Tendenz. Doch trat Luther immer als Theologe auf. Er meinte die Kirchenreform, keine Reform der politischen Verfassung.¹³³ Im Bauernkrieg sollte sich zeigen, dass die Wirkung seines öffentlichen Auftretens und Argumentierens unbestreitbar politisch war.¹³⁴

Die Kolloquien

Unter den frühen Schriften, die Erasmus noch nicht veröffentlicht hatte, befanden sich auch „Antibarbari“ und „De contemptu mundi“, die 1520 und 1521 gedruckt wurden, sowie die „Colloquia familiaria“ („Vertraute Gespräche“). Diese Kolloquien waren als lateinische Schülersgespräche entstanden, die Erasmus in Paris als Übungstexte benutzt hatte. Beatus Rhenanus hatte ein Manuskript davon aufgetrieben und 1518 bei Froben veröffentlicht. Im folgenden Jahr brachte Erasmus selbst eine korrigierte Fassung bei Martens in Löwen heraus. Die einfachen witzigen Dialoge erwiesen sich schnell als populär.¹³⁵ So entstand die Idee, neue Dialoge für ein breiteres Publikum zu schreiben, nicht mehr für Jugendliche, sondern auch für Erwachsene. Die überarbeiteten neuen Ausgaben der Kolloquien erschienen seit 1522 bei Froben. Sie wurden ständig erweitert und immer wieder neu aufgelegt. Mit den ursprünglichen Vorlagen hatten die Kolloquien bald nur noch den Titel „Familiarium colloquiorum formulae“ gemeinsam. Der Titel wurde 1526 in „Familiarium colloquiorum opus“ umgewandelt. Die Kolloquien wurden von Anfang an in die Landessprachen übersetzt und über die Jahrhunderte hinweg bis heute nachgedruckt.¹³⁶ Indem diese Dialoge die Soziologie Europas zur Zeit der Renaissance, des Humanismus, der Reformation und der Gegenreformation gleichsam als Hintergrundfolie mit abbildeten, wurden die Kolloquien zur „Chronik einer Epoche“ (Halkin).¹³⁷ In ihnen spiegelt sich der Transformationsprozess, der die europäische Gesellschaft im 16. Jahrhundert erfasste.¹³⁸

In den fünf Ausgaben der Kolloquien, die zwischen 1522 und 1524 erschienen, nehmen sie eine neue Gestalt an. Erasmus nimmt in die neuen Dialoge Szenen aus dem Alltag auf. In dem „Altmännergespräch“ begegnen sich vier inzwischen alt gewordene ehemalige Pariser Studienfreunde. Gemeinsam fah-

ren sie auf einem Leiterwagen zum Markt nach Antwerpen und erzählen sich dabei ihre Lebensschicksale. Dabei wird kein Blatt vor den Mund genommen.

In dem „Altmännergespräch“ ist häufiger von „Lebensformen“ („*genus vitae*“) die Rede. Tatsächlich geht es fast in allen Kolloquien um „Lebensformen“, um gelebtes Leben und um verschiedene Arten der Lebensgestaltung. Diese werden gelobt, kritisiert, ironisiert und manchmal scharf verurteilt und satirisch bloßgestellt. Erasmus greift den lukianischen Stil der „*Moria*“ wieder auf. Er predigt nicht, stellt keine Prinzipien auf und trägt keine Sprüche vor: Montaigne, der mit den „*Adagia*“ des Erasmus aufgewachsen war, sollte später in den „*Essais*“ (III, 2) schreiben, als Kind habe er sich Erasmus als jemanden vorgestellt, der mit seinen Dienern nur in Sprichwörtern geredet habe.

Obwohl Erasmus in den Kolloquien häufiger eigene Erlebnisse und Meinungen einbringt, bleibt er als Autor immer im Hintergrund. Es ist nie ganz klar, ob die in den Dialogen vorgetragenen Meinungen seine eigenen oder nur die der Sprecher sind. So kann er zu vielen Dingen etwas sagen, ohne sich damit festzulegen und seinen Gegnern Angriffsflächen zu bieten. Häufig werden profane Lebenssituationen behandelt. Die Welt der Kolloquien besteht nicht nur aus Männern. In dem Dialog „*Die Ehe*“ („*Coniugium*“) beklagt sich eine junge Ehefrau in der Unterhaltung mit ihrer älteren Freundin mit drastischen Worten über das rüpelhafte Verhalten ihres Mannes Nikolaus und sucht bei ihr Rat.¹³⁹ In dem Dialog „*Der Freier und das Mädchen*“ („*Proci et puellae*“) führt ein verliebtes Paar einen sophistischen Dialog, bei dem der junge Mann die Freundin mit seinen Argumenten geradezu zur Heirat zwingen will. Sie aber hält ihn mit ebenso scharfsinnigen Argumenten auf Distanz. In dem Dialog „*Gasthäuser*“ („*Diversoria*“) werden sehr plastisch deutsche und französische Herbergen miteinander verglichen, wobei die französischen sich durch die bessere Bewirtung und freundlicheren Umgang mit den Gästen auszeichnen. Die Themen der Kolloquien sind breit gestreut. In dem Kolloquium „*Das kurzweilige Mahl*“ („*Convivium fabulosum*“) finden sich acht Männer zu einem Mahl zusammen, wobei sie sich Geschichten und Anekdoten erzählen, die alle um den französischen König Ludwig XI. und Kaiser Maximilian kreisen.

Aber selten geht es nur um Unterhaltung. Bezeichnend ist der Dialog „*Das geistliche Gastmahl*“ („*Convivium religiosum*“), in dem vier Freunde aus der Stadt Eusebius auf seinem Landsitz besuchen. Man besichtigt das Haus mit seiner Kapelle, den Garten mit dessen Brunnen, die Bibliothek und kommentiert die Einrichtungen, die Bilder und Figuren, auf die man überall stößt. Schließlich beginnt das Mahl, das von Gesprächen über Cicero, Cato, Sokrates und über Texte aus dem Neuen Testament begleitet wird, die ein Junge vorliest. In diesen Dialog kann Erasmus alles einbringen, was ihn bewegt, vor allem seine Idee der Verbindung von antiker und christlicher Bildung. An einer Stelle lässt er einen Gast begeistert ausrufen: „*Heiliger Sokrates, bitte für uns.*“ Allerdings fällt das „*geistliche Gastmahl*“ insgesamt etwas langatmig aus.

Der Tod Reuchlins am 30. Juni 1522 veranlasste Erasmus, den Dialog „*Die*

Apotheose Reuchlins“ („Apotheosis Capnionis“) in die Kolloquien aufzunehmen.¹⁴⁰ Es war eine postume Rechtfertigung Reuchlins. Erasmus entdeckte, dass ihm die Popularität der Kolloquien eine ausgezeichnete Möglichkeit bot, zu aktuellen Zeit- und Streitfragen Stellung zu nehmen. In den beiden Dialogen „Soldatenbeichte“ („Militis confessio“) und „Der Soldat und der Kartäuser“ („Militis et Carthusiani“) setzte er sich kritisch mit dem Alltag des Söldnerwesens auseinander.

Ein zentraler Streitpunkt zwischen der alten Kirche und den Lutheranern waren die Klöster und religiösen Orden. Luther brachte im Frühjahr 1522 die Schrift „De votis monasticis iudicium“ heraus, die er noch auf der Wartburg verfasst hatte.¹⁴¹ Es war eine radikale Absage an jede Form des monastischen Lebens. Bei der Aufhebung der Nonnenklöster stellte sich die Frage nach der Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft. War die Ehe die einzige sinnvolle Lebensform für die christliche Frau? Die beiden Dialoge der Kolloquien „Das ehescheue Mädchen“ („Virgo misogamos“) und „Das reuige Mädchen“ („Virgo poenitens“) behandeln diese Frage. Dabei betont Erasmus die individuelle Freiheit der Frau, sich für oder gegen das Kloster zu entscheiden. In dem ersten Dialog versucht der junge Eubulus, die 17-jährige Katharina von ihrem festen Entschluss abzubringen, in ein Kloster einzutreten. Auch ihre Eltern sind dagegen. Er bedrängt sie nicht, aber zeigt ihr, dass sie im Haus ihrer Eltern ein ebenso frommes wie freies Leben führen kann. Katharina bleibt bei ihrer Entscheidung. Das letzte Gespräch in diesem Dialog zwischen beiden findet statt, nachdem Katharina, die inzwischen feierlich in das Kloster eingetreten war, das Kloster schon nach zwölf Tagen wieder verlassen hatte.

In den Kolloquien entdeckte Erasmus eine Möglichkeit, in den öffentlichen Streit zwischen der Kirche und den Lutheranern einzugreifen, ohne selbst Partei ergreifen zu müssen. Er beobachtete, wie auch die Lutheraner ähnlich doktrinaire Haltungen einzunehmen begannen, wie er es an der Kirche verurteilt hatte. Da die Kolloquien in die Volkssprachen übersetzt wurden, konnte er durch sie nicht nur die lateinisch sprechende Bildungselite ansprechen, sondern auch das Volk erreichen. In den Kolloquien entwickelte Erasmus eine zeitgenössische Antwort auf den Streit zwischen Reformation und Gegenreformation. Einer der stärksten Dialoge ist der Dialog „Schiffbruch“ („Naufragium“). Er erschien erstmals in der Ausgabe der Kolloquien vom August 1523.¹⁴² Es handelt sich um ein Gespräch zwischen Adolf und seinem Freund Anton. Adolf berichtet von einem Schiffbruch, den er selbst bei einem Sturm vor der holländischen Küste erlebt hat. Bei dem nächtlichen Sturm, der anschaulich beschrieben wird, gerät das Schiff in Seenot und wird steuerlos an die Küste getrieben, wo es strandet und leck geschlagen wird. Im Mittelpunkt der Erzählung Adolfs und des kommentierenden Gesprächs der beiden Freunde steht das Verhalten der 58 Seeleute und Passagiere während der Katastrophe, die in ihrer Not verschiedene Heilige anrufen und alle möglichen Gelübde machen. Als vorbildlich wird die Haltung einer Mutter beschrieben, die ein Kind an der Brust hielt und es

stillte: „Sie allein schrie nicht und weinte nicht und machte kein Gelöbniß. Sie schloss das Kind in ihre Arme und betete still vor sich hin.“¹⁴³ Die Heldin der Geschichte ist diese tapfere Frau.

Um Kritik an abergläubischen Tendenzen in der Heiligenverehrung geht es auch in dem Dialog „Wallfahren“ („Peregrinatio“), der im Februar 1526 erschien. Hier werden Szenen aus Wallfahrtsorten wie Walsingham und Canterbury in England und Maria Stein bei Basel geschildert, die Erasmus selbst besucht hatte. Eine Frau steht im Mittelpunkt des Dialogs „Der Abt und die gebildete Frau“ („Abbatis et eruditae“). Hier begegnen sich Magdalia und der Abt Antronius in der Bibliothek Magdalias. Der Abt fragt verwundert:

Antronius: Was für eine Einrichtung sehe ich hier?

Magdalia: Ist sie nicht schön?

Antronius: Ich weiß nicht, ob sie schön ist. Fest steht nur, dass sie weder zu einer jungen noch zu einer betagten Frau recht passt.

Magdalia: Wieso?

Antronius: Weil alles voll von Büchern ist.

Es schließt sich ein Streitgespräch über die Rolle von Mann und Frau an, wobei der Abt eine bemerkenswert bornierte und die Frau eine bemerkenswert kluge Rolle spielt:

Antronius: Der Umgang mit Büchern macht blöde. ... Ich jedenfalls möchte keine gelehrte Frau.

Magdalia: Und ich kann mich nur beglückwünschen, dass ich an einen Mann geraten bin, der dir so ganz unähnlich ist; denn die Bildung hat uns einander nur lieber gemacht.

Antronius: Mit ungezählten Mühen und Anstrengungen erwirbt man sich Bildung, und dann muss man sterben.

In diesem Stil geht der Dialog weiter:

Magdalia: Früher war ein ungebildeter Abt ein seltener Vogel. Heutzutage fallen sie gar nicht mehr auf. Vor Zeiten zeichneten sich Fürsten und Kaiser nicht weniger durch Gelehrsamkeit aus als durch ihre Herrscherkunst. Übrigens ist das heute auch gar nicht so selten. In Spanien und Italien gibt es nicht wenige sehr vornehme Frauen, die es mit jedem Mann aufnehmen können. In England gibt es sie im Hause des Thomas Morus, in Deutschland in den Familien Pirckheimer und Blarer.

Magdalia geht schließlich aus dem Streitgespräch als Siegerin hervor und sie warnt den Abt:

Magdalia: Wenn Ihr nicht auf der Hut seid, wird es noch so weit kommen, dass wir in den theologischen Schulen den Vorsitz führen, in den Kirchen predigen und Eure Mitren in Beschlag nehmen.

Antronius: Das möge Gott verhüten.

Magdalia: Es wird an Euch liegen, das abzuwenden. Denn wenn Ihr so weiter tut wie bisher, werden eher die Gänse predigen, als dass man Euch stumme Hirten länger

erträgt. Ihr seht, dass die Bühne sich wandelt. Entweder muss man abtreten oder seine Rolle spielen.¹⁴⁴

Der Dialog „*Abbatis et eruditae*“ zeigt, wie es Erasmus in den Kolloquien verstand, die großen Streitfragen der Zeit in Rollenspiele aufzulösen, um ihnen dadurch ihre Schärfe zu nehmen. In dem Dialog „Das Glaubensgericht“ („*Inquisitio de fide*“), der im März 1524 erschien, lässt er den Katholiken Aulus und den Lutheraner Barbatius über den Glauben diskutieren.¹⁴⁵ Zu dieser Zeit arbeitete Erasmus bereits an seiner Schrift über den „Freien Willen“, seine erste Schrift, in der er sich öffentlich kritisch mit Luther auseinandersetzte. Das „Glaubensgericht“ ist irenisch angelegt. Aulus befragt Barbatius Punkt für Punkt über die Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, um dessen Rechtgläubigkeit zu überprüfen. Barbatius beantwortet alle Fragen zu den einzelnen Artikeln und Aulus findet in seinen Antworten nichts Anstößiges. Am Schluss des Dialogs besteht für ihn kein Zweifel an der Rechtgläubigkeit des Lutheraners: „Als ich in Rom war, habe ich nicht überall einen so reinen Glauben gefunden“, erklärt Aulus. Das Ergebnis des „Verhörs“ ist, dass die meisten der aktuellen Streitfragen zwischen Katholiken und Lutheranern weder für den Glauben noch für das Heil von so entscheidender Bedeutung sind, wie das oft angenommen werde. Viele Vorwürfe gegen die katholische Kirchenpraxis seien zudem durch das Evangelium gerechtfertigt. Erasmus kam den Lutheranern mit diesem Versuch zu einem Brückenschlag weit entgegen. Eine Abwandlung des „Glaubensgerichts“ stellt der lange Dialog „Das Fischessen“ („*Ἰχθυοφαγία*“) in der Ausgabe der Kolloquien vom Februar 1526 dar, der leicht burlleske Züge trägt. Hier werden alle aktuellen Streitfragen zwischen Katholiken und Lutheranern von einem Fischhändler und einem Metzger mit Witz und gesundem Menschenverstand durchdiskutiert.¹⁴⁶

„De libero arbitrio“ – „De servo arbitrio“

Im April 1524 schrieb Luther aus Wittenberg an Erasmus, nachdem bekannt geworden war, dass er ein Buch gegen Luther herausbringen wollte. Luther bat Erasmus, ein „Zuschauer unserer Tragödie“ zu bleiben und nicht gegen ihn zu schreiben. Auch er wolle sich daran halten. Es habe schon genug an gegenseitigen Beißereien gegeben. Man solle sich nicht gegenseitig vernichten.¹⁴⁷ Fast zur gleichen Zeit hatte Papst Clemens VII. an Erasmus geschrieben, um sich bei ihm für die Übersendung der Paraphrasen der Apostelgeschichte zu bedanken, die Erasmus Clemens gewidmet hatte. Er lud wie zuvor schon sein Vorgänger Papst Hadrian VI. Erasmus ein, nach Rom zu kommen. Er habe sich gefreut zu erfahren, dass Erasmus an einem Buch arbeite, dass „die Irrtümer vieler Leute offenlegen“ werde.¹⁴⁸ Aus Dresden brachte sich im Mai auch Herzog Georg in Erinnerung. Er beklagte, dass er nicht schon vor zwei Jahren Erasmus habe bewegen können, sich von Luther deutlich zu distanzieren. Seine Unentschieden-

heit habe dazu geführt, dass die Öffentlichkeit nicht wisse, was sie von Erasmus zu halten habe: „Wenn du dich von dieser Last und von diesem Missverständnis befreien willst, so ist es unabdingbar, dass du dich öffentlich bekennst und vor aller Welt durch eine offene Konfrontation mit Luther deutlich machst, was deine wahre Meinung ist. Du sollst die Kirche vor dieser schrecklichen Häresie verteidigen.“¹⁴⁹

Am 8. Mai beantwortete Erasmus Luthers Brief in betont kühlem Ton. Es gebe manche Stellen in Luthers Schriften, bei denen er meine, dass Luther dabei vom Satan irregeleitet worden sei, andere wiederum, die ihm gut gefielen. Leider müsse er beobachten, wie unter denen, die sich jetzt auf den Namen des Evangeliums stützten, auch einige heruntergekommene und aufrührerische Gestalten seien. Sie trieben die Wissenschaften („bonae litterae“) in den Ruin. Er sehe, wie alte Freundschaften zerbrächen, und befürchte, dass ein blutiger Konflikt ausbrechen werde. Warum rege sich Luther darüber auf, wenn jemand mit ihm diskutieren wolle? Dadurch könne er seine eigenen Meinungen doch nur verständlicher darstellen. Am Schluss seines Briefes fragte Erasmus, warum Melancthon, der den Brief Luthers zusammen mit dem jungen Camerarius überbracht hatte, aber in seiner Heimatstadt Bretten geblieben war, ihn nicht auch in Basel besucht habe.¹⁵⁰

Das lang erwartete Buch von Erasmus gegen Luther erschien im September 1524 bei Froben unter dem Titel „Über den freien Willen“ („De libero arbitrio“). Es fiel etwas anders aus, als viele erwartet hatten. Erasmus spielte die Kontroverse bewusst herunter, die er verharmlosend „conflictatiuncula“ nannte.¹⁵¹ Er verstand die Schrift als „Diatriben“, als eine Abhandlung. Es war diesmal kein Dialog. Schon durch die Auswahl des alten Streitthemas „Freiheit und Gnade“ aus der theologisch-philosophischen Tradition unterschied sich die Schrift merklich von den bisherigen katholischen Kampfschriften gegen Luther. Sie unterschied sich auch von dem Stil der Streitschriften Luthers, deren Titel oft bewusst zugespitzt waren. Ironisch bemerkte Erasmus: „Ich glaube, dass Luther selbst sicherlich nicht empört ist, wenn einer sich von ihm distanziert, da er es sich selbst gestattet, nicht nur gegen die Entscheidungen aller Kirchenlehrer, sondern auch aller Universitäten, Konzilien und Päpste Verwahrung einzulegen.“¹⁵² Beiläufig erwähnte Erasmus, dass er Luther persönlich nicht kenne.

Zur Begründung der Auswahl des Themas hieß es: „Damit also niemand diesen Kampf so auslegt, wie es bei aufeinandergehetzten Gladiatoren zu sein pflegt, will ich mich mit einem einzigen seiner Lehrsätze kritisch befassen, zu keinem anderen Zweck, als dass, wenn es möglich ist, durch diesen Kampf der Schriftstellen und Beweise die Wahrheit einsichtiger wird, deren Aufsuchen immer die ehrenvollste Aufgabe der Gelehrten gewesen ist. Die Sache soll ohne Schmähungen betrieben werden, weil es sich so für Christen mehr ziemt und die Wahrheit andererseits auf diese Weise sicherer gefunden wird, die häufig durch zu heftiges Streiten verloren geht.“¹⁵³ Nun traue allerdings Luther gelegentlich der Gelehrsamkeit wenig zu, umso mehr aber „dem Geist, der bisweilen man-

ches auch den Niedrigen einflößt, was er jenen Weisen verweigert“. „So viel zu denen“, fügt Erasmus hinzu, „die tapfer schreien, dass Luther mehr Gelehrsamkeit im kleinsten Finger besitzt als Erasmus im ganzen Körper, was ich natürlich jetzt nicht widerlegen möchte.“¹⁵⁴

Die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Willensfreiheit war seit Jahrhunderten eine zentrale Frage christlicher Theologie und Anthropologie gewesen. Es ging um die Klärung des alten Problems, wie weit der Mensch durch die Erbsünde verdorben ist oder ob er auch aus eigener Kraft zu seinem Heil beitragen kann. Erasmus wog die Fragestellung am Beispiel zahlreicher Autoren und unter Auslegung vieler Bibelstellen aus dem Alten und dem Neuen Testament ab. Er kam zu dem Ergebnis, dass Gott dem Menschen ein Moment von Freiheit gelassen habe: „Pelagius scheint dem freien Willen mehr als nötig zuzuschreiben, Scotus schreibt ihm reichlich viel zu. Luther verstümmelte ihn zunächst nur, indem er ihm den rechten Arm abschnitt, und dann nicht einmal damit zufrieden, brachte er den freien Willen um und beseitigte ihn völlig. Ich billige die Meinung jener, die dem freien Willen einiges zuschreiben, aber der Gnade das meiste.“¹⁵⁵ Denn wozu sei der Mensch gut, wenn Gott ihn nur bearbeite wie der Töpfer den Ton oder der Bildhauer einen Stein?¹⁵⁶ Die Bibelstellen, fügte er hinzu, seien oft dunkel und widersprüchlich und er werde sich deshalb hüten, feste Behauptungen („assertiones“) aufzustellen. Das war die Antwort des christlichen Bibelhumanisten an den Reformator Luther.¹⁵⁷

Erasmus versandte die Schrift sogleich an Freunde in Rom, England und Polen. Am 6. September 1524 informierte er Herzog Georg in Dresden, dass er auch von Heinrich VIII. und Papst Clemens VII. dazu aufgefordert worden sei, gegen Luther zu schreiben. Den entscheidenden Anstoß für ihn habe aber das abstoßende Verhalten einiger der Neuerer gegeben, gegenüber deren Pharisäertum er dann doch die Päpste und Bischöfe vorziehe.¹⁵⁸ Offensichtlich dachte er dabei an die zunehmende Radikalisierung eines Teils der Lutheraner und auch an seinen jüngsten Konflikt mit Ulrich von Hutten, den er auch in seinem Antwortbrief an Luther erwähnt hatte. Kritisch beobachtete Erasmus inzwischen die reformatorische Entwicklung in den Städten Zürich, Straßburg und auch in Basel.¹⁵⁹ Radikalere Reformer in diesen Städten wie Capito, Hedio, Oekolampad und Zwingli, schrieb Erasmus im September an Spalatin, würden ihn schon allein deswegen angreifen, weil er sich nicht zu Luther bekenne.¹⁶⁰

Ähnliche Klagen trug Erasmus in einem längeren Brief an Melanchthon vom 6. September vor, dem er zugleich ein Exemplar des „Liberio arbitrio“ übersandte. Er schätzte Melanchthon offensichtlich als vertrauenswürdig ein. Ausführlich beschrieb Erasmus ihm sein schwieriges Verhältnis zur katholischen Seite.¹⁶¹ Melanchthon hatte das Signal verstanden. Er antwortete am 30. September. Erasmus könne sich darauf verlassen, dass er seine Informationen streng vertraulich behandeln werde. Er zeigte Verständnis für Erasmus' schwierige Lage zwischen den Fronten. Seine Diatribe sei in Wittenberg „gelassen“

(„aequissimis animis“) aufgenommen worden. Sie enthalte einige Spitzen gegen Luther. Er nehme aber an, dass Luther das ertragen könne. Er könne ihm auch sagen, dass Luther nicht mit den radikalen Reformatoren sympathisiere.¹⁶² In seinem Brief an Melanchthon vom 10. Dezember zeigte sich Erasmus erleichtert über die ruhige Aufnahme seiner Schrift in Wittenberg. Aber er klagte erneut über jene, die „im Namen des Evangeliums“ Unruhe erzeugen. „Auch an der Lehre Luthers gibt es vieles, das mich abstößt, insbesondere seine Heftigkeit. Was immer er verteidigt, es endet in Übertreibungen. Er wurde einst davor gewarnt. Jedoch statt sich zurückzunehmen, wurden seine Angriffe immer schärfer.“¹⁶³ Man könne einmal annehmen, dass Luther mit seinen Lehren recht habe. „Aber was ist unnützer für den christlichen Glauben, als wenn man dem ungebildeten Volk einredet und es den Jungendlichen in die Ohren trommelt, dass der Papst ein Antichrist ist, die Bischöfe und Priester Gespenster sind und menschliche Satzung häretisch; dass die Beichte verderblich ist, Werke, Verdienste und menschliche Anstrengungen häretische Vorstellungen sind und dass es keinen freien Willen gibt, sondern alles nur durch die Notwendigkeit bestimmt wird?“¹⁶⁴

Der Eindruck der freundlichen Aufnahme der Diatribe in Wittenberg, den Melanchthon nach Basel übermittelte und den Erasmus gleich weitergab, war allerdings etwas einseitig.¹⁶⁵ Denn auf Luther traf das keineswegs zu. Er schrieb am 12. November 1524 an Spalatin: „Es ist nicht zu beschreiben, was für einen Ekel ich an dem Büchlein vom freien Willen habe.“¹⁶⁶ Luthers Antwort verzögerte sich, weil er durch die Herausforderung des Bauernkriegs, der im Sommer 1525 einsetzte, in Anspruch genommen war. Luthers Gegenschrift „De servo arbitrio“ („Über den unfreien Willen“) erschien Ende 1525 im Druck.¹⁶⁷

Wie stark Luther die Kritik getroffen hatte, zeigte sich daran, dass sich fast ein Drittel seines Textes mit der Persönlichkeit des Erasmus befasste. Gleich zu Beginn erinnerte Luther Erasmus an ihre ersten Kontakte in den Jahren 1519 und 1520. Er hielt Erasmus vor, dass „du meinen Geist und meine Angriffskraft gehemmt und mich bereits vor Beginn des Kampfes müde gemacht hast“.¹⁶⁸ Luther habe, formuliert Martin Brecht, „von Anfang an keinen Zweifel“ daran gelassen, dass er eine „theologische Disqualifikation des Erasmus“ beabsichtige.¹⁶⁹ Luther kritisierte Erasmus' Weigerung, „feste Behauptungen“ („assertiones“) aufzustellen: „Denn das ist nicht Christenart, sich nicht an festen Ansichten zu freuen. Man muss vielmehr an festen Meinungen seine Freude haben oder man wird kein Christ sein.“¹⁷⁰ Erasmus' Bemühen, biblische Textstellen und theologische Meinungen zu vergleichen und zu überprüfen, um zu einem abschließenden Urteil zu kommen, bedeutet für Luther nichts anderes, als „dass du in deinem Herzen eine Gesinnung nährst, die selbst durchaus nicht glaubt, dass ein Gott sei, du heimlich alle verlachst, die glauben und bekennen. ... Du magst es mit deinen Skeptikern halten, bis Christus dich auch wird berufen haben. Der heilige Geist ist kein Skeptiker, er hat nichts Zweifelhafte oder unsichere Mei-

nungen in unser Herz geschrieben, sondern feste Gewissheiten, die gewisser und fester sind als das Leben selbst und alle Erfahrung.“¹⁷¹

Erasmus erwähne in seinem Text nicht ein einziges Mal Christus, „als wenn du glaubtest, dass ein christlicher Glaube ohne Christus existieren könne, wenn nur der von Natur grundgütige Gott mit allen Kräften verehrt würde“.¹⁷² Es falle ihm schwer, etwas dazu zu sagen. Da Erasmus schon ein alter Mann sei und er sich lange mit der Heiligen Schrift befasst habe, könne er dies nicht seiner Unwissenheit zuschreiben: „Du lässt uns nicht eine Möglichkeit, die uns dich entschuldigen und gut von dir denken lässt. Und trotzdem verzeihen dir die Katholiken diese Ungeheuerlichkeiten und ertragen sie deshalb, weil du gegen Luther schreibst. Andernfalls, wenn Luther nicht lebte und du derartiges schreibst, würden sie dich mit den Zähnen zerfleischen.“¹⁷³ Luther argumentierte persönlich und verletzend und zweifelte selbst die Frömmigkeit und Gläubigkeit des Erasmus an.

In der Sache verwarf Luther die Theologie der Willensfreiheit. Damit war allerdings nicht die zivile Freiheit des bürgerlichen Lebens gemeint, sondern das Verhältnis des Menschen zu Gott. Für Luther berührt die Frage der Willensfreiheit einen zentralen Punkt seiner Rechtfertigungslehre und der Theologie des Verhältnisses von Gott und Mensch. Luther veranschaulicht seine Vorstellung in dem berühmt gewordenen Bild vom Menschen als „Reittier Gottes“: „So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt [zwischen Gott und Satan] wie ein Zugtier. Wenn Gott sich daraufgesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will, wie der Psalm [73, 22f.] sagt ‚Ich bin wie ein Tier geworden und ich bin immer bei dir.‘“¹⁷⁴

Als Erasmus Ende 1525 Luthers „De servo arbitrio“ erhielt, war er über die beleidigende und persönlich verletzende Art, in der Luther geschrieben hatte, äußerst empört. Innerhalb von zehn Tagen verfasste er eine Gegenschrift, die unter dem Titel „Hyperaspistes“ („Schildträger“) noch rechtzeitig zur Frankfurter Frühjahrmesse erscheinen konnte. Als sich Luther schließlich auch noch mit einem Brief direkt an Erasmus wandte, schrieb Erasmus sofort zurück.¹⁷⁵ Warum habe Luther nicht zuvor schon mit der gleichen Heftigkeit auf die Angriffe anderer wie Fisher und Cochläus auf ihn reagiert? Wie komme Luther dazu, ihn als Atheisten, Epikureer und Skeptiker zu bezeichnen und ihm sogar das Christsein abzusprechen? „Mich bedrückt wie alle anständigen Menschen, dass du durch deine arrogante, beleidigende und Unruhe stiftende Art fatale Spaltungen hervorrufst und die ganze Welt in Unruhe versetzt.“¹⁷⁶ In Anspielung auf den jüngsten Bauernkrieg hielt Erasmus Luther vor, er bringe alles in Verwirrung, das Geistliche wie das Profane („ut sacra prophanaque omnia commisceas“).

Ebenso scharf schrieb Erasmus am 2. März 1526 an Luthers Landesherrn Kurfürst Johann von Sachsen, der inzwischen die Nachfolge seines verstorbenen Bruders Friedrich angetreten hatte.¹⁷⁷ Dem lateinischen Brief an Johann war gleich eine deutsche Übersetzung beigelegt. Luther habe auf seine Diatribe

vom „Freien Willen“ mit einem großen Buch voller Schmähungen geantwortet.¹⁷⁸ In 12000 Exemplaren werde nun durch Luthers Buch in alle Welt verbreitet, dass Erasmus nicht an Gott glaube und die Heilige Schrift lächerlich mache. Er sei sicher, dass auch in Sachsen noch Recht und Gesetz gelte. Der Kurfürst solle Luther warnen.

Erasmus' Appell an den Kurfürsten Johann blieb wirkungslos. Offensichtlich schätzte er die Haltung des kurfürstlichen Hofes gegenüber Luther völlig falsch ein. Der Kurfürst legte Luther und Melanchthon den Brief des Erasmus vor und bat sie um eine Stellungnahme. Zugleich untersagte er eine Veröffentlichung des Erasmus-Briefs.¹⁷⁹ In seiner Antwort riet Luther Johann, er solle sich von der „Viper“ Erasmus nicht in diese Angelegenheit hineinziehen lassen und Erasmus auf den Unterschied zwischen weltlichen und geistlichen Angelegenheiten hinweisen. Für die geistlichen könne und wolle er, der Kurfürst, kein Richter sein. Was die weltliche Seite betreffe, so habe Erasmus Luther mit seiner Gegenschrift bereits geantwortet. Um diesen Streit zu entscheiden, bedürfe es eines höheren Richters als eines Fürsten.¹⁸⁰ Anscheinend hat Johann Erasmus' Brief nie beantwortet.¹⁸¹

Dagegen drängte Johanns Vetter Herzog Georg Erasmus, den Kampf gegen Luther fortzusetzen.¹⁸² Nach dem Erscheinen des „Hyperaspistes“ rieten auch Georgs Sekretär Hieronymus Emser und dessen Kanzler Simon Pistoris Erasmus weiterzukämpfen. Aber Erasmus wehrte ab. Er misstraute der Militanz der Anti-Lutheraner und weigerte sich, sich „wie ein Gladiator“ in die sich verfestigenden religiösen Fronten zwischen Lutheranern und Katholiken einreihen zu lassen. Er schrieb an Emser, bereits seine Diatribe habe die Lutheraner nur zu größerem Wahnsinn getrieben,¹⁸³ und in Briefen an Georg und Pistoris bezweifelte er, ob eine Fortsetzung dieser Art der Auseinandersetzung mit Luther zu irgendetwas führe.¹⁸⁴ Zur gleichen Zeit musste sich Erasmus auch noch gegen seine katholischen Kritiker in Frankreich und Spanien wehren.

Von England aus drängten ihn die Freunde Cuthbert Tunstall, inzwischen Bischof von London, und Thomas More, den Kampf gegen Luther fortzusetzen. Am 18. Dezember 1526 forderte ihn More zu weiteren scharfen Angriffen auf Luther auf.¹⁸⁵ Aber Erasmus dachte nicht daran, sich, wie More es mit seinen Schriften gegen die englischen Protestanten tat,¹⁸⁶ in das Schlachtengetümmel zwischen Häretikern und Anti-Häretikern einzureihen. Er antwortete More im März 1527: „Ihr beide [Tunstall und More] überredet euch gegenseitig, ein Generalangriff von mir gegen Luther zeitige großartige Wirkungen. Aber ich bin mir fast sicher, dass ich nur in ein Wespennest stäche.“¹⁸⁷ Nachdenklich fügte Erasmus hinzu: „Obwohl ich irgendeinen früheren Zustand der jetzigen chaotischen Lage vorzöge, musste doch die Welt aus ihrem leblosen Ritual, in dem sie schlummerte, erweckt werden. ... Ich wäre bereit, sogar mein Leben hinzugeben für die fromme Sache, wenn der Sieg Christus gehörte. Derzeit sehe ich einen Schwarm Harpyien, alle darauf aus, Christus um den Sieg zu betrügen, und es ist kein Vergnügen, den Launen solcher Leute zu dienen. Wirklich, es

gibt viele Anzeichen, die mich zu dem Schlusse führen, Gott sei der Chorführer dieser stürmischen Komödie. Er ist es, der uns mit diesen Grashüpfern, Fliegen und Heuschrecken so plagt, wie wir es verdienen. Er wird uns auch einen glücklichen Ausgang schenken, wenn wir unser Leben ändern und unsere Zuflucht suchen in der Barmherzigkeit des Herrn.¹⁸⁸

Schärfer als andere erkannte Erasmus offensichtlich schon sehr früh, dass die Politisierung der religiösen Auseinandersetzung, wie sie inzwischen von beiden konfessionellen Lagern aus betrieben wurde, zu einer gefährlichen Ideologisierung der Politik führen musste. In den folgenden Jahren warnte Erasmus davor, dass der Krieg der Flugschriften leicht in einen Krieg der Waffen umschlagen könne.¹⁸⁹

Thomas Müntzer und der Bauernkrieg 1524/25

Der Streit um den „freien Willen“ und den „unfreien Willen“ fiel zeitlich mit dem Bauernkrieg zusammen. In Sachsen wurde Luther mit dem Auftreten Thomas Müntzers konfrontiert, der bald eine führende Rolle als Prediger des Bauernaufstands in Thüringen spielen sollte. Luther hatte 1520 den 30-jährigen Priester für eine Predigerstelle in Zwickau empfohlen. Im Kontakt mit der Gruppe der sog. „Zwickauer Propheten“ und bei weiteren Reisen, die ihn unter anderem nach Prag führten, hatte sich Müntzer radikalisiert. 1523 kam Müntzer nach Allstedt in Thüringen. Hier führte er die deutsche Messe ein, die in Wittenberg noch lateinisch gefeiert wurde. In den beiden Schriften „Vom gedichteten Glauben“ und „Protestation“ bezog er in seine Kritik an der alten Kirche indirekt auch Luther mit ein.¹⁹⁰

Am 13. Juli 1524 konnte Müntzer im Schloss zu Allstedt vor Johann von Sachsen, dem Bruder und späteren Nachfolger des Kurfürsten Friedrich, und dessen Sohn Johann Friedrich eine Predigt halten. Auch der Magistrat von Allstedt war anwesend. Diese „Fürstenpredigt“, wie sie später genannt wurde, ist einer der ungewöhnlichsten Texte der Reformation. Müntzer begründete aus dem Buch Daniel des Alten Testaments ein revolutionäres reformatorisches Programm, und er forderte die Fürsten auf, Kirche, Staat und Gesellschaft radikal zu erneuern.¹⁹¹ Inzwischen kritisierte Müntzer offen Luther. Er nannte ihn das „sanftlebende Fleisch von Wittenberg“. Im August warnte Luther in einem Brief an die sächsischen Fürsten vor dem „auführerischen Geist“ in Allstedt.¹⁹²

Zu der Zeit, als Müntzer im Juli 1524 in Allstedt die Fürstenpredigt hielt, kam es zu den ersten Aufständen am Bodensee und in Oberschwaben, die sich später auf das Elsass, Franken und Thüringen und schließlich auch auf die Alpengebiete Österreichs ausweiteten. Müntzer verließ Allstedt und begab sich in die Reichsstadt Mühlhausen. Als Luther davon erfuhr, warnte er in seinem Sendbrief an den Bürgermeister und den Rat der Stadt Mühlhausen vor „diesem falschen Geist und Propheten“, der in Schafskleidern dahergehe und inwendig

ein reißender Wolf sei.¹⁹³ Das Tischtuch unter den Evangelischen war zerschnitten. Müntzer betitelte Luther seitdem nur noch als „Vater Leisentritt“, „wittenbergischer Papst“ und „Dr. Lügner“.

Aus Mühlhausen ausgewiesen hatte sich Müntzer in Nürnberg und in Basel, wo er mit Oekolampad zusammenkam, und im südlichen Schwarzwald aufgehalten, wo er mit dem Bauernaufstand in Berührung kam.¹⁹⁴ Im Februar 1525 kehrte er nach Mühlhausen zurück und stellte sich an die Spitze der Aufstandsbewegung, die jetzt auch Thüringen erfasst hatte. Inzwischen hatten die schwäbischen Bauern in den „Zwölf Artikeln“ ihre Forderungen als reformatorisches Programm aufgestellt und diese auch aus der Heiligen Schrift begründet. Luther antwortete darauf im Mai 1525 mit dem Sendbrief „Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel“.¹⁹⁵

Der katholische Herzog Georg von Sachsen und sein lutherischer Schwiegersohn Landgraf Philipp von Hessen stellten Truppen zusammen, um den Aufstand in Thüringen niederzuwerfen. Nach dem Ausbruch der Kämpfe in Thüringen brachte Luther die Schrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ heraus.¹⁹⁶ Darin rief er die Fürsten auf, den Aufstand niederzuschlagen. Vor die Wahl gestellt, für die Fürsten oder für den gemeinen Mann Partei zu ergreifen, entschied sich Luther für die Fürsten.¹⁹⁷

Am 15. Mai 1525 wurde der thüringische Aufstand in der Schlacht von Frankenhausen niedergeworfen. Angeführt von dem 35-jährigen Thomas Müntzer hatten die Aufständischen in ihrer Wagenburg den Pfingsthymnus „Komm Heiliger Geist“ angestimmt. Sie wurden von den mit Kanonen ausgestatteten fürstlichen Truppen regelrecht niedergemetzelt. Müntzer wurde gefangen genommen, verhört und am 27. Mai hingerichtet. Bereits im Juni wurde in Dresden eine Flugschrift gedruckt, die über das Ende des thüringischen Aufstands berichtete. Sie trug den Titel: „Ein gloubwirdig und warhafftig underricht wie die Dhoringischen Pawern vor Franckenhawßen umb yhr mißhandlung gestrafft [...] worden“.¹⁹⁸ Bis zum Ende des Jahres 1525 waren in den meisten Gebieten des Reichs die Bauernaufstände entweder niedergeschlagen oder durch Verhandlungen beendet. Der Bauernkrieg hat lange Spuren der historischen Erinnerung bis hin zu dem Geschichtspanorama in dem Museum von Frankenhausen hinterlassen.¹⁹⁹

Erasmus hatte im Januar 1525 von Botzheim aus Konstanz die Nachricht erhalten, dass überall in der Umgebung des Bodensees die Bauern im Aufstand seien. Die Fürsten rückten mit 500 Reitern und 1000 Fußsoldaten gegen die Bauern vor, um sie niederzuwerfen. Die Bauern wurden von der reformatorischen Bewegung in der nahen Stadt Waldshut unterstützt.²⁰⁰ Es war die Zeit, als sich auch Müntzer in der Gegend aufhielt. Auf dem Höhepunkt des Bauernkriegs berichtete Botzheim am 5. Mai: „Hier bei uns gibt es nur Kämpfe und Blutvergießen. Die gerüsteten Fürsten wüten und die Bauern werden wild und sie sind wie verrückt, obwohl viele von ihnen sich auf Verhandlungen eingelassen und sich beruhigt haben.“²⁰¹ Aus Württemberg habe er erfahren, dass dort

die Bauern gegen den Adel gewütet hätten. Im Oktober 1525 erwähnte Erasmus in einem Brief, dass in dieser Katastrophe ungefähr 100000 Bauern „in den Orkus“ geschickt worden seien.²⁰² Erasmus sah in dem blutigen Abschlachten der Bauern eine Barbarei. Am 1. Juli 1535 schrieb er an Adrian Barland nach Löwen: „Ich sehe unsere Gesellschaft in eine Barbarei nach der Art der Türken versinken. Und vielleicht sind es gerade die Fürsten, denen dieser Zustand gar nicht missfällt. Hier in unserer Gegend hat sich eine blutige Tragödie bei den Bauern abgespielt. Ich weiß nicht, welche Katastrophe noch kommen wird.“²⁰³

VI. Baseler Jahre. Die europäische Korrespondenz des Erasmus 1525–1529

In der Korrespondenz des Erasmus nahm die Abwehr seiner katholischen Kritiker seit den 1520er-Jahren einen immer breiter werdenden Raum ein.¹ In Frankreich hatte Erasmus durch den Einfluss Budés auf den französischen König Franz I. einen Rückhalt am königlichen Hof, der ihn vor Angriffen aus den Reihen konservativer Theologen schützte.² Der Kreis der französischen Humanisten hatte versucht, Erasmus dafür zu gewinnen, sich in Frankreich niederzulassen.³ Eine neue Situation trat ein, als Franz I. im Frühjahr 1525 in Oberitalien die Schlacht von Pavia gegen die Truppen Kaiser Karls V. verlor. Franz wurde gefangen genommen, und Karl veranlasste, dass er nach Spanien gebracht wurde, wo er ein Jahr lang in Madrid gefangen gehalten wurde. Die Gegner des Erasmus in Paris erkannten das Machtvakuum, das jetzt entstanden war, und sie nutzten es aus.

Auseinandersetzung mit Noël Béda und der Sorbonne

1525 erschien in Paris die Schrift „De tralatione Bibliae“ des Kartäusers Pierre Cousturier. Darin wurde Erasmus' Übersetzung des Neuen Testaments heftig kritisiert.⁴ Von dem Pariser Drucker Resch, der einen Druck der Paraphrase des Erasmus zum Lukas-Evangelium vorbereitete,⁵ hatte Erasmus außerdem erfahren, dass Noël Béda, der Syndikus der Pariser theologischen Fakultät, eine Liste von Irrtümern in der Lukas-Paraphrase des Erasmus zusammengestellt hatte.⁶ Für den Druck der Schrift wurde die Druckerlaubnis des Pariser Parlaments benötigt, das in solchen Fällen zuvor ein Votum der Pariser theologischen Fakultät einholte. In diesem Zusammenhang hatte Béda seine Liste von rund 50 Irrtümern zusammengestellt, und die Fakultät hatte ihre Zustimmung zu dem Druck verweigert. François Deloynes, Mitglied des Pariser Parlaments, ein Humanist und Anhänger des Erasmus, hatte Erasmus die Irrtumsliste Bédas zugesandt. Im April 1525 schrieb Erasmus an Béda und sprach ihn direkt auf beide Fälle an.⁷ Möglicherweise kannten sich beide bereits aus der Pariser Studienzeit des Erasmus. Béda hatte wie Erasmus dem Collège Montaigu angehört und er war 1504 der Nachfolger Standoncks in der Leitung des Kollegs geworden. 1520 wurde Béda zum Syndikus der theologischen Fakultät bestellt. Béda antwortete Erasmus bereits am 31. Mai aus Paris mit einem langen Brief, in dem er seine theologischen

Bedenken gegenüber verschiedenen Aussagen in den Schriften des Erasmus an einer Reihe von Einzelbeispielen darlegte.⁸

Inzwischen waren verschiedene lateinische Schriften des Erasmus ins Französische übersetzt worden, darunter auch das Kolloquium „Inquisitio de fide“. Der bekannteste Übersetzer war Louis de Berquin.⁹ Es scheint, dass gerade die Übersetzungen den eigentlichen Stein des Anstoßes für die Theologen der Sorbonne bildeten, weil dadurch das einfache Volk in der Landessprache angesprochen wurde. Es sei gefährlich, argumentierte Bédá, das ungebildete Volk so direkt anzusprechen. Bédá wies auf das Beispiel in der Diözese von Meaux hin, wo der Bischof Guillaume Briçonnet dem Reformtheologen Jacques Lefèvre d'Étaples erlaubt hatte, die Bibel ins Französische zu übersetzen. Dessen Übersetzung des Neuen Testaments war 1524 erschienen und die der Psalmen im folgenden Jahr. Bédá spielte darauf an, dass es in demselben Bistum Meaux zu sozialen Unruhen gekommen sei, was schließlich auch den Bischof erschreckt habe. Es ging also bei den Bedenken der Pariser Theologen nicht nur um theologische Streitfragen.

Als weiteres abschreckendes Beispiel nannte Bédá die aufständischen Bauern in Deutschland. „Du weißt viel besser als wir darüber Bescheid, ob die Übersetzung der Heiligen Schrift ins Deutsche die Männer und Frauen unter den Bauern wirklich zu größerer Frömmigkeit gebracht hat.“¹⁰ Erasmus irre auch, wenn er meine, dass das „Hohe Lied“ und Ezechiel in die Landessprachen übersetzt werden sollten. Bédá informierte Erasmus, dass der zuständigen Kommission der Fakultät soeben die Druckerlaubnis für die Übersetzung einiger Texte von Erasmus ins Französische zur Genehmigung vorgelegen habe. Darunter befand sich auch der Dialog „Das Glaubensgericht“ („Inquisitio de fide“), dessen lateinischer Text im März 1524 erschienen war. Die inkriminierten Stellen der Texte seien in der Kommission laut vorgelesen worden und alle seien empört gewesen.¹¹ Offensichtlich wurde die Druckerlaubnis für die Übersetzung verweigert.

Erasmus antwortete Bédá in einem noch längeren Brief am 15. Juni und in einem weiteren Brief am 24. August.¹² Zur Frage der Übersetzung in die Landessprachen bemerkte er: „Mir war bisher kein Dekret der Kirche bekannt, das die Übersetzung der Schrift in die Volkssprache verbietet. Sollte es sie geben, so ist diese Regel überall gebrochen worden und sie wird bis heute gebrochen. Als Kind las man mir die Heilige Schrift auf Französisch und auf Deutsch [Flämisch?] vor. Außerdem meine ich, dass solche Vorschriften wie medizinische Heilmittel den geänderten Bedürfnissen der Zeiten anzupassen sind. Der Papst hat allen verboten, die Bücher Luthers zu lesen. Aber ihr lest sie [in Paris] immer noch. Ich selbst habe keinen einzigen Text der Heiligen Schrift in eine Volkssprache übersetzt und auch niemanden veranlasst, das zu tun. Aber in der Vorbemerkung zu meiner Paraphrase des Matthäus-Evangeliums habe ich deutlich gesagt, mit welchem Einfühlungsvermögen ich mir wünsche, dass es geschieht.“¹³

Zu Bédas Argumentation über die Ursachen des Bauernkriegs bemerkte Erasmus: „Was deine Meinung betrifft, dass der Aufstand der Bauern durch Bücher dieser Art veranlasst wurde, so sprechen hier die Tatsachen, mein Bédá, für meine Ansicht. Es haben wohl einige radikale Prediger eine Rolle gespielt, aber ganz überwiegend sind die Aufstände von bestimmten Aufrührern angefangen worden, die zum Aufstand aufriefen. Außerdem gibt es auch noch ganz andere, schwerwiegendere Gründe, die man besser in einem Brief nicht erwähnt.“¹⁴

In den folgenden Monaten spitzte sich der Briefwechsel zwischen Bédá und Erasmus weiter zu. Bédá antwortete am 12. September,¹⁵ worauf Erasmus mit seinem Brief vom 2. Oktober reagierte. Er wies Bédá darauf hin, dass die Abwegigkeit der Vorwürfe, die in Paris gegen ihn erhoben würden, dem Ansehen der Sorbonne schade. Auch seien sie ihm in der Auseinandersetzung, die er mit den Schweizer Reformatoren Zwingli und Oekolampad zu führen habe, wenig hilfreich. Diese seien für ihr rhetorisches Geschick bekannt. Die Pariser Theologen schwächten auch seine eigene katholische Position in Basel, wo die Dinge noch schwebend seien.¹⁶ Zu Erasmus' Opponenten in Basel in dem Streit um die Eucharistielehre zählte inzwischen auch der frühere Franziskaner und Gelehrte Konrad Pellican, mit dem Erasmus befreundet gewesen war.¹⁷

Bédá antwortete am 21. Oktober, Erasmus möge sich über das Ansehen und den künftigen Ruf der Sorbonne keine Sorgen machen. Die Fakultät werde sowohl Erasmus wie ihn selbst, Bédá, überleben. Die Angriffe der Sakramentariier auf die Kirche, die Erasmus erwähnt habe, hätten inzwischen einen solchen Wahnsinn erreicht, dass sie sogar Christus, wie er sich in dem Sakrament darstelle, von seiner Braut, der Kirche, entfernten und seinen Leib kirchenschändend zerstörten: „Nichts, was du dagegen unternimmst, kann eine freundlichere Aufnahme bei den Katholiken finden.“¹⁸

Inzwischen hatte sich Erasmus entschlossen, zum Angriff überzugehen. Am 6. Februar 1526 wandte er sich in einem Schreiben direkt an die theologische Fakultät von Paris. Er forderte sie auf, Bédas Versuch, seine Schriften zu zensieren, zu unterbinden.¹⁹ Er stellte Bédá als einen gutmeinenden Mann dar, der aber von einem tödlichen Hass gegen die alten Sprachen und die klassische Literatur inspiriert sei.²⁰ Von daher eigne er sich nicht als fairer Kritiker seiner Schriften. Wenn nun er, Erasmus, in allgemeiner Form das Verhalten von Bischöfen und Mönchen kritisiere, so sei das noch nicht häretisch. Ebenso wenig sei es unmoralisch, wenn er abergläubisches Verhalten in der Kirche kritisiere. Schließlich warb Erasmus bei den Pariser Theologen dafür, dass sie sich den humanistischen Studien öffnen sollten.

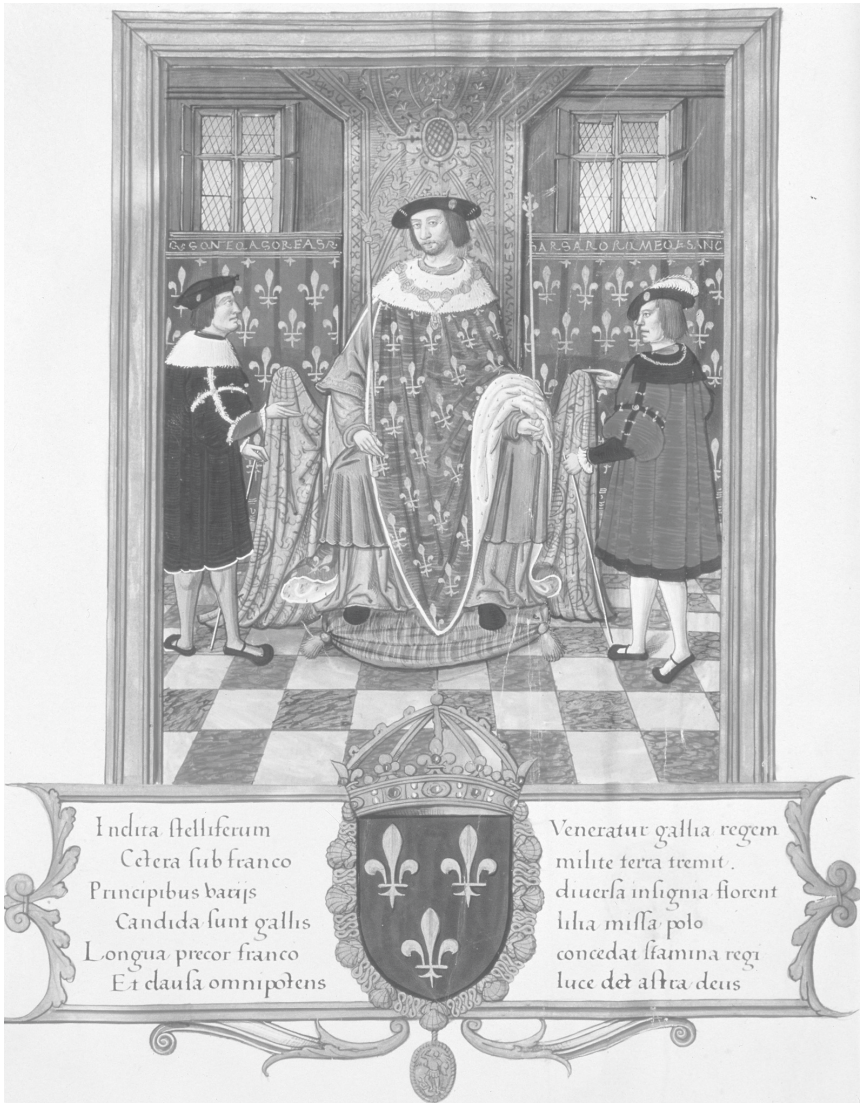
Gleichzeitig schlug Erasmus in einem Brief an Bédá vom 13. März 1526 einen schärferen Ton an.²¹ Bédas Formulierungen seien mehr von Herrschsucht als von der Milde eines Theologen geprägt. Seinem Brief fügte Erasmus ein Exemplar des „Hyperaspistes“ bei, seine Antwort auf Luthers „De servo arbitrio“. Bédá antwortete am 29. März ebenso scharf. Er kannte inzwischen Erasmus'

Brief an die Fakultät, der dort am 15. März verlesen worden war. Béda hatte sicherlich Gelegenheit gehabt, dazu Stellung zu nehmen.²² Anscheinend halte Erasmus nur den für einen guten Theologen, bemerkte er spitz, der einen Eid auf Erasmus schwöre. Béda erwähnte, dass er ein Buch vorbereitet habe, das Irrtümer aus den Schriften des französischen Humanisten Lefèvre und aus denen des Erasmus zusammenstelle. Diese Schrift erschien mit der Billigung der Fakultät im Mai in Paris.²³ Ebenfalls im Mai 1526 verurteilte die Fakultät die Kolloquien des Erasmus. Vor diesem Hintergrund fügte Erasmus seiner Neuausgabe der Kolloquien, die im Juni in Basel erschien, im Anhang den Aufsatz „Über den Nutzen der Kolloquien“ („De utilitate colloquiorum“) bei,²⁴ der sich mit der Kritik an den Kolloquien auseinandersetzte. Dieser Aufsatz erschien seitdem in allen weiteren Auflagen.

Am 23. Juni 1526 wandte sich Erasmus erneut mit einem Protestbrief an die theologische Fakultät. Unter der Anrede „Magnifici doctores et fratres honorandi“ schrieb er, er habe immer gehofft, in seinem Kampf gegen Luther bei der Fakultät Unterstützung und für den Fall, dass er aus Deutschland vertrieben werde, sogar eine Zuflucht zu finden. „Jetzt aber kommen hier Bücher von euch gegen mich an, die bitterer sind als diejenigen, die jemals einer von euch gegen Luther geschrieben hat.“²⁵ Offensichtlich könnten sich die Pariser Theologen nicht vorstellen, schrieb Erasmus, dass er gegen Lutheraner wie Zwinglianer gleichermaßen zu kämpfen habe. Er sei der bestgehasste Mann in Deutschland geworden. („Meipsum apud Germanos ex gratissimo feci invidiosissimum.“)

Erasmus fügte seinem Brief ein Exemplar von Luthers „De servo arbitrio“ und seinen eigenen Brief bei, den er kurz zuvor an die Schweizer Eidgenossen zum Anlass ihrer Zusammenkunft in Baden gerichtet hatte.²⁶ Darin hatte er sich gegen die Eucharistielehre der Zwinglianer ausgesprochen. Sein Brief, berichtet Erasmus, sei dort in einer deutschen Übersetzung verlesen worden. Statt ihn, Erasmus, zu unterstützen, falle man ihm in Paris in den Rücken. Offensichtlich treibe persönliche Missgunst Theologen wie Cousturier und Béda an, ihn zu zensieren. Immerhin habe seine Übersetzung des Neuen Testaments inzwischen eine Auflage von über 100 000 erreicht. Es gehe dabei um mehr als um seine eigene Person. Béda träume, wenn er meine, die Partei der Lutheraner liege bereits am Boden: „Wir sehen erst den Anfang, und wenn wir so weitermachen wie bisher, weiß ich nicht, wie das alles enden soll.“²⁷

Da sich die Pariser Theologen offensichtlich unzugänglich zeigten, schrieb Erasmus schließlich gleichfalls im Juni 1526 auch an das Parlament von Paris und an König Franz I.²⁸ Franz I. war inzwischen von Karl V. wieder freigelassen worden und nach Frankreich zurückgekehrt. Gegenüber dem Pariser Parlament beklagte sich Erasmus, dass Béda und Cousturier mit ihren „wütenden Schriften“ ihm im Kampf gegen die Lutheraner in den Rücken fielen.²⁹ Erasmus wusste, dass Franz I. und seine Schwester Marguerite schon früher Angriffe aus dem Parlament und aus der Fakultät auf Erasmus abgewehrt hatten. Gemein-



Franz I. zwischen Erasmus von Rotterdam und Alberto Pio, Fürst von Carpi.
 Aus der Erwiderung des Alberto Pio von Carpi an Erasmus. Handschrift
 für Franz I., Ms. français 462, fol. 1, Paris, Bibliothèque Nationale.

sam mit Budé hatte Franz versucht, Erasmus für das neugegründete „Collège de France“ zu gewinnen. Franz' Abwesenheit von Frankreich nach seiner Gefangennahme in Pavia 1525 hatte die Anti-Erasmianer begünstigt. In seinem Brief an Franz I. vom 16. Juni ging Erasmus zunächst auf die jüngsten Auseinandersetzungen zwischen Karl V. und Franz I. ein, und er beglückwünschte Franz zu seiner Rückkehr nach Frankreich. „Es hat mich bedrückt, als ich zwei Monarchen der Christenheit miteinander im Streit sah, weil die ganze Welt davon in Mitleidenschaft gezogen wird.“

Dann kam er zur Sache: „Es gibt in Paris einige unglückliche Geister, denen der Hass auf die Bildung und die öffentliche Ruhe eingeboren ist, die wichtigsten unter ihnen sind Noël Bédas und Pierre Cousturier.“³⁰ Sie legten es darauf an, seinen und Lefèvres Ruf herabzusetzen. Dabei sei Bédas Kritik so grobschlächtig, dass, wenn seine Zensuren in der Volkssprache veröffentlicht würden, Gärtner und Schuster beurteilen könnten, dass der Mann nicht klar bei Verstand sei. Wenn diese Männer ihr beleidigendes Verhalten ungestraft fortsetzen könnten, dann könne kein rechtschaffener Mann künftig mehr sicher sein. Selbst ein Fürst, der sich nicht allen ihren Wünschen füge, könne von ihnen als Förderer der Häretiker bezeichnet werden, und er könne von der Kirche verlassen werden, wenn man die Kirche lediglich als eine Verschwörung von einigen Mönchen und Theologen verstehe.³¹ Doch müsse er betonen, nicht alle Theologen und Mönche dächten so.

Ausdrücklich nahm Erasmus in dem Brief an den König Louis de Berquin in Schutz, der seine Schriften ins Französische übersetzt hatte und der gleichfalls von den Pariser Theologen angegriffen wurde. Er habe, bemerkte Erasmus am Schluss, sehr offen geschrieben, weil man ihm gesagt habe, dass Franz die offene und unverhüllte Sprache liebe. Erasmus' Appell an Franz I. hatte zunächst Erfolg. Berquin, der bereits mehrfach wegen Häresieverdacht gefangen genommen worden war, wurde wieder freigelassen. Der König veranlasste, dass der weitere Druck von Bédas „Annotationes“ untersagt wurde. Das Parlament fügte sich. Als sich Bédas vor dem Parlament rechtfertigen sollte, erklärte er, dass Erasmus und Lefèvre versuchten, das Luthertum in Frankreich einzuführen. Die Fakultät arbeitete weiter gegen Erasmus, Lefèvre und andere Humanisten.³²

Die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und den Pariser Theologen setzte sich in den folgenden Jahren fort. Im August 1527 schrieb Erasmus an Marguerite, die inzwischen mit Heinrich II. von Navarra verheiratet war, um sie in ihrer Schutzrolle gegenüber den „bonae litterae“ und den Menschen, „die Christus wahrhaft lieben“, zu bestärken.³³ In die Ausgabe der Kolloquien von 1529 nahm Erasmus den Dialog „Synodus Grammaticorum“ auf, dessen Ziel es offensichtlich war, seine Pariser Gegner Bédas und Cousturier der Lächerlichkeit preiszugeben.³⁴ Aber für solche Späße war man in Paris wenig empfänglich. Bereits im Dezember 1527 hatte die Sorbonne eine Reihe von Aussagen aus den Schriften des Erasmus verurteilt, insbesondere aus den Kolloquien.³⁵ Die Ver-

urteilungen wurden zunächst geheim gehalten und erst 1531 veröffentlicht. Erasmus protestierte im März 1532 mit einer Schrift gegen die „Verurteilungen der Pariser theologischen Fakultät“.³⁶ 1529 wurde sein Übersetzer Berquin erneut wegen des Verdachts der Häresie in Paris angeklagt und diesmal verurteilt. Er wurde gehängt und anschließend verbrannt.³⁷ Erasmus scheint den blutigen Ernst seiner Gegner unterschätzt zu haben. Er hat offensichtlich auch die starken nationalen Triebkräfte, die hinter dem französischen Anti-Lutheranismus und Anti-Erasmianismus standen, nie wirklich verstanden, wie ihm auch das starke nationale Moment in den religiösen Bewegungen in Deutschland, England, Spanien und der Schweiz immer fremd geblieben ist.

In Frankreich und in der Umgebung des Königs hatte Erasmus weiterhin einen Kreis von Anhängern und Vertrauten. 1526 und Anfang 1527 korrespondierte er außer mit Louis de Berquin³⁸ mit François Dubois,³⁹ Jacques Tousseint,⁴⁰ Germain de Brie⁴¹ und Guillaume Budé,⁴² dem führenden Kopf der französischen Humanisten, der im Dienst Franz' I. stand.⁴³ Zu seinen französischen Korrespondenten zählten auch der Bischof von Langres, Michel Boudet,⁴⁴ ferner der Prior der Kartause bei Grenoble, Willem Bibaut,⁴⁵ der designierte Bischof von Condom, François DuMoulin,⁴⁶ und der Abt der Zisterzienserabtei bei Chambéry (in Savoyen), Pierre de Mornieu.⁴⁷ Erasmus erlebte es noch, dass Béda wegen seiner Opposition gegen die Politik Franz' I. 1534 gefangen gesetzt wurde.⁴⁸ Béda hatte 1533 versucht, bei der Sorbonne eine Verurteilung der Schrift der Schwester des Königs Marguerite durchzusetzen, welche Schrift 1531 unter dem Titel „Miroir de l'âme pecheresse“ in Alençon erschienen war. 1534 wurde Béda degradiert, und er musste sich ins Exil auf den Mont-Saint-Michel zurückziehen, wo er im Januar 1537 starb.

Erasmus und Spanien

Zur katholischen Opposition gegen Erasmus zählten immer noch Theologen der Universität Löwen, während er unter den Nicht-Theologen der Universität, darunter Conrad Gockeln und Adrian Barland, überzeugte Anhänger hatte. In Briefen nach Spanien an den Kanzler Karls V., Mercurino Gattinara, vom April und September 1526 beklagte sich Erasmus, dass man sein Lebenswerk, die Erneuerung der Bildung, zerstöre und ihm bei seinem Kampf gegen die Lutheraner in den Rücken falle.⁴⁹ Karl V. und Gattinara intervenierten in Löwen und im August 1526 sicherte Karl V. Erasmus in einem Schreiben aus Granada ausdrücklich seine Unterstützung zu.⁵⁰ Im Oktober antwortete Gattinara gleichfalls aus Granada.⁵¹ Er bekannte sich als Erasmianer und versuchte, die Situation in Europa zu analysieren: Zur Zeit sei das christliche Gemeinwesen („Christiana republica“) in drei Lager geteilt. Das eine folge blindlings und mit „gestopften Ohren“ dem Papst, gleich was er zum Guten oder zum Schlechten befehle. Das andere Lager ergreife ebenso verbissen für Luther Partei. Offen-

sichtlich habe Erasmus in beiden Lagern Feinde. Aber es gebe noch eine dritte Partei, die sich von beiden unterscheide und von beiden distanzieren: „Soweit es überhaupt noch möglich ist, versuchen sie, die Wahrheit zu lehren, und sie entfliehen der bissigen Sprache ihrer Verächter.“⁵² Dieser dritten Partei rechnete sich Gattinara selbst zu. Er sah Erasmus als deren Wortführer an.

Um seine Haltung zu bekräftigen, richtete Gattinara im Februar 1527 ein scharf gehaltenes Schreiben an die Universität Löwen. Er berief sich dabei auf die Autorität des Kaisers. Er forderte die Universität auf, die ständigen Feindseligkeiten gegen Erasmus zu beenden. „Hier in Spanien, in diesem entfernten Flecken der Welt, hat niemand einen Namen, der überall so gefeiert wird wie der des Erasmus.“ Auch die Löwener sollten ihren Landsmann in höchsten Ehren halten. Eine Kopie des Schreibens leitete Gattinara an Erasmus nach Basel weiter.⁵³

Gattinara umwarb Erasmus, um ihn für den Plan der von ihm propagierten „Universalmonarchie“ Karls V. zu gewinnen. Erasmus lehnte solche Pläne, die sich gegen Frankreich und den Papst richteten, entschieden ab. Sie mussten zwangsläufig zu neuen Kriegen führen. Die kaiserliche Kanzlei lancierte 1527 den Sammelband „Pro Divo Carolo“, der gleichzeitig in Alcalá, Antwerpen, Köln, Basel und Mainz gedruckt wurde.⁵⁴ Gattinara versuchte, Erasmus in diesen Propagandafeldzug einzubinden. In einem Brief aus Valladolid vom März 1527 machte er Erasmus auf Dantes Schrift „Monarchia“ aufmerksam. Er habe darin gelesen und sei zutiefst beeindruckt. Er wünsche eine Veröffentlichung des Buchs, weil es der Sache des Kaisers nützlich sei. Er kenne niemanden, der „in unseren stürmischen Zeiten“ dafür besser geeignet sei.⁵⁵ Erasmus möge selbst entscheiden, ob er das Buch herausbringen oder es lieber unterlassen wolle. Doch Erasmus, der Autor der „Querela pacis“ und der „Institutio principis christiani“, die noch an den jungen Karl gerichtet gewesen war, ließ sich nicht in den Propagandafeldzug der Kanzlei Karls V. einspannen. Bereits in dem Kolloquium „Puerpera“ („Die junge Mutter“), das in der Ausgabe der Kolloquien vom Februar 1526 bei Froben erschienen war, hatte er sich deutlich von den Plänen einer Universalmonarchie distanziert.⁵⁶

Der Aufenthalt Karls V. in Spanien von 1522 bis 1529 und der Einfluss seines Hofes auf das spanische Leben hatten dazu geführt, dass zunehmend Werke des Erasmus ins Spanische übersetzt wurden. „Fast zwei Jahrzehnte lang war kein anderer ausländischer Zeitgenosse in Spanien so einflussreich, so begeistert aufgenommen, aber auch so heftig umstritten wie Erasmus von Rotterdam.“⁵⁷ Zu Erasmus' engsten Vertrauten und Förderern in Spanien zählte der Humanist und Theologe Juan de Vergara, Sekretär des Erzbischofs von Toledo Alonso de Fonseca und zeitweilig Kaplan am Hof Karls V.⁵⁸ Erasmus hatte Vergara 1520 in den Niederlanden kennengelernt. 1521 hatte Vergara den Reichstag von Worms besucht. Eine spanische Übersetzung von Erasmus' „Enchiridion militis christiani“ wurde 1526 mit dem Namen des Großinquisitors Alonso Manrique⁵⁹ auf dem Titelblatt gedruckt. Zur gleichen Zeit wurden die Schriften Luthers in

Spanien verboten. Die Zahl der Anhänger des Erasmus in Spanien wuchs.⁶⁰ Erasmus hat Spanien nie besucht und er war mit den inneren Verhältnissen des Landes wenig vertraut. Im September 1526 nahm er Kontakt zu dem Erzbischof von Toledo, Alonso de Fonseca, auf, von dem er wusste, dass er wie sein Sekretär Vergara zu dem Kreis der Erasmus-Anhänger in der Umgebung Gattinaras zählte.⁶¹

Zu dieser Zeit erhielt Erasmus einen Brief von Juan Maldonato aus Burgos, der ihn ausführlich über die positive Aufnahme seiner Schriften, vor allem des „Enchiridion“ und der Kolloquien, in Spanien unterrichtete, aber auch über die feindselige Einstellung einiger Mönche und Theologen.⁶² Zu den spanischen Bewunderern des Erasmus zählte der Benediktiner Virués, der mehrere Dialoge aus den Kolloquien ins Spanische übersetzt hatte. Er versuchte bereits seit längerem, mit Erasmus brieflichen Kontakt aufzunehmen, allerdings bis dahin vergeblich. Erasmus antwortete nicht, offensichtlich weil er aus der Ferne nicht einschätzen konnte, mit wem er es hier zu tun hatte. Es war ausgerechnet der Mönch Virués, der Erasmus im Februar 1527 vor dem negativen Einfluss der Mönche warnte: Der Einzelne werde sterben, die Mönchsorden aber würden immer überleben.⁶³ Tatsächlich spitzte sich die Kritik der Mönche an den Übersetzungen der erasmischen Schriften ins Spanische zu. Das löste einen ähnlichen Widerstand aus wie in Frankreich, vor allem bei Dominikanern und Franziskanern. Die Benediktiner sympathisierten eher mit Erasmus. Schließlich kam es zu der Einberufung einer Konferenz nach Valladolid, auf der die Bedenken überprüft werden sollten.⁶⁴

Im März 1527 hatte Pedro Juan Olivar, ein Vertrauter Gattinaras, Erasmus über die innerspanischen Umtriebe gegen ihn unterrichtet.⁶⁵ Erasmus und Olivar kannten sich seit 1520, als Olivar Karl V. von Spanien aus in die Niederlande begleitet hatte. Olivar machte Erasmus darauf aufmerksam, dass auch Baldasare Castiglione, der damalige päpstliche Nuntius am Hof Karls V., sich abfällig über Erasmus äußere. Aber hier handele es sich lediglich um die bekannten italienischen Vorurteile gegenüber Erasmus. Italiener könnten den Gedanken nicht ertragen, dass ein einzelner Deutscher ihren Stolz verletzt habe: „Dein Freund Erasmus“, hätten sie zu ihm gesagt, „hat sich von einem Lateiner in einen Barbaren verwandelt.“⁶⁶

Mitte November 1527 traf in Burgos, der damaligen Residenz Karls V. in Spanien, ein Bündel von Briefen des Erasmus ein, die dieser bereits zweieinhalb Monate zuvor aus Basel abgesandt hatte. Empfänger war Alfonso de Valdés, der Sekretär der Kanzlei Karls V. und Vertrauensmann des Erasmus am kaiserlichen Hof. Einige Briefe waren an Freunde in Spanien gerichtet.⁶⁷ Weitere Adressaten waren der Großinquisitor und Erzbischof von Sevilla, Alonso Manrique,⁶⁸ der Erzbischof von Toledo, Alonso Fonseca,⁶⁹ und dessen Kaplan Juan de Vergara, ferner der kaiserliche Kanzler Mercurino Gattinara⁷⁰ und schließlich Karl V. selbst.⁷¹

In seinem Brief an Vergara beschrieb Erasmus in bissigem Ton die „Pariser

Tragödie“, die wegen der Übersetzung seiner Schriften ins Französische entstanden war. Er warnte, dass sie sich jetzt in Spanien wiederholen könne: „Auf den Kanzeln, bei Gastmählern, in Unterhaltungen, auf den Schiffen, in den Kutschen, in den Schusterwerkstätten, in den Webstuben und in der Beichte pflegen sie Erasmus als einen Häretiker herabzusetzen, der weitaus verpesteter ist als Luther. ... Denn was würde geschehen, wenn Erasmus auch noch beginnen würde, in der Volkssprache zu reden, und die boshafte Eitelkeit seiner Gegner aufdeckte? ... Kein Zweifel, dahin fließen ihre Tränen.“⁷²

Der 60-jährige Erasmus schrieb an Karl V.: „Ich habe im Vertrauen auf den Schutz der Päpste und Fürsten, aber vor allem auf den Deiner Majestät die ganze Partei der Lutheraner ... gegen mich aufgebracht, und dies unter großer Lebensgefahr.“ Erasmus erwähnte Luthers Schrift „De servo arbitrio“, die er „mehr als feindselig gegen mich geschrieben hat“. Erasmus beschwerte sich: „Jetzt, wo die Luthersache eine andere Wendung zu nehmen beginnt, und zwar zum Teil durch mich und auf mein Risiko, brechen bei Euch in Spanien gewisse Leute los, die unter dem Vorwand, es handle sich um die Religion, die Sache ihres Bauches und ihrer Tyrannei führen ... und die das sonst von Wirren verschonte glückliche Spanien in Unruhe versetzen.“ Anlass für die Beschwerde war die Konferenz von Valladolid, die einige Monate zuvor einberufen worden war, um unter dem Vorsitz des Großinquisitors Manrique die Schriften des Erasmus auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu überprüfen.⁷³ Sie war im Herbst 1527 noch nicht beendet.

Karl V. antwortete am 13. Dezember 1527 aus Burgos. Der Brief war von Valdés verfasst und im Auftrag des Kaisers unterzeichnet.⁷⁴ „Honorabilis, devote, dilectel!“, lautete die Anrede. Erasmus' Brief habe ihm eine doppelte Freude bereitet, einmal weil er von Erasmus selbst komme, zum anderen, weil er von dem Rückgang des Wahnsinns der Lutheraner berichte. Erasmus verdiene nicht nur das einzigartige Wohlwollen des Kaisers. Vielmehr stehe die ganze Christenheit („universa respublica Christiana“) in seiner Schuld. „Denn einzig durch deine Leistung konnte das erreicht werden, was bis heute weder den Kaisern, den Päpsten, den Fürsten, den Universitäten noch so vielen der besten Gelehrten gelungen ist.“⁷⁵

Zu der spanischen Debatte um die Werke des Erasmus bemerkte Karl, es habe ihn bedrückt, was Erasmus dazu geschrieben habe. Denn er habe den Eindruck, dass Erasmus kein volles Vertrauen zu ihm habe. „Bei der Untersuchung deiner Bücher, die wir zugelassen haben, besteht für dich keinerlei Gefahr, auch nicht, wenn darin ein menschlicher Irrtum gefunden werden sollte, auf den du liebevoll aufmerksam gemacht würdest, damit du ihn entweder korrigierst oder dich so erklärst, dass die Kleinmütigen daran keinen Anstoß mehr nehmen können. Auf diese Weise sorgst du für die Unsterblichkeit deiner Schriften und verschließt du den Mund derer, die dich herabsetzen. Wenn aber nichts gefunden wird, an dem Anstoß zu nehmen ist, dann wirst du sehen, welcher Ruhm dadurch deinen Werken zuteil wird.“⁷⁶

Beide Briefe, der von Erasmus an Karl V. und der von Karl V. an Erasmus, hatte Valdés sofort ins Spanische übertragen lassen. Sie wurden seit 1528 in fast allen spanischen Ausgaben der Kolloquien und des „Enchiridion“ mit abgedruckt. Die Verbreitung der erasmischen Schriften nahm sprunghaft zu. Bataillon spricht von einer „Generalstabsarbeit“ der spanischen Erasmianer am Hof Karls V. Indem sie dafür sorgten, dass die beiden Briefe von Erasmus und Karl in Spanien in der Landessprache verbreitet wurden, nahmen sie das Ergebnis der Überprüfung der Schriften des Erasmus durch die Konferenz von Valladolid bereits vorweg, bevor diese zu einem abschließenden Urteil kommen konnte. Die Konferenz wurde schließlich abgebrochen. Für seine spanischen Anhänger war Erasmus mehr als ein beliebter Autor, er war ein Programm. In „Érasme et l'Espagne“ beschreibt Bataillon die Jahre von 1527 bis 1532 in einem eigenen Kapitel als „L'invasion érasmiennne“.⁷⁷

Als Juan de Vergara und Alfonso Valdés Erasmus im Juli 1520 am Hof Karls V. in Brügge kennengelernt hatten, hatte Vergara Erasmus bereits über die Streitschrift des spanischen Gelehrten López Zúñiga informiert, der kritische Einwände gegen Erasmus' lateinisch-griechische Ausgabe des Neuen Testaments von 1516 erhoben hatte.⁷⁸ Am burgundischen Hof in Brüssel war damals der Kreis der spanischen Freunde des Erasmus entstanden, die 1522 den jungen Karl nach Spanien begleiteten. Mit Karl zog gewissermaßen auch Erasmus in Spanien ein, obwohl er Spanien nie besucht hat. Dafür waren hier seine Schriften und deren spanische Übersetzungen präsent.

Erasmus und Karl V. verband die gemeinsame Herkunft und die Prägung durch die burgundische Welt der Niederlande, in der beide ihre Kindheit und Jugend verbracht hatten. Beide hatten die Niederlande verlassen, um sich ebenso sicher wie selbstverständlich auf der europäischen Bühne zu bewegen, ohne dabei ihre Herkunft zu vergessen.⁷⁹ Aber ganz anders als bei ihren Mit- und Gegenspielern auf der europäischen Bühne, als bei Luther, Heinrich VIII. und Franz I.,⁸⁰ bildete für Erasmus wie für Karl V. das Milieu ihres Herkunftslandes nicht den einzigen Bezugsrahmen, der ihre Biografie definitiv begrenzte. Sie alle waren zentrale Figuren in dem Drama, das sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Europa abspielte.⁸¹ In dem Rollenspiel dieses Dramas identifizierten sich Erasmus und Karl V. mit der überkommenen christlichen Gesellschaft Europas, dagegen übernahmen Luther, Heinrich VIII. und Franz I. den Part der neu aufkommenden Nationen. Für Erasmus wie für Karl V. stand Rom bei aller Kritik immer noch im Mittelpunkt Europas, während andere Rom zunehmend nur noch aus der provinziellen Perspektive ihrer eigenen Nation wahrnahmen und entsprechend einschätzten.

Anders als Heinrich VIII. und Franz I., die sich in ihren Schlössern an der Themse und an der Loire einrichteten, hatte Karl V. keinen festen fürstlichen Wohnsitz, ähnlich wie Erasmus, der sich zeit seines Lebens zwischen den Niederlanden, Frankreich, Deutschland, der Schweiz und Italien bewegte. Karl V. und Erasmus traten gewandt auf der europäischen Bühne ihrer Zeit auf, doch

war für sie Europa weniger ein geographischer Begriff als eine gesellschaftliche, politische und religiöse Einheit.

Das Reich Karls V. war kein europäischer Zentralstaat, sondern ein dynastisches Konglomerat, das durch ein feingespinnenes Netzwerk familiärer Beziehungen zusammengehalten wurde. Europäische Politik war für Karl V. dynastische Politik. Seine Familie, nicht seine Bürokratie beherrschte Europa.⁸² Aber auch für Erasmus, der die dynastische Politik scharf kritisierte, war Europa, wengleich auf einer anderen Ebene, so etwas wie eine Familie. Dabei dachte er vor allem an die Welt, in der er sich selbst bewegte, an die *res publica litteraria*, an jene Humanisten in den Städten, Schulen, Klöstern und Höfen, mit denen er durch das Netz seiner weitverzweigten Korrespondenz verbunden war. In gewissem Sinn entstand dieses literarische Europa überhaupt erst durch die erasmische Korrespondenz, wie es Erasmus in „De conscribendis epistolis“ beschrieben hatte.

Mit Erasmus und Karl V. stehen der Intellektuelle und der Politiker einander gegenüber.⁸³

Sacco di Roma

Mit der „Institutio“ von 1516 und der „Querela pacis“ von 1517 hatte Erasmus die Erwartung verbunden, dass die jungen christlichen Fürsten Europas, die soben die Herrschaft angetreten hatten, eine neue friedliche Politik im Verhältnis der Staaten untereinander einleiten würden. Um sie daran zu erinnern, hatte er ihnen seine Kommentare (Paraphrasen) zu den vier Evangelien und zur Apostelgeschichte gewidmet, die zwischen 1522 und 1524 erschienen: Karl V. (Matthäus), dessen Bruder Ferdinand (Johannes), dem englischen König Heinrich VIII. (Lukas), dem französischen König Franz I. (Markus) und Papst Clemens VII. (Apostelgeschichte).⁸⁴ Die erasmische Utopie von einem christlichen Europa, das im Inneren und im Äußeren in Frieden miteinander lebt, erfüllte sich leider nicht.⁸⁵ Schon bei seinem Besuch in Italien 1506 hatte Erasmus die Wirklichkeit der italienischen Kriege erfahren, die in den folgenden Jahrzehnten mehrfach wiederauflebten. In ihnen begannen sich allmählich die künftigen europäischen Nationalstaaten zu formieren, wobei alle Beteiligten immer wieder schwere Verluste erlitten.

Nach ihren ersten freundschaftlichen Begegnungen im Jahre 1520 hatten die drei jungen Fürsten Europas, Karl V., Franz I. und Heinrich VIII. in wechselnden Bündnissen jahrelang Krieg mit- und gegeneinander geführt und auch Papst Clemens VII. in dies Kriegsspiel mit hineingezogen. Der Hauptkriegsschauplatz blieb Italien. Nach der Niederlage Franz' I. bei Pavia 1525 und seiner einjährigen Gefangenschaft in Spanien hatte Karl V. ihm im Vertrag von Madrid weitgehende Zugeständnisse abringen können, die Franz I. nach seiner Rückkehr nach Frankreich 1526 wieder aufkündigte. In der Liga von Cognac wurde

ein neues Kriegsbündnis zwischen Franz I., Clemens VII., dem Herzog von Mailand und der Republik von Venedig gegen Karl V. geschlossen, dem schließlich auch Heinrich VIII. beitrug. Die Kämpfe in Italien zwischen dem Kaiser und der Liga wurden mit Söldnertruppen geführt, die von Plünderungen lebten. Nachdem die deutschen und spanischen kaiserlichen Truppen vergeblich Florenz belagert hatten, hatten sie sich selbständig gemacht und waren ohne Befehl nach Rom gezogen. Sie besetzten die Stadt am 6. Mai 1527. Kirchen, Klöster, Paläste und Bibliotheken wurden geplündert und in Brand gesteckt. Adelige wurden festgesetzt und nur gegen Lösegeld wieder freigelassen. Papst Clemens VII. flüchtete in die Engelsburg, wurde dort aber gefangen gehalten und erst am 7. Dezember gegen ein Lösegeld freigelassen.⁸⁶

Da es kaiserliche Truppen waren, die in Rom eingefallen waren und die Stadt verwüstet und geplündert hatten, wurde die Verantwortung für den „Sacco di Roma“, die Plünderung Roms, dem Kaiser angelastet. Der kaiserliche Hof in Spanien bemühte sich, die Vorwürfe abzuwehren. Alfonso Valdés entwarf ein Schreiben Karls V. an die Fürsten Europas, in dem er jede Verantwortung ablehnte und die Schuld allein dem Papst zuschrieb.⁸⁷ Der Hof versuchte, Erasmus für seine propagandistischen Zwecke einzuspannen. Valdés berichtete Erasmus im Mai 1529 über seinen Dialog, den er zu den Ereignissen in Rom verfasst hatte. Er entlastete den Kaiser und schiebe die ganze Verantwortung dem Papst und seinen Beratern zu.⁸⁸ Dabei habe er zahlreiche Exzerpte aus den Schriften des Erasmus in den Text eingeflochten.⁸⁹ Der Dialog trug den Namen „Dialogo de las cosas ocurridas en Roma“.⁹⁰ Valdés zitierte fast wörtlich aus der „Querela pacis“. Wie könne der Papst als Stellvertreter Christi Krieg führen? Habe es nicht bei der Geburt Christi geheißen „Gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis“? Die römische Katastrophe sei die Strafe Gottes für die Korruption des römischen Hofes. Nicht nur Luther, sondern die ganze deutsche Nation habe immer wieder ihre „Gravamina“ gegenüber Rom erhoben. Indem Rom für alle religiösen Dienste Geldleistungen verlange, sei die Stadt selbst zum Skandalon geworden. Das waren starke Worte und prompt beschwerte sich der päpstliche Nuntius Castiglione bei Karl V. Dort abgewiesen wandte er sich an den Großinquisitor. Er solle eingreifen, damit nicht auch noch Spanien lutherisch werde. Manrique antwortete, er habe nichts Verwerfliches in dem Dialog entdecken können, dafür aber manche fromme und gelehrte Stelle.⁹¹

Erasmus teilte dieses einseitige Urteil über den „Sacco di Roma“ nicht. Im Oktober 1528 schrieb er an Jacopo Sadoletto, den langjährigen Sekretär Clemens' VII. und Bischof von Carpentras, der durch Zufall der Katastrophe entgangen war, weil er 20 Tage zuvor Rom verlassen hatte, um nach Carpentras zu gehen: „Die Katastrophe, die auf Rom niedergegangen ist, ist auch auf alle anderen Nationen niedergegangen, denn die Stadt ist nicht nur die Zitadelle der christlichen Religion, die Ernährerin der Wissenschaften und der Künste und deren ruhigster Aufenthaltsort, sondern sie ist zugleich die Mutter aller Völker ... Für wie viele Menschen war sie nicht eine Heimat („patria“) in der Fremde,

viel geliebter, süßer und sogar glücklicher als die eigene?“⁹² Dann folgte der Satz: „Es war nicht nur der Untergang der Stadt, sondern der Untergang der Welt.“⁹³

Der „Sacco di Roma“ hatte zur Ernüchterung geführt. Karl V. und Papst Clemens VII. näherten sich in dem Vertrag von Barcelona vom Juni 1529 einander an. Der Papst war jetzt allerdings vom Kaiser abhängig. In dem „Damenfrieden von Cambrai“ (dem zweiten Frieden von Cambrai) vom August 1529 beendeten Karl V. und Franz I. ihren Krieg.⁹⁴ In England führte der Sieg der kaiserlichen Partei in Italien zum Sturz Kardinal Wolseys als Lordkanzler. Damit waren auch Wolseys Bemühungen gescheitert, für König Heinrich VIII. die päpstliche Zustimmung zu dessen Scheidung von Katharina, der Tante Karls V., zu erreichen; Nachfolger Wolseys als Lordkanzler wurde Thomas More. In Deutschland hatte inzwischen der Streit um das Wormser Edikt ein neues Stadium erreicht. Auf dem Reichstag von Speyer 1529 hatten sich die Lutheraner förmlich als Konfession der „Protestanten“ konstituiert.

Entdeckung Polens

Außer Spanien geriet in den 1520er-Jahren zunehmend Polen in das Blickfeld des Erasmus. Der polnische Adel und das Bürgertum der Städte Polens hatten Westeuropa und Italien entdeckt. Im 16. Jahrhundert zogen polnische Adelige „zu Tausenden“ an die Universitäten von Padua, Paris und Bologna, wobei Padua gleichsam die „Alma Mater“ der polnischen Jugend wurde.⁹⁵ Krakau, rund 450 Kilometer von Wien entfernt, Sitz der königlichen Residenz und der Universität, war der Mittelpunkt der polnischen Renaissance geworden, die unter dem Einfluss der italienischen Renaissance stand. Man konnte das an der Architektur der Stadt erkennen wie beispielsweise den Arkaden am Marktplatz und der Sigismund-Kapelle mit ihrer goldenen Kuppel an der Kathedrale auf dem Wawel. 1518 hatte König Zygmunt die Mailänder Fürstin Bona Sforza geheiratet. Erasmus' Werke wurden in Krakau nachgedruckt. Er war eine Leitfigur, an der sich die polnischen Humanisten orientierten.⁹⁶

Die erste Verbindung zwischen Erasmus und Polen hatte Justus Decius hergestellt, der 1522 Erasmus in Basel besucht hatte und seitdem mit ihm im ständigen Kontakt stand.⁹⁷ Decius (Dietz) stammte aus dem elsässischen Weißenburg. Er hatte seine Heimat schon früh verlassen und sich in Mähren, Ungarn und Tirol mit dem Bergbau und dem Kupferhandel befasst. Schließlich war er als Sekretär in den Dienst der Familie Boner in Krakau getreten, die wie die Fugger in Augsburg eine führende Rolle in den polnischen Bankgeschäften spielte. Er war für die Boners in zahlreichen Auslandsgeschäften unterwegs. 1520 trat er als Sekretär in den Dienst König Zygmunts. Auch hier war er häufiger in Auslandsaufträgen unterwegs.

Decius verfügte über gute Kontakte zu den Krakauer Verlegern und zu den



Ansicht von Basel. Aus der Schedel'schen Weltchronik, 1493.

dortigen Humanistenkreisen. 1521 brachte er drei kleinere Werke zur polnischen Geschichte heraus. Später folgten Schriften zum Münzwesen. 1523 veranlasste er, dass in Krakau ein Druck der Erasmus-Schrift „De conscribendis epistolis“ herauskam. In ihren Briefen informierten sich Decius und Erasmus gegenseitig über Vorgänge in Polen und Europa. Decius leitete Briefe aus Polen an Erasmus weiter.⁹⁸ Er sorgte auch dafür, dass Erasmus von Polen aus großzügig mit Geschenksendungen und finanziellen Zuwendungen bedacht wurde, so unter anderem von König Zygmunt I., von dessen Kanzler Szydlowiecki, von Johannes Dantiscus, von dem Bankkaufmann Seweryn Boner und in späteren Jahren von dem Woiwoden Piotr Kmita.

Es war Decius offensichtlich gelungen, die Vorstellungswelt des Erasmus für Polen zu öffnen. Im Vorwort zu seiner Schrift „Precatio Dominica“ vom Oktober 1523, um die ihn Decius gebeten hatte und die Erasmus ihm gewidmet hatte, bemerkte Erasmus: „Ich gratuliere den Polen, die in früheren Jahrhunderten als Barbaren galten, dass sie sich heute durch die Blüte ihrer Literatur und ihres Rechts ebenso auszeichnen wie in ihrem zivilen Verhalten und in der Religion, so dass sie mit den besten und anerkanntesten Nationen wetteifern können.“ Ganz zu schweigen von der großen Weite des polnischen Landes. Das Reich Zygmunts umfasse Weißrussland und Litauen und reiche von der Weichsel bis zum taurischen Chersones, von der Ostsee bis zu den Karpaten.⁹⁹

Der Diplomat, Humanist und Geistliche Johannes Dantiscus, Sohn eines Kaufmanns aus Danzig, hatte in Greifswald und Krakau studiert. Er war ein vielgereister und welterfahrener Mann. Anfang der 1520er-Jahre hatte ihn der polnische Hof als Botschafter an dem Hof Karls V. zunächst in die Niederlande und später nach Spanien geschickt. Am Hof Karls V. wurde Dantiscus mit Erasmus vertraut.¹⁰⁰ In späteren Jahren trat er mit Erasmus in brieflichen Kontakt,

ohne ihn jemals persönlich kennenzulernen.¹⁰¹ Seit 1529 Kanoniker in Krakau, begann Dantiscus eine kirchliche Laufbahn. Er wurde 1530 Bischof von Kulm und war von 1537 bis zu seinem Tode 1548 Bischof von Ermland. In seiner Studierstube in Lidzbark (Heilsberg) hing ein Holbein-Porträt von Erasmus.

Im Frühjahr 1524 erhielt Erasmus von Rotterdam in Basel Besuch von drei jungen polnischen Adligen, den Brüdern Hieronim, Stanislaw und Jan Laski, alle drei Neffen des Erzbischofs von Gnesen und Primas von Polen Jan Laski. Hieronim, der älteste der drei, war im Auftrag des polnischen Königs Zygmunt zum Hof Franz' I. nach Frankreich unterwegs. Erasmus hatte ihn bereits 1521 in Brüssel kennengelernt. Bei den Gesprächen in Basel interessierte sich Hieronim vor allem für die Haltung, die Erasmus gegenüber Luther einnahm. In seinem Bericht an Botzheim erwähnt Erasmus, dass Hieronim versucht habe, einen Brief, den Luther an Erasmus geschrieben hatte und der offen auf dem Tisch lag, heimlich zu entwenden. Von Erasmus zur Rede gestellt, habe er sich damit verteidigt, dass er den Brief dem polnischen König habe zeigen wollen, um Erasmus' kritische Haltung gegenüber Luther in Polen beweisen zu können.¹⁰² Erasmus gab sich versöhnlich. Er gab Laski eine Abschrift des Luther-Briefes mit. Offensichtlich war ihm daran gelegen, dass auch in Polen seine kritische Einstellung gegenüber Luther bekannt wurde. Der Vorfall ereignete sich kurz vor dem Erscheinen der Schrift „De libero arbitrio“. Im Oktober 1524 übersandte Erasmus den Brüdern Laski die Schrift „Modus orandi Deum“, um die Hieronim ihn bei seinem Besuch in Basel gebeten hatte. Sie enthielt kritische Anmerkungen zu Luther und sie war Hieronim Laski gewidmet.¹⁰³

Von Basel aus begaben sich die Brüder Laski an den Hof Franz' I. von Frankreich nach Blois. Hieronim kehrte von dort nach Polen zurück, wo er bald eine aktive politische Rolle spielen sollte. Stanislaw blieb am französischen Hof, begleitete Franz I. auf seinem Feldzug nach Italien und folgte dem König nach dessen Gefangennahme bei Pavia 1525 nach Spanien. Der jüngste der Brüder, Jan Laski, ging zunächst ein Jahr lang zu Studien nach Paris und besuchte danach erneut Erasmus 1525 in Basel. Der damals 26-Jährige verbrachte sechs Monate im Haus des Erasmus am Nadelberg in Basel und er bestritt dabei großzügig die Kosten für den Haushalt.

In Basel erwarb Laski für 400 Gulden die Bibliothek des Erasmus, wobei vertraglich vereinbart wurde, dass der Bestand der Bibliothek erst nach Erasmus' Tod an Laski übergeben werden sollte, was dann auch tatsächlich geschah. Die Bücher wurden Ende 1536 nach dem Tod des Erasmus in drei Fässer verpackt und nach Krakau gesandt. Der „Index Librorum Erasmi wie die dem Herrn Laski zugeschickt“, der in der Universitätsbibliothek Basel erhalten ist, weist 413 Einträge auf.¹⁰⁴ So mochte es scheinen, als habe Polen gleichsam auf diesem Wege das „Erbe“ des Erasmus antreten wollen.

Karl Harst, Erasmus' Sekretär und Kurier, begleitete Jan Laski nach dessen Besuch in Basel nach Italien, wo er in Padua seine Studien fortsetzte. Zu Jan Laskis Bekanntschaften in Padua zählte Erasmus' Korrespondenzpartner Regi-

nald Pole, der spätere Kardinal, ein Cousin Heinrichs VIII. von England. Kurz darauf wurde Laski von seinem Onkel, dem Erzbischof, der die Studien des Neffen finanzierte, nach Polen zurückgerufen, damit er die Stellung eines Sekretärs bei dem polnischen König Zygmunt übernehme. Für Jan Laski war damals eine kirchliche Karriere in Polen geplant.

Außer Decius und Jan Laski war es schließlich noch der junge, aus Ungarn stammende Arzt und Humanist Jan Antonin gewesen, der Erasmus geraten hatte, Kontakte zu Persönlichkeiten in den osteuropäischen Ländern, vor allem in Ungarn und Polen aufzunehmen. Antonin hatte sich nach dem Studium in Padua im Jahre 1524 mehrere Monate in Basel aufgehalten und Freundschaften mit den dortigen Humanisten geschlossen. Als Arzt hatte er Erasmus erfolgreich behandelt. Aus der Baseler Begegnung der beiden entstand eine dauerhafte persönliche Freundschaft. Von Basel aus ging Antonin zunächst nach Ungarn und schließlich nach Krakau.¹⁰⁵

In Krakau wurde Jan Antonin ein angesehener Arzt mit guten Kontakten zu den führenden Persönlichkeiten des Hofes, der Kirche und den Kreisen der Humanisten. Die Briefe, die Antonin in den folgenden Jahren kontinuierlich von Krakau aus an Erasmus richtete,¹⁰⁶ sind bezeichnend für die Zielstrebigkeit, mit der die Kontakte unter den europäischen Humanisten geknüpft wurden. Sie illustrieren aber auch die Entstehung eines humanistischen Personenkults in Europa, in dessen Mittelpunkt Erasmus stand. Antonin informierte Erasmus über führende Erasmianer in Ungarn und Polen und riet ihm dringend, mit diesen Kontakt aufzunehmen.

Die Brüder Laski hatten sich vor allem für Erasmus' Haltung in dem Streit um Luther interessiert. In einem Brief an Jan Laski vom 8. März 1526 bemerkte Erasmus zu seiner eigenen Haltung, er habe von Natur aus keine Veranlagung, sich in einer Kampfarena zu bewegen, und er habe niemals die Rolle eines Gladiators angestrebt.¹⁰⁷ Aber inzwischen habe ihm das Schicksal den Kampf gegen die „wilden Tiere“ geradezu aufgezwungen – zunächst die Angriffe der Pariser Theologen und dann der Luthers, der sich in seiner Kritik an Erasmus' Diatribe über den „Freien Willen“ an Frechheit selbst noch überboten habe. Erasmus betonte gegenüber Laski auch seine Distanz zu dem Schweizer Reformator Pellican, seinem früheren Mitarbeiter in Basel, wie zu den beiden anderen Reformatoren Zwingli in Zürich und Oekolampad in Basel, die Laski bei seinem Besuch in der Schweiz kennengelernt hatte. Erasmus hob hervor, dass er sich entschieden von der Eucharistielehre der Schweizer Reformatoren distanziert habe.¹⁰⁸ Offensichtlich legte Erasmus großen Wert darauf, seinen polnischen Anhängern deutlich zu machen, dass er in dem Kirchenstreit auf der katholischen Seite stand.

Den Anregungen Jan Laskis und Jan Antonins folgend intensivierte Erasmus seinen Kontakt zu führenden Persönlichkeiten in Polen. Er korrespondierte mit Hieronim Laski¹⁰⁹, Krzysztof Szydlowiecki, dem Kanzler des polnischen Königs Zygmunt¹¹⁰, und mit Andrzej Krzycki¹¹¹, dem Bischof von Przemyśl, der sich mit

lateinischen Schriften und Gedichten als der bekannteste humanistische Autor Polens profiliert hatte.¹¹² Jan Laski hatte Erasmus auf verschiedene Schriften Krzycki aufmerksam gemacht, darunter eine Schrift gegen Luther. Auf einen Brief des Erasmus vom Oktober 1525¹¹³ hatte Krzycki aus Krakau mit einem euphorisch gestimmten Brief vom Dezember 1525 geantwortet.¹¹⁴ Krzycki lud Erasmus ein, nach Krakau zu kommen, um den Stürmen in Deutschland zu entgehen. Jan Laski hatte Erasmus auf den jungen, aus Krakau stammenden Humanisten Stanislaus Hosius aufmerksam gemacht, den späteren polnischen Gegenreformer und Kardinal, der eine führende Rolle auf dem Konzil von Trient spielen sollte.¹¹⁵ Hosius war zunächst Lehrer am Hof des Krakauer Bischofs Konarski und dessen Nachfolgers Tomicki gewesen und hatte Werken des Erasmus wie „De copia“ und „Hyperaspistes“, die in Krakau nachgedruckt wurden, Lobgedichte auf Erasmus beigefügt. In späteren Jahren ging Hosius zum Studium nach Padua und Bologna.

Erasmus' Brief an König Zygmunt

Jan Laski hatte Erasmus gedrängt, auch Kontakt zu dem polnischen König Zygmunt aufzunehmen. Doch Erasmus zögerte.¹¹⁶ Als er schließlich im Mai 1527 einen längeren Brief an Zygmunt schrieb, brachte der damals 23-jährige Hosius den Brief noch im gleichen Jahr in Krakau bei Hieronim Wietor im Druck heraus.¹¹⁷ Der Titel lautete: „Des. Erasmi Roterodami Epistola ad inclitum Sigismundum regem Poloniae“. Das Buch war im Innern mit Erasmus' Porträt als Holzschnitt und am Schluss mit Versen verschiedener Autoren zum Lob des Erasmus ausgestattet. Hosius schrieb ein Vorwort und widmete das Buch seinem Förderer Piotr Tomicki, dem Krakauer Bischof und Vizekanzler Polens.¹¹⁸ Er hatte in das Buch noch einen weiteren Brief des Erasmus aufgenommen, der an Konrad Pellican gerichtet war, der sich den Zwingliern angeschlossen hatte.¹¹⁹ Darin hatte Erasmus den Schweizer Reformatoren vorgehalten, dass sie sich immer mehr von den überkommenen Lehren der Kirche, vor allem der über die Eucharistie, entfernten. In seiner Tomicki gewidmeten längeren Vorrede führte Hosius zur Begründung der Aufnahme des zweiten Erasmus-Briefs in das Buch an, dass er damit den Lutheranern entgegenzutreten wolle, die „durch ihre Schriften ihre Schmähungen auch auf unser Vaterland und unseren Vater des Vaterlands König Zygmunt ausspucken“.¹²⁰ Offensichtlich wurde Erasmus hier für die polnische Politik instrumentalisiert.

Erasmus thematisierte in seinem Brief an König Zygmunt wie so oft in seinen an die Fürsten gerichteten politischen Schriften die Frage des Friedens.¹²¹ Wie der greise Simeon, der gerne das Leben verlassen wollte, nachdem er Christus begegnet sei, so werde auch er, Erasmus, gerne diese Welt verlassen, wenn er sehe, dass durch die Güte Gottes und die Übereinkünfte der Fürsten der Zustand der öffentlichen Unordnung beendet würde.¹²² Er wolle hier nicht über die

Macht sprechen, die das Königtum verleihe, und auch nicht über die militärischen Siege, die Zygmunt errungen habe, sondern über die Eigenschaften, die ein Fürst vor allem brauche, um Frieden zu stiften: Frömmigkeit, Seelengröße und Weisheit („*pietas, excelsus animus et prudentia*“). Erasmus erinnerte an den bekannten Satz aus seinen „*Adagia*“: „*Dulce bellum inexpertis*“. Der Streit unter den christlichen Fürsten Europas habe dazu geführt, dass die Türken zunächst Rhodos und jetzt auch Ungarn erobert hätten.

Damit spielte Erasmus auf die Schlacht von Mohács 1526 an, die der junge König von Ungarn und Böhmen, Ludwig II., im Kampf gegen die Türken verloren hatte. Ludwig selbst war in der Schlacht ums Leben gekommen. Ein Teil Ungarns war von den Türken eingenommen worden. Um das Erbe Ludwigs und um die ungarische Krone stritten sich seitdem Erzherzog Ferdinand von Habsburg, der Bruder Karls V., und der Woiwode von Siebenbürgen, Johann Zapolya, der von Teilen des polnischen Adels, darunter Hieronim Laski, unterstützt wurde. Erasmus lobte ausdrücklich den polnischen Kanzler Szydlowiecki, der kurz zuvor in Prag versucht hatte, zwischen den beiden streitenden Parteien zu vermitteln.

Erasmus war von Jan Laski, der die Politik seines Bruders in dem ungarischen Konflikt unterstützte,¹²³ über diese Vorgänge unterrichtet worden, allerdings etwas einseitig, wie sich bald herausstellte und worüber sich Erasmus gegenüber Johann Antonin beklagte.¹²⁴ In seinem Brief an Zygmunt war Erasmus der Fehler unterlaufen, dass er den Thronprätendenten Zapolya bereits als König („*Ungariae regem*“) titulierte. So hatte sich Erasmus trotz seines Appells an den friedensstiftenden Auftrag der Fürsten in einen akuten politischen Streit hineinziehen lassen, der noch Jahre andauern sollte.

Er bekam das sofort zu spüren. Hosius' Druck des Briefs an Zygmunt wurde natürlich auch am Habsburger Hof gelesen, mit dem Erasmus seit Jahren durch gute Beziehungen verbunden war. Am 10. Dezember schrieb Caspar Velius, der an der Universität Wien Rhetorik lehrte, an Erasmus aus Ungarn. Velius und Erasmus waren seit Jahren miteinander bekannt. Als Hofhistoriker hatte Velius Ferdinand bei dessen Kriegszügen in Ungarn gegen Zapolya begleitet. Er wunderte sich sehr, hieß es in Velius' Brief, dass Erasmus in seinem Brief an den polnischen König Ferdinand die Bezeichnung „König“ verweigert habe, dagegen den Grafen Zapolya, diesen „Mörder und Vaterlandsverräter“, mit der Bezeichnung „König“ geschmückt habe. Erasmus habe sich mit seinem Brief am Wiener Hof viel Ärger eingeholt.¹²⁵ Ferdinand hatte sich übrigens inzwischen – am 3. November – in Stuhlweißenburg zum König von Ungarn krönen lassen. Gegenüber Antonin beklagte sich Erasmus, man vermute in Wien, dass er sich für den politischen Freundschaftsdienst habe gut belohnen lassen.¹²⁶ Tatsächlich übersandte Justus Decius im Februar 1528, wie es Laski Erasmus zuvor ankündigte, auf Veranlassung des Kanzlers sowie Krzyckis und des Königs selbst zehn ungarische Golddukat an Erasmus.¹²⁷ Allerdings kam es nicht zu einem Bruch der guten Beziehungen zwischen Erasmus und den Habsburgern.

Als Erasmus 1529 Basel verließ, nachdem sich die Stadt den Zwinglianern angeschlossen hatte, war dafür gesorgt, dass er sich im habsburgischen Freiburg niederlassen konnte.

Nach diesem Vorgang kühlten sich die Beziehungen zwischen Jan Laski und Erasmus merklich ab. Aber erst nach dem Tod des Erasmus 1536 brach Jan Laski mit der alten Kirche. Er suchte den Kontakt zu Melanchthon und zur Reformation. Seine Pläne für eine kirchliche Karriere in Polen hatten sich zerschlagen. Laski begann ein Wanderleben, das ihn zunächst nach Frankfurt am Main und dann in die Niederlande nach Löwen führte, wo er heiratete. Er begab sich in das friesische Emden, nachdem er sich für die Reformation entschieden hatte. Von 1542 bis 1549 übte er das Amt eines Superintendenten für Ostfriesland aus. Spannungen mit den lutherischen Geistlichen brachten Laski dazu, Ostfriesland wieder zu verlassen. Vorübergehend ließ er sich mit seiner Familie in London nieder, wo ihm die Leitung der ausländischen reformierten Gemeinde übertragen wurde. Schließlich kehrte er nach Polen zurück, wo er 1560 starb. In den letzten zehn Jahren seines Lebens gewann er einen starken Einfluss auf die Calvinisten in Polen, die einen Rückhalt im niederen Adel hatten.¹²⁸

Der Lebensweg des Adligen Jan Laski (1499–1560) steht in einem eigenartigen Kontrast zu dem seines humanistischen Jugendfreunds, des bürgerlichen Stanislaus Hosius (1505–1579). Hosius wurde später Bischof von Ermland und Kardinal, und er war päpstlicher Legat auf dem Konzil von Trient. Beide waren in ihrer Jugend Anhänger und Verehrer des Erasmus. Sie schlugen sehr unterschiedliche Lebenswege ein: Laski wurde ein führender Kopf der protestantischen Reformation in Polen und Europa, Hosius desgleichen auf Seiten der katholischen Gegenreformation.¹²⁹

König Zygmunt hatte sich im Februar 1528 in seiner Antwort an Erasmus dafür bedankt, dass Erasmus ihm durch seinen Brief „bei allen Menschen einen Gewinn an Ehre“ verschafft habe.¹³⁰ Seit dem Brief an Zygmunt wurde Erasmus zu einer Art Kultfigur der polnischen Renaissance.¹³¹ „Es gibt hier praktisch niemanden, der dich nicht verehrt“, schrieb Laski im Februar 1528 an Erasmus, „ein solches Gewicht hat dein Brief an unseren Fürsten.“¹³² Zu den Korrespondenten des Erasmus in Polen zählte auch der Engländer Leonard Cox,¹³³ der von Decius gefördert eine Zeitlang in Krakau lehrte und später wieder nach England zurückkehrte.¹³⁴

Seit dem Besuch der Laski-Brüder bei Erasmus in Basel war es zur Mode geworden, dass junge Polen auf dem Weg zum Studium nach Italien oder bei ihrer Rückkehr Erasmus einen Besuch abstatteten. Auch der junge Hosius hatte einen Besuch bei seiner Rückkehr vom Studium in Bologna beabsichtigt, war aber das Opfer eines Raubüberfalls geworden und es fehlte ihm an Geld. Zu den Besuchern aus Polen zählten die Söhne der reichen Krakauer Familie Boner und deren Begleiter. 1528 wohnte Andrzej Zebrzydowski, ein Neffe Krzyckis, einige Zeit bei Erasmus. In späteren Jahren sollte Zebrzydowski Bischof von

Krakau und Kanzler der Universität Krakau werden. Er veranlasste, dass nach seinem Tode im Jahre 1560 auf seinem Grabmal eine Inschrift angebracht wurde, die ihn als Schüler des Erasmus auswies. Die Formulierung lautete: „Magni illius Erasmi Roterodami discipulus et auditor“.¹³⁵

In den letzten Lebensjahren des Erasmus kam es noch zu einer Korrespondenz zwischen Erasmus und dem fast gleichaltrigen Bischof von Krakau Piotr Tomicki, der seit 1523 Kanzler der Universität Krakau war und dort die humanistischen Studien in Polen förderte.¹³⁶ Beide korrespondierten bis zu ihrem Tod 1535 beziehungsweise 1536 miteinander.

Abschied von Basel 1529

Seit seinem Umzug nach Basel 1521 unternahm Erasmus nur noch wenige Reisen. Gelegentlich wurde er aber auch in Basel an die Explosivität der Außenwelt erinnert: Erasmus war Augenzeuge einer Explosion in einem Turm an der Stadtmauer geworden, in dem mehrere Fässer Schießpulver eingelagert gewesen waren. Minutiös beschrieb Erasmus den Ablauf des Ereignisses, die Wirkung der Explosion und die Reaktion der Stadt. Er konnte es nicht unterlassen, seine Erzählung mit einigen nachdenklichen Überlegungen über die neue Mode der Lust am Feuerwerk zu verknüpfen: „Und das ist heute auch noch das Spielzeug von Christen und sogar von Kindern geworden. Die Humanität nimmt ab und der Stumpsinn nimmt zu.“¹³⁷

Erasmus hatte sich in Basel wohlgefühlt. Er hatte ein freundschaftliches und vertrauensvolles Verhältnis zu seinem Drucker Johann Froben und dessen Familie, nach Johanns Tod im Oktober 1527 auch zu dessen Sohn Hieronymus, der das Unternehmen übernommen hatte. Erasmus hatte ein gutes Verhältnis zu den Professoren der Stadtuniversität. Er war mit dem Theologieprofessor Ludwig Baer und dem reformfreundigen Bischof von Basel Christoph von Utenheim befreundet. Das politische Klima in der Stadt änderte sich, als Oekolampad und der Guardian der Franziskaner Pellican, beide frühere Mitarbeiter des Erasmus, sich den Lutheranern anschlossen. Oekolampad wurde Prediger von St. Martin und der Führer der reformatorischen Bewegung in Basel. Der von den Zünften dominierte Rat der Stadt ernannte Oekolampad und Pellican zu Theologieprofessoren an der Universität. Beide standen in engem Kontakt zu Zwingli in Zürich. Die öffentliche Meinung in Basel war seit der Mitte der 1520er-Jahre zwischen Katholiken und Lutheranern gespalten, und es kam immer häufiger zu Konflikten. Erasmus lehnte es ab, sich für die reformatorische Bewegung instrumentalisieren zu lassen.

Im Frühjahr 1529 kam es zum Bruch. Am Fastnachtdienstag, am 9. Februar, fand ein Bildersturm auf das Münster statt, bei dem Kreuze und Heiligenbilder zerstört wurden. Am 24. März schrieb Erasmus an Vergara nach Spanien: „Hier in Basel ist mitten in der Winterkälte eine heiße Bilderschlacht entbrannt. Auch



Portrait des Humanisten Willibald Pirckheimer. Kupferstich (1524) von Albrecht Dürer.

nicht die geringste Spur von Bildern blieb in den Kirchen zurück. Radikal wurden die Messen und die kirchlichen Zeremonien beseitigt. Nur eine Predigt wird bisweilen gehalten. Dann singen Frauen und Kinder ein Lied in deutschen Strophen und man teilt dabei Brot aus als Symbol des Leibes des Herrn. Mönche und Nonnen erhalten Befehl, das heilige Kleid niederzulegen oder auszuwandern. Bisher ist man noch in keine Privathäuser eingedrungen und hat sich des Blutvergießens enthalten. So viele deutsche und Schweizer Städte haben sich der neuen Lehre angeschlossen, dass ich lieber weit fort sein möchte, wenn die Sache mit Blut und Eisen zum Austrag gebracht wird. Die Macht der Fürsten ist zwar groß, aber wo findet man einen Soldaten, der bereit wäre, für das Recht der Priester zu kämpfen?“¹³⁸

Bereits am 20. Januar 1529 hatte der Rat der Stadt Straßburg die Messe abgeschafft. Am 1. April folgte auch der Rat der Stadt Basel mit der Einführung der reformierten Kirchenordnung. Basel war protestantisch geworden. Der Bischof, das Domkapitel und die meisten Professoren der Universität, darunter der Theologe Baer und der Humanist Glareanus, beide Freunde des Erasmus, und viele Studenten verließen die Stadt.¹³⁹ Das Domkapitel, die katholischen Geistlichen und die Professoren gingen nach Freiburg. Auch Erasmus entschloss sich, die Stadt zu verlassen. Oekolampad versuchte in letzter Minute, ihn davon abzuhalten.¹⁴⁰ Am 13. April bestieg Erasmus das Schiff am Kai des Rheins. Bonifacius Amberbach und einige Freunde begleiteten ihn auf dem Schiff bis Neuenburg am Rhein. Von dort begab er sich auf dem Landweg nach Freiburg. Einen Monat später berichtete Erasmus Pirckheimer über die letzten Wochen in Basel und über seine Abreise: „Als ich das Schiff besteigen wollte, machte man Schwierigkeiten wegen des Gepäcks der Magd. Ich wollte an einer mehr verborgenen Stelle, bei der Kapelle der Antoniter, abfahren, um dem Volke kein Schauspiel zu bieten. Das hat der Rat beharrlich verboten, während man früher stets abfahren konnte, wo man wollte. Ich gehorchte und fuhr bei der Rheinbrücke ab, in Begleitung einiger Freunde. Niemand sagte mir ein Abschiedswort.“¹⁴¹

VII. Konflikte.

Rückzug nach Freiburg, der Augsburger Reichstag 1530 und die Straßburger Reformation 1529–1533

Als Erasmus im April 1529 in der Stadt Freiburg eintraf, die gut 60 Kilometer von Basel entfernt war, hatten sich hier bereits die Baseler Professoren Baer und Glareanus eingefunden. Freiburg hatte eine Universität, an der Zasius lehrte. Kurz bevor Erasmus Basel verließ, hatte er einen Brief an Baer geschrieben, aus dem deutlich wird, dass ihn die jüngsten Vorgänge erschüttert hatten. „Von Unruhen, wie wir sie jetzt erleben und erleiden müssen, hat nach meiner Ansicht von den Anfängen der Kirche bis in unsere Zeit noch nie jemand etwas gesehen, gelesen oder gehört.“¹ Persönlich könne er das Unglück ertragen, weil er wisse, dass der Zustand nicht bleiben werde. Er wisse auch, dass seine letzte Stunde nicht mehr fern sei. Er leide aber darunter, dass sich der Zusammenbruch der Kirche vor seinen Augen abspiele.² Erasmus bekannte, dass er den Sekten nie nahegestanden habe: „Ich ziehe es vor, gegen Hunderte von Sektenanhängern und Gespenster anzukämpfen, als mich von der Gemeinschaft der katholischen Kirche zu trennen.“³

Umzug nach Freiburg Der Reichstag von Speyer 1529, England und „the king’s great matter“

Mit dem Umzug von Basel nach Freiburg war Erasmus vom protestantischen ins katholische Lager gewechselt. Freiburg war habsburgisch und gehörte zu den „vorderösterreichischen“ Territorien Erzherzog Ferdinands. Vor seinem Umzug hatte Erasmus mit Johannes Fabri und Bernhard von Cles korrespondiert.⁴ Fabri war Domherr in Konstanz und Basel und seit längerem Berater Erzherzog Ferdinands. Er wurde im folgenden Jahr Bischof von Wien. Cles war Bischof von Trient und Kanzler Ferdinands.⁵ Ferdinand war im Februar 1527 in Prag zum König von Böhmen gekrönt worden. Erasmus hatte Ferdinand im Januar 1529 gratuliert, dass er die Herrschaft über Böhmen und Ungarn „ohne Blutvergießen“ erlangt habe.⁶ Im Jahr zuvor hatte Ferdinand Erasmus angeboten, nach Wien zu kommen, doch hatte der das Angebot abgelehnt.⁷ Fabri sorgte jetzt dafür, dass Erasmus im Haus „Zum Walfisch“ in Freiburg eine vornehme Unterkunft zur Verfügung gestellt wurde. Später kaufte sich Erasmus das Haus „Zum Kind Jesus“ in der Schiffstraße 7, das er bis zu seiner Rückkehr nach Basel 1535

bewohnte und anschließend wieder verkaufte. Von Freiburg hielt Erasmus die Verbindung zu seinem Verleger Hieronymus Froben in Basel aufrecht, der weiter für ihn druckte, und er stand in engem Briefkontakt mit dem damals 33-jährigen Juristen Bonifacius Amerbach, der in seiner Heimatstadt Basel geblieben war.⁸

Zur Zeit der Ankunft des Erasmus in Freiburg nahm Fabri an dem Reichstag in Speyer teil, der am 15. März begonnen hatte. Nachrichten über den Reichstag erhielt Erasmus durch Briefe von Hermann von Neuenahr, der im Auftrag des Kölner Kurfürsten und Erzbischofs von Wied⁹ in Speyer war, und von Johann von Vlatten,¹⁰ der als Rat des Herzogs Johann von Kleve an dem Reichstag teilnahm. Neuenahr lud Erasmus im Auftrag Wieds ein, sich in Köln niederzulassen. Die Briefe aus Speyer brachte Froben bei der Rückkehr von der Frankfurter Messe mit.¹¹ Der vorausgegangene Reichstag von Speyer hatte 1526 das Wormser Edikt revidiert, indem er dessen Ausführung den einzelnen Fürsten und Städten überließ. Als der jetzige Reichstag eine Vorlage Ferdinands mit Mehrheit annahm, die das ursprüngliche Wormser Edikt von 1521 wieder in Kraft setzte, legte eine Minderheit förmlich Protest ein. Im Namen von fünf Fürsten – Kursachsen, Hessen, Brandenburg, Anhalt und Lüneburg – und von 14 Reichsstädten, darunter Nürnberg, Straßburg und Ulm, trug der brandenburgische Rat Georg Vogler am 19. April 1529 die „Protestatio“ der Minderheit vor. Bis zur Einberufung eines allgemeinen Konzils oder einer „Nationalversammlung“ hieß es darin, dass „ein jeglicher kurfürst, furst und stand des reichs mit seinen undertanen“ in der Sache des Wormser Edikts „für sich also leben, regirn und halten mög, wie ein jeder solchs gegen gott und kaiserliche majestät hofft und getraut zu verantworten“.¹² Die protestantischen Stände erhoben den Anspruch, „das in sachen gotes ere und unser selen haile und seligkeit belangen jeglicher für sich selbst vor gott steen und rechenschaft geben mus“.¹³

Mit dieser Protesterklärung, auf die die Bezeichnung „Protestanten“ zurückgeht, nahm der Kirchenstreit neue Formen an. Die konfessionellen Reichsstände begannen, sich als politische Parteien zu formieren. In einem Brief vom März an Alonso Fonseca, den Erzbischof von Toledo, sprach Erasmus davon, dass Deutschland durch die Spaltung in konfessionelle Lager „in tiefstes Unglück und tiefstes Verderben“ stürzen werde. Jedes Lager sei so stark, dass man nicht sicher vorhersagen könne, wer den Sieg davontragen werde. Aber auch wenn die bessere Seite siege, so werde ihr dies nicht ohne ein großes Blutvergießen gelingen.¹⁴ In der Schweiz hatten sich bereits die reformierten Orte Zürich, Bern, St. Gallen und Basel zu einem Verteidigungsbündnis zusammengeschlossen, gegen das sich am 22. April 1529 in Waldshut das Bündnis der katholischen Orte Luzern, Uri, Schwyz, Zug und Unterwalden formierte, das von Ferdinand von Österreich unterstützt wurde. Im Juni 1529 kam es zum ersten „Kappeler Krieg“ zwischen den beiden Bündnissen. Er verlief noch unblutig und endete mit einer Versöhnung. In dem zweiten „Kappeler Krieg“ 1531 kam Zwingli in der Schlacht ums Leben.

Auf dem Reichstag in Speyer 1529 waren sich katholische und protestantische Reichsstände in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber den Wiedertäufern erstaunlich einig. Der Reichstag beschloss ein Gesetz, das über die Wiedertaufe die Todesstrafe verhängte.¹⁵ Die Anfänge der Täuferbewegung kamen aus der Schweiz. 1527 hatten die reformierten Städte Zürich, Bern und St. Gallen gemeinsam ein Verbot der Wiedertaufe beschlossen, weil „wir diß unchristlich, bößhaftig, ergerlich und auffrürisch unkraut außreüten und temmen möchten“.¹⁶ Diese Begründung zeigt, wie die Täufer gesehen wurden. Von der Schweiz verbreitete sich das Täuferum zunächst nach Süddeutschland und Österreich. Ein wichtiger Sammelpunkt wurde die Reichsstadt Augsburg. Hier fanden die Täufer auch Anhänger unter vornehmen Familien. Im August 1527 kamen über 1100 Täufer aus allen sozialen Schichten in Augsburg zu nächtlichen Zusammenkünften zusammen, wobei man sich in Gartenhäusern traf. Auf dem Reichstag in Speyer 1529 wurde das Verbot der Wiedertaufe beschlossen, um „fürkumen und frid und ainigkeit im heiligen reich zu erhalten“.¹⁷ Geistliche Gerichte wurden bei Verfahren gegen die Wiedertäufer in dem Reichstagsbeschluss ausdrücklich ausgeschlossen. Nur weltliche Gerichte wurden zugelassen. Die Wiedertäufer wurden nicht als „Ketzer“, sondern als Friedensbrecher („fridsprecher“) und Rebellen („aufruiriger aufwigler“) verfolgt.¹⁸

In dem bereits erwähnten Brief an Fonseca beschrieb Erasmus die Veränderungen, die sich inzwischen in der reformatorischen Bewegung in Deutschland vollzogen hatten.¹⁹ Er habe den Eindruck, dass man in dem Teil der Städte, die hinter Luther stehen, ein ähnliches Verständnis der Eucharistie habe wie die Kirche. Aber der andere Teil scheine auf die völlige Abschaffung der Messe, des Priestertums und des Mönchswesens zu drängen. Zu den Täufnern bemerkte Erasmus: „Den Wiedertäufern ist es bisher noch nirgendwo gelungen, eine eigene Kirche zu gründen, auch wenn es sie überall in größerer Anzahl gibt. Sie zeichnen sich vor allen anderen durch die Unschuld ihres Lebens aus, doch werden sie auch von den anderen Sekten unterdrückt, nicht nur von den Katholiken.“²⁰ Erasmus fügte eine weitere Beobachtung hinzu: „Mir scheint, dass in diese Verwirrung Juden und Heiden verwickelt sind, von denen die einen Christus hassen, die anderen überhaupt nichts glauben. Ich sehe voraus, dass hier eine ganz neue Form der Demokratie entsteht. Die ganze Sache scheint sich nach sehr überlegten Plänen abzuspielden, deren Urheber bisher niemand so recht kennt. Alles geschieht so, dass man fast den Eindruck hat, als stünde der Wille Gottes dahinter, der in seiner ewigen Vorsehung manchmal die Übel der Bösen auszunutzen pflegt, um die Seinen auf den richtigen Weg zu bringen.“²¹

Im Juni 1529 begann in London der kirchliche Prozess um die Ehescheidung Heinrichs VIII. von Katharina von Aragón.²² Er wurde von dem päpstlichen Legaten Lorenzo Campeggio und dem englischen Kardinal Wolsey geleitet. Der Prozess wurde der Auftakt zu einem Drama, das fünf Jahre später zum Bruch der englischen Kirche mit Rom führen sollte. Heinrichs Verhältnis zur Hofdame Anne Boleyn war zu einem Problem geworden, als Anne darauf bestand,

ihr Verhältnis mit dem König zu legitimieren. Seit 1526 betrieb Heinrich zunächst heimlich, dann offen die Scheidung von seiner Ehefrau Katharina, die ihm keinen Thronfolger geboren hatte. Heinrich begründete die Scheidung damit, dass seine Ehe mit der Frau seines verstorbenen Bruders Arthur unsittlich und widerrechtlich sei.

Heinrich hatte seinen Kanzler Kardinal Wolsey ins Vertrauen gezogen, der ihm versprach, eine Lösung des Problems zu finden. Wolsey hatte gehofft, von Papst Clemens eine Zustimmung zur Scheidung zu erlangen. Clemens war aber inzwischen von Kaiser Karl V. abhängig. Der Scheidungsfall wurde zu einem Politikum. In England bildete sich eine Partei der Anhänger der Königin, zu deren führenden Köpfen der Bischof von Rochester, John Fisher, zählte. Als Heinrich begann, bei den europäischen Universitäten Gutachten zu dem Fall einzuholen, wurde die Angelegenheit zum europäischen Gesprächsstoff.

Erasmus und Vives umschrieben ihn in ihrer Korrespondenz als „Jupiter und Juno“. Vives war auf Vermittlung von Erasmus und More an den englischen Hof gekommen²³ und von Katharina zum Erzieher ihrer Tochter Mary bestellt worden. Inzwischen war Vives wieder nach Brügge zurückgekehrt. Auf Anraten Mountjoys, der damals im Dienst der Königin stand, hatte Erasmus Katharina ausgerechnet im Juli 1526, etwa zu der Zeit, als Heinrich Katharina seine Scheidungspläne eröffnete, eine Schrift über die „Christliche Ehe“ („*Institutio christiani matrimonii*“) gewidmet, die auch Scheidungsfragen anschnitt.²⁴ Vives stand in der Scheidungsfrage auf der Seite der Königin. Erasmus hielt sich betont zurück und schrieb etwas salopp an Vives: „Es liegt mir fern, mich in die Sache zwischen Jupiter und Juno einzumischen, zumal da ich mich nicht auskenne. Ich würde eher Jupiter zwei Junos geben, als ihm eine zu nehmen.“²⁵

Am 31. Juli vertagte Campeggio den Londoner Prozess bis zum Oktober mit der Begründung, dass jetzt in Rom die Zeit der Gerichtsferien beginne. Die Anhänger Heinrichs fühlten sich düpiert. Der kaiserliche Gesandte in London hatte inzwischen längst die Berufung Katharinas an die römische Rota nach Rom weitergeleitet. Papst Clemens VII. hob das kirchliche Gericht in London auf.²⁶ Damit war der Prozess in London geplatzt.

Da der Kanzler Wolsey durch den Scheidungsprozess in London gebunden war, hatten Thomas More und Cuthbert Tunstall die englische Delegation bei den Verhandlungen um den Friedensvertrag von Cambrai angeführt, der am 3. August 1529 abgeschlossen wurde.²⁷ Er wurde als „Damenfriede“ bekannt, weil er von Louise von Savoyen, der Mutter Franz' I., für ihren Sohn und von Margarete von Österreich, der Tante Karls V., die dessen Statthalterin in den Niederlanden war, für ihren Neffen unterzeichnet wurde. Der Vertrag beendete für eineinhalb Jahrzehnte die Kriege in Europa, allerdings auch unter dem Druck, der von der türkischen Invasion in Ungarn ausging. Im September gratulierte Erasmus More zum Abschluss des Friedens²⁸ und informierte ihn zugleich über das Vordringen der Türken in Ungarn.²⁹ Er berichtete über die Gründe seines Umzugs nach Freiburg und über seinen dortigen Aufenthalt: „Der Som-

mer war hier äußerst angenehm, doch graut mir vor dem Herbst. Die Stadt ist von hohen Bergen halb umgeben, so dass kaum ein Tag vergeht ohne Wolken oder schweren Nebel.“ Den Brief schloss er mit dem Wunsch, seinen Freund noch einmal wiedersehen zu können.³⁰

Am 29. Juni 1529 schlossen Karl V. und Clemens VII. den Vertrag von Barcelona, durch den die Spannungen beendet wurden, die seit dem „Sacco di Roma“ zwischen Papst und Kaiser bestanden. Ende Juli verließ Karl V. Spanien, um sich auf dem Schiff nach Italien zu begeben. Am 9. August traf er in Savona ein und begab sich von dort über Genua nach Bologna, wo er am 6. Dezember eintraf und von Papst Clemens empfangen wurde. Vier Monate lang hielten sich Kaiser und Papst gemeinsam in Bologna auf und demonstrierten vor aller Welt die wiedergefundene Eintracht.³¹ Unter diesen Vorzeichen bestand kaum noch eine Chance für Heinrich VIII. auf einen Erfolg bei einer Fortsetzung des Scheidungsprozesses in Rom.

Im Oktober 1529 wurde Wolsey von Heinrich VIII. entlassen. Bei der Wahl des Nachfolgers als Lordkanzler entschied sich Heinrich für Thomas More, der bis dahin eine wichtige Zwischenstellung zwischen Heinrich und Wolsey eingenommen hatte.³² Ende Oktober teilte More Erasmus in verschlüsselten Worten seine Ernennung zum Lordkanzler mit. Nähere Informationen, schrieb er, werde ihm der Bote geben, der den Brief überbringe.³³ Selbst im fernen Freiburg erkannte Erasmus die politische Krise, die in England entstanden war. „In England sind die Dinge äußerst verworren“, schrieb er im Januar 1530 an seinen Freund Bonifacius Amerbach nach Basel: „Nicht nur wegen des Sturzes des Kardinals [Wolsey], sondern auch wegen des Konflikts zwischen dem König und der Königin. Kardinal Campeggio hat England verlassen, aber dabei nur die vage Antwort gegeben: ‚Es ist eine große Frage, von der ich meine, dass sie weiter bedacht werden muss.‘ Man hat Campeggio gehen lassen, ohne das Problem gelöst zu haben.“³⁴

Ein neues Parlament wurde einberufen, das am 3. November in Blackfriars zu seiner ersten Sitzung zusammenkam. In seiner Ansprache als Lord Chancellor kritisierte More in Anwesenheit des Königs die Amtsführung seines Vorgängers Wolsey. In den folgenden Tagen wurden im House of Commons Klagen gegen kirchliche Missstände laut.³⁵ Das englische Parlament sollte in den kommenden sieben Jahren zu insgesamt acht Sessionen zusammentreten. Fünf Jahre später, im November 1534, verabschiedete es den „Act of Supremacy“, der die Trennung der englischen Kirche von Rom vollzog, den König zum Oberhaupt der englischen Kirche erklärte und damit die englische Nationalkirche begründete.

Um der Ausweitung der Reformation, die auch in England zunehmend Anhänger fand, zu begegnen, hatte Tunstall, inzwischen Bischof von London, 1528 Thomas More beauftragt, die reformatorischen Schriften in England zu bekämpfen. Im Juni 1529 erschien Mores erstes Buch gegen die Häretiker in englischer Sprache unter dem Titel „Dialogue Concerning Heresies“.³⁶ Ähnlich wie

Erasmus in den Kolloquien nutzte auch More die Form des Dialogs, und er brachte zahlreiche Beispiele aus dem Alltagsleben in die Schrift ein. Durch die Verwendung der englischen Sprache wandte er sich direkt an das Volk. Anders als Erasmus verteidigte er die Volksfrömmigkeit. More polemisierte scharf gegen die Lehren Luthers und Tyndales. Er machte Luther für den Bauernkrieg in Deutschland und für den „Sacco di Roma“ verantwortlich.³⁷ More wollte nicht vermitteln, sondern suchte die Konfrontation. Er hatte auch Kontakt zu deutschen Gegnern Luthers wie Eck und Cochläus.

Katholiken und Protestanten: Der Augsburger Reichstag 1530

In Bologna sprach Karl V. mit Clemens VII. über den Konflikt zwischen Katharina, seiner Tante, und Heinrich VIII.³⁸ Seinem Bruder Ferdinand berichtete Karl am 11. Januar 1530 nach Innsbruck: „Der König von England ist im Augenblick im Begriff, unsere Tante gegen alle Gerechtigkeit und Vernunft zu verlassen, und ohne den Willen oder die Sanktion des Papstes.“³⁹ Man sage von Heinrich, „dass er seine Freundin [„sa mie“] schon wie eine Frau hält. Und er selbst sagt, dass er es tun wird, wenn der Papst zustimmt; wenn er nicht zustimmt, wird er es auch tun. Er nennt den Papst sozusagen einen Häretiker und sagt, dass man ihn deshalb absetzen könnte.“⁴⁰ Zur Haltung Clemens' VII. in dieser Frage berichtete Karl: „Auf der einen Seite will der Papst nicht seine Zustimmung geben, weil die Sache zu skandalös ist, auf der anderen möchte er wieder nicht, dass er seines Gehorsams [d. h. Heinrichs] verlustig gehe.“ Er wisse nicht, was dabei herauskommen werde, aber er glaube, dass Heinrich „tatsächlich irgendeine Wahnsinnstat begehen wird“. Einen Krieg gegen England schloss Karl nicht aus.⁴¹

Ferdinand hatte seinen Bruder gedrängt, endlich nach Deutschland zu kommen. Im Oktober 1529 war ein Ansturm der Türken auf die Stadt Wien abgewehrt worden. Aber die militärische Lage war weiter bedrohlich. Karl versprach seinem Bruder, sofort nach der Kaiserkrönung nach Deutschland zu kommen. Er sehe, „dass die großen Häresien, die es in Deutschland gibt und die jeden Tag ärger werden“, seine Ankunft in Deutschland notwendig machten.⁴² Karl wurde am 24. Februar 1530, an seinem 30. Geburtstag, in der Basilika von Bologna von Clemens VII. zum Kaiser gekrönt. Es sollte die letzte Krönung eines Kaisers durch den Papst sein. Die kaiserliche Propaganda sorgte dafür, dass die Krönungsfeier im antikisierenden Stil zelebriert wurde.⁴³

Im März zog Karl mit seinem Gefolge über Mantua und Trient nach Innsbruck, wo er mit seinem Bruder zusammenkam, um den Reichstag in Augsburg vorzubereiten. Zum ersten Mal seit dem Wormser Reichstag vor neun Jahren sollte Karl wieder an einem Reichstag teilnehmen. Die deutschen Verhältnisse hatten in der Zeit seines Aufenthalts in Spanien nicht im Mittelpunkt der Politik Karls V. gestanden. Ferdinand hatte Karl auf den Reichstagen vertreten. Seit

der Mitte der 1520er-Jahre hatte sich aber bei Gattinara, dem Kanzler Karls, die Vorstellung durchgesetzt, dass die deutschen Probleme ein Teil der europäischen seien. In Absetzung von der Politik des Wormser Edikts zielten Gattinaras Überlegungen darauf ab, gegenüber den deutschen Lutheranern eine flexiblere Haltung einzunehmen, um sie zurückzugewinnen. Nur so seien auch die Deutschen für einen Einsatz von Truppen in Ungarn gegen die Türken zu gewinnen.⁴⁴ Ähnliche Gedanken hatte Gattinara 1526/27 in seinem Briefwechsel mit Erasmus entwickelt.

In der Ausschreibung zum Augsburger Reichstag vom 21. Januar 1530 war das umstrittene Wormser Edikt nicht ausdrücklich erwähnt worden. Der Text der Ausschreibung war versöhnlich gehalten. Auf dem Reichstag solle „ains jeglichen gutbeduncken, opinion und maynung ... in liebe und gutlichkait“ gehört werden, um es zu „ainer ainigen Christlichen warhait zu bringen und zu vergleichen“. Das große Ziel sei es, dass „wir alle unter ainem Christo sein und streiten: also alle in ainer gemeinschaft kirchen und ainigkait (zu) leben“.⁴⁵ Es sollte unter kaiserlicher Vermittlung einvernehmlich und nicht gewaltsam eingelöst werden. Das konnte so klingen, als solle es auf dem Reichstag zu einer offenen und friedlichen Aussprache über die verschiedenen Bekenntnisse kommen.

Noch vor dem Reichstag kamen Kaiser Karl, König Ferdinand und ihre Schwester Maria von Ungarn in Innsbruck zusammen. Die 23-jährige Maria war bereits seit drei Jahren Witwe, nachdem ihr Mann, Ludwig II. von Böhmen und Ungarn, in der Schlacht von Mohács gegen die Türken gefallen war. Ein Jahr später, 1531, sollte Maria nach dem Tod ihrer Tante Margarete von Österreich als deren Nachfolgerin Regentin der Niederlande werden. Habsburgische Politik war immer auch dynastische Politik. Anders als ihre Brüder war Maria mit Schriften Luthers vertraut, und sie war eine Anhängerin von Erasmus, der ihr im März 1529 seine Schrift über die „Christliche Witwe“ („*Vidua christiana*“) gewidmet hatte.⁴⁶ An den Beratungen der Geschwister zur Vorbereitung des Reichstags nahm auch der Kanzler Karls, Mercurino Gattinara, teil, der kurz zuvor noch zum Kardinal ernannt worden war. Gattinara starb aber am 5. Juni. Weitere Teilnehmer waren die Berater Karls, Granvelle und Cobos, der Kanzler Ferdinands, Bernhard von Cles, sowie Lorenzo Campeggio, der nach seiner Rückkehr aus England zum päpstlichen Legaten für den Reichstag bestellt worden war. Campeggio warnte bei den Besprechungen, dass Rom zu keinerlei Zugeständnissen gegenüber den Lutheranern bereit sei. Die kaiserliche Partei dagegen setzte ihre Hoffnungen auf die Einberufung eines allgemeinen Konzils.

Am 15. Juni traf der Hof von München kommend in Augsburg ein. Karl und Ferdinand wurden an der Lechbrücke feierlich begrüßt, um dann im Stil einer burgundischen „Joyeuse Entrée“ in farbenprächtigem Aufzug zusammen mit den Reichsfürsten und deren Gefolge in die Stadt einzureiten. Es war „die prächtigste, glanzvollste Versammlung der gesamten Reformationszeit, eine

theatralische Selbstinszenierung des Reiches“.⁴⁷ So unterschiedliche Reformationsgeschichten wie die von Ranke und Lortz haben dem Augsburger Reichstag von 1530 eine zentrale historische Stellung zugewiesen.⁴⁸ Als Berater der Fürsten und Städte waren auch zahlreiche Theologen und Juristen nach Augsburg gekommen. Der Tod Gattinaras war für die erasmische Partei ein schwerer Schlag, weil er als der fähigste und erfahrenste Politiker am Hof galt. Zwei Meinungsführer waren nicht nach Augsburg gekommen: Luther und Erasmus. Luther konnte Sachsen wegen des Banns nicht verlassen und er hatte seinen Standort auf der sächsischen Veste Coburg bezogen.⁴⁹

Erasmus war von verschiedenen Seiten, auch von dem Augsburger Anton Fugger,⁵⁰ gedrängt worden, nach Augsburg zu kommen. Doch er hatte wegen seiner schlechten Gesundheit abgelehnt. Der Kaiser habe ihn auch nicht eingeladen. Erasmus' Briefe, die in jenen Tagen von Freiburg nach Augsburg gingen, lesen sich teilweise wie Arztbriefe über den leidenden Zustand des Patienten. Das hinderte Erasmus aber nicht, gezielt mit seinen Briefen auf einflussreiche Persönlichkeiten in Augsburg einzuwirken. Zu dieser Zeit trafen 36 Briefe aus Augsburg bei Erasmus in Freiburg ein und 28 Briefe sandte Erasmus nach Augsburg.⁵¹ Bei den Verhandlungen der streitenden Konfessionsparteien auf den vorausgegangenen Reichstagen hatte Erasmus eine vermittelnde Haltung eingenommen. Man hat die Frage aufgeworfen, ob es überhaupt zu den Religionsgesprächen in Augsburg gekommen wäre, wenn nicht Erasmus in den Jahren zuvor in seinen Briefen ständig dazu gedrängt hätte.⁵²

In Augsburg trat Philipp Melanchthon, Luthers Vertrauter und Mitarbeiter in Wittenberg, als theologischer Meinungsführer der Lutheraner auf. Justus Jonas aus Wittenberg begleitete ihn. Zu den katholischen Sprechern zählten Johann Fabri aus Wien, Johannes Eck aus Ingolstadt, der gleich eine Auflistung von 404 Irrtümern der Protestanten vorbereitet hatte, und Johannes Cochläus⁵³ aus Dresden, der nach dem Tod Emsers dessen Nachfolger als Sekretär und Kaplan Herzog Georgs geworden war. Es waren einige junge Männer, die in Augsburg eine führende Rolle spielten. Karl war 30 Jahre, sein Bruder Ferdinand 27 Jahre, Landgraf Philipp von Hessen 25 Jahre und Melanchthon 33 Jahre alt. Das frühere freundschaftliche Verhältnis zwischen Erasmus und Melanchthon war durch den Streit mit Luther belastet. Melanchthon bemühte sich jetzt, an die alten Kontakte wieder anzuknüpfen. Doch Erasmus reagierte zunächst reserviert.⁵⁴

Melanchthon hatte eine Bekenntnisschrift der evangelischen Stände zusammengestellt und redigiert. Das Bekenntnis war in 28 Artikel gegliedert, wobei die ersten 21 Artikel die Gemeinsamkeit der Glaubenslehre herausstellten. Sie betrafen die Gotteslehre, die Sünde und die Erbsünde, die Rechtfertigung, die Kirche und die Kirchenordnung, die Sakramente, den Glauben und die guten Werke, das Jüngste Gericht und die Heiligenverehrung, aber auch den freien Willen, der ausdrücklich anerkannt wurde, und die staatliche Ordnung, wobei hier die Absage an die Wiedertäufer aufgenommen wurde. Die übrigen sieben

Artikel betrafen die aktuellen Streitfragen zum Empfang der Eucharistie in beiderlei Gestalten, die Ehe von Priestern, die Formen der Messe, die Praxis der Beichte, die Speisegebote (beim Fasten), die Klostergelübde und die kirchliche Gewalt.

Diese als „Confessio Augustana“ (CA) bekannt gewordene Bekenntnisschrift der evangelischen Stände wurde am 25. Juni von dem Kanzler des Kurfürsten Johann von Sachsen, Christian Beyer, im Kapitelsaal des bischöflichen Palais auf Deutsch verlesen, und sie wurde anschließend Kaiser Karl in einer deutschen und einer lateinischen Fassung übergeben.⁵⁵ Die Antwort der katholischen Stände auf die „Confessio“ zog sich bis zum 3. August hin. In der Zwischenzeit wurde offiziell und inoffiziell miteinander verhandelt.

Korrespondenz zwischen Augsburg und Freiburg

Erasmus erhielt in Freiburg zahlreiche Berichte aus Augsburg über den Ablauf des Reichstags, unter anderem von Simon Pistoris, dem Kanzler Herzog Georgs von Sachsen, von Johann Vlatten, dem Kanzler des Herzogs von Kleve, und dem flämischen Diplomaten Cornelius Schepper, einem Erasmianer am Hof Karls V.⁵⁶ Pistoris berichtete von der Übergabe der Bekenntnisschrift am 25. Juni an den Kaiser und deren Verlesung vor dem versammelten Reichstag. Das sei alles sehr gemäßigt gewesen und schließe eine Übereinkunft („concordia“) zwischen den Parteien nicht aus. Auch Campeggio sei als Apostolischer Legat bemerkenswert konziliant aufgetreten. Wenn doch Erasmus in Augsburg wäre, damit er als Vermittler auftreten könne, fügte Pistoris hinzu.⁵⁷

Seit längerem stand Erasmus mit Campeggio, dem päpstlichen Legaten auf dem Reichstag, in Verbindung. Er war ihm 1519 in Brügge persönlich begegnet. Campeggio hatte sich in schwierigen päpstlichen Missionen in Deutschland, Böhmen, Ungarn und eben zuletzt in England bewährt. Für Augsburg hatte Campeggio den Auftrag, eine harte Linie gegenüber den Lutheranern einzunehmen.⁵⁸ Am 24. Juni hatte Erasmus an Campeggio geschrieben, nachdem ihn der Kardinal aus Innsbruck um eine Einschätzung der politischen Lage in Deutschland gebeten hatte.⁵⁹ Es gebe sicherlich viele, die über die deutschen Dinge besser informiert seien als er selbst, antwortete Erasmus. Er wundere sich, dass trotz der großen Unruhen in den deutschen Städten man doch nicht zu den Waffen gegriffen habe und dass bisher noch kein Blut vergossen worden sei. Man habe immer noch die zivilen Umgangsformen gewahrt.⁶⁰ Es gebe in Deutschland viele Klagen der Untertanen gegen ihre Herren, die nicht unberechtigt seien.

Das sei der Anlass für die Bauernaufstände gewesen, und er befürchte, dass deren Asche immer noch glühe. Dann gebe es die Klagen des Volks gegen die Fürsten, zu denen noch die Klagen gegen die geistlichen Fürsten kämen. Sie würden nicht nur von Lutheranern vorgetragen, sondern von fast allen Laien geteilt. „Bei den Deutschen haben selbst diejenigen, die die Sekten verachten,

keine gute Meinung vom Papsttum. Das bezieht sich auch auf die Anwesenheit der apostolischen Vertretung in Deutschland. Es wäre vielleicht besser, wenn der apostolische Legat nicht auf dem Reichstag anwesend wäre.“⁶¹ Dann sei da das Wüten der Türken. Hinzu kämen die Teuerungen bei den Waren und Gütern. Aber selbst für den Fall, dass die Fürsten sich darin einig wären, den Religionsstreit mit einem Krieg zu beenden, könnten sie sich überhaupt sicher sein, dass ihnen die Soldaten Gehorsam leisten? Denn es gebe keine klaren Fronten in der deutschen Bevölkerung. In vielen Städten des neuen Glaubens gebe es nicht wenige Katholiken und umgekehrt in vielen katholischen Städten zahlreiche andere Glaubensrichtungen.⁶² Erasmus war Realist. Er hatte ein sicheres Gespür dafür, wie sich in dem Konfessionsstreit Religiosität, Interessen und Wahnvorstellungen unlöslich miteinander vermischten. Mit welcher Schnelligkeit habe sich der Irrtum über die Abendmahlslehre verbreitet? Mit welcher Blindheit stürzten sich jetzt auch die Wiedertäufer in den Tod? Die Bevölkerung in Deutschland sei so erregt, dass sie bereit sei, jedem, der eine noch so absurde Lehre verkünde, sogleich zu folgen.⁶³

Am 7. Juli machte Erasmus Campeggio in einem weiteren ergänzenden Brief darauf aufmerksam, dass die reformatorische Bewegung inzwischen stark gespalten sei. Der Einfluss Zwinglis sei bereits größer als der Luthers. Die wirklichen Probleme kämen auch längst nicht mehr aus den Lehrdifferenzen mit Luther, sondern aus der neuen Art von Menschen, die unter dem Deckmantel des Evangeliums hervorträten. Deren Auftreten missfalle ihm ganz und gar. Gelingen es, diese Prädikanten zu vertreiben, vor allem Zwingli, Oekolampad und Capito, so gebe es eine gute Hoffnung, das Volk zu heilen.⁶⁴ Er fügte hinzu: „Die Wiedertäufer tun mir leid. Man könnte ihnen zur Hilfe kommen, wenn es nur um die Taufe ginge. Aber sie erzeugen überall nur Verwirrung. Sie haben aufrührerische Züge, und doch wird berichtet, dass es manche in dieser Sekte gibt, die keine schlechten Menschen sind.“⁶⁵

Melanchthon hatte bereits vor Beginn des Reichstags in Augsburg Kontakt zur Gegenseite aufgenommen. Am 3. Juni schrieb er nach einem Gespräch mit Cochläus einen Brief an den Erzbischof und Kurfürsten von Mainz, Albrecht von Brandenburg. Er beschwor ihn, für die Erhaltung des Friedens zu sorgen. Melanchthon deutete dabei ein Entgegenkommen der protestantischen Seite an. Der Brief wurde geheim gehalten und tatsächlich erst 1921 (!) bekannt.⁶⁶ Der kaiserliche Sekretär Alfonso Valdés vermittelte Begegnungen Melanchthons mit der katholischen Seite. Am 4. Juli wandte sich Melanchthon in einem Brief an Campeggio, den dieser gleich nach Rom weiterleitete. Melanchthon betonte die Friedensbereitschaft seiner Seite. In dogmatischen Fragen stimme man mit der katholischen Lehre überein. In der Frage der Kirchenverfassung könne man sich einigen. Von den Zwinglianern setzte er sich betont ab. „Wir sind bereit“, schrieb Melanchthon, „der römischen Kirche zu gehorchen, wenn sie nur ... einiges Wenige, das wir, selbst wenn wir wollten, nicht mehr rückgängig machen könnten, entweder toleriert oder genehmigt.“⁶⁷ Am folgenden

Tag fand eine längere Aussprache zwischen Melanchthon und Campeggio statt, bei der die einzelnen Streitpunkte detailliert erörtert wurden. Ein weiteres Gespräch, an dem auch die beiden katholischen Theologen Eck und Cochläus teilnahmen, kam am 8. Juli zustande. Am 5. August wurden die Kontakte jedoch ergebnislos abgebrochen.⁶⁸ Inzwischen lag die katholische „Confutatio“ vom 3. August vor.

Die kaiserliche Seite hatte auf einer Staatsratssitzung Ende Juni die politische Strategie für die Verhandlungen auf dem Reichstag festgelegt. Sollten die katholische und die protestantische Seite eine Entscheidung der Streitfragen über ein Schiedsgericht des Kaisers ablehnen, wollte man beiden Seiten eine Lösung über ein Konzil vorschlagen. Erst wenn auch dieser Vorschlag scheiterte, bliebe nur noch der Weg über die Anwendung von Gewalt übrig.⁶⁹ Am 14. Juli schrieb Karl V. einen eindringlichen Brief an Papst Clemens, um ihn für die Einberufung eines Konzils zu gewinnen.⁷⁰ Die Hartnäckigkeit der Lutheraner sei so groß, dass man ihnen das Konzil gewähren müsse, das sie verlangten. Wenn man es ihnen nicht anbiete, würden „sie sich von ihren Irrthümern nicht nur nicht zurückziehen und losmachen ..., sondern mit grösserer Festigkeit darin beharren, und von Tag zu Tag schlechter werden“.⁷¹

Die katholische Gegenerklärung zur protestantischen „Confessio“ vom 25. Juni wurde am 3. August im Namen des Kaisers als „Confutatio pontificia“⁷² vor dem Reichstag vorgetragen. Erst jetzt begannen die eigentlichen Verhandlungen zwischen den Konfessionsparteien, wobei es in der Auseinandersetzung zwischen der katholischen Mehrheit und der protestantischen Minderheit nicht mehr nur um theologische Streitfragen ging, sondern diese zwangsläufig mit politischen Machtfragen verknüpft wurden. Dabei ging es auch um handfeste materielle Interessen. Nach der eher versöhnlichen Haltung zu Beginn des Reichstags wurde jetzt die Konfrontation zwischen den Parteien offen ausgetragen. Auf den Kaiser wurde zunehmend Druck ausgeübt, damit er sich entscheide.

Am 1. August informierte Melanchthon Erasmus über den Stand der Verhandlungen in Augsburg: „Wir vermeiden hier alles, was das kirchliche Gemeinwesen auflösen könnte.“⁷³ Er entrüstete sich über die Aggressivität, mit der Johannes Eck als Vertreter der katholischen Theologen aufträte. Treffe es zu, fragte er, dass sich Erasmus, wie es in Augsburg heiße, direkt in einem Brief an den Kaiser gewandt habe, um ihm von einer gewaltsamen Lösung des Konflikts abzuraten? Melanchthon beschwor Erasmus, sich weiterhin dafür einzusetzen, dass es zu einer Beruhigung komme.⁷⁴ Erasmus antwortete Melanchthon in Briefen vom 12. und vom 17. August.⁷⁵ Er befürchte, dass beide Seiten es auf einen Krieg zutreiben ließen. Philipp von Hessen – einer der Unterzeichner der „Confessio“, der als Kriegstreiber galt⁷⁶ – solle den Reichstag bereits wieder verlassen haben, und in Basel drohe man, die Domherren zu enteignen. Seien das nicht alles Vorzeichen zu einem Krieg? Dem Papst werde ein Schauspiel gefallen, bei dem sich die Deutschen gegenseitig niedermetzelten.⁷⁷ Wenn Luther nur

rechtzeitig über solche Konsequenzen nachgedacht hätte. Aber er folge nur seinen eigenen Neigungen.⁷⁸

Er selbst habe während des jetzigen Reichstags weder an den Kaiser noch an Ferdinand geschrieben. Es sei ihm auch zu riskant, sich in diese Sachen einzumischen, auch wenn es in vielen Briefen an ihn heiße: „Wenn du doch nur hier wärest!“ Er wolle sich auf dem Reichstag nicht Leuten wie Eck aussetzen, die ihm nichts Gutes wollten. Eck habe ihn auch in seiner Auflistung der 404 protestantischen Irrtümer aufgeführt, wengleich er statt des Namens „Erasmus“ das Wort „jemand“ eingesetzt habe. Erasmus schloss seinen Brief an Melancthon mit der resignierenden Bemerkung: „All das hat uns das ‚Evangelium‘ gebracht.“⁷⁹ Zuvor hatte Erasmus Melancthon schon mitgeteilt, dass er an Campeggio geschrieben habe. Er habe ihn eindringlich darauf hingewiesen, dass man Glaubensartikel nicht mit Krieg behaupten könne. Ähnlich habe er auch an den Bischof von Augsburg, Christoph von Stadion, und an einige andere Freunde geschrieben.⁸⁰ Er brauche also nicht gemahnt zu werden, sich für den Frieden einzusetzen.

Am 18. August schrieb Erasmus erneut einen warnenden Brief an Campeggio. Wenn der Kaiser jetzt mit dem Krieg nur drohe, so sei das vielleicht noch ein vertretbares Druckmittel. Käme es aber tatsächlich zum Krieg, wäre das schrecklich. Die Macht des Kaisers sei sicherlich groß. Dennoch werde sein Titel nicht von allen Nationen anerkannt. Auch seien schon durch die bisherigen Kriege viele Kräfte verbraucht.⁸¹ Das Lager der Anhänger Luthers erstreckte sich inzwischen im Osten Deutschlands bis Dänemark und reiche bis in die Schweiz. Wolle der Kaiser das tun, was der Papst von ihm erwarte, so sei zu befürchten, dass ihm nicht mehr viele folgen würden. Und schließlich erwarte man vom einen auf den anderen Tag eine Invasion der Türken. Es sei nicht sicher, gab Erasmus Campeggio zu bedenken, ob man genügend Ressourcen aufbringen könne, um den Türken zu widerstehen. Selbst wenn die Fürsten einig wären, bliebe immer noch die Frage, ob man sich überhaupt der eigenen Soldaten sicher sein könne: „Was passieren kann, wenn man ohne Zustimmung der eigenen Soldaten Krieg führt, hat der Sacco di Roma gezeigt und kürzlich der Kampf um Wien.“⁸²

Er bezweifle nicht, dass der Kaiser zum Frieden, zur Milde und zur Ruhe neige. Aber warum sei es trotzdem immer wieder zu Kriegen gekommen? Gegen Frankreich und noch schlimmer gegen Italien? „Da das Kriegsglück unsicher ist, muss man sogar befürchten, dass die ganze Kirche zum Umsturz gebracht werden kann, weil das einfache Volk meint, dass hinter allem der Papst steht und der größte Teil der Bischöfe und Äbte. Ich befürchte sogar, dass dem Kaiser diese Gefahr droht. Das möge Gott verhüten!“⁸³ Er kenne und verabscheue die Frechheit der Führer und Anhänger der Sekten. Man müsse sich aber mehr Gedanken über die Stabilität der Weltordnung als über die Bestrafung der Frevel dieser Leute machen. Um die Kirche brauche man sich noch nicht zu sorgen, schloss der Brief. Sie sei schon häufig von Krisen erschüttert

worden, etwa zur Zeit der Kaiser Arkadius und Theodosius. Damals habe es zur gleichen Zeit Arianer, Heiden und Rechtgläubige gegeben, in Afrika Donatisten und Circumcellionen und zur Zeit der Völkerwanderung an vielen Orten Manichäer und Marcioniten. Aber damals habe es auch Kaiser gegeben, die sich nicht zum Krieg hinreißen ließen und die die Zügel fest in der Hand behielten. So habe man die Zeiten der Irrlehren überstanden.⁸⁴ Der Brief scheint Campeggio nicht erreicht zu haben. Er wurde abgefangen und zu Erasmus' Verärgerung in Straßburg von den dortigen reformatorischen Kreisen publiziert.⁸⁵

Die Verhandlungen in dem Vierzehnerausschuss des Reichstags, bei denen die Lutheraner praktisch als gleichberechtigt anerkannt worden waren, hatten zu keiner Einigung geführt. Auf eine Anfrage der katholischen Mehrheit zum weiteren Verfahren gab Karl V. am 8. September eine schriftliche Erklärung ab, in der er seine bisherige Position kaiserlicher Neutralität aufgab und damit zugleich die Machtfrage stellte. Die protestierende Minderheit der Reichstagsstände habe zu respektieren, dass er „ihr rechtmäßiger und natürlicher Herr“ und der „Schutzherr der gesamten Christenheit“ sei. Wie die Protestanten betrieb sich Karl jetzt auf sein eigenes Gewissen, das er zugleich mit seiner kaiserlichen Autorität verband. Und ähnlich wie bereits 1521 in Worms ließ Karl jetzt in Augsburg erklären: „Nun ist es Seiner Majestät nach Ihrem Gewissen für die Erhaltung Ihrer Ehre, Ihrer Hoheit und Ihres Ansehens nicht möglich anders zu handeln, als bei unserem alten von seinem langen Herkommen her wahren christlichen Glauben zu verbleiben, denn Seine Majestät will es so, und Sie hat auch eine Seele und ein Gewissen und von Gott her mehr Autorität und Ansehen als sie [die protestierenden Stände] es haben.“⁸⁶

Der von der Mehrheit vorgelegte Entwurf des Reichstagsabschieds vom 13. Oktober sah die Einberufung eines allgemeinen Konzils vor, verlangte aber zugleich von den protestierenden Ständen, bis dahin keine kirchlichen Neuerungen einzuführen und die Verbreitung reformatorischer Schriften zu verbieten.⁸⁷ Die Minderheit lehnte den Abschied wie bereits ein Jahr zuvor auf dem Reichstag in Speyer ab. Der endgültige Reichstagsabschied, den Karl V. am 19. November proklamierte, war kompromisslos. Er bekräftigte, „dass aus der hiervor verdamnten Lehr viel verführige Irrsal unter dem gemeinen Volke erwachsen, alle wahrhaftige Andacht verloren, alle christliche Ehre, Zucht, Gottesfurcht und Nächstenliebe gänzlich in Abfall gekommen seien“. Der Minderheit der protestierenden Stände wurde nur noch die Möglichkeit offen gelassen, dem Reichstagsabschied bis zum 15. April des kommenden Jahres beizutreten.⁸⁸ Trotz dieses Ausgangs setzte Erasmus in einem Brief an Campeggio Ende November weiter darauf, dass Karl klug genug sei, den Frieden zu bewahren und einen Bürgerkrieg zu vermeiden.⁸⁹ Im Januar 1531 wurde Karls jüngerer Bruder Ferdinand von den Kurfürsten in Köln zum „römischen König“ und damit zu dessen Nachfolger gewählt. Er war damit auch als dessen Stellvertreter im Reich bestätigt. Ferdinand hatte auf dem Reichstag eine eher vermittelnde Haltung gegenüber den protestantischen Ständen eingenommen.⁹⁰

Die Türkenfrage: „De bello turcico“

Als der Reichstag auseinanderging, war es auch zu keiner Vereinbarung in der Türkenfrage gekommen. In seinen Briefen aus Augsburg an Erasmus beklagte Nikolaus Oláh, der Sekretär Marias von Ungarn,⁹¹ dass der Reichstag seine Kräfte damit vertan habe, eine Einigung in der Glaubensfrage zu finden, was doch nicht gelungen sei. Weil die Fürsten sich nicht einiger seien, sei Deutschland schutzlos dem Angriff der Türken preisgegeben. Werde die alte Weissagung wahr werden, dass die Türken bis nach Köln vordringen, und werde auf den Verlust Ungarns die Zerstörung Deutschlands folgen?⁹² Nach dem Ende des Reichstags begleitete Oláh Maria in die Niederlande und blieb ihr Sekretär auch nach ihrer Bestellung zur Regentin der Niederlande. 1539 kehrte Oláh in die Dienste Ferdinands nach Wien zurück. 1548 wurde er Bischof von Eger und 1553 Erzbischof von Esztergom. Als Primas von Ungarn war er einer der führenden Köpfe der Gegenreformation.⁹³

Karl Brandt hat in seiner Biografie über Karl V. Erasmus vorgeworfen, dass er sich bei seiner Beurteilung der damaligen Lage von einer „gebildeten Klugheit“ habe leiten lassen, „die sich in der weiten christlichen Humanität wohlfühlte“.⁹⁴ Allerdings sah Erasmus weitaus deutlicher und realistischer als andere die politischen Implikationen des Kirchenstreits. Der Reichstag war für ihn kein Kirchenkonzil, sondern eine politische Versammlung. Vor allem erkannte Erasmus sehr früh die gefährliche Tendenz zur Ideologisierung des Politischen, die mit der Entstehung des Konfessionsstreits verbunden war. In Augsburg war die erasmische Partei am Hof Karls V. mit ihrem Ziel, durch Vermittlung zwischen den Parteien den Religionsfrieden herbeizuführen, an den Realitäten gescheitert. Der Ausgang des Reichstags führte zu einer weiteren Politisierung des Kirchenkonflikts.⁹⁵

Im März 1530, unmittelbar vor dem Beginn des Augsburger Reichstags, hatte Erasmus bei Froben eine Schrift zum Türkenkrieg („Consultatio de bello turcico“) herausgebracht.⁹⁶ Sie war Johann Rinck, einem Juristen an der Universität Köln, gewidmet.⁹⁷ Literarisch war die Schrift als Kommentar zum Psalm 28 gestaltet. Die Türkenfrage war immer wieder auf den deutschen Reichstagen verhandelt worden. Nach der Niederlage König Ludwigs von Ungarn in der Schlacht von Mohács 1526 und der Belagerung von Wien im September und Oktober 1529 gewann sie an Aktualität, und sie prägte die öffentliche Meinung Europas.⁹⁸ Erasmus hatte die Türkenfrage bereits in seinen früheren Schriften zu Krieg und Frieden aufgegriffen. In der Korrespondenz mit seinen englischen Freunden hatte er noch 1518 den Türkenkrieg als eine Komödie gewertet, die der Papst und die Fürsten gemeinsam aufführten, um ganz andere Ziele zu verfolgen.⁹⁹ Auch Luther hatte den Türkenkrieg anfangs ähnlich beurteilt.¹⁰⁰ Inzwischen aber war die Situation ernster und bedrohlicher geworden. Im November 1529 schrieb Erasmus an Amerbach: „Ungarn ist an den Türken gefallen, und ich befürchte, dass der Sturm in kurzer Zeit den ganzen Erdkreis erfassen

wird.¹⁰¹ Luther reagierte auf die neue Situation mit den beiden Schriften „Von kriege widder die Türcken“, die im April 1529 erschien, und „Eine Heerpredigt widder den Türcken“,¹⁰² die nach dem Abzug der Türken von Wien herauskam. Luther erklärte jetzt den Kampf gegen die türkische Bedrohung für gerechtfertigt und er stimmte darin mit dem sächsischen Kurfürsten Johann überein.

Die Antwort, die Erasmus in „De bello turcico“ gab, ist ambivalent. Er beschreibt eingehend die Geschichte der Türken und geht dabei auch auf die zeitgeschichtlichen Ereignisse und die jüngsten Erfolge der Türken in Ungarn, die Kämpfe in Österreich und die Belagerung Wiens ein: „Ein großer Teil Europas ist verloren, in ganz Europa sind wir in Gefahr.“¹⁰³ Die Erfolge der Türken führt Erasmus primär auf das Versagen der christlichen Fürsten Europas zurück, die sich ständig gegenseitig bekriegen. Es geht in dieser Türkenchrift nicht darum, eine christliche Kampffront gegen die Türken zu errichten. Erasmus vergleicht die Bedrohung durch die Türken mit der „Stimme Gottes über den Wassern“, die im Mittelpunkt des Psalms 28 steht. Aus dieser Deutung sind für Erasmus „die Christen ..., ob katholisch oder protestantisch, gleichermaßen schuld daran, dass Gottes Zorn sie durch die Türken trifft“.¹⁰⁴ Anders als Thomas More, der sich in seiner „Responsio ad Lutherum“ und in seinem „Dialogue Concerning Heresies“ nicht scheut, das Bild des „Türken“ auch auf die Protestanten anzuwenden, vermeidet Erasmus solche Metaphern.

Er versuchte im Gegenteil, das Bild des „Türken“ zu relativieren. Die Türkeengefahr ist bei Erasmus eine der vielen Plagen, unter denen „unser unglückliches Zeitalter“¹⁰⁵ zu leiden hat, wie unter Kriegen, Bürgerkriegen, aber auch Seuchen wie der „gallischen Krankheit“ (Syphilis) oder dem „englischen Schweiß“.¹⁰⁶ Gelegentlich argumentiert Erasmus ganz pragmatisch, wenn er fragt, ob es nicht tatsächlich besser sei, es bei der Aufteilung Ungarns in zwei Teilreiche, das Ferdinands und das Zapolyas, zu belassen, um die Aggressivität der Türken nicht unnötig zu reizen.¹⁰⁷ Erasmus greift sowohl die Argumente der Befürworter wie der Gegner des Türkenkriegs auf: „So wie nicht jeder Krieg gegen die Türken gerecht und fromm ist, so gilt umgekehrt, dass man, wenn man keinen Widerstand leistet, die christliche Sache an die drohenden Feinde ausliefert und unsere Brüder im Stich lässt, die dann in einer unwürdigen Knechtschaft unterdrückt werden.“¹⁰⁸ Im einfachen Volk herrsche wohl die Meinung vor, man könne einen Türken töten wie einen tollwütigen Hund, nur weil er ein Türke sei. Aber auch ein christlicher Magistrat verurteile beispielsweise Juden nur, weil sie gegen die öffentlichen Gesetze verstoßen haben, denen sie sich unterworfen haben, jedoch nicht, weil sie einer anderen Religion angehören.¹⁰⁹ Wenn wir unter der Herrschaft der Türken stünden, was Gott abwenden möge, müssten wir uns auch unter deren Gesetze fügen. Wenn also jemand meine, dass er gleich in den Himmel komme, wenn er im Kampf gegen die Türken falle, so sei das ein Irrtum.¹¹⁰

Erasmus wehrt aber auch das „abscheuliche“ Argument derjenigen ab, die behaupten, es sei erträglicher, unter der Herrschaft der Türken zu leben als un-

ter der christlichen Fürsten und des Papstes, welche Ansicht gelegentlich in Kreisen der Wiedertäufer auftauchte.¹¹¹ Solche Leute wüssten nicht, was die Herrschaft der Türken bedeute, oder sie dächten selbst schon wie die Türken!¹¹² Obwohl immer wieder in der „Consultatio“ der Verdacht eines Missbrauchs des Türkenkriegs durch die weltlichen und geistlichen Fürsten auftaucht, gibt Erasmus am Schluss doch zu verstehen, dass er Papst Clemens, Kaiser Karl, König Ferdinand und den deutschen Fürsten bei ihren Entscheidungen vertraut. Aber er ist sich der Ambivalenz seiner Empfehlung bewusst: „Nun gut, wirst du sagen, ‚was sollen deine vielen Worte? Bist du nun für den Krieg oder nicht?‘ Die Antwort: ‚Wenn Gott zu mir spräche, könnte ich vielleicht eine definitive Antwort geben.‘“ Aber er könne den Ausgang nicht vorhersehen. Auch habe er keine ausreichenden Informationen über den Stand der Dinge, um ein Urteil abgeben zu können. „Ich rate nicht vom Krieg ab, aber ich bin bei einem glücklichen Ausgang des Kriegs besorgt.“¹¹³ Offensichtlich beurteilte Erasmus den Türkenkrieg primär als einen Eroberungs- und weniger als einen Verteidigungskrieg. Die beste Lösung wäre, die Türken ohne Gewalt zu unterwerfen, so wie einst die Apostel die Völker der Welt unter die Herrschaft Christi gebracht hätten. Wenn die Unterwerfung aber durch Gewalt geschehe, sollte man die Besiegten eine Zeitlang weiter unter ihren eigenen Gesetzen leben lassen, bis sie allmählich „mit uns zusammenleben“.¹¹⁴

Zivilität: „De pueris instituendis“ und „De civilitate“

In dieser Zeit, als Erasmus die Bildung und Zivilität Europas bedroht sah,¹¹⁵ brachte er bei Froben in Basel zwei kleine Erziehungsschriften heraus: Die erste, „De pueris statim ac liberaliter instituendis“, erschien im September 1529¹¹⁶ und die zweite, „De civilitate morum puerilium“, im März 1530.¹¹⁷ Beide Schriften wurden sofort in verschiedene Landessprachen übersetzt und sie wurden in Europa bis in das 18. Jahrhundert in zahlreichen Auflagen nachgedruckt. Zusammen mit seinen übrigen pädagogischen Schriften brachten sie Erasmus in späteren Jahrhunderten die Titel eines „Lehrmeisters Europas“ und eines „Klassikers der Pädagogik“ ein.¹¹⁸ „De pueris instituendis“ war dem 13-jährigen Wilhelm von Kleve gewidmet, dessen Erzieher Konrad Heresbach war und der 1539 die Nachfolge seines Vaters Johann III. als Herzog von Kleve, Mark, Jülich und Berg antrat.¹¹⁹ Die Schrift ging auf Entwürfe zurück, die Erasmus bereits 1509 in Italien ausgearbeitet hatte.

„De pueris instituendis“ („Über die Erziehung der Kinder“) ist eine eindringliche Ermahnung an die Eltern, mit der Erziehung und Bildung der Kinder bereits im frühen Alter zu beginnen. Wie kann jemand, heißt es gleich zu Beginn, „der ungebildet ist, überhaupt ein Mensch sein?“¹²⁰ Und weiter: „Menschen werden nicht geboren, sondern sie werden es erst durch Bildung“ („Homines non nascuntur, sed finguntur“).¹²¹ Die Mütter wüssten, wie auch schon Galen

gelehrt habe, wie sehr man sich um die körperliche Konstitution des Kindes kümmern müsse, um Schäden abzuwenden. Aber das gelte nicht nur für den Körper, sondern auch für die geistigen Anlagen des Kindes. Tiere können sich von Natur aus durch die Schnelligkeit ihrer Beine oder Flügel, durch die Schärfe ihrer Augen, ihre Körperkraft, durch Schalen, Hörner, Klauen und Gifte vor Schäden und Gefahren schützen. Nur der Mensch wurde von der Natur schwach, nackt und wehrlos in die Welt gesetzt. Aber dafür habe er den Verstand erhalten, all das Wissen zu erwerben, das er zum Überleben braucht. Tiere sind nicht so leicht belehrbar wie Menschen, aber dafür arbeiten sie mit ihren Instinkten.¹²² Das erklärt die Bedeutung der Erziehung für den Menschen im Kindesalter. Eltern, die sie vernachlässigen, versündigen sich schwer.

Das sorgfältige und genaue Erlernen der Sprache im Kindesalter ist eine Grundvoraussetzung für eine erfolgreiche Erziehung und für das spätere Erlernen von fremden Sprachen, auch des Lateinischen und Griechischen. Erst die Sprache ermöglicht die Vermittlung des Wissens von Begriffen und Dingen.¹²³ Kinder sind sprachbegabter als Erwachsene. Manche Kinder lernen lebende Fremdsprachen wie das Französische im täglichen Umgang einfach ganz nebenbei. Die literarische Bildung wird vor allem durch den sozialen Umgang gefördert. Hier geht Erasmus auf das Problem ein, dass die gebildeten Oberschichten und die Unterschichten der Länder Europas – anders als im antiken Rom – nicht dieselbe Sprache sprechen. In der Antike sei der Erwerb von Bildung leichter gewesen, weil „das ungebildete einfache Volk die gleiche Sprache wie die gebildeten Oberschicht sprach, wenn auch nicht so korrekt, elegant, intelligent und differenziert“.¹²⁴

Erasmus weist darauf hin, dass es auch heute in Europa überall Familien gebe, die bereits ihre Kinder mit der Welt der Bildung vertraut machen. Als Beispiele nennt er für Spanien die Erziehung Isabellas von Kastilien, der Frau Ferdinands von Aragón, aus den Niederlanden die friesische Familie Canter, die aus Groningen stammte, und aus England die Familie des „berühmten“ Thomas More.¹²⁵ Trotz seiner Einbindung in die Staatsgeschäfte habe es More nicht versäumt, als Lehrer „seiner Frau, seiner Töchter und seines Sohns diese zunächst mit dem Glauben und dann mit dem Lateinischen und Griechischen vertraut zu machen“. Im September 1529 schrieb übrigens Erasmus einen Brief an Margaret Roper, die Tochter Mores.¹²⁶ Die Volkssprache spielt eine untergeordnete Rolle: „Es besteht keine Gefahr, dass unsere Kinder nicht die Volkssprache lernen. Dies geschieht schon ganz selbstverständlich durch den täglichen Umgang mit den Menschen.“¹²⁷ Es ist bezeichnend, dass Erasmus noch im Jahre 1529, als sich auch durch zunehmende Übersetzungen der antiken Literatur und zum Teil auch seiner eigenen lateinischen Schriften die Entwicklung der europäischen Volkssprachen zu Literatursprachen abzuzeichnen begann, unbeirrt an der Dominanz der lateinischen Bildungssprache festhielt.¹²⁸

Weitere Schwerpunkte der Schrift bilden die Rolle des Lehrers, die Methoden des Unterrichts und die Organisation der Erziehung durch privaten Unter-

richt oder durch öffentliche Schulen. Erasmus geht nicht besonders systematisch vor. Argumente werden durch Beispiele erläutert oder durch Anekdoten ergänzt. Häufig werden antike Autoren, vor allem Quintilian, angeführt. Unfähige Lehrer sind für Erasmus eine erzieherische Katastrophe. Auffallend ist seine ständige Wiederholung von Warnungen vor brutalen Praktiken in der Erziehung wie beispielsweise der Anwendung von Körperstrafen. Abscheulich sind stupide Unterrichtsformen. Erasmus betont, dass das Wort „liberi“ sowohl die „Kinder“ als auch die „Freien“ bezeichnet. Er erinnert daran, dass die christliche Gesellschaft die Sklaverei der Antike abgeschafft hat. Das freiheitliche Moment ist konstitutiv für die erasmische Pädagogik. Dies erklärt auch sein starkes Misstrauen gegenüber der organisierten schulischen Form der Erziehung, das immer wieder durchscheint, obwohl oder vielleicht gerade weil Erasmus selbst in seiner Kindheit und Jugend öffentliche Schulen besucht hatte. Allerdings spielten Dom-, Kloster- und zunehmend auch städtische Schulen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts im europäischen Schulwesen eine dominierende Rolle. Erasmus gibt offensichtlich dem privaten Unterricht den Vorzug. Insgesamt ist „De pueris instituendis“ kein Erziehungshandbuch, sondern eher ein Essay, der versucht, pädagogische Impulse zu geben und das Bewusstsein für die Bedeutung der Erziehung zu schärfen.

„De civilitate morum puerilium“, die zweite Erziehungsschrift, die Erasmus dem zehnjährigen Heinrich von Burgund, dem Sohn Adolfs von Veere und Enkel seiner früheren Förderin Anna von Veere, gewidmet hatte,¹²⁹ war vom Inhalt und Stil her scheinbar erheblich anspruchsloser. Es geht darin ausschließlich um die Erziehung zum guten Benehmen: um die körperliche Haltung, die Kleidung, das Verhalten in der Kirche, bei Gastmählern, bei Begegnungen mit Menschen, beim Spiel und im Schlafzimmer. Erasmus gibt offen zu, dass die körperliche Erziehung gegenüber der Erziehung zur Frömmigkeit, zur Bildung und zu den Pflichten des Lebens als der „größte Teil der Philosophie“ erscheinen mag. Aber für die gesamte Erscheinung des Menschen ist es wichtig, „dass die geistige und die körperliche Haltung, das Auftreten und die Kleidung aufeinander abgestimmt sind“. Wer gebildet ist, gilt auch als vornehm: „Mögen andere Löwen, Adler, Stiere und Leoparden auf ihre Wappenschilder malen. Wer sich durch die geistigen Fähigkeiten auszeichnet, die er erworben hat, ist ihnen an Vornehmheit überlegen.“¹³⁰

Nach einem alten Sprichwort seien die Augen der „Sitz der Seele“ („Animi sedem esse in oculis“). Die Augen sollen ruhig, offen und fest sein, nicht grimmig zusammengekniffen, schamlos umherschweifend oder verstohlen lauernd. So vermitteln sie ein angenehmes und gewinnendes Auftreten. Die Nase soll immer gesäubert und frei von Schleim sein. Aber man solle sie nicht an seiner Kappe oder seinem Rock abputzen wie ein Bauer oder an seinem Ärmel wie der Fischhändler, sondern ein Taschentuch dafür benutzen. Durch lautes Schnutzen auf sich aufmerksam zu machen, ist lächerlich.

So erteilt Erasmus mit Ernst und leichter Ironie den Jugendlichen seine prak-

tischen Ratschläge zur körperlichen Haltung („decorum corporis“) und zur Hygiene. Er gibt Tipps zur Haarpflege und zur Haltung der Schultern. Auch Probleme der Scham werden angesprochen: Es ist ungesund, den Urin zurückzuhalten. Aber man solle sich dabei zurückziehen. Einige würden empfehlen, die Hinterbacken zusammenzupressen, um Windstöße zu vermeiden. Aber höflich sein verlangt nicht, krank zu werden, nur um einen guten Eindruck zu machen. Anstand soll nicht zu Lasten der Gesundheit gehen. Erasmus erweist sich hier als alltagserfahren und lebenspraktisch.

Bei den Vorschlägen zur Kleidung gilt es, die regionalen Gebräuche zu berücksichtigen. Unzweckmäßige Kleidung zeugt von schlechtem Geschmack. Lange Schleppen zu tragen ist bei Frauen lächerlich und bei Männern abwegig: „Ob dies passend für Bischöfe und Kardinäle ist, mögen andere beurteilen.“ Durchsichtige Kleidung wurde immer abgelehnt, sowohl bei Männern als auch bei Frauen, da die Kleidung die Blöße bedecken soll. Deswegen wird auch in allen Kulturen eine Kleidung, die zu kurz ist, verworfen. Geschlitzte Stoffe eignen sich für Narren, gesäumte und mehrfarbige für Affen. Die Kleidung muss dem jeweiligen Stand und dem Vermögen ihres Trägers angemessen sein.

Ausführlich geht „De civilitate“ auf das Verhalten beim Mahl und bei Gastmählern ein. Der Junge soll sich gewaschen und mit geschnittenen Fingernägeln zu Tisch begeben. Er solle beide Hände auf den Tisch legen und sie nicht zusammenlegen, ruhig und aufrecht sitzen und nicht hin- und herrutschen. Die Tasse und das saubere Messer stehen rechts und das Brot liegt links. Das Brot wird sauber geschnitten, nicht zerbröseln. Wein und Bier sollen Jugendliche vermeiden. Für sie ist Wasser das passende Getränk. Einige Leute stürzen sich sofort auf das Essen, wenn sie sich am Tisch niedergelassen haben. Der Jugendliche soll warten, bis ihm Fleisch oder anderes Essen angeboten wird. Dann soll er sich ein kleines Stück abschneiden, es auf seine Platte legen oder es mit dem Nachbar teilen. Es ist unhöflich, sich beim Trinken umzusehen, ebenso, seinen Kopf wie ein Storch weit nach hinten zu legen, bis der letzte Tropfen aus dem Becher geleert ist.

Kurze Ratschläge befassen sich mit dem Verhalten beim Spiel, aber auch mit dem Verhalten im Schlafzimmer. Schläft man mit einem anderen zusammen, soll man sich ruhig verhalten, um ihn nicht zu stören oder ihm gar die Decke wegzuziehen. Nach jedem Gang zur Toilette soll man sich waschen. Ein weiterer Abschnitt gibt Regeln für das Zusammentreffen mit anderen Menschen („in congressibus“). Jüngere sollen Ältere mit Respekt begrüßen. Der heilige Paulus habe das auch gegenüber den heidnischen Behörden empfohlen. „Das gilt auch, wenn der Türke (was fern sein möge!) über uns regieren sollte.“ An dieser Stelle bricht plötzlich die Zeitsituation der türkischen Bedrohung auch in diesen Text ein. Bei der Begrüßung solle man höflich und bescheiden auftreten und Übertreibungen vermeiden. Unbekannte solle man mit „meine Herren“ („domini“) und „meine Damen“ („dominae“) anreden. Im Gespräch mit anderen solle man nicht provozieren. Man sollte immer einen höflichen und freundlichen Ton

bewahren und nicht arrogant auftreten. „Wenn man den Regeln, die ich hier genannt habe, folgt, dann wird man Lob ohne Neid bekommen und Freunde gewinnen.“

Für Menschen vornehmer Herkunft, heißt es am Schluss, sei es entwürdigend, nicht die guten Umgangsformen zu wahren: „Umso mehr sollten Menschen von einfacher, niedriger oder bäuerlicher Herkunft sich bemühen, diesen Nachteil durch die Eleganz ihrer Umgangsformen zu überwinden. Niemand kann sich seine Eltern oder seine Heimat aussuchen, aber jeder kann seine Anlagen und seinen Charakter selbst formen.“¹³¹ Die kleine Schrift über das gute Benehmen war sofort äußerst populär und sie wurde in vielen Schulen Europas benutzt.¹³² Bereits 1532 erschien eine deutsche Übersetzung in Leipzig unter dem Titel „Zuchtbüchleyn“.¹³³

Norbert Elias hat in seinem Buch „Über den Prozeß der Zivilisation“, das erstmals 1936 erschien und 1980 durch den Nachdruck bei Suhrkamp bekannt wurde, die historische Bedeutung des kleinen Buchs „De civilitate“ herausgestellt. Nicht zuletzt von dieser Schrift seien Wort und Begriff der „civilité“, „civility“, „civiltà“ und „Zivilität“ in die europäischen Sprachen eingegangen. Aus diesen Anfängen habe sich die moderne Vorstellung der „Zivilisation“ entwickelt. „De civilitate“ enthalte „einfache Gedanken, die mit großem Ernst, zugleich mit viel Spott und Ironie in einer klaren, geschliffenen Sprache mit beneidenswerter Präzision vorgetragen werden“: „Man kann sagen, daß keine ihrer Nachfolgerinnen diese Schrift an Kraft, Klarheit und persönlicher Formung je wieder erreicht hat.“¹³⁴ John Hale hat in seiner Untersuchung „The Civilization of Europe in the Renaissance“ aufgezeigt, wie die „Zivilisation“ der Renaissance die ritterliche Kultur des Mittelalters ablöste.¹³⁵ In diesem Prozess haben Schriften wie Erasmus' „De civilitate“ und Baldassare Castigliones „Il cortegiano“ („Der Hofmann“) von 1528 eine wichtige Rolle gespielt.

Absage an die „Ciceronianer“

Im März 1528 hatte Erasmus bei Froben in Basel den Dialog „Ciceronianus“ herausgebracht.¹³⁶ Weitere, überarbeitete Ausgaben erschienen im März 1529, im Oktober 1529 und im März 1530 gleichfalls bei Froben. Die erste Ausgabe von 1528 erschien zusammen mit der Schrift „Über die richtige Aussprache des Lateinischen und Griechischen“ („De recta Latini Graecique sermonis pronuntiatione“).¹³⁷ Die zweite Ausgabe vom März 1529 erschien zusammen mit einer erweiterten Neuauflage der „Kolloquien“. Auch der „Ciceronianus“ war der äußeren Form nach ein Dialog. Der Untertitel „über den besten Stil“ („de optimo genere dicendi“) deutet aber an, dass die übliche Dialogform der Kolloquien gesprengt wird. Das gilt vor allem für den Umfang.¹³⁸ Die Hauptfigur des Dialogs ist Nosoponus („der Schmerzgeplagte“), der als eingebildeter Kranker darunter leidet, den Stil Ciceros nachahmen zu müssen. Sein Gegenspieler Bu-

lephorus („der freundliche Berater“), der offensichtlich die Meinung des Erasmus wiedergibt, versucht Nosoponus zur Vernunft zu bringen und von seiner Krankheit zu heilen. Der dritte Teilnehmer Hypologus („der Mitredner“) spielt eine untergeordnete vermittelnde Rolle. Die Dramaturgie des Dialogs ist so gestaltet, dass im ersten Teil Nosoponus sich selbst als „Ciceronianer“ vorstellt,¹³⁹ im zweiten Teil Bulephorus die Krankheit des „Ciceronianismus“ diagnostiziert und dessen Argumente zu widerlegen versucht.¹⁴⁰ Der dritte Teil ist gleichsam als eine Art lateinischer Literaturgeschichte gestaltet, in der lateinische Autoren der Spätantike, des Mittelalters und der Gegenwart vorgestellt und nach ihrem Stil beurteilt werden.¹⁴¹ Da in diesem Teil zeitgenössische Humanisten aus verschiedenen Ländern Europas miteinander verglichen und kritisch beurteilt werden, löste der „Ciceronianus“ sofort nach seinem Erscheinen empörte Reaktionen und heftige Kontroversen aus.

Anders als in den bisherigen Kolloquien, in denen Fischhändler und Metzger, Soldaten, Händler und Betrüger, Liebende und Eheleute, Mönche und Geistliche, Pilger und Reisende in das Rollenspiel der erasmischen Satiren eingebaut wurden, steht in diesem Dialog die Bildungselite im Mittelpunkt der Satire. Nosoponus erscheint als ihr negativer Prototyp. Seine Krankheit, unter der er bereits seit sieben Jahren leidet, wird als „eine Art Geisteskrankheit“ („*dementiae genus*“) beschrieben. Sie schaltet die Zurechnungsfähigkeit nicht völlig aus, trübt aber den Verstand wie bei Zwangsvorstellungen, wenn etwa „Leute, die sich für tot halten, vom Grauen befallen werden, wenn sie einem lebenden Menschen begegnen“.¹⁴² Nosoponus gibt selbst eine detaillierte Beschreibung seines Zustands: Seit zehn Jahren rührt er keine Bücher außer von Cicero mehr an und er übt sich in einer literarischen Abstinenz „wie die Kartäuser beim Fleisch“.¹⁴³ Überall in seinem Haus, auch in seiner Hauskapelle hängen Bilder von Cicero, der ihm sogar im Traum erscheint. In seinem Kalender hat Cicero einen Platz neben den Aposteln.

Nosoponus hat mit philologischer Akribie drei Cicero-Bücher zusammengestellt: In dem ersten ist jedes Wort Ciceros alphabetisch indiziert, in dem zweiten jede Redewendung Ciceros gleichfalls alphabetisch verzeichnet und in dem dritten sind alle metrischen Schemata aufgeführt, die Cicero am Beginn und am Schluss von Textabschnitten, Satzperioden und Nebensätzen verwendet. „Ans Schreiben gehe ich nur in stiller Nachtstunde, wenn sich unendlicher Friede und tiefes Schweigen über alles gesenkt hat.“¹⁴⁴ Seine Studierstube ist gegen den Außenlärm mit dicken Mauern, doppelten Türen und Fenstern abgesichert. Alle Leidenschaften, die Menschen sonst erregen, hat er abgetötet: Liebe, Eifersucht, Ehrgeiz, Gewinnsucht „und ähnliche krankhafte Regungen“.¹⁴⁵ Er habe sich zu dieser Selbstdisziplin erzogen und sei deshalb auch ehelos geblieben. An diesem Punkt gibt ihm Bulephorus ausnahmsweise einmal recht: Würde er so leben wie Nosoponus, dann „würde mir meine Frau die Tür einrennen, die Indizes in Fetzen reißen und die Blätter mit den ciceronianischen Stilübungen ins Feuer werfen“. Und während er sich so bemühe, Cicero immer ähnlicher zu wer-

den, würde seine Frau sich möglicherweise nach einem männlichen Ersatz umsehen und ein Kind gebären, das ihm selbst ganz unähnlich ist!¹⁴⁶

Nach dem ironisch angelegten ersten Teil wird in dem zweiten, der von Bulephorus beherrscht wird, ernsthaft gegen den Ciceronianismus argumentiert. Auch wenn die Nachahmung ein altes Stilmittel in der Kunst und in der Literatur sei, so habe sie ihre Grenzen. Wisse man überhaupt sicher, welche Schriften Ciceros echt sind und welche nicht? Viele literarische Sparten würden von Cicero gar nicht abgedeckt, ebenso wenig viele Sachgebiete und Themen. Auch viele alte lateinische Begriffe und Wörter werden gar nicht mehr benutzt.¹⁴⁷ Wie wolle man Cicero nachahmen? Mache man sich dabei nicht zu den „Affen Ciceros“ („Ciceronis simii“)?¹⁴⁸ Schon an der Mode sehe man den Wandel der Zeiten. Wer sich heute am Hofe noch so kleide, wie man es auf älteren Bildern dargestellt sehe, würde von Kindern und Narren mit faulen Äpfeln beworfen.¹⁴⁹ Die Zeiten haben sich geändert.

Was nütze einem die ganze Rhetorik Ciceros, wenn man heute vor einem gemischten Publikum beispielsweise von Jungfrauen, Frauen und Witwen über das Fasten, die Buße, über Almosen, die Heiligkeit der Ehe und die Verachtung des Luxus zu predigen habe? Bulephorus berichtet über eine Karfreitagspredigt, die im Jahre 1509 in Rom vor Papst Julius II. gehalten wurde. Erasmus hatte sie damals gehört. Das sei eine Predigt genau nach dem ciceronianischen Muster gewesen, wie es Nosoponus sich vorstelle: Der Redner habe den Papst mit Jupiter verglichen, „der mit einem Nicken seines Hauptes alles vollbringt, was er will“: in Frankreich, Deutschland, Spanien, Portugal, Afrika und Griechenland.¹⁵⁰ Hier vollzieht der Dialog eine eigenartige Wende. Erasmus lässt Bulephorus gegenüber dem Ciceronianismus den Vorwurf des Paganismus erheben: „Heidentum ist es, glaube mir, Nosoponus, Heidentum ist es, was unsere Ohren und unsere Herzen für diese Dinge einnimmt. Christen sind wir nur dem Namen nach.“¹⁵¹ Es kommt also darauf an, Cicero weiterzuentwickeln und die Psalmen, die Propheten, die Aposteldekrete und die Entwicklung des Christentums ebenso gründlich zu studieren wie das antike Rom zur Zeit Ciceros. Erst dann kommt man zur wahren „philosophia Christi“.¹⁵²

Man spürt, wie der „Sacco di Roma“ auch bei Erasmus Spuren hinterlassen hat. Anders als in früheren Schriften, beispielsweise den „Antibarbari“, distanziert sich Erasmus im „Ciceronianus“ von Rom und dem italienischen Humanismus.¹⁵³ Er entwickelt ein neues Geschichtsbewusstsein. Das zeigt sich vor allem in dem dritten Teil des „Ciceronianus“. Dort heißt es unmissverständlich: „Rom ist nicht mehr Rom. Es hat nur noch Trümmer und Ruinen, die schlecht vernarbte Wunden und stumme Zeugen längst vollendeten Verfalls sind.“¹⁵⁴ Wären in Rom nicht der Papst, die Kardinäle, die Bischöfe, die Kurie und die Äbte und diejenigen, die aus Liebe zur Freiheit oder auf der Suche nach Glück dorthin strömten, was wäre dann noch Rom? Es folgt ein bezeichnender Satz: „Was bedeutet es heute schon, ein römischer Bürger zu sein? Ganz gewiss um einiges weniger, als ein Baseler Bürger zu sein, wenn

man sich nicht vom leeren Schall des Namens beeindrucken lässt, sondern die Realität betrachtet.“¹⁵⁵

Im dritten Teil des „Ciceronianus“ wird eine historische Liste lateinischer Schriftsteller aufgeführt, an denen überprüft wird, wieweit sie ciceronianischen Ansprüchen genügen. Hier finden sich antike christliche Autoren wie Laktanz, Cyprian, Hilarius und Tertullian, Hieronymus und Augustin, die Päpste Gregor I. und Leo I. Von mittelalterlichen Autoren werden Beda, Anselm und Isidor genannt, die aber von Nosoponus als „Stümper“ verworfen werden, während er Bonaventura und Thomas von Aquin noch gelten lässt. Schließlich kommen die Humanisten an die Reihe, beginnend mit Petrarca und italienischen Humanisten wie Leonardo Bruni, Poggio, Valla, Pico della Mirandola, Pietro Bembo und Angelo Poliziano. Neben den verstorbenen werden auch lebende Autoren genannt, darunter Paulo Bombace, Andrea Alciati, Hieronymus Aleander, Jacopo Sadoletto und Alberto Pio da Carpi. Bei den Franzosen wird der Verleger Josse Bade vor dem berühmten Humanisten Guillaume Budé genannt, was in Frankreich als eine Beleidigung Budés empfunden wurde.¹⁵⁶

Schließlich werden auch Humanisten aus England, darunter More, aus den Niederlanden und aus Westfalen aufgeführt, wobei Erasmus mit Agricola, Hegius, Rudolf von Langen, Hermann Buschius und Konrad Gockeln gleichsam „heimatliche“ Autoren herausstellt. Aus Deutschland werden unter anderen Reuchlin, Hutten und Pirckheimer, aus der Schweiz Glareanus, aus Polen Krzycki und aus Spanien Vives genannt. Eine Sonderrolle nimmt in dieser Aufstellung der französische Humanist Longolius (Christophe de Longueuil) ein, der in Kontakt zu den französischen Humanisten um Budé stand und später nach Italien ging. 1520 schrieb er im Auftrag des Papstes eine lateinische Rede gegen Luther. Er starb 1522 in Padua. Longolius diente Erasmus in diesem Dialog offensichtlich als historisches Vorbild für die erfundene Figur des Nosoponus.¹⁵⁷

Da die Beurteilung der jeweils aufgeführten verstorbenen und lebenden Autoren immer von Nosoponus abgegeben wird, ist es nie ganz klar, wieweit die Urteile wirklich ernst gemeint sind. Das gilt natürlich auch für die Beurteilung, die Erasmus in einem Anflug von Selbstironie über sich selbst durch Nosoponus abgeben lässt. Auf Bulephorus' Frage, ob man nicht Erasmus zu den „besonders fruchtbaren Schriftstellern“ zählen müsse, antwortet Nosoponus, dass man das nur sagen könne, wenn man damit jemanden meine, „der große Mengen von Papier mit Tinte vollschmiert“. Leute, die mit dem Kopieren von Büchern ihr Geld verdienen, würde man eher als „Schreiber“ bezeichnen. Bei Erasmus sei „alles flüchtig und übereilt hingeworfen“: „Er gebiert nicht, er schreibt ab. Oft schreibt er ein ganzes Buch ‚wie im Sprung auf einem Bein stehend‘: Nie kann er sich dazu zwingen, das, was er geschrieben hat, wenigstens noch einmal durchzulesen. Und er schreibt und schreibt in einem fort.“ Er sollte lieber erst nach längerer Lektüre zur Feder greifen und auch das nur selten. Im Übrigen habe Erasmus gar nicht den Ehrgeiz, im Stile Ciceros zu schreiben. „Er meidet auch theologische Ausdrücke nicht, ja nicht einmal triviale.“¹⁵⁸

Erasmus widmete den „Ciceronianus“ Johann von Vlatten, dem Rat und späteren Kanzler am Hof Herzog Johanns von Kleve.¹⁵⁹ Die Schrift „De pueris instituendis“ von 1529 und später die Sammlung antiker Sprüche „Apophtegmata“ von 1531¹⁶⁰ widmete er dem Sohn des Herzogs, Wilhelm von Kleve.¹⁶¹ Es war zugleich ein Dank an dessen Erzieher Konrad Heresbach. Über Vlatten und Heresbach stand Erasmus in enger Verbindung zu dem Hof des Herzogs von Kleve in Düsseldorf, zu dessen Herrschaftsbereich auch die Grafschaften Mark und Ravensberg in Westfalen und die Herzogtümer Jülich und Berg am Niederrhein zählten.¹⁶² Seit Erasmus' Umzug nach Basel war ein Netzwerk entstanden, das Erasmus mit den Humanisten an den deutschen Höfen und in den deutschen Städten verband. Dadurch war er über Vorgänge im Deutschen Reich und auf den Reichstagen gut informiert. Eine wichtige Rolle bei der Entstehung des Netzwerks hatte der Freiburger Jurist Ulrich Zasius gespielt. Vlatten und Heresbach hatten beide eine Zeitlang in Freiburg studiert und dort Zasius kennengelernt. Erasmus verstand es, dieses Netzwerk zu pflegen. Am Niederrhein hatte er über Hermann von Neuenahr, Johann Rinck und Tileman Graven auch Kontakte zum Hof des Kölner Kurfürsten und Erzbischofs Hermann von Wied, dem er seine Ausgabe der Werke des Origenes widmen sollte, die erst nach seinem Tod 1536 erschien.¹⁶³

Während seiner Freiburger Jahre von 1529 bis 1535 brachte Erasmus weitere größere Werke bei Froben in Basel heraus. Kleinere Schriften erschienen auch bei Johann Faber Emmeus, der Basel 1529 verlassen und gleichfalls nach Freiburg gegangen war. 1529 erschien in Basel die zehnbändige Ausgabe der Werke des Augustinus, die Erasmus dem Erzbischof von Toledo Alonso de Fonseca widmete.¹⁶⁴ Die fünfbändige Ausgabe der Werke des Chrysostomus von 1530 war dem Augsburger Bischof Christoph von Stadion gewidmet.¹⁶⁵ Eine Ausgabe von Geschichtswerken des Livius erschien im März 1531 mit einer Widmung an Charles Blount, den Sohn seines Förderers William Blount, Lord Mountjoy. Nach der Briefedition des „Opus Epistolarum“ von 1529, die tausend Briefe enthielt,¹⁶⁶ brachte Erasmus im August 1531 noch einmal eine Briefauswahl unter dem Titel „Epistolae Floridae“ heraus.¹⁶⁷ Eine Ausgabe der Komödien des Terenz vom März 1532 war den beiden Söhnen Jan und Stanislaw des Krakauer Bankiers Seweryn Boner gewidmet.¹⁶⁸ Die beiden Brüder hatten 1531 auf dem Weg zu ihrem Studium nach Italien einige Monate bei Erasmus in Freiburg verbracht. Dem befreundeten Bischof von Carpentras, Jacopo Sadoletto, widmete Erasmus die Ausgabe der griechischen Werke des Kirchenvaters Basilius von Cäsarea vom März 1532.¹⁶⁹

In Freiburg erhielt Erasmus immer wieder Aufforderungen aus der Umgebung Marias von Ungarn, so von Jean de Carondelet und Nikolaus Oláh, sich in Brabant niederzulassen. Erasmus sagte grundsätzlich zu, doch scheiterten alle Umzugspläne am Zustand seiner Gesundheit. Im Januar 1531 war die 26-jährige Maria von ihrem Bruder Karl als Nachfolgerin ihrer Tante Margarete zur Regentin der Niederlande ernannt worden. Sie residierte in Brüssel. Weitere

Einladungen erreichten Erasmus in Freiburg aus dem Herzogtum Kleve und aus der Stadt Besançon in der habsburgischen Freigrafschaft Burgund. Im Januar 1531 war Ferdinand von Österreich in Köln zum „römischen König“ gewählt worden. Er war damit offiziell der Vertreter seines Bruders, Kaiser Karls V., im Reich. Im Auftrag Ferdinands lud Kardinal Bernhard von Cles, dessen Kanzler, Erasmus ein, nach Wien zu kommen.¹⁷⁰ Im Mai 1535 aber kehrte Erasmus schließlich nach Basel zurück, nachdem sich dort die politischen Verhältnisse beruhigt hatten. Hier lebte er bis zu seinem Tod im Juli 1536 im Haus „Zur Luft“ seines Druckers Hieronymus Froben.

Die Straßburger Reformation

Im Frühjahr 1529 war in der Stadt Straßburg fast zur gleichen Zeit wie in Basel die Messe abgeschafft worden. Zusammen mit Nürnberg, Ulm und Augsburg zählte Straßburg zu den führenden protestantischen Reichsstädten in Süddeutschland.¹⁷¹ Der Straßburger Politiker Jakob Sturm, ein früherer Schüler Wimpfelings, wurde der Außenpolitiker der protestantischen Städte des Reichs und einer der Architekten des „Schmalkaldischen Bundes“ der protestantischen Fürsten und Städte.¹⁷² Die Stadt Straßburg übte anfangs durch ihre liberale Religionspolitik eine starke Anziehungskraft auf sektiererische protestantische Gruppen bis hin zu den „Schwärmern“ und Wiedertäufern aus. Mehrere frühere Mitarbeiter und Anhänger des Erasmus wie Wolfgang Capito, Martin Bucer, Caspar Hedio und Gerhard Geldenhauer hatten sich als Geistliche der Reformation angeschlossen und waren bekannte Prediger in Straßburg geworden.¹⁷³ Sie alle hatten den Zölibat aufgegeben und geheiratet. Das Bekenntnis der „Tetrapolitana“, das die Städte Straßburg, Memmingen, Konstanz und Lindau auf dem Augsburger Reichstag 1530 vorlegten, war von Bucer und Capito verfasst worden. Straßburg war von Freiburg wie von Basel nicht allzu weit entfernt. So wurde Erasmus in Straßburg aufmerksam beobachtet. Diese jüngere Generation früherer Erasmianer erwartete ganz selbstverständlich, dass sich auch ihr Lehrer der Reformation anschließen werde.¹⁷⁴

Bucer hatte schon 1527 aus Straßburg an Erasmus nach Basel geschrieben, um ihn für die Reformation zu gewinnen.¹⁷⁵ Erasmus hatte entschieden ablehnend geantwortet.¹⁷⁶ Er höre, dass in „eurer Kirche“ die Studien verkämen. Die Sitten des Volkes hätten sich nicht verbessert, sondern verschlechtert. Er vermisse Ehrlichkeit bei dem Bemühen um das Evangelium. Stattdessen sehe er überall Streit, vor allem unter den Führern der evangelischen Bewegung wie Luther, Zwingli und Osiander. Wie lächerlich habe sich Luther gegenüber dem englischen König verhalten. Luthers Angriffe auf ihn, Erasmus, wolle er übergehen. Gerade Luther, die „Koryphäe“, habe das Evangelium verraten, weil er die Fürsten, Bischöfe, die falschen Mönche und die falschen Theologen gegen alle Gutwilligen unnötig aufgehetzt habe. Hätten sich die evangelischen Führer

ehrlischer und gemäßigter verhalten, so hätten sie viele Fürsten und Bischöfe für sich gewinnen können. Gerade diejenigen, die anfangs große Hoffnung auf die Reform gesetzt hätten, seien enttäuscht worden. Man solle sich vor der Nähe zum Aufruhr hüten. Man schaffe jetzt die Messe wegen ihres Missbrauchs ab. Genauso gut könne man auch die Predigt abschaffen, weil sie ebenso missbraucht werde.¹⁷⁷ Er sehe in der Reformation ein neues Pharisäertum aufkommen und befürchte, dass sich die bereits bestehende Sklaverei nur noch verdoppeln werde.¹⁷⁸

Erasmus' Distanzierung von der Reformation dürfte in Straßburg kaum verstanden worden sein. Er verwarf die neue konfessionelle Parteilichkeit, die man in Straßburg als Errungenschaft ansah. Der Konflikt sollte sich in den folgenden Jahren noch mehrfach wiederholen. Wolfgang Capito war zunächst katholischer Domprediger in Basel und später unter Albrecht von Brandenburg auch in Mainz gewesen. Eine Zeitlang war er als Korrektor bei Froben ein enger Mitarbeiter des Erasmus gewesen. Nachdem er sich der Reformation angeschlossen hatte, war Capito als Probst des Kapitels von St. Thomas ein einflussreicher Theologe der Reformation in Straßburg geworden. Gerhard Geldenhauer kannte Erasmus aus der früheren Zusammenarbeit in den Niederlanden, als Geldenhauer Sekretär des Bischofs von Utrecht Philipp von Burgund und zeitweilig Korrektor bei dem Drucker Dirk Martens in Löwen gewesen war. Geldenhauer war, nachdem er sich für die Reformation entschieden hatte, nach Straßburg gekommen. Er verfasste verschiedene historische Arbeiten. 1532 wurde er Professor für Geschichte an der neugegründeten protestantischen Universität Marburg.¹⁷⁹

Im Frühjahr 1529, als Erasmus seinen Umzug aus der protestantischen Stadt Basel in die katholische Stadt Freiburg vorbereitete, brachte Geldenhauer einen kleinen Sammelband mit Briefen und Texten von Erasmus zusammen mit seinen eigenen Briefen und Texten heraus. Erasmus wurde in dem Büchlein, das auch in einer deutschen Übersetzung erschien, ganz selbstverständlich für die protestantische Bewegung vereinnahmt.¹⁸⁰ Im selben Jahr brachte Geldenhauer noch drei weitere Schriften mit Texten von Erasmus heraus, bei denen es um die Behandlung von Häretikern ging. Ende September machte Amerbach Erasmus auf die Schriften mit der Bemerkung aufmerksam, dass sie in Basel schon ausverkauft seien. Er warnte Erasmus, dass er in den Schriften für den Protestantismus vereinnahmt werde. Das berge einige Risiken für ihn.¹⁸¹ Erasmus sah jetzt alle seine Vorbehalte gegenüber den Reformatoren bestätigt. Er reagierte mit einer zornigen kleinen Anklageschrift „*Epistola contra pseudoevangelicos*“, die im November bei Emmeus in Freiburg erschien und ebenfalls ins Deutsche übersetzt und an anderen Orten, so in Köln und Antwerpen, nachgedruckt wurde.¹⁸² In einem knappen Begleitbrief an Geldenhauer schrieb er, er wolle damit „den Hass abwehren, den deine kleinen Bücher gegen mich erzeugt haben“.¹⁸³ Die Schrift hielt Geldenhauer vor, Erasmus' Texte zu missbrauchen. Kritisch setzte sie sich mit einzelnen Reformatoren, darunter auch Bucer, aus-

einander, und sie zeichnete ein „düsteres Bild von der Reformation“¹⁸⁴: Alles habe man verändert, die Bilder in den Kirchen, die Messe und die Beichte abgeschafft. Aber habe sich irgendetwas verbessert? Luther predige überall den Glauben und den Heiligen Geist. „Aber wo bleiben die Früchte des Geistes: die Liebe, die Freude, der Friede, die Geduld, das Wohlwollen, die Güte, die Langmut, die Sanftmut, der Glaube, die Bescheidenheit, die Selbstzucht, die Keuschheit?“¹⁸⁵ Die Reformatoren wollten die Kirche nach dem Vorbild der Urkirche reformieren. Aber das sei so absurd, wie wenn man die Erwachsenen wieder in die Wiege legen wollte. Doch könne es nicht schaden, wenn sich die Reformatoren bei ihrem eigenen Lebenswandel ein Vorbild an dem einfachen Leben der Apostel nähmen. Im Blick auf den bevorstehenden Augsburger Reichstag schloss die Schrift mit einer Mahnung an Katholiken und Protestanten, sich auf das Gemeinsame aller Christen zu besinnen.

Der Angriff auf die Reformation, mit der Autorität eines Erasmus vorgetragen, war in Straßburg nicht hinnehmbar. Im Namen der Straßburger Prediger bereitete deren führender theologischer Kopf Martin Bucer eine Verteidigungsschrift vor, die im Mai 1530 unter dem Titel „Epistola apologetica“ erschien. Sie war an die Protestanten Ostfrieslands gerichtet.¹⁸⁶ Geschickt versuchte Bucer, Erasmus' Vorwürfe gegen die Reformation teilweise mit Bezug auf dessen eigene Schriften wie die kürzlich erschienene Ausgabe des „Opus Epistolarum“ zu widerlegen. Bucer rechtfertigte die reformatorische Entwicklung in einzelnen Städten und hob die Leistungen hervor, die hier erbracht wurden. Er verteidigte die Lehren der Straßburger Theologen zu den Sakramenten, zur Dreifaltigkeit, zum freien Willen, zum Gesetz, zur Taufe und zur Eucharistie und verwarf den katholischen Kult, die Messe, das Mönchtum und die Bilderverehrung. Er betonte das Recht der Magistrate der Städte zur Kirchenreform. Sie diene der Besserung des christlichen Lebens. Die Reformation habe die Christen befreit und sie nicht neuem Druck unterworfen. Ausdrücklich distanzierte sich Bucer von den Aufständen der Bauern. Mit dieser Verteidigungsschrift hatten die Straßburger unmittelbar vor Beginn des Augsburger Reichstags die Chance genutzt, sich positiv darzustellen.

Erasmus beließ es nicht bei diesem Stand der Kontroverse, sondern antwortete auf Bucers „Epistola apologetica“ im September 1530 mit einer „Responsio ad fratres Inferioris Germaniae“.¹⁸⁷ Offensichtlich hatte ihn der Vorwurf der Unredlichkeit getroffen, den ihm Bucer gemacht hatte. Er versuchte, einzelne Argumente der „Apologetica“ zu widerlegen, und kritisierte erneut den Streit der protestantischen Führer untereinander. Er hielt ihnen vor, dass sie sich gegen die Hinrichtung der Häretiker wehrten, aber keine Einwände gegen die Hinrichtung der Wiedertäufer erhöben.¹⁸⁸ Er kritisierte die Überheblichkeit der Reformatoren, wenn sie behaupteten, nach tausend Jahren kirchlichen Verfalls die wahren Lehren und die richtigen Lebensformen des Christentums wiederentdeckt zu haben.

Im Gegensatz zu der Schrift „Pseudoevangelicos“ fand Erasmus' „Respon-

sio“ keinen starken Widerhall. Die Protestanten mussten sich damit abfinden, dass sie Erasmus nicht in ihr Lager herüberziehen konnten. Im katholischen Lager erkannte man, dass Erasmus' differenzierende Argumentation in Zeiten wachsender konfessioneller Militanz keine Hilfe bedeutete. Der ungarische Erasmianer János Henckel, Hofkaplan Marias von Ungarn, der Maria kurz darauf nach Brabant begleitete, schrieb Erasmus Ende August aus Augsburg, ob er nicht besser daran täte, durch „nützlichere Studien und überzeugendere Schriften seinen unsterblichen Namen der Nachkommenschaft zu empfehlen“.¹⁸⁹ Henckel, der in Augsburg Kontakt zu Melanchthon aufgenommen hatte und dort auch Bucer und Capito begegnet war, musste nach der Ernennung Marias zur Regentin der Niederlande auf Druck Karls V. aus ihrem Dienst ausscheiden, weil man ihn verdächtigte, mit den Lutheranern zu sympathisieren. Er ging als Stiftsherr nach Breslau.¹⁹⁰

Am 11. Oktober 1531 fiel Ulrich Zwingli in der Schlacht bei Kappel im Kampf zwischen den protestantischen und katholischen Kantonen der Schweiz. Kurz darauf starb auch der Führer der Reformation in Basel, Oekolampad. In dem Frieden von Kappel vom 20. November 1531 wurde ein Ausgleich gefunden, der die konfessionspolitischen Kämpfe in der Schweiz beendete und später auch die Rückkehr des Erasmus nach Basel ermöglichte. Angesichts der friedlichen Entwicklung in der Schweiz fühlte sich Erasmus erleichtert.¹⁹¹ Aber in diesem Augenblick wurde er in einen neuen Konflikt mit Straßburg verwickelt. Hier hatte der 32-jährige Sebastian Franck im September 1531 seine „Chronica. Zeytbuch und Geschichtbibel“ ohne Angabe der Autorschaft herausgebracht.¹⁹² Franck hatte Erasmus' Adagium „Scarabaeus aquilam quaerit“ aufgegriffen und es zur Kritik der kaiserlichen Politik des Reichs verwandt. Auch hatte er beklagt, dass Häretiker oft unschuldig unter Verfolgungen gelitten hätten. Als Beispiel hatte er Erasmus aufgeführt, der als frommer Gelehrter zu Unrecht verdächtigt worden sei. So hatte der junge Franck Erasmus als Häretiker eingestuft, mit dem er offensichtlich sympathisierte. Franck war anfangs katholischer Geistlicher der Diözese Augsburg gewesen. Er hatte sich der Reformation angeschlossen und war 1527 Pfarrer in Nürnberg geworden. Dort hatte er sich den Wiedertäufern und den Spiritualisten angenähert, deren Kontakt er suchte, als er 1531 nach Straßburg kam.¹⁹³

Erasmus hatte von dem Buch erst durch einen Brief von Ferdinands Kanzler Bernhard von Cles erfahren, der es „sehr aufrührerisch und für Erasmus sehr gefährlich“ nannte.¹⁹⁴ Erasmus hielt das anonyme Buch zunächst für ein Machwerk Bucers und Capitos, um ihm zu schaden. Er beschwerte sich bei dem Rat der Stadt Straßburg, der am 18. Dezember Jakob Sturm beauftragte, die Sache zu untersuchen. Der Ratsbeschluss hält fest: „Diweil er [Erasmus] nit teutsch kann, ihm wider lateinisch zu antworten.“¹⁹⁵ Man fand heraus, dass Franck der Autor war. Er wurde verhaftet. Die „Chronica“ wurden eingezogen, jeder weitere Verkauf verboten und die vorhandenen Exemplare vernichtet. Am 30. Dezember wurde Franck aus der Stadt ausgewiesen. Noch aus dem Gefängnis hatte

er an Erasmus geschrieben, dass dieser ihm für die Ehre dankbar sein müsse, die er ihm in seinem Buch erwiesen habe.¹⁹⁶ Eine Neuauflage der „Chronica“ konnte Franck erst 1536 in Ulm herausbringen. Sie verarbeitete bereits die Ereignisse um die Herrschaft der Wiedertäufer in Münster der Jahre 1534/35.¹⁹⁷ Anfang des Jahres 1532 kam es aus dem Anlass der Publikation der „Chronica“ noch zu einem Briefwechsel zwischen Bucer und Erasmus.¹⁹⁸

Karl V. kam im April 1532 von Brüssel nach Regensburg, um an dem dortigen Reichstag teilzunehmen. Angesichts der türkischen Bedrohung Wiens wurde ein Kompromiss mit den protestantischen Ständen ausgehandelt, der zu dem „Nürnberger Anstand“ führte. Er sicherte die Türkenhilfe durch die Protestanten. Als Gegenleistung wurde die Einlösung des Augsburger Reichstagsabschieds von 1530 aufgehoben.¹⁹⁹ Als Karl V. Ende September 1532 in Wien erschien, zogen sich die Truppen Suleimans zurück. Anschließend begab sich Karl nach Italien, um in Bologna mit Papst Clemens VII. über die Einberufung des Konzils zu verhandeln. Im Frühjahr 1533 kehrte Karl nach Spanien zurück.

VIII. Die letzten Jahre.

Sehnsucht nach der Eintracht der Kirche, die Täufer und das Drama um Thomas More 1533–1536

In England hatte 1532 die Scheidungssache Heinrichs VIII. eine neue Wendung genommen. Der König hatte sich entschlossen, die Dinge selbst in die Hand zu nehmen und sich von der klerikalen Abhängigkeit zu befreien. Im Sinne der königlichen Politik hatte das Unterhaus am 18. März in der „Supplication against the ordinaries“ eine kritische Haltung gegenüber dem englischen Episkopat eingenommen. Ein wichtiger Drahtzieher war Thomas Cromwell, der frühere Sekretär Wolseys, der inzwischen in den Dienst Heinrichs getreten war und der dem Unterhaus angehörte.¹ Ein Verbindungsmann der Opposition gegen Heinrich war der Botschafter Karls V., Eustache Chapuys, der die Interessen Katharinas wahrnahm. Er korrespondierte mit Bischof John Fisher von Rochester, einem der wenigen Bischöfe, die offen gegen Heinrich auftraten. More lehnte es jedoch ab, von Chapuys einen an ihn gerichteten Brief des Kaisers in Empfang zu nehmen. Chapuys berichtete, teilweise verschlüsselt, dem Brüsseler Hof über die Vorgänge in England.

Heinrich VIII., der Bruch mit Rom und Thomas More

Heinrich VIII. legte die Resolution des Unterhauses der Versammlung der Bischöfe der Metropole von Canterbury vor, der „Southern Convocation“, und verlangte ultimativ deren Zustimmung zur Kontrolle der kirchlichen Gerichtshöfe und der kirchlichen Gesetzgebung durch die Krone. Nach anfänglichem Widerstand gaben die Bischöfe nach und am 15. Mai 1532 kam es zur „Unterwerfung des Klerus“ („submission of the clergy“).² Damit war der Weg zum Schisma mit Rom eingeleitet. Am folgenden Tag, am 16. Mai, trat Thomas More von seinem Amt als Lordkanzler zurück.³

Der Bruch mit Rom war zu dieser Zeit aber noch nicht vollzogen. Rom hatte 1531 der Ernennung Stephen Gardiners zum neuen Bischof von Winchester und Edward Lees zum neuen Erzbischof von York als Nachfolger Wolseys zugestimmt. Wolsey war im November 1530 in Leicester Abbey gestorben, als er sich auf dem Weg von York nach London befand, wo er sich einem Prozess gegen ihn stellen sollte. Nach dem Tod des Erzbischofs von Canterbury, des 76-jährigen William Warham, im August 1532 stimmte Rom im März 1533 auch der Ernen-

nung Thomas Cranmers zu dessen Nachfolger zu, um die Spannungen mit England nicht zu verschärfen. Cranmer erklärte Heinrichs Ehe mit Katharina für ungültig. Die Scheidungsangelegenheit war damit für Heinrich erledigt.

Am 14. Juni 1532 schrieb Thomas More aus Chelsea, seinem neuen Wohnsitz seit einigen Jahren, einen Brief an Erasmus, in dem er über seinen Rücktritt als Kanzler einen Monat zuvor berichtete.⁴ Er bewegte sich dabei auf dünnem Eis.⁵ Der Brief verschleierte die politischen Hintergründe seines Rücktritts. Er war offensichtlich zur Publikation gedacht, um eine quasi offizielle Rücktrittsversion in die Welt zu setzen. Seit seiner Jugend, schrieb More, sei es sein Wunsch gewesen, einmal wie Erasmus von allen öffentlichen Pflichten frei zu sein und „eine Zeitlang nur Gott und mir selbst zu leben“. Leider sei dieser Wunsch aber nur in Erfüllung gegangen, weil ihn ein schweres Brustleiden befallen habe, so dass er auf Drängen seiner Ärzte den König habe bitten müssen, ihn von seinem Amt zu entbinden.⁶ More ging auch auf seine Auseinandersetzung mit den Häretikern ein. Sie hätten bisher in England durch die „Wachsamkeit der Bischöfe und die Autorität des Königs“ noch keinen Einfluss gewonnen. Dennoch würden einige Engländer immer wieder versuchen, schlecht übersetzte Bücher aus den Häfen Belgiens zu importieren. Er selbst habe dagegen geschrieben. Er sehe auch künftig seine Aufgabe in der Abwehr der Häresien: „Alle meine Bemühungen gelten dem Schutz derer, die nicht freiwillig die Wahrheit aufgeben, aber durch die Verlockungen Dritter zu Falschem verführt werden.“⁷ Entgegen seiner Ankündigung beabsichtigte More offensichtlich nicht, sich auf Chelsea in die Einsamkeit und Stille seines Landsitzes zurückzuziehen.

Eine Kopie von Mores Brief schickte Erasmus an Johann Fabri, seit 1530 Bischof von Wien. In dem Begleitbrief übernahm Erasmus die „sanfte“ Rücktrittsversion Mores und verstärkte sie noch, indem er das Verhältnis zwischen Heinrich und More als besonders vertrauensvoll beschrieb.⁸ In England sei zudem der Kanzler nicht einfach ein Sekretär des Königs, sondern gleichsam dessen rechte Hand und dessen rechtes Auge. Aber offensichtlich machte sich Erasmus keine Illusionen über die scheinbare Harmlosigkeit der Entlassung Mores. Er erwähnte den Sturz Wolseys und wehrte angebliche Vorwürfe ab, dass More als Kanzler besonders hart mit Ketzern umgegangen sei. Unter der Kanzlerschaft Mores habe es keine Todesurteile gegen Ketzer gegeben wie zur gleichen Zeit in Deutschland oder in Frankreich. In dem langen Brief zeichnet Erasmus noch einmal ein liebevolles Bild des Lebens der Familie More in Chelsea, wo More mit den Familien seiner Kinder und auch bereits mit seinen Enkeln zusammenlebe. Das Landhaus an der Themse erinnere an eine „platonische Akademie“ oder besser noch an eine Schule oder ein Gymnasium des christlichen Lebens, in dem gleicherweise die Studien und die Frömmigkeit gepflegt würden.⁹ Es gebe keinen Zank und kein böses Wort, und die Gemeinschaft werde nicht durch Strenge, sondern durch den freundlichen Umgang miteinander zusammengehalten: „Alle sind beschäftigt und eifrig, aber in einer nüchternen Heiterkeit.“¹⁰

1529 hatte More in der Druckerei seines Schwagers John Rastell in London sein Buch „Dialogue Concerning Heresies“ gegen die englischen Lutheraner, vor allem gegen Tyndale, veröffentlicht. Noch im gleichen Jahr brachte More als Antwort auf die Schrift von Simon Frith „Supplication of the Beggars“, die für die Unterstützung der Bettler anstelle unnützer Ausgaben für Totenmessen warb, die Schrift „Supplication of the Souls“ heraus, in der More leidenschaftlich die Gebete und Messen für die Seelen der Verstorbenen im Fegefeuer verteidigte. Auf Tyndales „Answer unto Sir Thomas More’s Dialogue“ von 1531 reagierte More mit seiner Gegenschrift „Confutation of Tyndale’s Answer“, deren erster Teil Anfang 1532 und deren zweiter Teil 1533 erschien. Die Schrift gegen Tyndale war schon wegen ihres großen Umfangs kaum lesbar. Aber More schrieb weiter fast wie besessen. 1533, also nach seiner Entlassung als Lordkanzler, erschienen die englischen Kontroverschriften „The Apology of Sir Thomas More“, eine Antwort an seine Kritiker, und „The Debellation of Salem and Bizance“ als Antwort auf eine Schrift des Juristen Christopher St. German, und Anfang 1534 die Schrift „An Answer to a poisoned book named The Supper of the Lord“.¹¹ Erasmus konnte die englischen Schriften Mores nicht lesen und er hat sie vermutlich auch nicht gekannt. More scheint bei seinem leidenschaftlichen Engagement gegen die englischen Häretiker fast seine humanistischen Anfänge vergessen zu haben.¹²

Mit der Ernennung Thomas Cranmers zum Erzbischof von Canterbury Anfang 1533 war erstmals ein Protestant in die Spitze der englischen Kirchenhierarchie aufgestiegen. Man sah in England die Distanzierung von Rom nicht wie auf dem Kontinent als eine religiöse, kulturelle und konfessionelle Angelegenheit, sondern als eine politische und nationale. So konnte Heinrich zunehmend Zustimmung zu seiner Politik sowohl im Unterhaus als auch im Oberhaus finden. Nach der Annullierung seiner Ehe mit Katharina und der Anerkennung seiner Ehe mit Anne Boleyn, die er im Januar 1533 heimlich geheiratet hatte, wurde Anne am Pfingstsonntag, den 1. Juni, feierlich in Westminster zur Königin gekrönt. Thomas More nahm an den Krönungsfeierlichkeiten nicht teil. Am 11. Juli verurteilte Papst Clemens VII. vor dem Konsistorium der Kardinäle in Rom die Auflösung der Ehe Heinrichs mit Katharina und die Eheschließung mit Anne.

Im Juni 1533 schrieb More an Erasmus. Es ist der letzte Brief an seinen Freund, der erhalten ist.¹³ More fügte dem Brief einen längeren Text bei, den er für seinen Epitaph vorbereitet hatte. Er enthielt eine Lebensbeschreibung, in der er ausdrücklich seine Mitwirkung an dem Frieden von Cambrai und seinen Kampf gegen die Häretiker erwähnte, aber nicht die „Utopia“. More und Erasmus waren sich bewusst, dass Mores Position bei dem Wechsel der politischen Verhältnisse in England äußerst prekär war. More ermächtigte Erasmus, die Version seines Rücktritts, die er ihm ein Jahr zuvor geschickt hatte, zu veröffentlichen. Wie weit Erasmus wirklichen Einblick in die politische Situation in England hatte, ist nicht klar. 1529 hatte Erasmus einer Bitte Thomas Boleyns,

des Grafen von Wiltshire und Vaters von Anne Boleyn, entsprochen, als dieser ihn um eine Auslegung des Psalms 23 gebeten hatte.¹⁴ Wiederum auf den Wunsch Boleyns hin, der inzwischen zu den führenden Köpfen der Gegenpartei Mores am englischen Hof zählte,¹⁵ widmete Erasmus ihm eine weitere Schrift, eine Deutung des Glaubensbekenntnisses, die im März 1533 bei Froben erschien.¹⁶ Boleyn war schließlich auch noch eine dritte Schrift gewidmet, „De praeparatione ad mortem“, die im Januar 1534 bei Froben erschien.¹⁷ Erasmus hatte dieser Ausgabe den Brief Mores über dessen Rücktritt von 1532 beigelegt. Der kaiserliche Botschafter Chapuys berichtete Erasmus später, dass Katharina, die im Januar 1536 starb, noch vor ihrem Tod in dieser Schrift gelesen und darin Trost gefunden habe. Er fügte mit einer deutlichen Kritik an Erasmus hinzu, dass der Schatten dieser ehrfurchtgebietenden Frau sicherlich „um das Zweitausendfache“ größer sei als der Boleyns, des Adressaten der Widmung!¹⁸

Die Korrespondenz des Erasmus: Alte und neue Kontakte

Inzwischen erreichten Erasmus in Freiburg häufiger Nachrichten vom Tod alter Bekannter, Freunde und Förderer, die sein bisheriges Leben begleitet hatten. Hermann von Neuenahr war im August 1530 während des Reichstags in Augsburg gestorben und Willibald Pirckheimer im Dezember 1530 in Nürnberg. Im November 1531 starben fast zur gleichen Zeit Ulrich Zwingli und Johannes Oekolampad, beide frühere Anhänger und spätere Gegner des Erasmus. Im August 1532 starb sein englischer Förderer William Warham, der Erzbischof von Canterbury, auf den Pensionszahlungen zurückgingen, die Erasmus immer noch, wenn auch unregelmäßig, aus England erhielt. In Krakau starb im Dezember 1532 der polnische Kanzler Krzysztof Szydlowiecki, mit dem Erasmus durch Jan Laski bekannt geworden war.¹⁹

Alfonso de Valdés, der Sekretär Karls V. und einflussreichste Erasmianer an dessen Hof, der Karl 1532 zum Reichstag nach Regensburg begleitet hatte, starb im Oktober 1532 in Wien an der Pest. Alonso de Fonseca, der Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien, starb im Februar 1534. Mit Valdés und Fonseca verlor Erasmus seine wichtigsten Stützen in Spanien. Die Anti-Erasmianer gewannen in Spanien an Einfluss. FONSECAS Sekretär Juan de Vergara wurde jetzt der Häresie verdächtigt und ins Gefängnis gebracht.²⁰ Im November 1533 starb Erasmus' alter Freund aus der Antwerpener Zeit Pieter Gilles und im November 1534 sein treuester englischer Förderer William Blount, Lord Mountjoy, der während des Scheidungsprozesses und bis 1533 Kammerherr Katharinas gewesen war. Im April 1535 starb Johann Botzheim, der mit dem Domkapitel 1527 nach Überlingen gezogen war, nachdem die Stadt Konstanz sich für die Reformation entschieden hatte. Im November 1535 starb Erasmus' Freiburger Freund Ulrich Zasius.

Bis zu seinem Tod im Juli 1536 hatte Erasmus einen engen und vertraulichen

Kontakt zu Konrad Gockeln in Löwen.²¹ Gockeln, der drei Jahre nach Erasmus starb, schrieb seinen letzten Brief an Erasmus am 21. März 1536.²² Neben Gockeln war Juan Luis Vives in Brügge ein weiterer zuverlässiger Kontaktmann für Erasmus in den Niederlanden. Allerdings hatten sich die Beziehungen zwischen beiden etwas abgekühlt. Erasmus hatte Vives' Bearbeitung von Augustinus' „De civitate Dei“ in seine Edition der Werke des Augustinus aufgenommen. In seinem letzten an Erasmus gerichteten Brief vom Mai 1534 informierte ihn Vives über die Gefangennahme ihrer gemeinsamen Freunde Thomas More und John Fisher in London.²³ Auch im Alter wurde es nicht wirklich einsam um Erasmus. Die starke Anziehungskraft, die von seinem Namen und seinen Schriften ausging, führte dazu, dass immer wieder auch jüngere Bewunderer den Kontakt zu ihm suchten. Mit einigen von ihnen kam es zu einer intensiven Korrespondenz. 1525 hatte der Antwerpener Fernhändlerkaufmann und Bankier Erasmus Schets Kontakt zu Erasmus aufgenommen, nachdem er an Erasmus Briefe aus Spanien übermittelt hatte.²⁴ Er profitierte, schrieb Schets, ein wenig von der Gemeinsamkeit ihres Namens. Erasmus machte Schets anstelle von Gilles zu seinem Agenten für die englischen Pensionszahlungen. Schets war kein lateinischer Stilist. Aber er bewunderte Erasmus, und es entwickelte sich eine rege Korrespondenz zwischen beiden, von der über siebzig Briefe erhalten sind. Es ging dabei nicht nur um finanzielle Angelegenheiten, sondern auch um aktuelle Informationen und Kommentare zum Geschehen in Europa.²⁵

Der 31-jährige Julius Pflug hatte 1530 im Auftrag Herzog Georgs von Sachsen mit Erasmus Kontakt aufgenommen.²⁶ Daraus entwickelte sich eine regelmäßige Korrespondenz. Der Jurist Pflug hatte zunächst bei Mosellanus in Leipzig und anschließend in Bologna und Padua studiert. Nach seiner Rückkehr nach Sachsen war er in das sächsische Hofgericht eingetreten. Er wurde Propst in Zeitz und Kanonikus in Merseburg, Mainz und Naumburg. Bei einem zweiten Italienbesuch hatte er 1527 den Sacco di Roma miterlebt. Als Berater Herzog Georgs versuchte er, auf eine versöhnliche Politik zwischen Katholiken und Lutheranern hinzuwirken. Diese Haltung wird auch in seinem Briefwechsel mit Erasmus deutlich. Pflug führte eine umfangreiche Korrespondenz mit zahlreichen Zeitgenossen.²⁷ 1541 wurde Pflug zum letzten katholischen Bischof von Naumburg-Zeitz gewählt. Er nahm an verschiedenen Religionsgesprächen teil und von 1545 bis 1563, ein Jahr vor seinem Tod, auch an dem Konzil von Trient.²⁸

1529 nahm der 21-jährige aus Friesland stammende Jurist Viglius Zuichemus (Wigle van Aytta) brieflichen Kontakt zu Erasmus auf.²⁹ Daraus entstand ein intensiver Briefwechsel. Im Frühjahr 1534 besuchte er Erasmus in Freiburg. Kurz darauf bestellte der Bischof von Münster, Franz von Waldeck, Viglius zum Offizial in seinem Bistum. Dort wurde Viglius Augenzeuge der Täuferherrschaft in Münster in den Jahren 1534/35, über die er Erasmus detailliert berichtete. Viglius' spätere Karriere führte ihn nach Brüssel, wo er eine führende Stellung in der Verwaltung Burgunds einnahm. 1555, im Jahr des Rücktritts

Karls V., wurde er Präsident des Staatsrats. In dieser Funktion, die er bis zu seinem Tod 1577 innehatte, erlebte er noch die Anfänge des Aufstands der nördlichen Provinzen gegen die spanische Herrschaft und den Beginn der Spaltung der Niederlande in Nord und Süd.³⁰

Im Frühjahr 1533 besuchte der 31-jährige portugiesische Diplomat Damian de Goes Erasmus in Freiburg, und im April 1534 besuchte er ihn erneut. Damian versuchte, Erasmus zu dessen Meinung in der Scheidungssache Heinrichs VIII. auszuforschen.³¹ Aus der Bekanntschaft entstand ein reger Briefwechsel. Unter König Johann III. von Portugal war Goes seit 1523 Sekretär des portugiesischen Indienhauses in Antwerpen gewesen. Seine diplomatische Karriere hatte ihn 1528 nach England und in den folgenden Jahren nach Dänemark, Preußen, Polen und Russland geführt. Bei einem Abstecher nach Wittenberg hatte er Luther und Melanchthon kennen gelernt. In Danzig hatte ihn der Bischof von Uppsala Johannes Magnus, der hier im Exil lebte, mit dem Schicksal der Lappen bekannt gemacht. 1532 brachte Damian in Antwerpen ein Buch über die äthiopischen Christen heraus, dem die Schrift „De Pilapiis“ über die Lappen beigelegt war.³² Erasmus nahm später in seinem Buch „Ecclesiastes“ einige Passagen über die Lappen und über die äthiopischen Christen auf. Damian studierte seit 1531 am Dreisprachenkolleg in Löwen und seit 1534 in Italien. In ihrem ausführlichen Briefwechsel informierten sich Erasmus und Damian gegenseitig über das Zeitgeschehen in Europa.³³

„De sarcienda ecclesiae concordia“

Nach dem unbefriedigenden Ausgang der Reichstage von Augsburg 1530 und Regensburg 1532 wurde Erasmus von seinen Sympathisanten bedrängt, sich für den Erhalt des kirchlichen Friedens einzusetzen. Melanchthon beklagte sich im Oktober 1532 in einem Brief an Erasmus, dass auf beiden Seiten die Stimmen der Gemäßigten unterdrückt würden.³⁴ Erasmus solle eine Gelegenheit suchen, um mit seiner ganzen Autorität die Mächtigen zum Frieden zu mahnen, „damit die Kirchen nicht auch noch von einem Bürgerkrieg zerrissen werden“. Er könne nur zu einer allgemeinen Verwüstung führen. Maßlose Leute würden den Kaiser in diese Richtung drängen. Wenn Erasmus gleichsam im letzten Akt seines Lebens, wie es bei den Dichtern heiße, dem schwankenden Staat seine Hilfe gewähre, so würde er noch einmal vor aller Welt einen Beweis seiner Weisheit geben.³⁵ In Briefen aus Zeitz an Erasmus vom Januar und Mai 1533³⁶ beklagte Julius Pflug das gleiche Übel, das seit langem „unsere Nation“ („natio nostra“) erschüttere. Auch er forderte Erasmus auf, ein Heilmittel zu finden, das wirksam, aber nicht zu bitter das Übel bekämpfe. Erasmus wisse schon, was die Zeit brauche, und er wolle ihm nichts vorschreiben.³⁷

Im Sommer 1533 brachte Erasmus bei Froben die Schrift „De sarcienda ecclesiae concordia“ („Über die Erhaltung der Eintracht der Kirche“) heraus.³⁸ Er

wolle damit, schrieb er in seinem Widmungsbrief an Julius Pflug, dessen Wunsch entsprechen und für die Eintracht und den Frieden in der Kirche werben. Aber er komme sich dabei vor wie ein Pygmäe, der anstelle des Atlas den Himmel tragen solle.³⁹ Erasmus gestaltete die Schrift als Auslegung des Psalms 83 (84), der „vorzüglich die Eintracht der Kirche vorzeichne“.⁴⁰ Damit hatte er eine Textgrundlage ausgewählt, die Katholiken und Protestanten miteinander verband. Durch den exegetischen Ansatz entzog er sich dem Zwang, einen kirchenpolitischen Traktat zu schreiben. Die Kirche wird mit dem „Tempel des Herrn“ verglichen, „nach dem sich meine Seele verzehrt“, wie es in dem Psalm heißt. In den Bildern des Psalms wird die Kirche als „Wohnung“ und als „Haus Gottes“ dargestellt: „Mein Herz und mein Leib jauchzen ihm zu, ihm, dem lebendigen Gott. Auch der Sperling findet ein Haus und die Schwalbe ein Nest für ihre Jungen.“ Von den Bewohnern des Hauses heißt es: „Wenn sie durch das Tal der Tränen gehen, machen sie es zu lauter Quellen, und der Frühregen bedeckt es mit Segen.“ Und weiter: „Denn ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als tausend andere. Ich will lieber an der Schwelle im Haus meines Gottes stehen, als wohnen in den Zelten der Gottlosen.“

Zeile für Zeile interpretiert Erasmus den Psalm, wobei er den Text der Vulgata zugrunde legt. Er verbindet die Deutung mit Vergleichen zu anderen Psalmen und zu Aussagen des Neuen Testaments. Erst im letzten Drittel des Textes kommt er auf die aktuellen Streitpunkte zwischen Katholiken und Protestanten zu sprechen. Er vermeidet Zuspitzungen und geht auf dogmatische Differenzen kaum ein. Streitfragen wie der Laienkelch, der Zölibat und die Abschaffung des Mönchtums werden nicht erwähnt. Eine entscheidende Ursache für den Kirchenstreit sieht Erasmus in der Einseitigkeit und der verzerrten Sicht der anderen durch die jeweiligen Parteien. Man maße sich ein Urteil über die Gewissen der anderen an, das nur Gott zukomme, der allein zu richten habe: „Nicht Gott ist anders, sondern nur unsere Augen sind verschieden.“⁴¹

Erasmus relativiert die Differenzen zwischen den streitenden kirchlichen Parteien. Es fällt auf, dass seine Kirchenkritik im Vergleich zu seinen früheren Schriften wie beispielsweise dem „Lob der Torheit“ und den „Kolloquien“ erheblich milder ausfällt: Man kritisiere zu Recht Missbräuche bei Priestern und Mönchen, ja auch bei Bischöfen und Äbten. Aber man übersehe dabei leicht, wie viele von ihnen „fromm, besonnen und gelehrt sind“ und selbst „in ihren Reichtümern noch arm, in ihren Würden noch bescheiden und in ihrer Macht noch demütig“.⁴² Man könne den Brand, der in der Kirche ausgebrochen sei, nicht löschen, wenn man das Material nicht beseitige, an dem er sich immer wieder entzünde. Das liege vor allem an dem menschlichen Verhalten.⁴³ Erasmus neigt dazu, die Ursachen des Unfriedens eher in menschlichen Schwächen wie Neid, Gier, Eifersucht und parteiischer Blindheit und Verbissenheit zu suchen. Er verteidigt die katholische Messe und sogar die Heiligenverehrung, wenn sie das religiöse Gefühl anspricht und nicht ins Abergläubische abgleitet.⁴⁴ Andererseits ließen sich manche der überkommenen Festtage abschaffen. Ebenso

könnten die überkommenen Bräuche beim Fasten und beim Essen geändert werden. Erasmus verteidigt die Beichte, weil sie aus einer langen Tradition entstanden sei, und gegenüber den Lehren der Wiedertäufer die Kindertaufe. Zum Schluss gibt sich Erasmus vorsichtig hoffnungsvoll. Mit moderaten Vorschlägen und gedämpften Leidenschaften ließe sich die Eintracht der Kirche erhalten. Im Sinne des Psalms könnten alle gemeinsam ausrufen: „*Quam amabilia tabernacula tua, domine virtutum*“ („Wie lieblich sind deine Wohnungen, allmächtiger Herr“).⁴⁵

Noch im gleichen Jahr kam in Straßburg und im folgenden Jahr in Erfurt eine deutsche Übersetzung der Schrift heraus, und die lateinische Fassung von „*De sarcienda ecclesiae concordia*“ wurde an verschiedenen Orten nachgedruckt. Erasmus ging immer noch davon aus, dass die überkommene Einheit von Kirche und Gesellschaft weiterhin bestand, während sie bereits auseinanderbrach. Bezeichnenderweise hatte er am Schluss dieser Schrift Kaiser Karl V., König Ferdinand, Papst Clemens VII., den französischen König als „*rex christianissimus*“ und sogar den englischen König als „*defensor fidei*“ ebenso lobend erwähnt wie die Kardinäle, die Fürsten und die Städte, weil er von ihnen einen positiven Beitrag zur Erhaltung der kirchlichen Eintracht erwartete.⁴⁶ 1535 brachte Erasmus nach seiner Rückkehr nach Basel bei Froben sein letztes größeres Werk über den „Prediger“ („*Ecclesiastes*“) heraus, das er dem Bischof von Augsburg, Christoph von Stadion, widmete.⁴⁷ Es war eine Anleitung zum Predigen, an der er seit zwölf Jahren gearbeitet hatte. Sie wandte sich gleichermaßen an katholische Priester wie protestantische Prediger und zielte auf eine gründlichere Ausbildung der Geistlichkeit ab.⁴⁸ Im März 1536 erschien bei Thomas Platter in Basel Calvins Erstausgabe der „Unterweisung in der christlichen Religion“ („*Institutio Christianae religionis*“).⁴⁹ Erasmus' „*Ecclesiastes*“ war ein Vermächtnis an die alte und an die neuen Konfessionen. „*Ecclesiastes*“ erinnerte an eine kirchliche Tradition, die allen gemeinsam war.⁵⁰

Aber Erasmus konnte nicht die sich vertiefenden Spaltungen zwischen den Bekenntnissen überbrücken. Auch sein Verhältnis zu Luther war nach der Auseinandersetzung über den „freien Willen“ nicht mehr zu heilen. In einem Brief an Nikolaus Amsdorf vom 11. März 1534 gab Luther ein Urteil über Erasmus ab.⁵¹ Er nannte ihn einen „eingefleischten Teufel“ („*diabolum incarnatum*“), der alle Glaubensbekenntnisse für erfundene Geschichten halte.⁵² Als Erasmus den im Druck verbreiteten Brief erhielt, antwortete er umgehend mit einer Schrift, die unter der Überschrift „*Purgatio*“ im April 1534 bei Froben in Basel herauskam.⁵³ Erasmus verteidigte darin seine Theologie, insbesondere seine Erläuterung des Glaubensbekenntnisses („*Explanatio symboli*“), in der er versucht hatte, eine Brücke zwischen Katholiken und Protestanten zu schlagen.

An Luther kritisierte Erasmus, dass er in Hyperbeln und Paradoxien spreche. Er überschütte seine Gegner mit Beschimpfungen, Lügen und böswilligen Verleumdungen. Ein wirkliches Gespräch könne man mit ihm nur führen, wenn man ihm zustimme. Überall stifte er größte Verwirrung: Stadt stehe gegen

Stadt, Volk gegen Fürst und Bischof und auch die Fürsten wendeten sich gegeneinander. Das alles sei nicht verwunderlich, denn Luthers Auftreten bewirke überall eine Scheidung der Geister zwischen seinen zahlreichen leidenschaftlichen Anhängern und denen, die ihn – sogar in seinen eigenen Reihen – wegen seiner Heftigkeit ablehnten.⁵⁴ Noch in seiner letzten Schrift gegen Luther sieht Erasmus die entscheidenden Unterschiede zwischen sich selbst und Luther im Verhalten und im Stil und weniger in den theologischen Differenzen.

Die Täufer in Holland, Straßburg und Münster

Im katholischen Freiburg hatte Erasmus keine unmittelbare Berührung mit der Reformation als Volksbewegung. Im nahen Straßburg auf der anderen Seite des Rheins sahen die Verhältnisse ganz anders aus. Die protestantische Stadt Bucers und Capitos zog religiöse Flüchtlinge, Schwärmer und Wiedertäufer aus dem ganzen Reich an. 1531 kam Bernard Rothmann, der spätere theologische Wortführer der Täufer in Münster, nach Straßburg und sprach mit Capito.⁵⁵ In Straßburg hatte sich eine Täufergemeinde gebildet, zu der 1529 auch Melchior Hofmann gestoßen war.⁵⁶ Hofmann hatte zunächst als lutherischer Prediger im Baltikum, in Stockholm und in Lübeck, Kiel und Flensburg gewirkt, sich aber mit den Lutheranern überworfen, und er war aus Holstein ausgewiesen worden. Auf der Flucht war er schließlich über Ostfriesland nach Straßburg gekommen, wo er sich den dortigen Täuferkonventikeln angeschlossen hatte. Der Rat und die protestantischen Prediger betrieben eine relativ tolerante Politik gegenüber den zahlreichen nonkonformistischen Zirkeln in der Stadt. Es gab keine Hinrichtung von Täufern.⁵⁷ Als aber Hofmann in Auslegung der Geheimen Offenbarung ankündigte, dass der Heilige Geist 144000 Apostel aussenden werde, um im Jahre 1533 in Straßburg ein neues Jerusalem zu errichten⁵⁸, wurde er im April 1530 aus der Stadt ausgewiesen.⁵⁹

Hofmann begab sich wieder nach Ostfriesland. Seine apokalyptischen Schriften wurden am Niederrhein und in den Niederlanden verbreitet. In der großen Kirche von Emden taufte er 300 Anhänger, und im folgenden Jahr brachte er die Täuferbewegung auch nach Holland. Als es aber zu ersten Hinrichtungen kam, stellte er die Taufe vorerst ein und zog sich aus Holland zurück. Bei seiner Rückkehr nach Straßburg 1533 wurde er verhaftet. Eine Synode verwarf seine Lehren⁶⁰, und Bucer verfasste eine Schrift zur Widerlegung Hofmanns.⁶¹ Diese Schrift wurde an den Niederrhein, in die Niederlande und nach Westfalen verschickt, bewirkte aber wenig.⁶² Zehn Jahre später starb Hofmann im Gefängnis.

In den Niederlanden setzte sich die Täuferbewegung als Untergrundbewegung fort und begann auch am Niederrhein, in Westfalen und in der Stadt Münster Fuß zu fassen. Sie brachte neue Führer hervor und radikalisierte sich. Bis dahin war der Protestantismus in den Niederlanden unterdrückt worden. Karl V. hatte seine Schwester Maria von Ungarn bei ihrer Einsetzung als

Regentin gewarnt, ihren lutherischen Neigungen nachzugeben. In seinem Edikt vom 7. Oktober 1531 hatte Karl V. für Brabant jede Verbreitung protestantischer Schriften verboten.⁶³ Öffentliche Debatten über das religiöse Bekenntnis wie in deutschen Reichsstädten hatte es in den Niederlanden nicht gegeben. Luthers Schriften wurden heimlich, vor allem unter Handwerkern, verbreitet.⁶⁴ Die neuen täuferischen Gemeinden, die jetzt in der alten Heimat des Erasmus entstanden, waren die ersten protestantischen Gemeinden in den Niederlanden.⁶⁵ Ihre Unterdrückung verstärkte in der kleinen Bewegung das Misstrauen gegenüber den Obrigkeiten und die Neigung zum aggressiven Bildersturm und zu gewaltsamer Militanz.⁶⁶

Auch in der westfälischen Stadt Münster war inzwischen der Anhang der Täufer stärker geworden. Im August 1533 veranstaltete der Rat der Stadt auf dem Rathaus eine Diskussion zwischen Lutheranern, Katholiken und Täufern. Für die Täufer nahm Rothmann und für die Lutheraner der Humanist und alte Freund des Erasmus Hermann Buschius teil, der sich inzwischen in Westfalen niedergelassen hatte.⁶⁷ Buschius sprach sich gegen die Wiedertaufe aus. Sei es Tatsache, fragte er, dass nach Herrn Bernds (Rothmanns) und seiner Freunde Wort die Kindertaufe ohne Glauben geschehe und vor Gott ein Gräuelpiel sei? Nein, das könne er nicht annehmen: „So wer es io ein grois wunder, des ich my nicht vernemen kan, das andert halff dusent jair [eineinhalbtausend Jahre lang], in welchen so manniger frommer hilliger gottselliger man gelewet hait, de gantze christliche kyrche so blint soll sein und soll solchen gruwel der kinderdoiff begangen haben und allirst sehende werden in dussen lesten gruwlichen dagen, dar Paulus alle Christen vor warnet.“⁶⁸ Das zweitägige Streitgespräch zwischen dem 36-jährigen Prediger der Täufer und dem 65-jährigen Humanisten auf dem Rathaus von Münster brachte keine Einigung.

Im November 1533 schrieb der Stadtsyndikus von Münster Wiek einen verzweifelten Brief an Jakob Sturm nach Straßburg, den er eindringlich um Unterstützung gegen die Täufer bat. In Münster herrsche der Eindruck vor, dass Melchior Hofmann bei der Rathausdisputation im August auf der ganzen Linie gesiegt habe.⁶⁹ Bucer verfasste darauf noch im Dezember eine lateinische Schrift gegen Rothmanns Lehre von der Wiedertaufe, die nach Münster geschickt wurde.⁷⁰ Weder die moralische Unterstützung durch Straßburg noch die politische, die Wiek von dem hessischen Landgrafen Philipp erhielt, konnten verhindern, dass die Stadt Münster Anfang 1534 zu den Täufern überging.

Im Januar 1534 trafen die ersten „Sendboten“ der Täufer aus den Niederlanden in Münster ein, darunter auch der 25-jährige Jan Bockelson aus Leiden. Weitere Scharen von Täufern folgten. Die niederländische und die westfälische Täuferbewegung kamen zusammen.⁷¹ Es gab keine Sprachschwierigkeiten, da man in Münster Niederdeutsch sprach. In den Niederlanden hatte sich der Bäcker Jan Matthys aus Haarlem zum Führer der Täuferbewegung aufgeschwungen. Er verstand es, der unterdrückten Minderheit ein Bewusstsein ihrer Auserwähltheit einzupflanzen. Hofmanns Prophezeiung für Straßburg als das

neue Jerusalem hatte er zunächst auf Amsterdam und dann auf Münster umgedeutet. Matthys verkündete, dass Gott zu Ostern 1534 in Münster sein tausend-jähriges Reich errichte, das alle Gottlosen vernichten werde.⁷²

Bei der Wahl zum Rat der Stadt Münster Anfang Februar gelang es den Täufern, die Mehrheit zu erringen. Die Katholiken und Lutheraner Münsters, die jetzt als „Gottlose“ galten, verließen die Stadt oder wurden aus ihr vertrieben. Die Täuferherrschaft begann mit einem Bildersturm auf den Dom und die Kirchen der Stadt. Die berühmte Dombibliothek Rudolfs von Langen wurde geplündert und Bücher wurden verbrannt. Sehr früh wurde die Gütergemeinschaft eingeführt, die auch zur Versorgung der zugezogenen Täufer aus Holland und Friesland diente. Der Bischof von Münster, Franz von Waldeck, zog Truppen zusammen. Seit dem März 1534 belagerte er die Stadt. Er wurde dabei von dem Herzog von Kleve und dem Erzbischof von Köln unterstützt. Die in Münster eingeschlossene Täufergemeinde verwandelte sich von einer Glaubens- zu einer Kampfgemeinschaft. Bei einem Angriff der Eingeschlossenen auf die Belagerer zu Ostern 1534 kam Jan Matthys an dem Tag ums Leben, für den er den Anbruch des neuen Reichs angekündigt hatte. Damit verloren die Täufer ihren Führer, der den Kreuzzug entworfen und begonnen hatte.

Jan Bockelson trat als Matthys' Nachfolger an die Spitze der Täuferbewegung in Münster, und er nahm später als Parodie auf die weltlichen Herrscher den Titel eines „Königs“ an. Was sich danach abspielte, trug oft Züge von Theatralik. Von der Außenwelt abgeschnitten steigerten sich die Eingeschlossenen in jenen Wahn hinein, der bis heute mit dem Bild des „Täuferreichs von Münster“ verbunden ist. Aus Münster sandten die Täufer ihre Botschaften und Flugschriften in die nähere Umgebung und in die weitere Ferne, darunter auch Rothmanns Schrift „Van der Wrake“ („Von der Rache“).⁷³ Man forderte Hilfe von außen an, die niemals eintraf. Im Dezember 1534 wurden auf einer Versammlung von Reichsständen in Koblenz Gelder für die Rückeroberung der Stadt und ihre Befreiung von der Täuferherrschaft bereitgestellt.⁷⁴ Der Kaiser und das Reich selbst griffen in Münster nicht ein. Erst nach eineinhalb Jahren, am 25. Juni 1535, konnte die Stadt nach dem Verrat eines geheimen Zugangs von den Belagerern erobert werden. Dabei kam es zu einem Blutbad. Die führenden Täufer wurden verhört, zum Tode verurteilt und öffentlich hingerichtet.⁷⁵

Berichte über die Täuferherrschaft in Münster erhielt Erasmus in Freiburg von Viglius Zuichemus aus Dülmen, Konrad Heresbach aus Düsseldorf und Tielmann Gravius aus Köln.⁷⁶ Viglius sah in dem Bauernkrieg von 1525, der „damals fast ganz Deutschland erfasste“, eine Art Vorspiel zu dem jetzigen Aufstand der Täufer. Eine führende Rolle habe in Münster Bernhard Rothmann gespielt, dem es leichtgefallen sei, die Bevölkerung zur Revolte zu bewegen. Viglius erwähnt, dass Buschius ein dreiviertel Jahr nach dem Disput mit Rothmann gestorben war. Über die Rolle Jan Bockelsons, der Jan van Leiden genannt wurde, heißt es: Der „Fürst aller“ sei „ein gewisser Schneider. Unter dem Vorwand, er sei ein Prophet, verstand er es, den erstaunlichen Wahn des

Volkes zu vergrößern. Nachdem die angesehensten Bürger verjagt waren, schuf er einen neuen Staat, machte Gesetze und setzte einen Magistrat ein, alles kraft göttlicher Offenbarung. Und bis jetzt spielt er genüsslich sein Spiel mit ihnen: Mal ordnete er an, dass alles Gold und Silber auf einem Haufen zusammengetragen wird, mal, dass die Kleider ausgewechselt werden, mal, dass die Häuser getauscht werden. Niemand dürfe glauben, Eigentum zu besitzen. Gelegentlich lässt er auf einen unscheinbaren Verdacht hin und unter angeblichem göttlichen Befehl einzelne Bürger niedermetzeln. Die Stadt nennen sie Jerusalem und sich selbst Israeliten.“⁷⁷

Von der Niederwerfung der Täufer erfuhr Erasmus im Juli 1535 aus dem Hof des Herzogs von Kleve in Düsseldorf von Konrad Heresbach, der ihm einen ausführlichen Bericht über das „Ende der Tragödie“ in Münster gab.⁷⁸ Heresbach beschrieb den Zusammenbruch der ursprünglichen Ideale der Täufergemeinschaft. Nach der langen Dauer der Belagerung habe in der Stadt nur noch Mangel geherrscht. Man habe so sehr unter dem Hunger gelitten, dass man schließlich Leder und Häute in Wasser aufgeweicht habe, um sich zu ernähren. Einige hätten sogar Hunde und Mäuse gegessen. Aus der Anarchie der Anfänge habe sich schließlich die Tyrannei des Königs und seines Hofstaats entwickelt. Das Gemeineigentum der ersten Wochen und die gemeinsamen Mahlzeiten in den vier Stadtteilen seien am Ende durch die individuelle Verteilung der Güter unter strenger Kontrolle ersetzt worden. So sei eine „societas leonina“ entstanden. Der privilegierte Hofstaat des Königs habe sich von der Masse abgehoben, die von zwölf „Herzögen“ kontrolliert worden sei. Dem Volk sei das Recht genommen worden, sich zu versammeln und sich zu beschweren. Niemand habe sich mehr ohne Erlaubnis fortbewegen dürfen.⁷⁹ Nach dem Fall der Stadt habe man Vorräte an Gemüse, Wein und Bier sowie Geld entdeckt, das die Führung der Täufer für sich gehortet habe. Heresbach beschrieb aber auch die unglaubliche Brutalität der Soldaten gegenüber den Täufern bei der Eroberung der Stadt.

Erasmus gab die Informationen über die Täuferbewegung an seine Korrespondenzpartner in Europa weiter. Im August 1534 schrieb er an Justus Decius nach Krakau: „Niederdeutschland wird von den Wiedertäufern überflutet wie einst Ägypten von den Fröschen und Heuschrecken.“ Die Täufer seien Menschen, die geradezu dem Tod ergeben seien. „Münster, die Metropole Westfalens, wird inzwischen belagert. Im Innern herrschen die Täufer.“ Im Februar 1535 schrieb Erasmus an Piotr Tomicki nach Krakau, die Sekte der Wiedertäufer breite sich auf wundersame Weise aus. „Sie hat schon einen großen Teil von Niederdeutschland besetzt, besonders meine eigene Heimat Holland.“⁸⁰ Münster werde immer noch belagert. Dort herrsche ein Schuster als König, der „König von Sion“ genannt werde. Im August 1535 berichtete Erasmus Damian von Goes nach Italien über das Ende der Täufer in Münster: „Münster wurde erobert. Wenn das Gerücht wahr ist, wurden alle Bewohner der Stadt über zwölf Jahre getötet.“⁸¹

1536 brachte Sebastian Franck in Ulm eine Neuauflage seiner „Chronica“ heraus, die sich bereits mit der Täuferherrschaft in Münster auseinandersetzte. Schon in den ersten Zeilen geht er zu ihr kritisch auf Distanz: „Anno MDXXXIII. hat sich ein schedliche sect der Widertäufer zu Münster inn der hauptstat Westphalen gemehrt, welche auff Jüdische manier die restitution Israelis hie auff erden verhofften und sich ja für die hielten, die den erdboden von dem gotlosen wesen raumen und das reich Israelis das new reich Hierusalem auffrichten solten mit dem schwert und allein im landt sicher wonen.“⁸²

Zeitlich parallel zur Täuferherrschaft in Münster vollzog sich der politische Umbruch in England, der unter Heinrich VIII. zur Trennung der englischen Kirche von Rom führte. Ein Opfer dieses Umbruchs wurde Thomas More. Zu dieser Zeit befand sich Kaiser Karl V. in Spanien, um eine Flotte zum Kampf gegen die ottomanische Herrschaft im Mittelmeer aufzurüsten. Im Juli 1535 eroberte Karl die muslimische Stadt Tunis.⁸³ Nachdem More Erasmus im Juni 1533 den Text seines Epitaphs geschickt hatte, traf kein Brief mehr von More in Freiburg ein. Die Nachrichten, die Erasmus seitdem über die Vorgänge in England erhielt, waren äußerst spärlich.⁸⁴ Im Mai 1534 hatte Erasmus von Vives aus Brügge erfahren, dass Thomas More und John Fisher gefangen genommen waren.⁸⁵

Der Prozess gegen Thomas More

Im April 1534 war More vor eine Kommission unter dem Vorsitz Audleys, seines Nachfolgers als Lordkanzler, bestellt worden, um einen Eid auf die vom Parlament kurz zuvor beschlossene Sukzessionsakte abzulegen. Das Gesetz regelte die Thronfolge nach der Heirat Heinrichs mit Anne Boleyn. Der Eid schloss die Anerkennung des Königs als Oberhaupt der englischen Kirche ein. More lehnte den Eid ab und berief sich dabei auf sein Gewissen. Am 17. April wurde er in den Tower gebracht. Das Verfahren zog sich bis zum Juli 1535 hin.⁸⁶ Da viele Bekannte Mores den verlangten Eid auf die Gesetze ablegten – aber nicht Bischof John Fisher und die Mönche des Londoner Kartäuserklosters –, wurde Mores „Halsstarrigkeit“ nicht verstanden. Es kam zu verschiedenen Aussprachen und Verhören, unter anderem mit Thomas Cromwell, in denen versucht wurde, More umzustimmen. Auch seine Frau Alice und seine Tochter Margaret drängten ihn, nachzugeben.

More hatte die Aussprache im Lambeth Palace in einem Brief an seine Tochter Margaret Roper festgehalten, der erhalten ist. Als man ihm vorhielt, dass er sein eigenes Gewissen über die Meinung des gesamten Parlaments setze, hatte sich More darauf berufen, dass für ihn in dieser Frage nicht das Parlament eines Landes, sondern die Konzilien der Christenheit maßgeblich seien.⁸⁷ Kurz zuvor hatte More in einem Brief an Thomas Cromwell geschrieben, dass der Primat des Papstes eingesetzt worden sei, um die Einheit der gesamten Kirche zu erhal-

ten und Schismen zu verhindern: „Und da die Christenheit ein einziger Leib ist, kann ich nicht verstehen, wie sich irgendein Glied dieses Leibes ohne Zustimmung der anderen von dem allen gemeinsamen Haupt trennen kann.“⁸⁸

Als im Herbst 1534 das Parlament die Suprematsakte beschloss, die den englischen König auf gesetzlichem Weg zum Oberhaupt der englischen Kirche bestellte, lehnte More auch diesmal den Eid auf das Gesetz ab. Daraufhin wurde Anklage gegen ihn wegen Hochverrats erhoben. Einen Monat vor dem förmlichen Prozess gegen More in der Westminster Hall verhandelte am 3. Juni 1535 noch einmal eine königliche Kommission mit More. Ihr gehörten außer Audley und Cromwell als königlicher Sekretär Erzbischof Cranmer, der Herzog von Suffolk und Thomas Boleyn an. Auch von dieser Aussprache fertigte More anschließend einen Bericht in einem Brief an seine Tochter Margaret an.⁸⁹ Heinrich VIII. sah in der Opposition Mores gegen den königlichen Supremat offensichtlich eine politische Gefahr. Unmissverständlich ließ er More durch Cromwell in dieser Sitzung klarmachen, dass er verärgert sei, weil Mores obstinate Haltung viel Groll und Missmut in England ausgelöst habe. Der König habe ihn beauftragt, erklärte Cromwell, von More eine klare Antwort zu verlangen, ob er die Suprematsakte für gesetzlich halte oder nicht. Lehne er dies ab, dann sei seine „Boshaftigkeit“ eindeutig erwiesen.⁹⁰

Am 17. Juni begann der Prozess gegen Bischof Fisher. Er wurde zum Tode verurteilt und am 22. Juni hingerichtet. More wurde am 1. Juli in der Westminster Hall wegen Hochverrats angeklagt. In seiner Verteidigungsrede erinnerte More noch einmal daran, dass die Suprematsakte ungesetzlich sei, weil sie gegen das Gesetz Gottes verstoße. Gegen das Gesetz des englischen Parlaments ließen sich die Konzilien der letzten tausend Jahre anführen. Auch hier berief sich More auf sein Gewissen. Anders als Luther 1521 in Worms, der sich gleichfalls auf sein Gewissen berief, gründete More seine Entscheidung jedoch nicht auf die Auslegung der Bibel, sondern auf die Tradition der universalen Kirche. More wurde in Westminster zum Tode verurteilt und am 6. Juli auf dem Hügel des Towers enthauptet.⁹¹

Kurz vor seinem Umzug nach Basel Ende Mai 1535 hatte Erasmus von Raffaelo Maruffo, einem Kaufmann aus Genua, der sich nach einem längeren Aufenthalt in England auf der Rückreise nach Italien befand und Erasmus in Freiburg aufgesucht hatte, Einzelheiten über die prekäre Lage Fishers und Mores erfahren. Erasmus schrieb am 18. Juni aus Basel an Schets nach Antwerpen, dass ihm Maruffo berichtet habe, dass More kaum noch der Todesstrafe entgegen könne: „Dass der König seinen Zorn auf More gerichtet hat, sieht man schon daran, dass er alle seine Güter konfisziert hat. Ich frage mich, woraus das Wüten des Königs entstanden ist.“⁹² In Briefen von Konrad Gockeln aus Löwen vom 10. August und von Tielmann Gravius aus Köln vom 17. August 1535 erfuhr Erasmus von der Hinrichtung Mores.⁹³ In beiden Briefen wird berichtet, dass die Köpfe Fishers und Mores nach ihrer Hinrichtung auf Pfählen an der Londoner Brücke zum allgemeinen Schauspiel aufgestellt worden seien.

Während der Haft im Tower hatte More noch die Möglichkeit zu lesen und zu schreiben gehabt. Das Stundenbuch, das er damals benutzte, ist mit seinen handschriftlichen Eintragungen erhalten.⁹⁴ Er verfasste in dieser Zeit zwei Schriften in englischer Sprache, „A Dialogue of Comfort against Tribulation“⁹⁵ und „Treatise on the Passion of Christ“⁹⁶. Seine letzte Tower-Schrift „De Tristitia Christi“⁹⁷ war wieder lateinisch geschrieben und sie trug starke persönliche Züge. Hier kehrte More gleichsam wieder zu seinen humanistischen Anfängen zurück, die ihn mit Erasmus verbanden.⁹⁸

Der „Dialogue of Comfort“ besteht aus einem Gespräch zwischen zwei Ungarn, dem Onkel Anthony und seinem Neffen Vincent, das um das Jahr 1528 stattfindet. Beide unterhalten sich über die Bedrohung durch die Türken. Es geht in dieser Trostschrift um die Abwehr einer bereits übermächtigen Gefahr, aber es geht auch um das richtige persönliche Verhalten angesichts der Bedrohung des eigenen Lebens und um die Bewältigung der Angst. So spricht More indirekt seine eigene Lage im Gefängnis an. Aber er lässt selbst in dieser bedrückenden Situation noch seinen Humor einfließen. So erzählt er die Geschichte eines Holzschnitzers, der es sich in den Kopf gesetzt hat, wie Christus am Karfreitag am Kreuz zu sterben. Er bittet seine Frau, ihm bei dieser „Nachfolge Christi“ zu helfen. Die kluge Frau fesselt ihren Mann zunächst an einen Pfosten, geißelt ihn – der Schrift gemäß – und drückt ihm anschließend eine Dornenkrone auf den Kopf. Darauf erklärt der Mann etwas ernüchtert, er wolle Gott bitten, ihm den Rest bis zum Karfreitag des kommenden Jahres zu erlassen. Im nächsten Jahr war ihm die Sehnsucht nach dem Tod in dieser Art der Nachfolge Christi bereits vergangen.⁹⁹

Bezeichnenderweise lässt More den jungen Vincent am Schluss des Dialogs sagen, er wolle die guten Ratschläge des Onkels ins Deutsche übertragen.¹⁰⁰

Die Nachrichten über die Niederwerfung der Täufer in Münster und den Tod seines Freundes Thomas More in London trafen bei Erasmus zur gleichen Zeit in Basel ein. Beide Ereignisse hatten für ihn einen persönlichen Bezug. Aber er konnte sie zunächst nur wahrnehmen, nicht wirklich erklären. Sie deuteten den Zusammenbruch einer Welt an, in der er aufgewachsen war und in der er gelebt hatte. Die Bühne Europas begann sich zu verändern. Aus der nachträglichen historischen Distanz gesehen endete das mittelalterliche Europa. Die neuen europäischen Nationen nahmen bereits festere Gestalt an, ein Vorgang, den Erasmus noch im „Lob der Torheit“ nur ironisch kommentiert hatte. Jene Szene im Lambeth Palace, bei der Thomas More 1534 bei seinem Verhör mit den Forderungen der nationalen Partei Heinrichs VIII. konfrontiert wurde, hat Liah Greenfeld in ihrem Buch „Nationalism“ aufgegriffen und folgendermaßen gedeutet: „Hier stießen zwei grundlegende Weltanschauungen, die vor-nationalistische und die nationalistische, aufeinander. Da diese Weltanschauungen die jeweiligen Identitäten prägten, war eine vermittelnde Position zwischen ihnen nicht möglich. Es gab einen kognitiven Abgrund, einen klaren Bruch in der Kontinuität. Die geeinte Welt, die Sir Thomas More in seiner inneren Vision

sah, war eine untergehende Welt, und er war eine einsame Figur unter der wachsenden Zahl der Anhänger des neuen Glaubens an die Nation.“¹⁰¹

In seinem Buch über die Republik Holland hat Jonathan Israel die holländische Täuferbewegung als Teil der protestantischen Bewegung beschrieben, die eine führende Rolle bei dem Aufstand der nördlichen Niederlande gegen die spanisch-habsburgische Herrschaft spielte, aus dem die holländische Republik hervorging.¹⁰² Aber nicht nur in protestantischen Ländern wie in England, Holland und in Skandinavien verband sich im 16. Jahrhundert der Konfessionalismus mit den neu entstehenden Nationen, sondern auch in katholischen Ländern wie in Spanien, Frankreich und Italien.¹⁰³ Für Spanien hat Bataillon in seinem Buch „Érasme et l'Espagne“ darauf hingewiesen, dass seit den 1530er-Jahren der spanische Katholizismus die Erasmianer der Ketzerei verdächtigte.¹⁰⁴ Ähnlich nahm auch der italienische Konfessionalismus zunehmend nationale Züge an und stilisierte Erasmus zum „Erasmus lutheranus“, wie Silvana Seidel Menchi in ihrem Buch „Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts“ aufgezeigt hat.¹⁰⁵

Bereits seit der Mitte der 1520er-Jahre hatte Alberto Pio, Prinz von Carpi, Erasmus verdächtigt, Luther zu unterstützen. Daraus entwickelte sich eine Kontroverse zwischen Erasmus und Carpi, die noch über Carpis Tod 1531 andauerte.¹⁰⁶ Vorbehalte gegenüber Erasmus werden auch in dem Briefwechsel deutlich, den Erasmus 1531 mit dem gelehrten italienischen Augustinermönch und Bibliothekar Agostino Steuco führte. Julius Caesar Scaliger aus Padua verfasste 1531 die Schrift „Die Verteidigung Ciceros“, die sich gegen Erasmus' „Ciceronianus“ richtete.¹⁰⁷

Schriften des Erasmus wurden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Italien praktisch nicht mehr gedruckt, nachdem sie zusammen mit den lutherischen Schriften auf den neugeschaffenen Index der verbotenen Bücher gesetzt worden waren.¹⁰⁸ Der Zusammenbruch der europäischen Welt des Erasmus wurde aber nicht nur durch die neue Verbindung von Nationalität und Konfessionalität bewirkt, sondern auch dadurch, dass seit dem 16. Jahrhundert in allen Ländern Europas die überkommene Latinität der Bildung zunehmend durch die neuen Nationalsprachen und nationalen Literaturen zurückgedrängt wurde. Nicht nur im Land Shakespeares erhielt die Bildung ein nationales Gepräge.¹⁰⁹

Erasmus, Paul III. und Piotr Tomicki

Erasmus hielt bis zum Ende seines Lebens an der Einheit von Kirche, Religion, Bildung und Kultur in der europäischen Gesellschaft fest. Als nach dem Tod Papst Clemens' VII. der 66-jährige Alessandro Farnese im Oktober 1534 als Paul III. zum Papst gewählt wurde, begrüßte ihn Erasmus mit einem Brief, in dem er Vorschläge aufgriff, die er bereits früher den Päpsten gemacht hatte, und denen er neue hinzufügte. Der Brief wurde von Ludwig Baer nach Rom

überbracht.¹¹⁰ Erasmus erinnerte an den greisen Simeon im Lukasevangelium, der es „fast schon vor Alter kalt, doch in Frömmigkeit erglüht“ auf sich genommen habe, im Leben auszuharren, „weil er Christus den Herrn noch sehen wollte“.¹¹¹ Auch er würde gelassen aus dem Leben scheiden, „wenn ich gesehen hätte, dass nach so großen Stürmen unter den Menschen und nach solchen Wirbeln der Uneinigkeit Gott der Kirche die Ruhe zurückgeben werde“.¹¹²

Erasmus hob die päpstliche Vermittlerrolle im politischen Streit unter den Fürsten hervor. Dann ging er auf den Kirchenstreit und das künftige Konzil ein, das Paul III. später tatsächlich einberufen sollte: „Die Definition der Dogmen kann man dem Konzil vorbehalten. Ich halte es aber nicht für nötig, dass sich das Konzil zu allen bestehenden Differenzen äußert, sondern nur zu den Kernpunkten der christlichen Lehre.“¹¹³ Man könne bei der Vielfalt der Formen des Gottesdienstes durchaus voneinander abweichen, ohne dass darunter die Eintracht in der Kirche leide. Theologische Meinungsverschiedenheiten müssen nicht zur Störung des kirchlichen Friedens führen. Es wäre sinnvoll, sogar den Sektierern dort nachzugeben, wo es nicht schade. Da sich inzwischen die Häresie aber gleichsam wie eine Seuche verbreitet habe, würde er eine Amnestie des Konzils für frühere Irrtümer empfehlen. Auf diese Weise ließen sich sogar private Ziele und Wünsche mit der Suche nach dem Reich Gottes und der Gerechtigkeit vereinbaren, die allen gemeinsam sei. Erasmus blieb optimistisch. Auch wenn das Übel schon weit verbreitet sei, so gebe es doch keinen Grund, an einem Erfolg zu zweifeln.¹¹⁴ Der größte Teil der Menschen, zumal unter den Gelehrten, sei noch nicht davon berührt, und viele derjenigen, die sich hätten anstecken lassen, seien bereits des jetzigen Zustands überdrüssig und sehnten sich nach dem Vergangenen zurück.¹¹⁵

Noch im Alter hatte Erasmus Freundschaft mit Piotr Tomicki, dem Bischof von Krakau und Vizekanzler König Zygmunts, geschlossen. Im Dezember 1527 hatte er erstmals an Tomicki geschrieben. Der Ton war zurückhaltend, „lakonisch“, wie es Erasmus formulierte.¹¹⁶ Erasmus bezog sich auf eine Schilderung der Persönlichkeit Tomickis, die ihm Jan Antonin aus Krakau übermittelt hatte. Gäbe es in der Christenheit mehr Bischöfe, die in ihrer Haltung Tomicki ähnlich seien, so würde sich der Sturm der gegenwärtigen Zeiten schneller legen. Im Februar 1528 antwortete Tomicki aus Piotrków (Petrikau), wo gerade der polnische Sejm tagte. Der Brief befand sich unter mehreren Briefen an Erasmus, die von Decius als Bündel gesammelt von Polen nach Basel geschickt worden waren.¹¹⁷ Tomicki schrieb in seinem Brief, er werde hinter niemandem zurückstehen, der Erasmus liebe und für dessen Gelehrsamkeit empfänglich sei.¹¹⁸ Im Übrigen war auch dieser Brief, wie Tomicki hinzufügte, etwas „lakonisch“ gehalten.

1529 widmete Erasmus Tomicki seine Neuausgabe des Seneca, die im März bei Froben erschien.¹¹⁹ Anfangs bestand der Briefwechsel mehr im Austausch von Freundlichkeiten zwischen zwei vielbeschäftigten Männern, gelegentlich auch in Informationen über den Stand der Gesundheit und über Krankheiten.

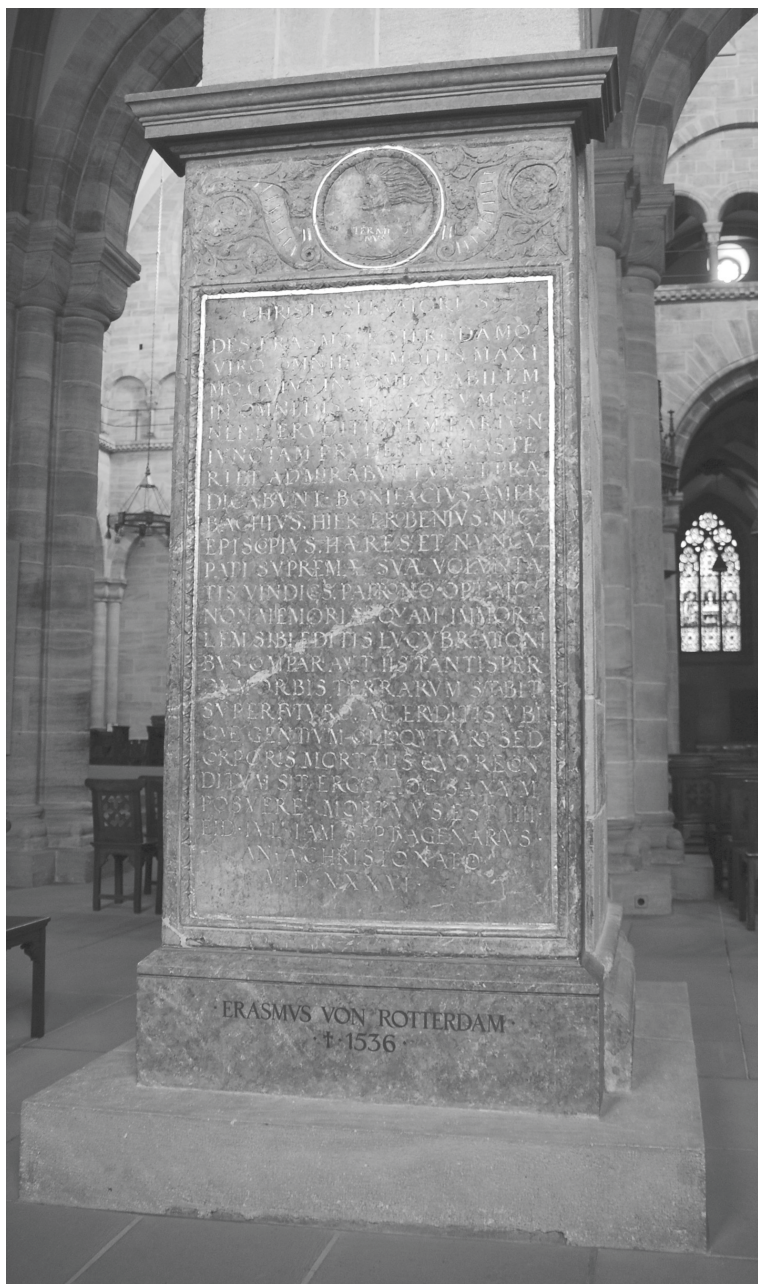
„Wir sind, mein lieber Erasmus“, schrieb Tomicki im April 1535, „miteinander nicht nur durch das Alter vereint, sondern auch durch eine Schicksalsgemeinschaft. Denn wir haben beide, du wie ich, einen Körper, der gebrechlich ist wie Glas und gezeichnet durch unsere Jahre und unsere Arbeiten und der niemals, sozusagen, geschützt ist vor dem einen oder anderen Angriff.“¹²⁰

Erasmus berichtete regelmäßig über die jungen Polen, die ihn besuchten. Seine Briefe an Tomicki, Krzycki, Laski, Decius und Dantiscus nach Polen enthielten Informationen über führende kirchliche Persönlichkeiten und über Ereignisse in ganz Europa. Die Briefe aus Polen informierten ihn über das dortige kirchliche und politische Geschehen. Man tauschte Meinungen und Urteile aus. Tomicki informierte Erasmus über den Tod des polnischen Kanzlers Szydłowiecki. Der Briefwechsel zwischen Tomicki und Erasmus nahm im Laufe der Jahre einen zunehmend vertrauter werdenden Charakter an. Beide erhofften sehnlich eine Beruhigung der innerkirchlichen Spannungen.

Im Februar 1535 informierte Erasmus Tomicki über die Aufhebung des päpstlichen Supremats in England und über die Gefangennahme seiner beiden Freunde Thomas More und John Fisher. Er berichtete Tomicki auch über die Ausbreitung der Wiedertäufer in Niederdeutschland und in Holland, die Belagerung der Stadt Münster und die dortige Herrschaft der Täufer.¹²¹ Erasmus und Tomicki begrüßten die Wahl Alessandro Farneses zum Papst, von dem sie sich eine Beilegung des innerkirchlichen Streits erhofften.

Im August 1535 berichtete Erasmus Tomicki von der Niederwerfung der Täufer in Münster und deren harter Bestrafung.¹²² Die Korrespondenz nimmt gelegentlich fast den Charakter einer zeitgeschichtlichen Dokumentation an. Erasmus fragte sich, ob Karl V. ausgerechnet zu dieser Zeit zu seinem Feldzug nach Nordafrika aufbrechen musste, um Tunis zu erobern. Es gäbe manche, die es besser gefunden hätten, wenn Karl stattdessen Niederdeutschland vor dieser „Pest“ verteidigt hätte.¹²³ Erasmus fügte dem Brief einen Bericht über die Hinrichtung Mores und Fishers in London bei, der bereits 14 Tage nach der Hinrichtung in Paris verfasst worden war und der damals in Europa kursierte.¹²⁴ Erasmus war erschüttert: Niemals habe England heiligere und bessere Männer gehabt als More und Fisher: „Ich habe das Gefühl, mit More gestorben zu sein, so als hätten wir – nach Pythagoras – eine Seele statt zwei Seelen.“¹²⁵

Der Schluss des Briefs enthielt eine überraschende Wendung. Erasmus berichtete, dass Papst Paul III. zur Vorbereitung des Konzils neue Kardinäle ernennen wolle, die sich durch ihre Gelehrsamkeit ausgezeichnet hätten. So sei auch er, Erasmus, als Kandidat benannt worden. Aber Erasmus hatte sich entschieden, den Kardinalshut abzulehnen. Er kommentierte seinen Entschluss mit einigen ironischen Bemerkungen: „Soll ich, ein armes kleines Lebewesen, das sozusagen nur noch einen Tag zu leben hat, jetzt in den Wettkampf gegen die Müßiggänger, die Gewalttäter und die Reichen eintreten, nur um reich zu sterben?“ Er werde nicht wie ein Ochse sein Joch freiwillig annehmen.¹²⁶ Bei diesen Formulierungen tauchten offensichtlich alte, tief eingelagerte Gefühle



Epitaph des Erasmus im Münster von Basel.

des Misstrauens gegenüber einem kirchlichen Triumphalismus auf, die Erasmus bereits in seiner Jugend in den Niederlanden unter dem Einfluss der *devotio moderna* übernommen hatte.

Tomicki sah das ganz anders. In seinem letzten Brief, den er am 25. Oktober 1535, drei Tage vor seinem Tod am 28. Oktober, an Erasmus schrieb, drängte er Erasmus, den ihm von Papst Paul III. angebotenen Kardinalshut um der Sache der Kirche willen anzunehmen und ihn nicht abzulehnen.¹²⁷ „Du sagst, die Alten hätten nicht mehr lange zu leben. Das mag sein. Aber auch die Jungen können bald sterben.“ Der alte Bischof führte eindrucksvolle Gründe dafür an, dass man sich öffentlichen Ämtern nicht entziehen dürfe. „Selbst wenn der Himmel dir nur ein Jahr gewähren würde, um diese Würde auszuüben, so habe ich keinen Zweifel, dass das für die Kirche von größerem Vorteil wäre, als wenn viele andere viele Jahre lang diese Ehre bekleideten.“¹²⁸

Aber vielleicht befürchte Erasmus, die Bosheiten der Böswilligen zu provozieren, besonders die der Lutheraner? „Lieber Erasmus, es ist das Schicksal der Könige, angepöbelt zu werden, auch wenn man Gutes tut.“ Er solle das alles ganz anders sehen: „Hier bietet dir der Himmel plötzlich die Gelegenheit, dich an der Verachtung durch die verachtenswertesten Menschen zu rächen, und er erlaubt dir, mit einem Schlag des heiligen Stocks zu den höchsten Ehren zu kommen.“ Manche könnten ihm sogar vorhalten, er verweigere sich der Kardinalswürde nur, um nicht an vorderster Front gegen die Lutheraner kämpfen zu müssen. Schließlich müsse auch bedacht werden, dass Paul III. nicht ohne die Inspiration des Heiligen Geistes dazu gekommen sei, die Kardinäle für ein künftiges Konzil auszuwählen. Tomicki fügte hinzu: „Du hast bisher die Päpste, Kardinäle, Könige und christlichen Fürsten belehrt, wie sie sich verhalten sollen. Trete jetzt, wo Gott dich ruft, an ihre Stelle. Stelle dich ihnen als ein lebendes Beispiel dar. Komme der schwankenden Kirche zu Hilfe!“¹²⁹

Es gäbe noch viel andere Gründe, die ihm die Liebe eingebe, schloss Tomicki, um „dich, lieber Erasmus, zu ermahnen, den Kardinalshut nicht zu verweigern“. Aber der Brief sei bereits viel zu lang geworden. Dieser letzte Brief Tomickis aus Krakau hat Erasmus nie erreicht. Er wurde verspätet in den hinterlassenen Papieren Tomickis gefunden und erst am 9. August 1536 von Jan Antonin von Krakau aus nach Basel abgesandt. Erasmus war bereits am 12. Juli 1536 in Basel gestorben. Erasmus und Tomicki sind sich nie persönlich begegnet. Aber über die räumliche Distanz hinweg waren in diesem Briefwechsel der Intellektuelle und Gelehrte und der Bischof und Politiker miteinander verbunden.

Anmerkungen

Zur Einführung

¹ Ralf Dahrendorf, *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*, München 2008.

² A. a. O., S. 89–95 u. 221 f.

³ A. a. O., S. 81.

⁴ A. a. O., S. 83.

⁵ Dahrendorf, *Versuchungen der Unfreiheit*, S. 87. Vgl.: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami IX*, 1, Amsterdam 1982, S. 162, Zeile 952–969.

⁶ Dahrendorf, *Versuchungen der Unfreiheit*, S. 88.

⁷ Vgl. Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris 1985. Friedrich Heer spricht von dem Fortwirken des erasmischen Humanismus als „Dritter Kraft“ (Friedrich Heer, *Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*, Frankfurt a. M. 1959).

⁸ Bruce Mansfield, *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c. 1550–1750* (Toronto 1972); *Man On His Own. Interpretations of Erasmus c. 1750–1920* (Toronto 1992) und: *Erasmus in the Twentieth Century. Interpretations c. 1920–2000* (Toronto 2003).

⁹ Dahrendorf, *Versuchungen der Unfreiheit*, S. 165.

¹⁰ A. a. O., S. 177.

¹¹ Paul Johnson, *History of Christianity*, Harmondsworth 1978, S. 428.

¹² Mansfield, *Man on His Own*, S. 14–68 („Erasmus and Enlightenment“) u. S. 152–185 („Liberalism: Erasmus as Sceptic, Rationalist, and Modern Man“).

¹³ Jean Le Clerc (Hg.), *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, 10 Bde., Leiden 1703–1706 (Nachdruck: Hildesheim 1961–1962). Vgl. Andreas Flitner, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Das literarische Erasmus-Bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean LeClerc*, Tübingen 1952, S. 121–129.

¹⁴ James Anthony Froude, *Life and Letters of Erasmus: Lectures Delivered at Oxford 1893–4*, London 1897. – Vgl. Mansfield, *Man on His Own*, S. 176 f., 355 f.

¹⁵ *La Correspondance d’Erasme*, hg. Institut interuniversitaire pour l’étude de la renaissance et de l’humanisme, Bd. 1–12, Brüssel 1967–1984; *The Correspondence of Erasmus (Collected Works of Erasmus)*, Bd. 1–12, Toronto 1974–2003.

¹⁶ Preserved Smith, *Erasmus*, New York 1923; Johan Huizinga, *Erasmus*, Basel 1928.

¹⁷ Stefan Zweig, *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, Wien 1934.

¹⁸ *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, Basel 1936, S. 144–165.

¹⁹ Dahrendorf, *Versuchungen der Unfreiheit*, S. 156.

²⁰ Richard Newald, *Erasmus Roterodamus*, Freiburg/Br. 1947; Willehad Paul Eckert, *Erasmus von Rotterdam. Werk und Wirkung*, Bd. 1: *Der humanistische Theologe*; Bd. 2: *Humanismus und Reformation*, Köln 1967; Johannes Beumer, *Erasmus der Europäer*, Werl 1969; Anton J. Gail, *Erasmus von Rotterdam in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1974.

²¹ Wilhelm Ribhegge, *German or European Identity? Luther and Erasmus in Nineteenth- and Twentieth-Century German Cultural History and Historiography*, in: Christian Emden/David Midgley (Hgg.), *Cultural Memory and Historical Consciousness in the Ger-*

man Speaking World Since 1500, Bd. 1: Papers from the Conference ‚The Fragile Tradition‘, Cambridge 2002, Oxford u. a. 2004, S. 139–163.

I. „Gegen die Barbaren“.
Jugend im Kloster und Studium in Paris
1467–1499

¹ In dem „Compendium vitae“, das Erasmus einem Brief an Konrad Gockeln vom 2. April 1524 beifügte, heißt es über seine Geburt: „Natus Rot. in vigiliis Simonis et Judae. Supputat annos circiter 57.“ (P. S. Allen [Hg.], *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 12 Bde., Oxford 1906–1958 [Nachdruck: Oxford 1992]; hier: Bd. 1, S. 46–52). – Die Edition der Briefe des Erasmus von Allen wird im Folgenden zitiert als „Allen“ mit der Angabe der jeweiligen Nummer des entsprechenden Briefs und gegebenenfalls zusätzlich mit der entsprechenden Zeilenangabe. Hinweise auf bestimmte Textstellen aus der Edition von Allen erfolgen mit der Angabe von „Allen“ und der jeweiligen Nummerierung des Bandes in römischen Ziffern sowie mit der jeweiligen Seitenangabe. – In der englischsprachigen Edition der Werke des Erasmus „*Collected Works of Erasmus*“ (= CWE) der Toronto University Press findet sich das „Compendium vitae“ in CWE 4 (1997), S. 400–410 und CWE 10 (1992), S. 230–238. Die Angaben zu Erasmus’ Geburtsdatum sind umstritten. Sie schwanken zwischen den Jahren 1466 und 1469. Bei den neueren Erasmus-Biografien gehen Schoeck und Halkin von dem Geburtsjahr 1467 und Tracy von dem Geburtsjahr 1469 aus: Vgl. R. J. Schoeck, *Erasmus of Europe*, Bd. 1: *The Making of a Humanist 1467–1500*, Edinburgh 1990, S. 26–41 („Family and Birth“); Léon Halkin, *Erasmus von Rotterdam. Eine Biographie*, Zürich 1989, S. 9–13 („Kindheit und Jugend“); James D. Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, Berkeley/London 1996, S. 17 u. 219, Anm. 2; *Erasmus von Rotterdam*, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, Bd. 1, hg. Franz Josef Worstbrock, Berlin u. a. 2008, Sp. 658–804 (mit ausführlichen, thematisch gegliederten Literaturangaben); Otto Herding, *Erasmus von Rotterdam*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 3 (1986), S. 2096–2100.

² *Compendium vitae*, in: Allen I, S. 47.

³ Allen I, S. 47f.

⁴ Roland Bainton, *Erasmus. Reformer zwischen den Fronten* (Übersetzung: Elisabeth Langerbeck), Göttingen 1972, S. 16.

⁵ C. G. van Leijenhorst, Alexander Hegius, in: *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, hg. Peter G. Bietenholz/Thomas B. Deutscher (3 Bde.), Toronto/Buffalo/London 1985–1987; hier: Bd. 2, S. 173. – Die dreibändige Ausgabe von „*Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*“ wird im Folgenden abgekürzt als „BR“.

⁶ Gerard van Thienen/John Goldfinch, *Incunabula Printed in the Low Countries. A Census*, Nieuwkoop 1999, S. 472–498.

⁷ Wilhelm Ribhegge, *Westfälische Humanisten*, in: *Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen* 17 (1993), S. 107–116 u. 18 (1994), S. 1–10; Jos M. M. Hermans/Robert Peters (Hgg.), *Humanistische Buchkultur. Deutsch-Niederländische Kontakte im Spätmittelalter (1450–1520)*, Münster 1997, S. 108ff.

⁸ *Compendium vitae*, in: Allen I, S. 48.

⁹ C. G. van Leijenhorst, Pieter Winckel, in: BR 3, S. 451.

¹⁰ *Compendium vitae*, in: Allen I, S. 48–50. – Vgl. CWE 10, S. 233–235.

¹¹ Schoeck (1990), S. 84–120 („The Monastery at Steyn c. 1487–1492“).

¹² Schoeck (1990), S. 107–109 („Ordination“); P. G. Bietenholz, *David of Burgundy*, BR 1,

S. 226f. – In den Briefen des Erasmus finden sich gelegentlich Hinweise auf sein priesterliches Leben wie beispielsweise das Lesen der Messe (vgl. den Brief an Hendrik van Bergen vom 14. Juli 1501 [Allen 154, Zeile 19–21]).

¹³ Vgl. BR 2, S. 88f.; 184f.; BR 3, S. 167f., 319.

¹⁴ Brief an Franciscus Theodoricus aus London, 1505 (Allen 186).

¹⁵ 1607 in der „Vita Erasmi“ von Paulus Merula, Leiden. – Vgl. CWE 1 (1974), Introduction, S. XIX; Allen I, S. 601. Es handelt sich bei diesen Jugendbriefen um die Briefe bei Allen 3–34.

¹⁶ Yvonne Charlier, *Érasme et l'amitié d'après sa correspondance*, Paris 1977, S. 65–94 („Ses années de jeunesse“).

¹⁷ Allen 3.

¹⁸ Van Thienen/Goldfinch, *Incunabula*, S. 492–496; Koen Goudriaan (Hg.), *Een Druker zoekt publiek: Gheraert Leeu te Gouda 1477–1484*, Delft 1993.

¹⁹ Van Thienen/Goldfinch, *Incunabula*, S. 445–520.

²⁰ C. Reedijk, *The Poems of Desiderius Erasmus*, Leiden 1956, S. 47–59 u. S. 136–222.

²¹ Vgl. Cornelis Augustijn, *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden u. a. 1996, S. 3–37 („Erasmus' geistige Entwicklung“); Paul Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna*, Leipzig 1917; Albert Hyma, *The Youth of Erasmus*, Ann Arbor 1930 (New York ²1968); Otto Schottenloher, *Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsreform. Ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung*, Münster 1933; Ernst-Wilhelm Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, 2 Bde., Basel 1966.

²² „Olim vix annos natus viginti“ (*De contemptu mundi*, hg. S. Dresden, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* Bd. 5,1, Amsterdam 1977, S. 3–85; hier: S. 39). Die Amsterdamer Ausgabe der „Opera omnia“ des Erasmus wird im Folgenden zitiert als „ASD“. – Vgl.: *On Disdaining the World/De contemptu mundi*, translated and annotated by Erika Rummel, in: *CWE 66* (1988), S. 139–175.

²³ ASD V,1, S. 41.

²⁴ Eucherius' „*De contemptu mundi*“ erschien im Druck um 1485/87 in Deventer, die Schrift von Innozenz III. um 1484/87 in Löwen und 1486 in Haarlem. Petrarca's Schrift erschien 1498 in Deventer (van Thienen/Goldfinch, *Incunabula*, S. 173 u. S. 232).

²⁵ *De imitatione Christi libri quatuor*, hg. Tiburzio Lupo, Rom 1982; dt.: *Nachfolge Christi* von Thomas von Kempen, hg. Walter Kröber (Übersetzung: Johann Michael Sailer), Ditzingen 1986.

²⁶ Van Thienen/Goldfinch, *Incunabula*, S. 230.

²⁷ Vgl. Erika Rummel, *Introductory note*, in: *CWE 66*, S. 130–134; dies., *Quoting Poetry instead of Scripture: Erasmus and Eucherius on contemptus mundi*, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 45* (1983), S. 503–509.

²⁸ ASD V,1, S. 56–60.

²⁹ ASD V,1, S. 64–82.

³⁰ ASD V,1, S. 67f.

³¹ ASD V,1, S. 69.

³² „*De voluptate solitariae*“ (ASD V,1, S. 73–82).

³³ „*Ea [voluptas] profecto una est que omnes homines tam sibi pertinaciter deditos habet, ut ab ea nullis malis deterreri, nulla ratione avelli possint. Et illud fortasse non absurde Epicurus: errare quidem mortales in iudicandis voluptatibus, omneis tamen unum animo aliis quidem atque aliis modis eas expetere. Proinde saeculares (quos vocant) ea vel maxime causa nostraeque vitae institutum fugere atque odisse solent, quod triste putent esse, horridum, inhumanum atque alienum ab omni voluptate*“ (ASD V,1, S. 73f.).

³⁴ ASD V,1, S. 74.

³⁵ „Quoties in thalamo castissimo sponsam sui armore languidam sponsus emplectitur“ (ASD V,1, S. 76). Theoderich beruft sich dabei auf Hieronymus und zitiert aus dessen Brief (Brief 22) an die junge Römerin Eustochius (ASD V,1, S. 80).

³⁶ ASD V,1, S. 80.

³⁷ Allen 296 (Brief an Servatius Rogerus, 1514), Allen 447 (Brief an „Lambertus Grunnius“, 1516) und Allen 858 (Brief an Paul Volz, 1518).

³⁸ Erik H. Erikson, *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie*, Frankfurt a. M. 1975.

³⁹ ASD V,1, S. 82–86.

⁴⁰ ASD V,1, S. 83.

⁴¹ ASD V,1, S. 84.

⁴² ASD V,1, S. 84.

⁴³ Vgl. Schoeck (1990), S. 100–106 („The Library of Steyn“).

⁴⁴ C. P. H. M. Tilmans, Cornelius Aurelius (c 1460–1531). *Praeceptor Erasmi?*, in: F. Akkermann/A. J. Vanderjagt, *Rodolphus Agricola Phrisius (1444–1485)*, Leiden 1988, S. 200–218.

⁴⁵ Allen 17–30.

⁴⁶ Charles Trinkaus, Lorenzo Valla (1407–1457), in: BR 3, S. 371–375.

⁴⁷ Vgl. Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, passim; Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*, Oxford 1995, S. 41–54; Jozef Ijsewijn, *The coming of humanism in the Low Countries*, in: H. A. Oberman (Hg.), *Itinerarium Italicum. Essay in Honour of P. O. Kristeller*, Leiden 1975, S. 193–304.

⁴⁸ Allen 23.

⁴⁹ F. Akkermann/A. J. Vanderjagt (Hgg.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444–1485)*, Leiden 1988; Paul Gerhard Schmidt (Hg.), *Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile*, Sigmaringen 1993. – Zur späteren Propagierung des „Kults“ um Agricola durch Erasmus vgl. Lisa Jardine, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma by Print*, Princeton, N.J., 1995, S. 83–98 („Inventing Rudolph Agricola“).

⁵⁰ BR 1, S. 15–17. Vgl. Percy Stafford Allen, *The Age of Erasmus*, Oxford 1914 („The Adwert Academy“); Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, S. 16; Margaret Mann Phillips, *Erasmus and the Northern Renaissance*, Woodbridge, Suffolk, ²1981.

⁵¹ Wilhelm Ribhegge, *Geschichte der Universität Münster. Europa in Westfalen*, Münster 1985, S. 1–25; Robert Stupperich, *Rudolf von Langen*, in: BR 2, S. 290f.

⁵² „Hos omnes et nostra viderunt videntque saecula, et nostra edidit Germania“ (Allen 23, Zeile 71 f.).

⁵³ Zum Einfluss und zur Ausbreitung des italienischen Humanismus: Peter Burke, *The spread of Italian humanism*, in: Anthony Goodman/Angus MacKay, *The impact of humanism in Western Europe*, London/New York 1990, S. 1–22.

⁵⁴ Lorenzo Vallas Schrift „*Elegantiarum linguae libri tres*“ geht auf das Jahr 1444 zurück. Vgl. CWE 1, S. 40, Anm.

⁵⁵ Allen 23.

⁵⁶ Allen 19 u. 23. – Der Text des Dialogs wurde 1513 von Reyner Snoy, einem gemeinsamen Freund, veröffentlicht: „*Apologia Erasmi et Cornelii sub dialogo lamentabili assumpta adversus barbaros, qui veterem eloquentiam contemnunt, et doctam poesim derident*“. – Abdruck in: Reedijk, *The Poems of Desiderius Erasmus*, S. 161–169.

⁵⁷ F. J. Worstbrock, *Jacobus Canter*, in: Worstbrock, *Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd. 1, Sp. 160–370.

⁵⁸ Brief an Jacob Canter aus Steyn, Ende 1489 (Allen 32); Jacob Canter, in: BR 1, S. 358f.

⁵⁹ „*Et teterrimam barbariem jam orbi fere dominantem explodere labores*“ (Allen 32, Zeile 50).

⁶⁰ Israel, *The Dutch Republic*, S.9–40; Michael North, *Geschichte der Niederlande*, München 2003, S.9–21; Horst Lademacher, *Geschichte der Niederlande*, Darmstadt 1983, S.11–34.

⁶¹ Vgl. Hermann Wiesflecker, *Kaiser Maximilian I. Bd.1: Jugend, burgundisches Erbe und Römisches Königtum bis zur Alleinherrschaft 1459–1493*, Wien 1971.

⁶² Karin Tilmans, *Historiography and humanism in Holland in the age of Erasmus. Aurelius and the ‘Divisiechroniek’ of 1517*, Nieuwkoop 1992. – Zu einem Mariengedicht von Cornelis Gerard aus dem Jahr 1491/92: Die Marias von Cornelius Aurelius. Einleitung, Textausgabe und Anmerkungen von J. C. Bedaux, Leuven 2006.

⁶³ 1493 übertrug Maximilian Albrecht Friesland als Lehen. An Albrechts militärischen Einsatz in Holland erinnerte Erasmus in einem Brief an dessen Sohn Georg von Sachsen von 1520 aus Löwen (Allen 1125).

⁶⁴ BR 1, S.229 f.

⁶⁵ Allen 33.

⁶⁶ Allen 38. Vgl. G. Tournoy, The „lost“ third epitaph for Henry of Bergen, written by Erasmus, in: *Humanistica Lovaniensia* 33 (1984), S.106–115.

⁶⁷ Zur Geschichte der Herren (ab 1533: Marquis) van Bergen Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts: G. A. Huijbregts, *De geschiedenis van Bergen op Zoom: Bergen op Zoom onder de heren van Glymes 1419–1567*, in: *De Waterschans* Jg.30 (2000), S.60–67 u. 125–134; Jg.31 (2001), S.23–29, 82–89, 136–142 u. 183–194.

⁶⁸ BR 1, S.130–134.

⁶⁹ Schoeck (1990), S.132–145 („In the bishop’s Service“). – Zu den Ausgrabungen am Sitz des früheren Landguts der Familie van Bergen in Halsteren (im heutigen Ortsteil Lepelstraat) im Jahre 1968: T. J. Hoelstra, *Verslag van het onderzoek naar de geschiedenis van het Kasteel van Halsteren*, in: *Fibula* Jg. 10 (1969), S.1–4 u. 23–28 (mit Abbildungen).

⁷⁰ Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, S.9–16.

⁷¹ Vgl. Brief Willem Hermans an Batt, Anfang 1494 (Allen 35).

⁷² Brief an Cornelis Gerard vom Frühjahr 1494 (Allen 37).

⁷³ In seinem Widmungsbrief zu dem Buch an den elsässischen Humanisten Johann Witz (Johannes Sapidus) von 1520 bemerkt Erasmus zur Entstehung der „Antibarbari“: „*Non-dum annum vigesimum attigeram, cum hoc operis sum agressus. Pauculis deinde post annis visum est, idem argumentum in dialogum retexere, quos lectio minus haberet taedii*“ (Allen 1110, Zeile 20–23).

⁷⁴ Kazimierz Kumaniecki, Introduction, in: *ASD* I,1 (1969), S.1–138; hier: 1–32. – Der in der ASD edierte Text der „Antibarbari“ bringt zwei Versionen, eine frühe Fassung aus den Jahren 1494/95 und die für den Druck überarbeitete Fassung von 1519/20. Zur Entstehungsgeschichte und zum historischen Umfeld der „Antibarbari“: Margaret Mann Phillips, Introduction, in: *The Antibarbarians/Antibarbarorum liber, translated and annotated by Margaret Mann Phillips*. In: *CWE* 23 (1978), hg. Craig R. Thomson, S.1–122; hier: S.2–15. Zu den „Antibarbari“: Erika Rummel, „*Et cum Theologo bella poeta gerit*“: The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited, in: *The Sixteenth Century Journal* 23 (1992), S.713–726; Bunna Ebels-Hoving, Erasmus in de aanval. Aantekeningen bij de Antibarbari, in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 114 (1999), 169–191; James D. Tracy, Against the ‘Barbarians’: The Young Erasmus and His Humanist Contemporaries, in: *Sixteenth Century Journal* 11 (1980), 3–22; Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, S.17–26 („Erasmus against the Barbarians“); Schoeck (1990), S.146–152 („Antibarbari“); Halkin, *Erasmus von Rotterdam* (1989), S.25–27; Cornelis Augustijn, *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung*, München 1986, S.26; Bainton, *Erasmus*, S.27–31; Anton J. Gail, *Erasmus von Rotterdam mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1993, S.12f.; Johan Huizinga, *Erasmus. Eine Biographie*. Mit einem Nachwort

von Heinz Holeczek und aktualisierter Bibliographie (Übersetzung: Werner Kaegi), Reinbek bei Hamburg 1993, 27 f.; Rudolf Pfeiffer, Die Wandlungen der ‚Antibarbari‘, in: Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam, Basel 1936, 50–68.

⁷⁵ Margaret Mann Phillips, Erasmus and the Northern Renaissance, Woodbridge, Suffolk, ²1981, insbesondere die Kapitel ‚The Legacy of the Past‘, ‚Erasmus and the Classics‘, ‚The Lutheran Tragedy‘ und ‚The Middle Way‘; Charles G. Nauert, Humanism and the Culture of Renaissance (New Approaches to European History), Cambridge 1995.

⁷⁶ BR 1, S. 100 f. (Jacob Batt); 1, S. 329 (Conrad = Willem Colghenens); 2, S. 184 f. (Willem Hermans); 2, S. 246 f. (Jodocus = Joost van Schoonhoven).

⁷⁷ ASD I,1, S. 39; CWE 23, S. 19.

⁷⁸ ASD I,1, S. 44; CWE 23, S. 23.

⁷⁹ ASD I,1, S. 45; CWE 23, S. 23 f.

⁸⁰ Hermann Joseph Liessem, Hermann von dem Busche. Sein Leben und seine Schriften, in: Programm des Kaiser Wilhelm Gymnasiums in Köln, 1884–1908 (Nachdruck: Nieuwkoop: de Graaf, 1965). – Vgl. Wilhelm Ribhegge, Westfälische Humanisten, in: Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen Jg. 17 (1993), S. 107–116 u. Jg. 18 (1994), S. 1–10.

⁸¹ ASD I,1, S. 37; CWE 23, S. 17.

⁸² ASD I,1, S. 61 f.; CWE 23, S. 36 f.

⁸³ In der Ausgabe von 1520 findet sich eine bissige Polemik gegen die Minoriten, vor allem gegen die Dominikaner und Karmeliter, später in seiner Löwener Zeit die schärfsten Gegner des Erasmus (ASD I,1, 74–76; CWE 23, S. 48–51). Sie nützten, heißt es, „eine falsche Frömmigkeit als Schild“, um andere, aber auch sich selbst zu betrügen (ASD I,1, S. 75; CWE 23, S. 49 f.). Von Essig durchtränkt („aceto perfusi“) ließen sie über die Humanisten verbreiten, dass sie „keine Christen sind, sondern Heiden und Götzenanbeter, noch verderblicher als die Heiden selbst“ (ASD I,1, S. 79; CWE 23, S. 55 f.).

⁸⁴ ASD I,1, S. 80; CWE 23, S. 57.

⁸⁵ „... ut nos uteremur, nun ut contemneremus“ (ASD I,1, S. 82–84; CWE 23, S. 59–61).

⁸⁶ ASD I,1, S. 83; CWE 23, S. 60.

⁸⁷ ASD I,1, S. 84; CWE 23, S. 61 f.

⁸⁸ Vgl. Jacques Chomarat, Grammaire et Rhétorique chez Érasme, 2 Bde., Paris 1981, hier: Bd. 1, S. 423–425.

⁸⁹ ASD I,1, S. 103; CWE 23, S. 82.

⁹⁰ ASD I,1, S. 121; CWE 23, S. 102.

⁹¹ ASD I,1, S. 122; CWE 23, S. 103.

⁹² ASD I,1, S. 124 f., 128 f., 136; CWE 23, S. 105 f., 109, 112 f., 118.

⁹³ ASD I,1, S. 128; CWE 23, S. 109.

⁹⁴ „Trotz aller Wandlungen durch drei Jahrzehnte sind die ‚Antibarbari‘ im Wesen und im Ziel sich gleich geblieben“, schrieb der deutsche klassische Philologe Rudolf Pfeiffer 1936 in seinem Beitrag für die Baseler Erasmus-Gedenkschrift. „Sie sind damit ein Dokument für die Einheit im Denken des Erasmus selbst“ (Pfeiffer, Die Wandlungen der ‚Antibarbari‘, S. 67). – Pfeiffer, der 1931 in dem Aufsatz „Humanitas Erasmiana“ („Studien der Bibliothek Warburg“, Teubner, Leipzig) die Rolle des Erasmus in der europäischen Geistesgeschichte dargestellt hatte, verließ 1937 das nationalsozialistische Deutschland und ging nach Oxford.

⁹⁵ Vgl. Peter Brown, Die Entstehung des christlichen Europa, München 1996; István Bejczy, Erasmus and the Middle Ages. The Historical Consciousness of a Christian Humanist (Brill’s Studies in Intellectual History, Bd. 106), Leiden/Boston/Köln 2001.

⁹⁶ Allen I, S. 50 (Compendium vitae) u. Allen 42.

⁹⁷ Sylvie Charrier, Recherches sur l’œuvre latine en prose de Robert Gaguin (1433–1501), Paris 1996.

⁹⁸ Allen 43. – Vgl. R. Weiss, *Learning and education in Western Europe from 1470 to 1520*, in: *The New Cambridge Modern History*, Bd.1: *The Renaissance 1493–1520*, hg. G.R. Potter, Cambridge 1978, S.95–126; hier: S.103.

⁹⁹ „Ad Gaguinum nondum visum Carmen Hendecasyllabum“, in: Reedijk, *The Poems of Desiderius Erasmus*, S.239f.

¹⁰⁰ Allen 43, Zeile 34–36.

¹⁰¹ Godelieve Tournoy-Thoen, Fausto Andrelini (1462–1518), in: BR 1, S.53–56. Vgl. Schoeck (1990), S.183–195 („Humanism at Paris“).

¹⁰² Allen 45, Zeile 59–61.

¹⁰³ Allen 45, Zeile 74–77.

¹⁰⁴ Franck Collard, *Un historien au travail à la fin du XVe siècle: Robert Gaguin*, Paris 1996, S.76–81.

¹⁰⁵ Zur Entstehung, den Quellengrundlagen, der Anlage und den Editionen des „Compendium“ vgl. Collard, *Un historien au travail à la fin du XVe siècle: Robert Gaguin*.

¹⁰⁶ Allen 45, Zeile 120–125.

¹⁰⁷ „Amplectere igitur, o Francia, immortale laudum tuarum monumentum“ (Allen 45, Zeile 132f.).

¹⁰⁸ Die drei Auflagen des „Compendium“ von Gaguin von 1497 erschienen bei Andreas Bocard (Paris), Thielmannus Kerver (Paris) und Johannes Trechsel (Lyon). – Faksimile-Nachdrucke der drei Editionen im Internet in: Gallica (Bibliothèque nationale de France): <http://catalogue.bnf.fr/ark>

¹⁰⁹ Allen 46.

¹¹⁰ Allen 46, Zeile 43–59.

¹¹¹ Augustin Renaudet, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d’Italie (1494–1516)*. Deuxième édition, revue et corrigée, Paris 1953, S.174–183.

¹¹² James K. Farge, Noël Béda, in: BR 1, S.116f.

¹¹³ Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*. Ausgabe in acht Bänden. Lateinisch und Deutsch, hg. Werner Welzig, Bd.6: *Colloquia Familiaria/Vertraute Gespräche*, Darmstadt 1967, S.436f. – Die Darmstädter Ausgabe der Ausgewählten Schriften wird im Folgenden zitiert als „AS“.

¹¹⁴ Allen I, S.50.

¹¹⁵ Allen 48, 50, 77 und 171. – Vgl. C.G. van Leijenhorst, Claes Warnerszoon, in: BR 3, S.411.

¹¹⁶ Allen 48.

¹¹⁷ Allen 48, Zeile 23f.

¹¹⁸ Allen 52 u. 73. Vgl. James K. Farge, Jan Mombaer, in: BR 2, S.447f.

¹¹⁹ Allen 74.

¹²⁰ Zur biografischen Literatur über die Pariser Jahre: Huizinga (1993), S.29–39 („Erasmus und die Universität Paris“); Smith, Erasmus, S.19–32; Bainton (1969), S.35–56 („Paris: Scholastik und Rhetorik“); Augustijn (1986), S.27–30; Halkin (1989), S.31–41 („Glanz und Elend des Privatlehrerdaseins“); Schoeck (1990), S.162–222; Tracy (1996), S.27–31.

¹²¹ Allen 49. „Silva odarum“ erschien bei G. Marchand. Das beigefügte Gedicht von Erasmus trug den Titel „Ad Robertum Gaguinum carmen de suis fatis“ (Reedijk, *The Poems of Desiderius Erasmus*, S.243–246).

¹²² Allen 51.

¹²³ Allen 50.

¹²⁴ Michel Reulos, *Paris au temps d’Érasme*, in: *Colloquia Erasmiana Turonensia 1* (1969), S.79–86; hier: S.82.

¹²⁵ R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth

1979, S.272–299; Maurice Keen, *Medieval Europe*, Harmondsworth 1991, S.149–161 („The universities and the friars“).

¹²⁶ Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris 1985, S.135–188 („De l’universitaire à l’humaniste“).

¹²⁷ *Laus Westphaliae*, Köln, Arnold Ther Hoernen, 1474; *Fasciculus temporum*, Köln, Heinrich Quentel, 1479.

¹²⁸ Rudolf Kettemann, Peter Luder (um 1415–1472). Die Anfänge der humanistischen Studien in Deutschland, in: Schmidt (Hg.), *Humanismus im deutschen Südwesten*, S.13–34; hier: S.14; Lewis W. Spitz, *Humanism in Germany*, in: Goodman/MacKay, *The impact of humanism in Western Europe*, S.202–219.

¹²⁹ Charlier, *Érasme et l’amitié*, S.101f.; Franz Bierlaire, *Augustinus Vincentius Caminadus*, in: BR 1, S.250f.

¹³⁰ BR 2, S.290f. u. BR 3, S.19f.

¹³¹ Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Familiarium colloquiorum formulae/Schülergespräche*. Lateinisch/deutsch, hg. Lore Wirth-Poelchau, Stuttgart 1982.

¹³² Thomas Grey, in: BR 2, S.129f.; James K. McConica, Robert Fisher, in: BR 2, S.39f.; Charlier, *Érasme et l’amitié*, S.104f.

¹³³ Allen 58, 61, 63 u. 64.

¹³⁴ Douglas F.S. Thomson, *Erasmus and Paris*, in: *The Classical Heritage in France*, hg. Gerald Sandy, Leiden u. a. 2002, S.109–136; hier: S.113.

¹³⁵ Allen 79, 89.

¹³⁶ Stanford E. Lehmborg, William Blount, fourth Baron Mountjoy (1478–1534), in: BR 1, S.154–156; Charlier, *Érasme et l’amitié*, S.106f.

¹³⁷ Allen 64.

¹³⁸ Allen 64, Zeile 74–76.

¹³⁹ *Apostelgeschichte* 17,28; Titus 1,12.

¹⁴⁰ Allen 64, Zeile 21–31.

¹⁴¹ Allen 64, Zeile 86–92; Erasmus von Rotterdam, *Briefe [Auswahl]*. Verdeutsch und hg. von Walther Köhler (Reprogr. Nachdruck der 3., von Andreas Flitner erw. Auflage 1956), Darmstadt 1995, S.24–27.

¹⁴² Allen 96–100; Übersetzung: Bainton, *Erasmus*, S.45 (Langerbeck).

¹⁴³ Allen 63.

¹⁴⁴ *Erasmus, Briefe*, hg. Köhler, S.20f.; Allen 56.

¹⁴⁵ *Paraphrasis seu potius epitome Elegantiarum libros Laurentii Vallae*, hg. C.L. Heesakkers/J.H. Waszink (ASD I,4 [1973], S.187–351).

¹⁴⁶ Allen 66.

¹⁴⁷ *De ratione studii*, hg. J.C. Margolin (ASD I,2 [1971], S.79–151), *De copia*, hg. Betty I. Knott (ASD I,6 [1988], S.21–281).

¹⁴⁸ *Adagiorum collectanea*, hg. Felix Heinemann/M.L. van Poll – van de Lisdonk (ASD II,9 [2005], S.46–271). – Vgl. Schoeck (1990), S.235–242 („*Adagiorum Collectanea*, 1500“); Margaret Mann Phillips, *The „Adages“ of Erasmus*, Cambridge 1964, S.41–61.

¹⁴⁹ Im Mai 1499 berichtete Erasmus Batt in einem Brief aus Paris, dass er an „*De conscribendis epistolis*“, „*De copia*“ und an anderen Textentwürfen arbeite (Allen 95).

¹⁵⁰ Allen 69 u. 71; *De conscribendis epistolis*, hg. J.C. Margolin, in: ASD I,2 (1971), S.157–579; Erasmus von Rotterdam, *De conscribendis epistolis/Anleitung zum Briefschreiben (Auswahl)*. Übersetzt und hg. Kurt Smolak, in: AS 8 (1980).

¹⁵¹ Bodo Guthmüller (Hg.), *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung Bd.17)*, Wiesbaden 1998; A.J. Krailsheimer, *The Continental Renaissance 1500–1600*, Harmondsworth 1971.

¹⁵² Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S.28; Allen 75.

- ¹⁵³ Allen 74.
¹⁵⁴ Allen 76 u. 77.
¹⁵⁵ Allen 81 u. 83.
¹⁵⁶ Allen 80.
¹⁵⁷ Allen 88, 90 u. 91.
¹⁵⁸ Allen 95.
¹⁵⁹ Allen 79.
¹⁶⁰ Allen 102.
¹⁶¹ Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 37; Allen 103.

**II. Prägungen.
 England, Burgund und das Programm des „Enchiridion“
 1499–1506**

¹ Peter Burke, *The Spread of Italian Humanism*, in: Anthony Goodman/Angus MacKay, *The Impact of Humanism on Western Europe*, London/New York 1990, S. 1–23; Geoffrey Elton, *Humanism in England*, in: a. a. O., S. 259–278.

² Allen 118.

³ Brief an Thomas More vom 28. Oktober 1499 (Allen 114). – Vgl. Peter Ackroyd, *The Life of Thomas More*, London 1998, S. 68–83 („We Talk of Letters“).

⁴ Allen 118, Zeile 23–25.

⁵ Brief an Johann von Botzheim vom 30. Januar 1523 (Allen 1 [Bd. 1, S. 6]; CWE 9 (1989), S. 299f.). – Vgl. James P. Carley, Blount, William, fourth Baron Mountjoy (c. 1478–1534), in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Sept 2004; online edn, Jan 2008.

⁶ Allen 104 (Widmungsbrief „An den hochherzigen jungen Herzog Heinrich“ [„Generosissimo puero duci Henrico Herasmus theologus S. D.“]); Reedijk, *The Poems of Desiderius Erasmus*, S. 248–253 (Text: „Prosopopoeia Britanniae maioris, quae quondam Albion dicta nunc Anglia dicitur“); *Carmina Selecta/Auswahl aus den Gedichten*. Dt. Übersetzung Wendelin Schmidt-Dengler, in: AS 2 (1975), S. 318–327.

⁷ R. J. Schoeck, Edmund de la Pole, in: BR 3, S. 102f.; Allen 108.

⁸ Allen 106.

⁹ Allen 107.

¹⁰ Allen 1211 (Brief an Justus Jonas in Erfurt vom 13. Juni 1521). Erasmus erwähnt in diesem Brief, dass Colet, der 1467 geboren wurde, um „zwei oder drei Monate jünger als er selbst“ sei („me minor duobus aut tribus mensibus“, Allen 1211, Zeile 284f.).

¹¹ J. B. Trapp, John Colet (1467–1519), in: BR 1, S. 324–328.

¹² Allen 1211, Zeile 304–309.

¹³ Allen 116, Zeile 39–45.

¹⁴ Allen 116, Zeile 86–92.

¹⁵ Allen 116, Zeile 112–114.

¹⁶ Bainton, Erasmus, S. 59.

¹⁷ Allen I, S. 16; vgl. CWE 9, S. 315f. u. S. 315, Anm. 130.

¹⁸ „Veluti si nos pecuniam a prefecto littoris douvarensis recepissemus“ (*Adagiorum Collectanea*, hgg. Felix Heinemann/M. L. van Poll – van de Lisdonk [ASD II, 9 (2005)], S. 46–272; hier: S. 147).

¹⁹ Allen 120.

²⁰ Allen 119.

²¹ Allen 121 u. 122 (Briefe vom März 1500).

²² Allen 123 u. 124.

- ²³ Allen I, S. 16.
- ²⁴ Allen 127. – Vgl. Margaret Mann Phillips, *The „Adages“ of Erasmus. A Study with Translations*, Cambridge 1964, S. 41–61 („The ‘Adagiorum collectanea’ of 1500“).
- ²⁵ Mann Phillips, *The „Adages“ of Erasmus*, S. 44f.
- ²⁶ Vgl. van Poll – van de Lisdonk, Einleitung, in: ASD II,9, S. 1–35.
- ²⁷ Allen 126.
- ²⁸ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen* (lat./dt.), Stuttgart 1997.
- ²⁹ *The Complete Works of St. Thomas More*, Bd. 1: English Poems – Life of Pico – The Last Things. Hgg. Anthony S.G. Edwards/Katherine Gardiner Rodgers/Clarence H. Miller, New Haven/London, 1997; Ackroyd, *The Life of Thomas More*, S. 102–104.
- ³⁰ Allen 126, Zeile 247f.
- ³¹ Allen 126, Zeile 95f.
- ³² Vgl. van Poll – van de Lisdonk (ASD II,9), Einleitung, S. 11–14; CWE 1, S. 259, Anm.; Mann Phillips, *The „Adages“ of Erasmus*, S. 47f.; Brian P. Copenhagen, Polidoro Virgilio, in: BR 3, S. 397–399.
- ³³ Jean-Claude Margolin, *Erasmé précepteur de l’Europe*, Paris 1995.
- ³⁴ ASD II,1 [1993] (Adagia 1–500); ASD II,2 [1998] (Adagia 501–1000); ASD II,3 [2003] (Adagia 1001–1500); ASD I,4 [1984] (Adagia 1501–2000); ASD II,5 [1981] (Adagia 2001–2500); ASD II,6 [1981] (Adagia 2501–3000); ASD II,7 [1999] (Adagia 3001–3500); ASD II,8 [1997] (3501–4151).
- ³⁵ Vgl. die Konkordanz „Collectanea – Adagia“ in: van Poll – van de Lisdonk (ASD II,9), Einleitung, S. 295–300.
- ³⁶ „Quem ego virum totius Germaniae publico honore nomino“ (ASD II,9, S. 57).
- ³⁷ ASD II,9, S. 57f.
- ³⁸ Allen 129, 130, 133, 135, 138, 139.
- ³⁹ Allen 135, Zeile 17–29.
- ⁴⁰ André Godin/C.G. van Leijenhorst, Antoon van Bergen (1455–1534), in: BR 1, S. 130f.
- ⁴¹ Allen 137.
- ⁴² Allen 131, 133, 136.
- ⁴³ Marcel A. Nauwelaerts, Jacob de Voecht, in: BR 3, S. 416.
- ⁴⁴ Allen 132, Zeile 75–77.
- ⁴⁵ Allen 143. Ein weiteres Bittschreiben richtete Erasmus im März 1501 an Antoon van Bergen, wobei er eindringlich auf die Notwendigkeit des Sprachenstudiums für die Lektüre und Edition griechischer Texte hinwies (Allen 149). – Vgl. R.J. Schoeck, *Erasmus of Europe*, Bd. 2: *The Prince of Humanists 1501–1536*, Edinburgh 1993, S. 1–13.
- ⁴⁶ Allen 149.
- ⁴⁷ Allen 143, Zeile 215–219.
- ⁴⁸ Allen 146, Zeile 25–39.
- ⁴⁹ Der Titel lautete „Officia Ciceronis solertissima cura Herasmi Roterdami ex multis exemplaribus exactissime“. – Zu Ciceros „De officiis“: Douglas Kries, *On the Intention of Cicero’s „De Officiis“*, *The Review of Politics* 65 (2003), S. 375–393.
- ⁵⁰ Allen 151 und 152; CWE 2 (1975), S. 29–32. – Neuauflagen erschienen 1519 bei Dirk Martens in Löwen und 1520 bei Froben in Basel, die beide die erste und eine erneuerte Widmung an Voecht enthielten (Allen 1013; CWE 7 [1987], S. 71–73).
- ⁵¹ Allen 152, Zeile 37f.
- ⁵² Allen 154, Zeile 19–21.
- ⁵³ Brief an Anthoniszoon (Allen 153) und an Hendrik van Bergen (Allen 154), beide aus Tournehem vom 12. Juli 1501.

⁵⁴ Jean Hadot, Erasme à Tournehem et à Courtebourne, in: *Colloquia Erasmiana Turonensia* 1 (1969), S. 87–96.

⁵⁵ Ludovicus (Allen 163, 166, 167). – Franz Bierlaire, *La familia d'Érasme. Contribution à l'histoire de l'humanisme*, Paris 1958, S. 47f.

⁵⁶ Vgl. D. S. Chambers, Pope Leo, in: BR 2, S. 319–322.

⁵⁷ Vgl. Susan Marti u. a. (Hgg.): *Karl der Kühne (1433–1477). Kunst, Krieg und Hofkultur* (Ausstellungskatalog), Stuttgart 2008; Hermann Kamp, *Burgund. Geschichte und Kultur*, München 2007; Craig M. Wright, *Music at the Court of Burgundy 1364–1419. A Documentary History*, Henryville 1979.

⁵⁸ Allen 162.

⁵⁹ André Godin, Jean Vitrier, in: BR 3, S. 408f. – Eine Sammlung von Predigten Vitriers hat André Godin in der Stadtbibliothek von Saint-Omer gefunden. Sie wurde von ihm 1971 zusammen mit einer Textanalyse der Predigten publiziert: André Godin, *L'Homélaire de Jean Vitrier. Spiritualité Franciscaine en Flandre au XVIe Siècle. Texte, Etude Thématique et Sémantique*, Genf 1971.

⁶⁰ André Godin, Jean Vitrier et le «cenacle» de Saint-Omer, in: *Colloquia Erasmiana Turonensia* 2 (1972), S. 781–805.

⁶¹ Alois Schröer, *Die Kirche in Westfalen vor der Reformation*, Bd. 2, Münster 1967, S. 205; F. A. H. van den Hombergh, *Leven en Werk van Jan Brugman O.F.M. (1400–1473)*, Groningen 1967; Nico Lettinck, „Praten als Brugman“. *De wereld van een Nederlandse volksprediker aan het einde van de Middeleeuwen*, Hilversum 1999.

⁶² Allen 1347, Zeile 194 (Anm.); Clemens Drees (Hg.), *Der Christenspiegel [Der kerstenen spiegel] des Dietrich Kolde [Coelde] von Münster*, Werl 1954.

⁶³ Erasmus in seinem Brief an Batt aus Saint-Omer vom August 1501 über den Guardian: „Nam subarrogantem esse sentio“ (Allen 163, Zeile 6f.).

⁶⁴ Brief aus Anderlecht an Justus Jonas in Erfurt vom 13. Juni 1521 (Allen 1211). – Dieser Brief an Justus Jonas ist eine der wichtigsten Quellen zur Biografie Jean Vitriers.

⁶⁵ Allen 1211, Zeile 21f.

⁶⁶ Allen 1211, Zeile 27–29.

⁶⁷ Allen 1211, Zeile 34–35.

⁶⁸ Allen 1211, Zeile 77f.

⁶⁹ Erasmus über die Entstehung des „Enchiridion“ in dem Brief an Botzheim: Allen I, S. 20. – Vgl. Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, S. 27–40 („The Ideal of Christian Civility“).

⁷⁰ Allen 1211, Zeile 80f.

⁷¹ Allen 165. – Vgl. CWE 2, S. 51; Charles Fantazzi (Hg.), *The Handbook of the Christian Soldier/Enchiridion militis christiani*, in: CWE 66, S. 2–7 (Introductory Note).

⁷² Allen 181, Zeile 38–41.

⁷³ André Godin, Érasme et le modèle origénien de la prédication, in: *Colloquia Erasmiana Turonensia* 2 (1972), S. 807–820; André Godin, *De Vitrier à Origène; Thématique et vocabulaire origéniens dans l'enchiridion militis christiani*, in: André Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, Genf 1982, S. 13–118; Jan de Boeff, *Erasmus and the Church Fathers*, in: Irena Backus (Hg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Leiden u. a. 1997, S. 537–572.

⁷⁴ BR 1, S. 389.

⁷⁵ Brief an Willem Hermans vom September 1502 (Allen 172).

⁷⁶ Allen 174.

⁷⁷ BR 1, S. 235f.

⁷⁸ BR 3, S. 177f.

⁷⁹ Allen 177.

- ⁸⁰ Brief an Willem Hermans (Allen 178).
- ⁸¹ K. H. Ducke, Pope Adrian VI., in: BR 1, S. 5–9.
- ⁸² Brief aus Löwen vom September 1502 (Allen 171).
- ⁸³ Allen 1304, Zeile 7–9.
- ⁸⁴ Brief an Botzheim vom 30. Januar 1523, Allen Bd. I, S. 20, Zeile 12f.
- ⁸⁵ Volz wurde in den 1520er-Jahren evangelischer Prediger in Straßburg. Vgl. Miriam U. Chrisman, Paul Volz, in: BR 3, S. 417f.
- ⁸⁶ Vgl. Werner Welzig (Hg.), *Enchiridion militis christiani/Handbuch eines Christlichen Streiters*, in: AS 1 (1968), S. VII–XXV (Einleitung). – Vgl. Augustijn (1986), S. 42–53; Schoeck, Erasmus of Europe (1993), S. 14–27 („The Enchiridion: ‚philosophia Christi‘“); Bainton, Erasmus, S. 67–73; Halkin (1989), S. 73–80 („Einführung in das fromme Leben. Das Handbüchlein eines christlichen Streiters“).
- ⁸⁷ Allen I, S. 19f.
- ⁸⁸ Otto Schottenloher, Erasmus, Johann Poppenruyter und die Entstehung des *Enchiridion militis christiani*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 45 (1954), S. 109–116; BR 3, S. 114f.
- ⁸⁹ Gelegentlich wird Albrecht Dürers Kupferstich „Ritter, Tod und Teufel“ (1513) mit dem „*Enchiridion militis christiani*“ in Verbindung gebracht (Schoeck, Erasmus of Europe [1993], S. 32). Das ist aber nicht zwingend. Dürer lernte Erasmus, mit dem er ebenso wie mit Luther sympathisierte, 1520 bei einem Besuch in Antwerpen kennen (John Rowlands, *Albrecht Dürer*, in: BR 1, S. 413–415).
- ⁹⁰ „De homine exteriore et interiore – Über den äußeren und den inneren Menschen“ (Welzig, *Enchiridion*, S. 108–115).
- ⁹¹ „De varietate affectuum – Über die Verschiedenheit der Leidenschaften“ (Welzig, *Enchiridion*, S. 116–123).
- ⁹² „De tribus hominis partibus, spiriti et anima et carne – Von den drei Teilen des Menschen: vom Geist, von der Seele, vom Fleische“ (Welzig, *Enchiridion*, S. 138–147).
- ⁹³ Welzig, *Enchiridion*, S. 88f.
- ⁹⁴ Welzig, *Enchiridion*, S. 179.
- ⁹⁵ Welzig, *Enchiridion*, S. 179.
- ⁹⁶ Welzig, *Enchiridion*, S. 221.
- ⁹⁷ Welzig, *Enchiridion*, S. 225.
- ⁹⁸ Welzig, *Enchiridion*, S. 285.
- ⁹⁹ Welzig, *Enchiridion*, S. 371.
- ¹⁰⁰ Vgl. Yves Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1956.
- ¹⁰¹ Allen 181, Zeile 46–54.
- ¹⁰² Reedijk, *The Poems of Desiderius Erasmus*, S. 64–66.
- ¹⁰³ Im Frühjahr 1503 hatte Erasmus eine Widmung an Jacob Anthoniszoon zu dessen Buch über die Herrschaft des Kaisers („De precellentia potestatis imperatorie“) geschrieben, das im April 1503 bei Dirk Martens in Antwerpen erschienen war. Darin wies Erasmus dem Kaiser die Aufgabe zu, den „Christlichen Frieden vor dem Schaden des Krieges zu schützen“ (Allen 173).
- ¹⁰⁴ Briefe an den Stadtpensionär Jacob Mauritsz aus Gouda und an Willem Hermans vom 27. u. 28. September 1503 (Allen 176 u. 178).
- ¹⁰⁵ *Panegyricus ad Philippum Austriae ducem*, hg. Otto Herding, in: ASD IV,1 (Amsterdam 1974), S. 1–91; hier: S. 3–21 (Einleitung) u. S. 78 (Anmerkung).
- ¹⁰⁶ Allen 179 u. 180.
- ¹⁰⁷ Vgl. Alfred Kohler, *Karl V. 1500–1558. Eine Biographie*, München 1999, S. 38–43.
- ¹⁰⁸ So in den Briefen an Ruistre und Desmarez. – Vgl. Herding, *Panegyricus*, Einleitung, S. 6f.

¹⁰⁹ Herding, *Panegyricus*, S.82.

¹¹⁰ Herding, *Panegyricus*, S. 75; Lisa Jardine (Hg.), *Erasmus: The Education of a Christian Prince/Panegyric for Archduke Philip of Austria* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge 1997, S. 139.

¹¹¹ Herding, *Panegyricus*, S. 75; Jardine, *Education of a Christian Prince/Panegyric*, S. 140.

¹¹² Herding, *Panegyricus*, S. 76; Jardine, *Education of a Christian Prince/Panegyric*, S. 140f.

¹¹³ Brief an Collet vom Dezember 1504 (Allen 181).

¹¹⁴ Vgl. Wilhelm Ribhegge, *Erasmus von Rotterdam und der burgundische Hof: „Institutio principis christiani“* (1516), in: Chantal Grell/Werner Paravicini/Jürgen Voss (Hgg.), *Les princes et l'histoire du XI^e au XVIII^e siècle*, Bonn 1998, S.373–401.

¹¹⁵ Brief an Gilles (Allen 184). Vgl. Marcel A. Nauwelaerts, Pieter Gilles, in: BR 2, S. 99–101.

¹¹⁶ Geneviève Guillemot, Josse Bade, in: BR 1, S. 79–81.

¹¹⁷ Guillaume Budé, in: BR 1, S. 212–217. Vgl. Marie-Madeleine de la Garanderie, *La correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé. Traduction intégrale, annotations et index biographique*, Paris 1967.

¹¹⁸ *Laurentii Vallensis ... in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes*, Paris 1505.

¹¹⁹ Widmung an Christopher Fisher (Allen 182) und Brief von Josse Bade an Erasmus (Allen 183).

¹²⁰ Dispens Papst Julius' II. vom 4. Januar 1506 (Allen 187 A, in: Bd. III, S. XXIX f.).

¹²¹ „Nova vero theologorum dignitas, si solis illis licet barbaramente loqui“ (Allen 182, Zeile 139 f.).

¹²² Allen 181.

¹²³ Elizabeth F. Rogers (Hg.), *The Correspondence of Sir Thomas More*, Princeton 1947, S. 5–9.

¹²⁴ Allen 185, Zeile 13–15.

¹²⁵ Schoeck, *Erasmus of Europe* (1993), S. 51–61 („Return to England, 1505–1606“); Germain Marc'hadour, *L'Univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme et leur époque (1477–1536)*, Paris 1963, S. 135–143.

¹²⁶ Allen 188.

¹²⁷ Allen 189, Zeile 12–14.

¹²⁸ Allen 195.

¹²⁹ Allen 999.

¹³⁰ Allen 999, Zeile 46 f.

¹³¹ „Ad amicitiam natus factusque videtur“ (Allen 999, Zeile 97).

¹³² Allen 999, Zeile 97–107.

¹³³ Allen 999, Zeile 141–156.

¹³⁴ „Maluit igitur maritus esse castus, quam sacerdos impurus“ (Allen 999, Zeile 167).

¹³⁵ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen* (lat./dt.), Stuttgart 1997.

¹³⁶ Rogers, *Correspondence of Sir Thomas More*, S. 9 f.; *The Complete Works of St. Thomas More*, Bd. 1, S. 48–123.

¹³⁷ *Luciani opuscula ... ab Erasmo Roterodamo et Thoma Moro ... in Latinam linguam traducta*, Paris 1506; *The Complete Works of St. Thomas More*. Bd. 3, Teil I: Translation of Lucian, hg. C. R. Thompson, New Haven and London 1974.

¹³⁸ Allen 187, 191, 192, 193.

¹³⁹ Allen 193.

¹⁴⁰ Allen 193, Zeile 46.

¹⁴¹ Allen 193, Zeile 46–50.

III. Aufbruch nach Italien. Die „Adagia“ und das „Lob der Torheit“ 1506–1514

¹ Brief an Franciscus Theodoricus (Allen 186).

² Vgl. CWE 2, S. 155 f.; Charlier, Érasme et l'amitié, S. 150–167.

³ Austin Renaudet, Érasme et l'Italie, Genf ²1999, S. 139–150 („Turin, Florence et Bologne“). Vgl. Halkin, Erasmus von Rotterdam (1989), S. 81–90 („Italien und die Rückkehr zu den Quellen“).

⁴ Vgl. Christine Shaw, Julius II: The Warrior Pope, Oxford 1993, S. 149; vgl. Schoeck, Erasmus of Europe (1993), S. 65.

⁵ Franz Xaver Seppelt/Georg Schwaiger, Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1964, S. 268–272; John N. D. Kelly, Lexikon der Päpste, Ditzingen 2005, S. 272–274.

⁶ Allen 201 u. 203.

⁷ Es befindet sich heute in der Universitätsbibliothek Basel.

⁸ Charlier, Érasme et l'amitié, S. 152 f.

⁹ M. J. C. Lowry, Paolo Bombace, in: BR 1, S. 163–165.

¹⁰ Allen 204, 205, 206.

¹¹ Allen 207.

¹² Allen 209.

¹³ Euripides, Hecuba; Iphigenia in Aulide, interp. D. Erasmo, Venedig, Aldus Manutius, Dezember 1507.

¹⁴ Allen 208.

¹⁵ Ad Gulielmum Copum medicorum eruditissimum de senectute carmen [lat./dt.], in: AS 2 (1975), S. 340–357; Reedijk, The Poems of Desiderius Erasmus, S. 280–290.

¹⁶ Allen 256 (Brief Aleanders an Erasmus aus Paris 1512), 1195, Zeile 47–54. – Vgl. M. J. C. Lowry, Girolamo Aleandro, in: BR 1, S. 28–32; Charlier, Érasme et l'amitié, S. 157–163.

¹⁷ Schoeck, Erasmus of Europe (1993), S. 75. – Vgl. Mann Phillips, The „Adages“ of Erasmus, S. 62–95 („The ‚Adagiorum Chiliades‘ of 1508: The Edition of Learning“).

¹⁸ Allen 211.

¹⁹ Textausgaben: ASD I, 1–8 (Amsterdam 1981–2005); CWE 31–36 (Toronto 1982–2006); William Barker (Hg.), The Adages of Erasmus, Toronto 2001 (Auswahl); AS 7 Adagiorum Chiliades (Adagia Selecta)/Mehrere Tausend Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten (Auswahl). Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen, hg. Theresia Payr, Darmstadt 1972, S. 357–633; Erasmus von Rotterdam, Adagia (lateinisch/deutsch). Auswahl, Übersetzung und Anmerkungen, hg. Anton J. Gail, Stuttgart 1983.

²⁰ „Durch den Buchdruck konnte er im vollen Sinn des Wortes ein Kulturzentrum werden, eine geistige Zentralstation, ein Prüfstein der Zeitgedanken ...“ (Huizinga [1993], S. 85).

²¹ Vgl. Barker, The Adages of Erasmus, S. IX–XLVII (Editor's introduction); Mann Phillips, The „Adages“ of Erasmus, passim; Payr, Adagiorum Chiliades (Adagia Selecta), S. XI–XXXIII (Einleitung); Gail, Erasmus von Rotterdam, Adagia, S. 3–21 (Einleitung); Worstbrock, Deutscher Humanismus 1480–1520, Bd. 1, Sp. 701–708 u. Sp. 711 f.

²² „Elephantum ex musca facis – Tunica pallio propior est – Bellum omnium pater –

Malo accepto stultus sapit – Bestia bestiam novit – Colubrum in sinu favere – Una hirundo non facit ver – Equi dentes inspicere donati – Ululas Athenas – Non olet – Aureos montes polliceri – Sero molunt deorum molae – Dei facientes adjuvant – In vino veritas – In eadames navi – In alio mundo – Vestia virum facit – Alterum pedem in cymba Charontis habere – Ne sutor ultra crepidam – Minxit in patrios cineres – Assidua stilla saxum excervat – Neque caro est neque piscis – Extra telorum iactum – Contra stimulum calces – Qualis pater talis filius – Fumos vendere – Evitata Charybdi in Scyllam incidi – Cygnea cantio“ (vgl. Gail, Erasmus von Rotterdam, S.15–17).

²³ Payr, *Adagiorum Chiliades (Adagia Selecta)*, S.376–379.

²⁴ Gail, Erasmus von Rotterdam, *Adagia*, S.118–217.

²⁵ Mordechai Feingold, Alexander Stewart, in: BR 3, S.286.

²⁶ Allen 213; vgl. Renaudet, *Érasme et l'Italie*, S.163–165. – Noch im Dezember 1509 schrieb Daniele Scevola aus Ferrara an Erasmus: „Hier herrscht nur Krieg und alles ist verlassen“ (CWE 2, S.153–155 [216A]).

²⁷ Allen 214, 215, 216.

²⁸ Allen 808, Zeile 124f. (Brief an Marcus Laurinus vom 5. April 1518).

²⁹ Allen 2465.

³⁰ Allen 296, 335.

³¹ Allen 296, 334.

³² Martin Brecht, *Martin Luther, Bd.1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart 1981, S.106–109.

³³ Renaudet, *Érasme et l'Italie*, S.176–180.

³⁴ Allen 2465.

³⁵ Allen 2465, Zeile 10–55 (Brief aus Freiburg an Agostino Steuco vom 27. März 1531).

³⁶ J.J. Scarisbrick, *Henry VIII*, London 1968 (rpr. 1981), S.11–13.

³⁷ Rogers, *Correspondence of Sir Thomas More*, S.14f.

³⁸ BR 1, S.48–50.

³⁹ Allen 215, Zeile 14f.; Derek Wilson, *In the Lion's Court. Power, Ambition and Sudden Death in the Reign of Henry VIII*, London 2001, S.65–75 („A Fair Beginning“).

⁴⁰ Schoeck, *Erasmus of Europe* (1993), S.86–94.

⁴¹ Ackroyd, *The Life of Thomas More*, S.133–135.

⁴² *Moriae encomium*, hg. Clarence H. Miller, in: ASD IV,3; *Panegyricus, Moria, Julius exclusus, Institutio principis christiani, Querela pacis*, hg. A.H.T. Levi, in: CWE 27 (1986); hier: S.83–153; *Μορτιασ εννομουον sive laus stultitiae*. Dt. Übersetzung Alfred Hartmann, hg. Wendelin Schmidt-Dengler, in: AS 2 (1975), S.1–211.

⁴³ AS 2, S.2f.

⁴⁴ Michael Rupp, „Narrenschiff“ und „Stultifera Navis“. *Deutsche und lateinische Moralsatire von Sebastian Brant und Jakob Locher in Basel 1494–1498*, Münster 2002.

⁴⁵ AS 2, S.8f.

⁴⁶ „Non, opinor, imo ea pars adeo stulta, adeo ridicula, ut nec nominari citra risum possit, humani generis est propagatrix. It est sacer ille fons, unde vitam hauriunt omnia“ (AS 2, S.22f.).

⁴⁷ „Quid autem vita haec, ... si voluptas detraxeris?“ (AS 2, S.22f.).

⁴⁸ „Quaeso num quemquam amabit, qui ipse semet oderit?“ (AS 2, S.46f.).

⁴⁹ AS 2, S.46f.

⁵⁰ AS 2, S.62f.

⁵¹ AS 2, S.62f.

⁵² AS 2, S.114f.

⁵³ AS 2, S.116f.

⁵⁴ AS 2, S.128f.

- ⁵⁵ AS 2, S. 134–137.
- ⁵⁶ AS 2, S. 138f.
- ⁵⁷ AS 2, S. 158–160.
- ⁵⁸ AS 2, S. 160f.
- ⁵⁹ AS 2, S. 162f.
- ⁶⁰ AS 2, S. 162f.
- ⁶¹ AS 2, S. 162–165.
- ⁶² AS 2, S. 164f.
- ⁶³ AS 2, S. 166f.
- ⁶⁴ AS 2, S. 166f.
- ⁶⁵ AS 2, S. 168f.
- ⁶⁶ AS 2, S. 178–181.
- ⁶⁷ AS 2, S. 194f.
- ⁶⁸ AS 2, S. 196f.
- ⁶⁹ „Valete, plaudite, vivite, bibite, Moriae celeberrimi Mystae“ (AS 2, S. 210f.).
- ⁷⁰ Allen 337, Zeile 126–134 (Brief an Maarten Dorp vom Mai 1515).
- ⁷¹ „Conceperamus id temporis animo tres simul declamationes, Encomium Moriae, Naturae, et Gratiae; sed quorundam morositas fecit ut verterem consilium“ (Allen I, S. 19; Brief an Botzheim von 1523).
- ⁷² M. A. Screech, *Erasmus: Ecstasy and the Praise of Folly*, Harmondsworth 1988, S. 1–11.
- ⁷³ Screech, *Erasmus: Ecstasy and the Praise of Folly*, S. 7.
- ⁷⁴ Vgl. Augustijn (1986), S. 62f.
- ⁷⁵ Smith, *Erasmus*, 125–128.
- ⁷⁶ Erasmus von Rotterdam, *Lob der Torheit*, Frankfurt 2009; Desiderius Erasmus, *Lof der zothheid*, Amsterdam 2005; Erasmus, *Praise of Folly and Letter to Martin Dorp*, Harmondsworth 1971; Érasme, *Éloge de la folie*, Paris 2006; Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia. A cura di Nicola Petruzzellis*, Mailand 2007; D. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, Barcelona 1976.
- ⁷⁷ Allen 224.
- ⁷⁸ Allen 611.
- ⁷⁹ Allen 583.
- ⁸⁰ Allen 739, 749.
- ⁸¹ Allen 304.
- ⁸² Allen 304, Zeile 73–75.
- ⁸³ Allen 337, Zeile 86–92.
- ⁸⁴ Allen 347 (Brief vom 27. August 1515).
- ⁸⁵ Rogers, *Correspondence of Sir Thomas More*, S. 27–74.
- ⁸⁶ James K. McConica, John Fisher, in: BR 2, S. 36–39. Fisher war mit Robert Fisher verwandt, den Erasmus in Paris unterrichtet hatte.
- ⁸⁷ Allen 262.
- ⁸⁸ Andrea Ammonio, in: BR 1, S. 48–50.
- ⁸⁹ Allen 233.
- ⁹⁰ Allen 260 (Widmung an Colet). De copia verborum ac rerum, hg. Betty I. Knott, in: ASD I,6 (1988); De ratione studii, hg. Jean-Claude Margolin, in: ASD I,2 (1971), S. 79–151.
- ⁹¹ Allen 305, Zeile 222–224. Vgl. Schoeck, *Erasmus of Europe* (1993), S. 114.
- ⁹² Allen 236, 239.
- ⁹³ Scarisbrick, *Henry VIII*, S. 27.
- ⁹⁴ Allen 1211, Zeile 629–639 (Brief an Justus Jonas 1521).
- ⁹⁵ Allen 1211, Zeile 13f.
- ⁹⁶ Allen 280.

⁹⁷ Scarisbrick, Henry VIII, S. 27.

⁹⁸ „Bellum quod adornatur genium huius insulae subito vertit. Rerum omnium charitas hic indies crescit, decrescit liberalitas“ (Allen 288, Zeile 12–14).

⁹⁹ Allen 288, Zeile 125–127.

¹⁰⁰ Vgl. Michael Howard, Der Krieg in der europäischen Geschichte, München 1981, S. 33–55 („Der Krieg der Söldner“).

¹⁰¹ Allen 288, Zeile 66f.

¹⁰² Allen 288, Zeile 105–121.

¹⁰³ Allen 219, 263. Vgl. Mann Phillips, The „Adages“ of Erasmus, S. 102ff.

¹⁰⁴ Allen 263, Zeile 43–45.

¹⁰⁵ Allen 283, Zeile 153f.

¹⁰⁶ Erasmi Roterodami Germaniae decoris Adagiorum Chiliades tres, ac centuriae fere totidem, Basel: Johannes Froben, August 1513.

¹⁰⁷ Christoph Schneider/Benedikt Vögeli, Griechischer Geist aus Basler Pressen (Katalog der frühen griechischen Drucke aus Basel in Text und Bild). Internetausgabe der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, Basel 2003, GG 12. – Vgl. Beat von Scarpatetti, Beatus Rhenanus, in: BR 1, S. 104–109; Schmidt, Humanismus im deutschen Südwesten.

¹⁰⁸ Allen 287, 295.

¹⁰⁹ Allen 296, Zeile 30f.

¹¹⁰ Allen 296, Zeile 98–100.

IV. Triumph am Rhein.

Das „Neue Testament“, Hieronymus, die „Klage des Friedens“ und die „Utopia“ des Thomas More 1514–1519

¹ Smith, Erasmus, S. 129–158 („The Rhine“). – Vgl. R. J. Schoeck, The Geography of Erasmus, in: F. Akkerman/A. J. Vanderjagt/A. H. van der Laan, Northern Humanism in European Context 1469–1625, Leiden/Boston/Köln 1999, S. 198–204.

² James D. Tracy, Jean Le Sauvage, in: BR 2, S. 325f.

³ Allen 298, 301.

⁴ Miriam U. Chrisman, Matthias Schürer, in: BR 3, S. 233; Otto Herding, Wimpfelings Begegnung mit Erasmus. Ein Kapitel aus der Geschichte des oberrheinischen Humanismus, in: Klaus Heitmann (Hg.): Renatae litterae. Studien zum Nachleben der Antike und zur europäischen Renaissance. August Buck zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1973, S. 131–155.

⁵ Joachim Knappe, Sebastian Brant, in: Worstbrock, Deutscher Humanismus 1480–1520, Bd. 1, Sp. 247–283.

⁶ Wilhelm Ribhegge, Stadt und Nation in Deutschland vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Die Entstehung der Zivilgesellschaft aus der Tradition der Städte, Münster u. a. 2002, S. 25–30.

⁷ Allen 305.

⁸ Vgl. Lewis W. Spitz, The Religious Renaissance of German Humanists, Cambridge, Mass., 1963, S. 197f.

⁹ Allen 305, Zeile 214–217. Vgl. J. D. Tracy, Erasmus becomes a German, in: Renaissance Quarterly 21 (1968), S. 281–288.

¹⁰ Historisches Museum Basel, Erasmus von Rotterdam. Vorkämpfer für Frieden und Toleranz (Ausstellungskatalog), Basel 1986, S. 77.

¹¹ Allen 113, Zeile 16–18. – Vgl. Charlier, Érasme et l'amitié, S. 179f.

¹² Allen 315.

¹³ Allen 318, 322.

¹⁴ Allen 386, 527.

¹⁵ Vgl. Caspar Hirschi, *Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehr-gemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Göttingen 2005, S. 251–380 („Hu-manistischer Nationalismus in Deutschland“); Lewis W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge, Mass., 1963, S. 55 f.

¹⁶ Hermann Wiesflecker, *Kaiser Maximilian I.*, Bd. 5, München 1986, S. 340–362 („Kai-serliche Kulturpolitik in Elsaß, Vorderösterreich, Schwaben, Augsburg und Nürnberg“).

¹⁷ Allen 321.

¹⁸ Lewis W. Spitz, *Humanism in Germany*, in: Goodman/MacKay, *The Impact of Hu-manism on Western Europe*, S. 202–219.

¹⁹ Zur Verärgerung von Erasmus verkaufte die Druckerei Froben aber gleichzeitig zu der Neuausgabe der „Adagia“ von 1515 weiter auch die noch vorhandenen Exemplare des Nachdrucks der Venedig-Ausgabe der „Adagia“ von 1508, die ohne das Einverständnis von Erasmus 1513 von Froben herausgebracht worden war (Allen 332, Brief an Pieter Gilles vom 7. Mai 1515).

²⁰ Allen 269.

²¹ Allen 290.

²² Über das Verhältnis von Erasmus zu den Juden vgl. Cornelis Augustijn, *Erasmus und die Juden*, in: ders., *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Köln 1996, S. 94–110.

²³ Heinz Scheible, *Johannes Reuchlin*, in: BR 3, S. 145–150.

²⁴ *Doctor Johannsen Reuchlins der K. M. als Ertzhertzogen zu Osterreich auch Chur-fürsten vnd fürsten warhafftige entschuldigung gegen vnd wider ains getaufften Juden genant Pfefferkorn vormals getruckt ußgangen unwarhaftigs schmachbüchlin Augenspiegel ...*, Tübingen: Thomas Anshelm, 1511; *Defensio Johannis Reuchlin Contra Calvniatores Svos Colonienses*, Tübingen: Thomas Anshelm, 1513; *Clarorum virorum Epistolae latinae, graecae et hebraicae variis temporibus missae ad Ioannem Reuchlin*, Tübingen: Thomas Anshelm, 1514. Die „Briefe berühmter Männer“ waren eine Sammlung von Zuschriften an Reuchlin.

²⁵ Allen 300.

²⁶ Wilhelm Kühlmann, *Hermann Buschius*, in: Worstbrock, *Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd. 1, Sp. 313–336.

²⁷ CWE 3 (1976), S. 75 (Brief an Jakob Wimpfeling aus Frankfurt vom März/April 1515); Hermann Buschius, in: BR 1, S. 233 f.

²⁸ CWE 2, S. 75–77 (= Nr. 326 B).

²⁹ Götz-Rüdiger Tewes, *Johannes Caesarius*, in: Worstbrock, *Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd. 1, Sp. 349–360.

³⁰ Allen 374; BR 1, S. 238 f.

³¹ Karl Brandi, *Kaiser Karl V. Werden und Schickal einer Persönlichkeit und eines Welt-reichs*, Frankfurt 1979, S. 44–50.

³² Allen 332.

³³ Allen 360 (Brief aus Basel an Ammonio in London vom 5. Oktober 1515).

³⁴ Allen 333, 334, 335.

³⁵ Allen 335, Zeile 123–129.

³⁶ Allen 338 u. 339. Riario antwortete am 18. Juli 1515 (Allen 340).

³⁷ Rogers, *Correspondence of Sir Thomas More*, S. 16–27.

³⁸ Allen 338 (aus Antwerpen Ende Mai 1515).

³⁹ Rogers, *Correspondence of Sir Thomas More*, S. 27–74.

⁴⁰ Allen 344, Zeile 7–16.

⁴¹ Allen 365.

⁴² Allen 363 (Brief von Wolfgang Angst aus Hagenau vom 19. Oktober 1515). Aloys Bömer (Hg.), *Epistolae obscurorum virorum*, Bd. 1: Einführung; Bd. 2: Text, Heidelberg 1924. Vgl. Gerlinde Huber-Rebenich, *Epistolae obscurorum virorum*, in: *Worstbrock, Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd. 1, Sp. 646–658.

⁴³ Gilbert Tournoy, *Jacob of Hoogstraten*, in: *BR 2*, S. 200–202.

⁴⁴ Eckhard Bernstein, *Ulrich von Hutten. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 58–61.

⁴⁵ Dieter Riesenberger, *Ortwinus Gratius*, in: *BR 2*, S. 124 f.

⁴⁶ Bömer, *Epistolae* Bd. 1, S. 24.

⁴⁷ Bömer, *Epistolae* Bd. 2, S. 72.

⁴⁸ Brief II, 59 (Bömer, *Epistolae* Bd. 2, S. 187).

⁴⁹ Bömer, *Epistolae* Bd. 1, S. 74–102.

⁵⁰ Allen 622, Zeile 1–7.

⁵¹ Schoeck, *Erasmus of Europe* (1993), S. 165–174 („1515, the Annus Mirabilis“); Halkin, *Erasmus von Rotterdam* (1989), S. 123–132 („Das Neue Testament“).

⁵² Allen 384.

⁵³ *CWE 3*, S. 216–221; Augustijn (1986), S. 82–97 („Bibel und Kirchenväter“).

⁵⁴ In *Novum Testamentum Praefationes/Vorreden zum Neuen Testament*. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gerhard B. Winkler, in: *AS Bd. 3*, Darmstadt 1990.

⁵⁵ Allen 482.

⁵⁶ Allen 396.

⁵⁷ Winkler, *Vorreden zum Neuen Testament* („Paraclesis“), S. 26 f.

⁵⁸ Winkler, *Vorreden zum Neuen Testament* („Apologia“), S. 100 f.

⁵⁹ „*Spes restituendae et sarciendae Christianae religionis*“ (Allen 384, Zeile 42 f.).

⁶⁰ Allen 384, Zeile 50–53.

⁶¹ Allen 432, 442.

⁶² Allen 403.

⁶³ Marie-Madeleine de La Garanderie, *La correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé. Traduction intégrale, annotations et index biographique*, Paris 1967; dies., *Guillaume Budé*, in: *BR 1*, S. 212–217; Charlier, *Érasme et l'amitié*, S. 205–208.

⁶⁴ Allen 432.

⁶⁵ Allen 410.

⁶⁶ Kohler, *Karl V.*, S. 56 ff.

⁶⁷ *Compendium vitae*, in: *Allen I*, S. 51.

⁶⁸ Allen 436, 443.

⁶⁹ Allen 446, 447.

⁷⁰ Allen 505.

⁷¹ Allen 517, 518, 519.

⁷² Allen 517, Zeile 81–85.

⁷³ Allen 461.

⁷⁴ Allen 695.

⁷⁵ Allen 597 (Brief an Thomas More aus Löwen vom 10. Juli 1517).

⁷⁶ *Institutio principis christiani*, hg. O. Herding, in: *ASD IV, 1*, S. 95–219; *CWE 27*, S. 199–288 (Übersetzung Neil M. Chishire u. Michael J. Heath); *AS 5* (1968), S. 112–357. – Vgl. Wilhelm Ribhegge, *Erasmus von Rotterdam und der burgundische Hof. Die „Institutio principis christiani“ (1516)*, in: Chantal Grell/Werner Paravicini/Jürgen Voss, *Les princes et l'histoire du XIVe au XVIIIe siècle*, Bonn 1998, S. 373–401.

- ⁷⁷ „Illustrissimo Principi Carolo Invictissimi Caesaris Maximiliani Nepoti“ (Allen 393).
- ⁷⁸ Brief an Botzheim 1523 (Allen I, S.19).
- ⁷⁹ Vgl. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge 1978, S.241–262.
- ⁸⁰ AS 5, S.114f.
- ⁸¹ AS 5, S.136f.
- ⁸² AS 5, S.142f.
- ⁸³ AS 5, S.144f.
- ⁸⁴ AS 5, S.206f.
- ⁸⁵ AS 5, S.196f.
- ⁸⁶ Ribhegge, *Stadt und Nation in Deutschland*, S.21.
- ⁸⁷ AS 5, S.178–179.
- ⁸⁸ „Respublica, etiamsi princeps desit, tamen erit respublica“ (AS 5, S.306–307).
- ⁸⁹ AS 5, S.322–323.
- ⁹⁰ AS 5, S.324f.
- ⁹¹ AS 5, S.326f.
- ⁹² „The Mystery of Our War with Guelders“, in: Tracy, *The Politics of Erasmus*, S.71–107.
- ⁹³ AS 5, S.344–345.
- ⁹⁴ AS 5, S.352–353.
- ⁹⁵ AS 5, S.354f.
- ⁹⁶ *Scriptores historiae Augustae. Ex Recognitione Des. Erasmi Roterodami: C. Suetonius Tranquillus* [u. a.], Basel 1518.
- ⁹⁷ Allen 586, Zeile 193–195.
- ⁹⁸ Allen 586, Zeile 230–233.
- ⁹⁹ Vgl. Peter Burke, *Antwerp. A Metropolis in comparative perspective*, Antwerp 1993.
- ¹⁰⁰ *Utopia*, hg. E.Surtz S.J./J.H.Hexter (The Complete Works of St. Thomas More, Bd.4), New Haven/London 1965; George M.Logan/Robert M.Adams (Hgg.), *More: Utopia* (Cambridge texts in the history of political thought), Cambridge 1989; vgl. Wilhelm Ribhegge, *Thomas More: Utopia* (1516). *Geschichte als Gespräch*, in: ders., *Europa – Nation – Region. Perspektiven der Stadt- und Regionalgeschichte*, Darmstadt 1991, S.48–71.
- ¹⁰¹ Surtz/Hexter, *Utopia*, S.48.
- ¹⁰² Allen 461.
- ¹⁰³ Heinisch, *Der utopische Staat*, S.54.
- ¹⁰⁴ Surtz/Hexter, *Utopia*, S.128–130.
- ¹⁰⁵ Heinisch, *Der utopische Staat*, S.98f.
- ¹⁰⁶ John Guy, *Thomas More*, London 2000, S.91f.
- ¹⁰⁷ Rogers, *Correspondence of Sir Thomas More*, S.76–81.
- ¹⁰⁸ Allen 461.
- ¹⁰⁹ Allen 467.
- ¹¹⁰ Wilhelm Ribhegge, *Thomas More's „Utopia“*. The humanist view of city and court in the Renaissance, in: *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* 29 (2005), S.18–31.
- ¹¹¹ Allen 584. Vgl. CWE 4, S.584.
- ¹¹² Allen 683, 684.
- ¹¹³ Allen 505.
- ¹¹⁴ Allen 532.
- ¹¹⁵ *Querela Pacis*, hg. Otto Herding, in: *ASD IV,2* (Amsterdam 1977); *Panegyricus, Moria, Julius exclusus, Institutio principis christiani, Querela pacis*, hg. A.H.T.Levi, in: *CWE 27; Dialogus Julius exclusus e coelis – Julius vor der verschlossenen Himmelstür*. Ein

Dialog/Institutio principis christiani – Die Erziehung des christlichen Fürsten/Querela Pacis – Die Klage des Friedens, hg. Gertraud Christian, in: AS 5 (1968). – Die „Querela pacis“ war Philipp von Burgund, dem Bischof von Utrecht, gewidmet (Allen 603).

¹¹⁶ AS 5, S. 398f.

¹¹⁷ AS 5, S. 432–435.

¹¹⁸ AS 5, S. 436f.

¹¹⁹ AS 5, S. 448f.

¹²⁰ „Male vis Britannus Gallo. Cur non potius bene vis homo homini? Christianus Christiano?“ (AS 5, S. 428–430).

¹²¹ AS 5, S. 428–431.

¹²² AS 5, S. 394f.

¹²³ AS 5, S. 396f.

¹²⁴ AS 5, S. 406f.

¹²⁵ AS 5, S. 484f.

¹²⁶ „Tartareis machinis impetunt Christiani Christianos. Quis enim credat bombardas hominis inventum esse?“ (AS 5, S. 404f.).

¹²⁷ „Jam quos putatis animos addidit Turcis vestra discordia?“ (AS 5, S. 442f.).

¹²⁸ James Tracy, *The Politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*, Toronto u. a. 1978.

¹²⁹ AS 5, S. 402f.

¹³⁰ Der „Panegyricus“ wurde meist zusammen mit den Ausgaben der „Institutio principis christiani“ und gelegentlich auch mit der „Querela pacis“ nachgedruckt. Erasmus stellte diese „burgundischen“ Texte bewusst in einen Zusammenhang. Der Vorwurf politischer Weltfremdheit, der Erasmus gelegentlich gemacht wurde, verkennt die Vertrautheit des Erasmus mit der burgundischen und europäischen Politik seiner Zeit. Vgl. Kurt von Raumer, *Erasmus von Rotterdam. Der Humanist und der Friede*, in: ders., *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg 1953, S. 1–21.

¹³¹ Allen 533.

¹³² Allen 543, Zeile 9f.

¹³³ Allen 502.

¹³⁴ AS 5, S. 6–109.

¹³⁵ AS 5, S. 106f.

¹³⁶ Schoeck, *Erasmus of Europe* (1993), S. 117f.; CEW 4, S. 169–172.

¹³⁷ Léon E. Halkin, *Erasmus ex Erasmo*, Aubel 1983, S. 37–43.

¹³⁸ Halkin, *Erasmus ex Erasmo*, S. 45–53.

¹³⁹ Lisa Jardine, *Erasmus. Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*, Princeton 1993, S. 3–26 („Self-portrait in pen and ink“).

¹⁴⁰ Halkin, *Erasmus ex Erasmo*, S. 69–117.

¹⁴¹ Allen 541, Zeile 29–45.

¹⁴² AS 8, S. 130f.

¹⁴³ Vgl. Constance M. Furey, *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*, Cambridge 2006, S. 141 f.

¹⁴⁴ Charlier, *Érasme et l'amitié*, S. 208.

¹⁴⁵ Furey, *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*, S. 1–13.

¹⁴⁶ Allen 829, Zeile 4–6.

¹⁴⁷ Allen 864. Das Schreiben Leos ist auf den 10. September 1518 datiert.

¹⁴⁸ Allen 865, 905.

¹⁴⁹ Allen 843 (Brief an Maarten Lips mit einer Auflistung von 95 „Irrtümern“ in der Kritik Lees).

¹⁵⁰ Allen 858, Zeile 203–207.

- ¹⁵¹ Allen 867; CWE 6 (1982), S. 112–126; Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 207–219.
- ¹⁵² „Accipe mi Beate, totam itineris mei tragicomoediam“ (Allen 867, Zeile 1).
- ¹⁵³ Hansgeorg Molitor, Christoph Eschenfelder, in: BR 1, S. 443.
- ¹⁵⁴ Allen 867, Zeile 267–271.
- ¹⁵⁵ E. Kleineidam, Helius Eobanus Hessus, in: BR 1, S. 434–436.
- ¹⁵⁶ Brecht, Martin Luther, Bd. 1, S. 237–255.
- ¹⁵⁷ Ad Leonem X Pontificem Maximum, Resoluciones disputationum de virtute indulgentiarum reverendi Patris, ac Sacrae Theologiae doctoris Martini Luther Augustiniani Wittenbergensis ... [Basel, Johann Froben] Oktober 1518 (488 Seiten).
- ¹⁵⁸ Brief an Eoban Hessus (Allen 874).
- ¹⁵⁹ Brief an Johann Lang vom 17. Oktober 1518 (Allen 872, Zeile 12–25).
- ¹⁶⁰ Heinz Scheible, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 31 f.; Philipp Melanchthon, Glaube und Bildung. Texte zum christlichen Humanismus. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1989.
- ¹⁶¹ Allen 910.
- ¹⁶² Allen 586.
- ¹⁶³ Allen 501 (Brief aus Lochau vom 11. Dezember 1516).
- ¹⁶⁴ Allen 933. – Zur Auseinandersetzung mit und um Luther in der Korrespondenz des Erasmus während seines Aufenthalts in Löwen: Augustin Renaudet, Erasme. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518–1521), Genf 1970 (Nachdruck).
- ¹⁶⁵ Allen 933, Zeile 1–10.
- ¹⁶⁶ Allen 933, Zeile 22–25.
- ¹⁶⁷ Allen 980; Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 245.
- ¹⁶⁸ Gemeint war die Einrichtung des „Collegium trilingue“, eines Dreisprachenkollegs, an der Universität Löwen, das aus Stiftungsmitteln Hieronymus Busleydens errichtet werden sollte, der 1517 gestorben war.
- ¹⁶⁹ Allen 980, Zeile 17f.
- ¹⁷⁰ Allen 980; Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 245–247.
- ¹⁷¹ Allen 939; Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 231 f.
- ¹⁷² Brief an Melanchthon aus Löwen vom 22. April 1519 (Allen 947; Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 235).
- ¹⁷³ Brief Georgs an Philipp vom 27. Februar 1525 aus Dresden (Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, hg. Felician Gess, Bd. 2: 1525–1527, Leipzig 1917 [Nachdruck 1985], S. 52–57). – Antwort Philipps an Georg vom 11. März 1525 aus Kassel (a. a. O., S. 67–75).
- ¹⁷⁴ Ilse Guenter, Hieronymus Emser, in: BR 1, S. 429f. – Vgl. Heribert Smolinsky, Aspekte geistigen Lebens zur Zeit Herzog Georgs des Bärtigen (1500–1539), in: Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit. Aufsätze, hg. Harald Marx und Cecilie Hollberg, Dresden 2004, S. 61–69; Heribert Smolinsky, Augustin von Alvelde und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen, Münster 1984.
- ¹⁷⁵ Allen 911. – Antwort des Erasmus: Allen 948. Vgl. Michael Erbe, Mosellanus, in: Contemporaries of Erasmus, Bd. 2, S. 466f.
- ¹⁷⁶ Allen 1009; Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 260f.
- ¹⁷⁷ „Mandatum est, non venditum imperium“ (Allen 1009, Zeile 38f.).
- ¹⁷⁸ Brief aus Antwerpen an Ulrich von Hutten vom 23. Juli 1519 (Allen 999).
- ¹⁷⁹ Allen 1033, Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 260f.
- ¹⁸⁰ Allen 1033, Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 263f.

**V. Auseinandersetzung mit Martin Luther.
Die „Kolloquien“ und der „Freie Wille“
1519–1525**

¹ John M. Headley, *The emperor and his chancellor. A study of the imperial chancellery under Gattinara*, Cambridge 1983; Wilhelm Ribhegge, *Erasmus und Karl V.: Der Intellektuelle und die Politik*, in: Christoph Strosetzki (Hg.), *Aspectos históricos y culturales bajo Carlos V/Aspekte der Geschichte und Kultur unter Karl V.*, Frankfurt a. M./Madrid 2000, S. 159–187.

² Brief Mores an Erasmus aus Canterbury vom 26. Mai 1520 (Allen 1106).

³ Scarisbrick, *Henry VIII.*, S. 76.

⁴ Allen 1102. Vgl. CWE 7, S. 288–290.

⁵ Scarisbrick, *Henry VIII.*, S. 76–88.

⁶ Brief an Justus Jonas vom 11. November 1520 aus Köln (Allen 1157).

⁷ Peter Bietenholz, *Erasmus et le public allemand, 1518–1520: Examen de sa correspondance selon les critères de la publicité intentionnelle ou involontaire*, in: *L'humanisme allemand (1480–1540). XVIIIe colloque international de Tours, München/Paris 1979*, S. 81–98; Augustin Renaudet, *Erasmus, Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518–1521)*, Genf² 1970 (1. Auflage: Paris 1926).

⁸ Briefe an Oekolampad vom 8. November und an Konrad Peutinger vom 9. Dezember 1520 aus Köln (Allen 1155, 1156).

⁹ „Lutherus peccavit in duobus, nempe quod tetigit coronam Pontificis, et ventres monachorum“ (in: *Erasmii Opuscula. A Supplement of the Opera Omnia*, hg. Wallace K. Ferguson, Den Haag 1933 [Nachdruck: Hildesheim 1978], S. 332). – Vgl. Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1, S. 398; Schoeck, *Erasmus of Europe*, Bd. 2, S. 225.

¹⁰ *Axiomata Erasmi Roterodami pro causa Martini Lutheri Theologi*, in: Ferguson, *Erasmii Opuscula*, S. 336f. – Vgl. a. a. O., S. 329–335.

¹¹ CWE 8 (1988), S. 77f.

¹² „*Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et Romanis Pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati*“ (Ferguson, *Erasmii Opuscula*, S. 352–361); Allen 1149, 1156. – Vgl. CWE 8, S. 62–64 u. 79–83.

¹³ Allen 1134, Zeile 69–77. Papst Leo X. antwortete mit einem Brief vom 15. Januar 1521. Er war im Ton freundlich gehalten. Leo riet Erasmus, im Kampf gegen Luther Partei zu ergreifen (Allen 1180).

¹⁴ Brief an Nicolaas Everaerts (Allen 1186). Vgl. CWE 8, S. 155–157.

¹⁵ Bernstein, *Ulrich von Hutten*, S. 107–115.

¹⁶ Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1, S. 442–447.

¹⁷ Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1, S. 427f.

¹⁸ Rainer Wohlfeil, *Der Wormser Reichstag von 1521*, in: *Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache*, hg. Fritz Reuter, Köln/Wien 1981, S. 59–154.

¹⁹ Zitiert nach: Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1, S. 438f.

²⁰ *Deutsche Reichstagsakten unter Karl V.*, Bd. 2, bearbeitet von Adolf Wrede, Göttingen 1962 (Nachdruck), S. 540–586. Vgl. Kurt-Victor Selge, „*Capta conscientia in verbis Dei*“. Luthers Widerrufsverweigerung in Worms, in: *Der Reichstag zu Worms von 1521*, S. 180–207.

²¹ *Deutsche Reichstagsakten unter Karl V.*, Bd. 2, S. 595. Vgl. Hans Wolter, *Das Bekenntnis des Kaisers*, in: *Der Reichstag zu Worms von 1521*, S. 227. – Vgl. Karl Brandi, *Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreichs*, Frankfurt⁷ 1979, S. 108; Ferdinand Seibt, *Karl V. Der Kaiser und die Reformation*, Berlin 1990, S. 61–76.

²² *Deutsche Reichstagsakten unter Karl V.*, Bd. 2, S. 643–661.

²³ Allen 1197. Ferner an Luigi Marliano, ein einflussreiches Mitglied im Rat Karls, am 25. März 1521 (Allen 1195). Marliano hatte seit 1520 die Propaganda gegen Luther in den Niederlanden unterstützt und war ein wichtiger Ansprechpartner für Aleander geworden. In Worms infizierte sich Marliano an der Pest. Er starb im Mai 1521 (vgl. Peer Krendl, Luigi Marliano, in: BR 2, S. 392f.).

²⁴ Brief an Nicolaas Everaerts vom 25. Februar 1521 (Allen 1186, Zeile 22–24).

²⁵ Brief aus Löwen am 13. März 1521 an Alexander Schweiss (Allen 1192, Zeile 65).

²⁶ Brief an Luigi Marliano vom 25. März 1521 (Allen, 1195, Zeile 59–60): „commodius illi successurum erat Lutheranum negocium, opinor, si suos favores cum meis coniunxisset“.

²⁷ Allen 1030.

²⁸ Allen 1064.

²⁹ Allen 1162 (Brief aus Löwen vom November 1520).

³⁰ Brief aus Löwen an Martin Lipsius vom Februar 1520 (Allen 1070, Zeile 3–6).

³¹ Allen 1217, Zeile 93f.

³² Allen 1218, Zeile 23f.

³³ Allen 1218, Zeile 31–36.

³⁴ Allen 1242. Vgl. CWE 8, S. 320f.

³⁵ Allen 1342, Zeile 105–107 (Brief aus Basel an Marcus Laurin in Brügge vom 1. Februar 1523); Allen 1244 (Brief an Pirckheimer vom 28. November 1521). Vgl. CWE 8, S. 319f.

³⁶ Allen 1228, Zeile 51–53.

³⁷ Marc'hadour, L'Univers de Thomas More, S. 313; Juan Luis Vives (1492–1540), in: BR 3, S. 409–413.

³⁸ Brandi, Kaiser Karl V., S. 111–117.

³⁹ Alfred Kohler, Ferdinand I. 1503–1564. Fürst, König, Kaiser, München 2003, S. 96.

⁴⁰ Allen 1246.

⁴¹ Allen 1227, 1228.

⁴² Vgl. J.J. Scarisbrick, Henry VIII, London 1968 (rpr. 1981), S. 110–113. Vgl. Erwin Doernberg, Henry VIII and Luther. An Account of their Personal Relations, Stanford 1960.

⁴³ Abbildung des vatikanischen Exemplars der „Assertio septem sacramentorum“ in: Hochrenaissance im Vatikan. Kunst und Kultur im Rom der Päpste 1503–1534 [Ausstellungskatalog], Ostfildern-Ruit 1998, S. 123.

⁴⁴ D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Reihe 1, 10. Band, 2. Abteilung, Weimar 1907, S. 175–262.

⁴⁵ A. a. O., S. 223–262.

⁴⁶ „Epistola Regia ad illustrissimos Saxoniae duces pie admonitoria“. Vgl. John M. Hedley, Introduction, in: Responsio ad Lutherum (The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More vol. 5, Part II), New Haven/London 1969, S. 723.

⁴⁷ Vgl. R. R. MacCutcheon, The Responsio ad Lutherum: Thomas More's Inchoate Dialogue With Heresy, in: Sixteenth Century Journal 22 (1991), S. 77–90; Eduard Baumann, Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum“, Paderborn 1993.

⁴⁸ Responsio ad Lutherum, Part I, S. 690–694.

⁴⁹ Vgl. Bernstein, Ulrich von Hutten; Hajo Holborn, Ulrich von Hutten, Göttingen 1968. – Vgl. Ulrich Schlie, Die Nation erinnert sich. Die Denkmäler der Deutschen, München 2002, S. 39–68; 2000 Jahre Varusschlacht: Imperium – Konflikt – Mythos, Bd. 3: Mythos [Ausstellungskatalog], Stuttgart 2009.

⁵⁰ Allen 1161, Zeile 41.

⁵¹ Allen 1161, Zeile 65–69.

⁵² Allen 1161, Zeile 90–92.

⁵³ Vgl. Volker Reinhardt, *Der Primat der Innerlichkeit und die Probleme des Reichs. Zum deutschen Nationalgefühl der frühen Neuzeit*, in: *Deutschland in Europa. Ein historischer Überblick*, hg. Bernd Martin, München 1992, S. 88–104.

⁵⁴ Vgl. CWE 9, S. 226.

⁵⁵ Allen 2343, Zeile 689–694.

⁵⁶ Eduard Böcking (Hg.), *Ulrichi Hutteni, equitis Germani, opera quae reperiri poterant omnia*, Leipzig 1859–1861 (Nachdruck: Aalen 1963), Bd. 2, S. 180–241.

⁵⁷ Böcking (Hg.), *Ulrichi Hutteni ... opera omnia*, S. 239 (Übersetzung Bernstein).

⁵⁸ *Spongia adversus aspergines Hutteni*, in: *ASD IX,1* (1982), S. 93–113.

⁵⁹ Ribhegge, *German or European Identity? Luther and Erasmus in Nineteenth- and Twentieth-Century German Cultural History and Historiography*.

⁶⁰ Allen 1182.

⁶¹ Willibald Pirckheimer, *Eckius dedolatus/Der enteckte Eck* (lateinisch/deutsch), hg. Niklas Holzberg, Stuttgart 1983.

⁶² Allen 1244, Zeile 5–7.

⁶³ Allen 1333.

⁶⁴ Allen 1341, 1344.

⁶⁵ Rainer Vinke, *Andreas Osiander*, in: *BR 3*, S. 35 f.

⁶⁶ Allen 1156.

⁶⁷ Rosemarie Aulinger, *Konrad Peutinger*, in: *BR 3*, S. 74–75.

⁶⁸ Barbara Könneker, *Charitas Pirckheimer*, in: *BR 3*, S. 89; Paula S. Datsko Barker, *Caritas Pirckheimer: A Female Humanist confronts the Reformation*, in: *Sixteenth Century Journal 26* (1995), S. 259–272.

⁶⁹ Vgl. Rudolf Branko Hein, „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance, Münster u. a. 2000, S. 175–260 u. S. 473–478.

⁷⁰ K. H. Ducke, *Pope Adrian VI*, in: *BR 1*, S. 59; CWE 9, S. 144.

⁷¹ Pierre Barbier, in: *BR 1*, S. 93 f.

⁷² Allen 1304, Zeile 336–343.

⁷³ Allen 1324, Zeile 26–28.

⁷⁴ Vgl. CWE 9, S. 203–212.

⁷⁵ Allen 1329, 1338. „*Nemo mortalium leget hanc epistolam nisi nos duo*“ (Allen 1352, Zeile 22 f.). Die geheimen Partien dieses Briefs wurden nicht in die Briefedition des Erasmus von 1529 aufgenommen, in der der Brief publiziert wurde.

⁷⁶ Allen 1352, Zeile 25–37.

⁷⁷ Allen 1352, Zeile 46–49.

⁷⁸ Allen 1352, Zeile 63–68.

⁷⁹ Allen 1352, Zeile 110–113.

⁸⁰ Allen 1352, Zeile 143–145.

⁸¹ Allen 1352, Zeile 159–160.

⁸² Allen 1352, Zeile 165–169.

⁸³ Allen 1352, Zeile 174–176.

⁸⁴ „*Ad libertatis dulce nomen respirabunt omnes*“ (Allen 1532, Zeile 181 f.).

⁸⁵ Schoeck, *Erasmus of Europe* (1993), S. 275 f.

⁸⁶ Gisela Reichel, *Herzog Georg der Bärtige und Erasmus von Rotterdam. Eine Studie über Humanismus und Reformation im albertinischen Sachsen* (maschinenschr. Diss.), Leipzig 1947; Oscar Lehmann, *Herzog Georg der Bärtige von Sachsen im Briefwechsel mit Erasmus von Rotterdam und dem Erzbischof Sadolet*, Leipzig 1889.

⁸⁷ Allen 1125. Vgl. Günther Wartenberg, Zum „Erasmianismus“ am Dresdener Hof Georgs des Bärtigen, in: *Nederlands Archief voor kerkgeschiedenis* 66 (1986), S. 2–16.

⁸⁸ Erasmus' letzter Brief an Georg (vom 15. Mai 1531 aus Freiburg) enthält eine Würdigung seines Nürnberger Freundes und Humanisten Willibald Pirckheimer, der am 22. Dezember 1530 gestorben war (Allen 2493).

⁸⁹ Allen 1283.

⁹⁰ Allen 1298.

⁹¹ Allen 1298.

⁹² Allen 1313; Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 307 f.

⁹³ Allen 1313; Erasmus, Briefe, hg. Köhler, S. 310.

⁹⁴ Brief Georgs an Erasmus aus Dresden vom 25. Januar 1523 (Allen 1340).

⁹⁵ Brief Kurfürst Friedrichs an Herzog Georg aus Colditz vom 28. April 1523 (Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, hg. Felician Gess, Bd. 1: 1517–1524, Leipzig 1905 [Nachdruck 1985], S. 499 f.).

⁹⁶ Gess, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 1, S. 504–509.

⁹⁷ „Serenissimi ... regis Angliæ ... ad ... Saxonix principes, de coercenda abigendaque Lutherana factione & Luthero ipso Epistola. Item ... ducis Georgii ad eundem regem rescriptio“, 1523.

⁹⁸ „Statim sensi, quid homo factiosus moliretur et quorsum se tandem, si non obsisteretur, prorepturus esset“ (Gess, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 1, S. 506).

⁹⁹ Gess, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 1, S. 509. – Vgl. Otto Vossler, Herzog Georg der Bärtige und seine Ablehnung Luthers, in: *Historische Zeitschrift* 184 (1957), S. 272–291; Ingetraut Ludolphy, Die Ursachen der Gegnerschaft zwischen Luther und Herzog Georg von Sachsen, in: *Luther-Jahrbuch* 1965, Hamburg 1965, S. 28–47.

¹⁰⁰ Vgl. Reichel, Herzog Georg der Bärtige und Erasmus von Rotterdam, S. 40 f.

¹⁰¹ Christoph Volkmar, Die Heiligerhebung Bennos von Meißen (1523/24). Spätmittelalterliche Frömmigkeit, landesherrliche Kirchenpolitik und reformatorische Kritik im albertinischen Sachsen in der frühen Reformationszeit, Münster 2002.

¹⁰² Martin Luther, Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden (1524), in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 15 (1899), S. 183–198.

¹⁰³ Volkmar, Die Heiligerhebung Bennos von Meißen (1523/24), S. 161–180.

¹⁰⁴ Erasmus von Rotterdam (Ausstellungskatalog), Basel 1986, S. 130 f.

¹⁰⁵ Vgl. Franz Bierlaire, *La familia d'Érasme*, Paris 1968; Schoeck, *Erasmus of Europe* (1993), S. 283–287.

¹⁰⁶ Brief vom 13. Februar 1523 (Allen 1342, Zeile 381–408).

¹⁰⁷ *Catalogus omnium Erasmi lucubrationum* (Allen I, S. 1–46; CWE 9, S. 291–364).

¹⁰⁸ „Habeo summan gratiam pro tuo tueque civitatis in me affectu. Ego mundi civis esse cupio, communis omnium vel peregrinus magis“ (Allen 1314, Zeile 1 f.).

¹⁰⁹ Brief vom September 1522 (Allen 1314).

¹¹⁰ Brief vom 8. September 1522 (Allen 1515).

¹¹¹ *De conscribendis epistolis*, hg. J.-C. Margolin, in: *ASD I, 2* (1971), S. 157–579; *De conscribendis epistolis*. – Anleitung zum Briefschreiben [Auswahl]. Übersetzt u. eingeleitet von Kurt Smolak, in: *AS*, Bd. 8 (1980); *On the Writing of Letters (De conscribendis epistolis)*, hg. Charles Fantazzi, in: *CWE Bd. 25* (1985), S. 1–254. – „*De conscribendis epistolis*“ enthält auch als Beispielbrief den Brief von Erasmus an seinen Pariser Schüler Christian Northhoff aus Lübeck (Allen 56): *AS 8*, S. 230–239.

¹¹² Vgl. Brian Vickers, In Defence of Rhetoric, Oxford 1988, S.254–293. Vickers nennt „De conscribendis epistolis“ – neben den in der erasmischen Tradition stehenden Werken von Luis Vives „De Epistolis conscribendis“ (1533) und von Justus Lipsius „Epistolica Institutio“ (1587) – das berühmteste Werk der Epistolographie des 16. Jahrhunderts. Erasmus' „Handbuch“ erzielte bis 1540 55 Auflagen.

¹¹³ Vgl. Franz Worstbrock, Der Brief im Zeitalter der Renaissance, Weinheim 1983, S.5f.

¹¹⁴ AS 8, S.94.

¹¹⁵ A. a. O., S.24f. Vgl. Chomarat, Grammaire et Rhétorique chez Érasme II, S.1003–1038.

¹¹⁶ AS 8, S.94f.

¹¹⁷ AS 8, S.96f.

¹¹⁸ „Est enim epistola absentium amicorum quasi mutuus sermo“ (AS 8, S.44 f.); ferner: S.130f.: „Epistola, quae colloquium est inter absentes.“

¹¹⁹ Smolak, in: AS 8, S.288.

¹²⁰ Marie-Madeleine de la Garanderie, Nicolas Bérault (1470–1545), in: BR 1, S.126–128.

¹²¹ Smolak, in: AS 8, S.4–7.

¹²² A. a. O., S.6f.

¹²³ Smolak, in: AS 8, S.6f.

¹²⁴ Vgl. Alois Gerlo, The opus de conscribendis epistolis of Erasmus and the Tradition of the Ars Epistolica, in: E. E. Bolgar (Hg.), Classical Influences on European Culture A.D. 500–1500, Cambridge 1971, S.103–114.

¹²⁵ Smolak, in: AS 8, S.136f.

¹²⁶ Allen 2743.

¹²⁷ Harry R. Secor, Rabelais, in: BR 3, S.128–131. Vgl.: W. A. Coupé, „The Beginnings of European Nationalism“, in: A. J. Kralishheimer, The Continental Renaissance 1500–1600, London 1971, S.99–104.

¹²⁸ The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More, New Haven/London, Bd.6: A Dialogue Concerning Heresies, hg. Thomas M. C. Lawler, Germain Marc'hadour, Richard C. Marius (1981); Bd.7: Letter to Bugenhagen, Supplicaton of Souls, Letter Against Frith, hg. Frank Manley, Germain Mar'hadour, Richard Marius, Clarence H. Miller (1990); Bd.8: The Confutation of Tyndale's Answer, hg. L. A. Schuster, R. C. Marius, J. P. Lusardi, R. J. Schoeck (1973); Bd.9: The Apology, hg. J. B. Trapp (1979); Bd.10: The Debellation of Salem and Bizance, hg. John Guy, Ralph Keen, Clarence Miller und Ruth McGugan (1988); Bd.11: The Answer to a Poisoned Book, hg. Clarence H. Miller and Stephen M. Foley (1985). Vgl. Richard Marius, Thomas Morus. Eine Biographie, Zürich 1987, S.394–439.

¹²⁹ Vgl. Wilhelm Ribhegge, Latein und die nationalen Sprachen bei Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und Thomas More, in: Bodo Guthmüller (Hg.), Latein und National-sprachen in der Renaissance, Wiesbaden 1998, S.151–180.

¹³⁰ In Novum Testamentum Praefationes. Vorreden zum Neuen Testament, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gerhard B. Winkler, in: AS 3 (1967), S.14–17.

¹³¹ Vorrede zu der vollständigen Ausgabe der „Deutschen Theologie“ (1518), in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Reihe 1, Bd.1 [= WA 1, 1], S.379.

¹³² In einem Brief an Nikolaus Gerbel vom 1. November 1521 (WA Briefe 2, S.397, 34).

¹³³ Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, München 1986, S.54.

¹³⁴ Oberman, Luther, S.48.

¹³⁵ Erasmus von Rotterdam, Familiarium colloquiorum formulae/Schülergespräche. Lateinisch/deutsch, hg. Lore Wirth Poelchau, Stuttgart 1982.

¹³⁶ Colloquia, hg. L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven, in: ASD I,3 (1972); Colloquia

Familiaria/Vertraute Gespräche, hg. Werner Welzig, in: AS 6 (1967); Erasmus von Rotterdam, *Colloquia Familiaria/Vertraute Gespräche*. Lateinisch-Deutsch. Ausgew. u. hg. Herbert Rädle, Stuttgart 1976; Erasmus von Rotterdam, *Vertraute Gespräche (Colloquia Familiaria)*. Übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel, Köln 1947; Erasmus von Rotterdam, *Vertrauliche Gespräche*. Übers. u. hg. Kurt Steinmann [Auswahl], Zürich 2000; *Colloquies*. Translated and annotated by Craig R. Thomson (CWE 39 u. 40), Toronto/Buffalo/London 1997. – Vgl. Elsbeth Gutmann, *Die Colloquia Familiaria des Erasmus von Rotterdam*, Basel/Stuttgart 1967; Craig R. Thomson, Introduction, in: CWE 39, S. XVIII–XLIX; Franz Bierlaire, *Érasme et ses Colloques, le livre d'une vie*, Genf 1977; Preserved Smith, *A key to the colloquies of Erasmus*, New York 1969 (Repr. d. Ausg. von 1927); Schoeck, *Erasmus of Europe* (1993), S. 236–246 („The Colloquies“).

¹³⁷ „Die ‚Colloquia‘. Chronik einer Epoche“ (Halkin, Erasmus von Rotterdam [1989], S. 209–233).

¹³⁸ Vgl. John Hale, *Die Kultur der Renaissance in Europa*, München 1994.

¹³⁹ Zur Rolle der Frau in den Schriften des Erasmus: Erika Rummel, *Erasmus on Women*, Toronto 1996; Christine Christ-von Wedel, *Erasmus von Rotterdam: Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*, Münster u. a. 2003, S. 226–242.

¹⁴⁰ AS 6, S. 124–145.

¹⁴¹ WA 8, S. 573–669.

¹⁴² Der Dialog bezieht sich vermutlich auf den Schiffbruch eines schottischen Handelsschiffs im Januar 1516 vor der Küste Frieslands, bei dem die Mannschaft gerettet wurde. Das Schiff wurde später in den Hafen von Veere gebracht (Craig R. Thomson, in: CWE 39, S. 351–367 [„The Shipwreck“]; hier: S. 351).

¹⁴³ Schiel, Erasmus: *Vertraute Gespräche*, S. 22.

¹⁴⁴ AS 6, S. 252–265.

¹⁴⁵ Schiel, Erasmus: *Vertraute Gespräche*, S. 316–332.

¹⁴⁶ AS 6, S. 314–455; Schiel, Erasmus: *Vertraute Gespräche*, S. 545–617.

¹⁴⁷ Allen 1443.

¹⁴⁸ Allen 1438. Vgl. CWE 10, S. 249–251.

¹⁴⁹ Allen 1448.

¹⁵⁰ Allen 1445.

¹⁵¹ „De libero arbitrio DIATRIBE sive collatio“, hg. Winfried Lesowsky, in: AS 4 (1969), S. 1–195; hier: S. 4.

¹⁵² AS 4, S. 5.

¹⁵³ AS 4, S. 4–7.

¹⁵⁴ AS 4, S. 8f.

¹⁵⁵ AS 4, S. 188f.

¹⁵⁶ AS 4, S. S. 191.

¹⁵⁷ Vgl. Volker Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, S. 246–257 („Der Streit mit Erasmus“); Augustijn (1986), S. 121–130 („Der Streit über die Willensfreiheit“); Marjorie O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform: Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Cambridge, Mass./London 1983; Peter Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991, S. 94f.

¹⁵⁸ Allen 1495.

¹⁵⁹ Allen 1379, 1429, 1477, CWE 10, S. 329–331 (= 1477 A).

¹⁶⁰ Allen 1497.

¹⁶¹ Allen 1496.

¹⁶² Allen 1500.

¹⁶³ Allen 1523, Zeile 24–26. – Vgl. Karl Heinz Oelrich, *Der späte Erasmus*, Münster 1961, S. 40ff.

¹⁶⁴ Allen 1523, Zeile 63–69.

¹⁶⁵ Vgl. Brecht, Martin Luther, Bd. 2, S. 220. – Über Erasmus' Verhältnis zu Melanchthon als „dem zweiten führenden Kopf der Reformation in Wittenberg“ vgl. Oelrich, Der späte Erasmus und die Reformation, S. 46ff.

¹⁶⁶ Luther Deutsch, hg. Kurt Aland, Bd. 10: Die Briefe, Stuttgart 1959, S. 146.

¹⁶⁷ De servo arbitrio, in: Luthers Werke in Auswahl, hg. Otto Clemen, Berlin 1934, S. 94–293; Vom unfreien Willen, in: Luther Deutsch, hg. Kurt Aland, Bd. 3, Stuttgart/Göttingen 1961, S. 151–334.

¹⁶⁸ Luther Deutsch 3, S. 151.

¹⁶⁹ Brecht, Martin Luther, Bd. 2, S. 222.

¹⁷⁰ Luther Deutsch 3, S. 155.

¹⁷¹ Luther Deutsch 3, S. 160.

¹⁷² Luther Deutsch 3, S. 164.

¹⁷³ Luther Deutsch 3, S. 165.

¹⁷⁴ Luther Deutsch 3, S. 196. – Vgl. Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, München 1986, S. 232; Anthony Levy, Renaissance and Reformation. The Intellectual Genesis, New Haven/London 2002, S. 285–305 („Protestantism: The Defeat of Erasmus“); Bruce Mansfield, Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations c 1920–2000, Toronto/Buffalo/London 2004, S. 120–130; Jean Boisset, Erasme et Luther: Libre ou serf arbitre?, Paris 1962; John O'Malley, Erasmus and Luther. Continuity and Discontinuity as Key to Their Conflict, in: Sixteenth Century Journal 5 (1974), S. 47–65; Richard Marius, Martin Luther. The Christian Between God and Death, Cambridge (Mass.) 1999, S. XII und S. 442–468 („The Attack on Erasmus“).

¹⁷⁵ Brief vom 11. April 1526 (Allen 1688).

¹⁷⁶ Allen 1688.

¹⁷⁷ Allen 1670.

¹⁷⁸ Allen 1670. – In der beigegebenen deutschen Übersetzung des Briefs, die die Edition von Allen wiedergibt, heißt es wörtlich: „Aber gegenn sollicher miner bescheidenheit hat doctor Luther lassen vszgan [ausgehen] ein buch allenthalt also vol gespeysz, schmutzwort, nachred, tröwung vnnd lesterung, das inn allen sinen bucherenn vormals vszgangen nit als vil boszhafftiger schmutzred vnnd schimpffierung ist als inn dem eynigen.“

¹⁷⁹ Brief Kurfürst Johanns an Luther vom 21. April 1526 (WA Briefe 4, S. 57 f.).

¹⁸⁰ Brief Luthers an Kurfürst Johann vom 23. April 1526 (WA Briefe 4, S. 61 f.).

¹⁸¹ Vgl. Brecht, Martin Luther, Bd. 2, S. 232.

¹⁸² Brief vom 16. April 1526 aus Leipzig (Allen 1691) und Brief vom 1. Januar 1527 aus Dresden (Allen 1776).

¹⁸³ Brief an Emser vom 19. März 1526 (Allen 1683).

¹⁸⁴ Briefe an Georg von Sachsen und Simon Pistoris vom 2. September 1526 (Allen 1743, 1744). – Vgl. Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, hg. Felician Gess, Bd. 2: 1525–1527, Leipzig 1917.

¹⁸⁵ Allen 1770.

¹⁸⁶ Marius, Thomas Morus, S. 408–439 („Der öffentliche Verteidiger des Glaubens“).

¹⁸⁷ Thomas Morus, Briefe der Freundschaft mit Erasmus. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Hubertus Schulte Herbrügen, München 1985, S. 261; Allen 1804.

¹⁸⁸ Morus, Briefe der Freundschaft mit Erasmus, S. 269f.; Allen 1804.

¹⁸⁹ Brief an Johannes Vergara in Spanien vom 24. März 1529 (Allen 2133).

¹⁹⁰ Thomas Müntzer, Die Fürstenpredigt. Theologisch-politische Schriften, hg. Günther Franz, Stuttgart 1967, S. 47–76; Walter Elliger, Außenseiter der Reformation: Thomas Müntzer, Göttingen 1975; Abraham Friesen, Thomas Muentzer. A Destroyer of the Godless: The Making of a Sixteenth Century religious Revolutionary, Berkeley, Calif., u. a. 1990.

¹⁹¹ Müntzer, Fürstenpredigt. Theologisch-politische Schriften, S. 16–46.

¹⁹² Martinus Luther, Eyn brieff an die Fürsten zu Sachsen von dem auffruererischen geyst, Wittenberg 1524, in: Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer, hg. Ludwig Fischer, München 1976, S. 1–12.

¹⁹³ Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer, S. 14f.

¹⁹⁴ Elliger, Thomas Müntzer, S. 79.

¹⁹⁵ Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben 1525, in: Clemen, Luthers Werke in Auswahl, S. 47–68.

¹⁹⁶ Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, 1525, in: Clemen, Luthers Werke in Auswahl, S. 69–93.

¹⁹⁷ Marius, Martin Luther, S. 414–435 („The Peasants' Rebellion“).

¹⁹⁸ Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit [Ausstellungskatalog], hg. Harald Marx und Eckhard Kluth, Dresden 2004, S. 113–122 („Schwärmer' und Bauernkrieg“).

¹⁹⁹ Peter Blickle, Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes, München 1998.

²⁰⁰ Allen 1540.

²⁰¹ Allen 1574, Zeile 25–28.

²⁰² Allen 1633.

²⁰³ Allen 1584, Zeile 21–24.

VI. Baseler Jahre.

Die europäische Korrespondenz des Erasmus 1525–1529

¹ Erika Rummel, Erasmus and His Catholic Critics, Bd. 1: 1515–1522; Bd. 2: 1523–1536, Nieukoop 1989.

² Robert J. Knecht, Un prince de la Renaissance. François Ier et son royaume, Paris 1998, S. 154f. u. S. 162–164.

³ Charlier, Érasme et l'amitié, S. 214–217.

⁴ James K. Farge, Pierre Cousturier, in: BR 1, S. 352f. Erasmus antwortete auf die Kritik Cousturiers (Sutor) mit der Schrift „Apologia adversus debacchationes Petri Sutoris“ (in: Desiderii Erasmi Opera Omnia, hg. Johannes Clericus, Bd. 9, Leiden 1706, Nachdruck: Hildesheim 1962, S. 739–804). Vgl. Rummel, Erasmus and His Catholic Critics, Bd. 2: 1523–1536, Nieukoop 1989, S. 61–79 („Pierre Cousturier and Josse Clichtove“).

⁵ Vgl. Friedhelm Krüger, Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen, Tübingen 1988, S. 23–28 („Die Paraphrasierung der Schrift“).

⁶ James K. Farge, Noël Bédá (1470–1537), in: BR 1, S. 116–118; Rummel, Erasmus and His Catholic Critics, Bd. 2, S. 29–59 („Noël Bédá and the Paris faculty of theology“).

⁷ Allen 1571. – Vgl. CWE 11 (1994), S. 95–101.

⁸ Allen 1579. – Vgl. CWE 11, S. 117–128. – Vgl. Charlier, Érasme et l'amitié, S. 268f.

⁹ Gordon Griffiths, Louis de Berquin, in: BR 1, S. 135–140.

¹⁰ Allen 1579, Zeile 155–158.

¹¹ Allen 1579, Zeile 175–184.

¹² Allen 1581, 1596.

¹³ Allen 1581, Zeile 733–742.

¹⁴ Allen 1581, Zeile 742–747.

¹⁵ Allen 1609.

¹⁶ Allen 1620.

¹⁷ Briefwechsel mit Pellican 1525 (Allen 1638, 1639, 1650, 1644); Hans R. Guggisberg, Conradus Pellicanus (1478–1556), in: BR 3, S. 65 f.

¹⁸ „Pro nullo negocio benignius audire potes a catholicis“ (Allen 1642).

¹⁹ Allen 1664.

²⁰ „Certe capitale odium in linguas et bonas literas ingenue prae se fert“ (Allen 1664, Zeile 30 f.).

²¹ Allen 1679.

²² Rummel, Erasmus and His Catholic Critics, Bd. 2, S. 33.

²³ „Annotationes Natalis Bédæ ... in Jacobum Fabrum Stapulensem libri duo, et in Desiderium Erasmus Roterodamum liber unus“ (Paris: Josse Bade, 15. Mai 1526).

²⁴ ASD I, 3, S. 741–752; Thomson, Erasmus: Colloquies, in: CWE 40, S. 1095–1117 („The usefulness of the colloquies“).

²⁵ Allen 1723.

²⁶ Allen 1708.

²⁷ Allen 1723, Zeile 57 f.

²⁸ Allen 1721, 1722. – Zur Haltung der Universität und des Parlaments von Paris: James K. Farge, *Le parti conservateur au XVIe siècle. Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*. Préface de Marc Fumaroli, Paris 1992.

²⁹ Allen 1721.

³⁰ Allen 1722, Zeile 31–33.

³¹ Allen 1722, Zeile 52–54.

³² Knecht, *Un prince de la Renaissance*, S. 260 f.

³³ Allen 1854.

³⁴ Thomson, Erasmus: Colloquies, in: CWE 40, S. 831–841.

³⁵ Rummel, Erasmus and His Catholic Critics, Bd. 2, S. 46–51.

³⁶ Die „Declarationes ad censuras Lutetiae sub nomine facultatis theologiae Parisiensis vulgatas“ erschienen bei De Kaizere in Antwerpen und bei Froben in Basel, beide 1532 (LB IX, S. 813–954). Vgl. Rummel, Erasmus and His Catholic Critics, Bd. 2, S. 51–55.

³⁷ Gordon Griffiths, Louis de Berquin, in: BR 1, S. 135–140.

³⁸ Allen 1692.

³⁹ Allen 1677.

⁴⁰ Allen 1713.

⁴¹ Allen 1733, 1736.

⁴² Allen 1794.

⁴³ Vgl. Marie-Madeleine de La Garanderie, *La correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé*. Traduction intégrale, Paris 1967; Marie-Madeleine de la Garanderie, *Christianisme et lettres profanes (1515–1535)*. Essai sur les mentalités des milieux intellectuels parisiens et sur la pensée de Guillaume Budé, Lille/Paris 1976.

⁴⁴ Allen 1678.

⁴⁵ Allen 1687.

⁴⁶ Allen 1711.

⁴⁷ Allen 1777.

⁴⁸ Allen 2961, Zeile 119–121 (Erasmus' Brief aus Freiburg an Justus Decius nach Krakau vom 22. August 1534).

⁴⁹ Allen 1700, 1747.

⁵⁰ Allen 1731.

⁵¹ Allen 1757.

⁵² Allen 1757, Zeile 20–24.

⁵³ Allen 1784 A und 1785.

⁵⁴ Vgl. John M. Headley, *The emperor and his chancellor. A study of the imperial chancellor under Gattinara*, Cambridge 1983, S. 86–113.

⁵⁵ John M. Headley, *Gattinara, Erasmus, and the Imperial Configurations of Humanism*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 71 (1980), S. 64–98, hier: S. 80f.

⁵⁶ Thomson, *Erasmus: Colloquies*, in: *CWE* 40, S. 590–618; vgl. Headley, *Gattinara*, S. 81.

⁵⁷ Dietrich Briesemeister, *Erasmus und Spanien*, in: August Buck (Hg.), *Erasmus und Europa*, Wiesbaden 1988, S. 75–90; hier: S. 75.

⁵⁸ Allen 1684. Vgl. Milagros Ribera, *Juan de Vergara of Toledo*, in: *BR* 3, S. 384–387.

⁵⁹ John F. D'Amico, *Alonso Manrique de Lara*, in: *BR* 2, S. 373–375.

⁶⁰ Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Nouvelle édition en trois volumes. Text établi par Daniel Devoto*, Genf 1991, S. 179–242 („L'illumisme et l'érasme: L'enchriridion“).

⁶¹ Allen 1748.

⁶² Allen 1742.

⁶³ Allen 1786.

⁶⁴ Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, S. 243–299; Rummel, *Erasmus and His Catholic Critics*, Bd. 2, S. 81–105 („The Spanish religious orders“); hier: S. 89–91.

⁶⁵ Allen 1791.

⁶⁶ Der innerspanische Meinungskampf und die Bemühungen der erasmianischen Partei am Hof Karls V., Erasmus zu verteidigen, spiegeln sich auch in dem im Anhang des Bandes 12 der *CWE* beigegebenen Briefwechsel zwischen Vergara und Vives wie in dem zwischen Vergara und Virués wider.

⁶⁷ Valdés bestätigte den Eingang der Briefsendung in seinem Brief an Erasmus vom 23. November 1527 (Allen 1907). – Zu den Freunden, denen Erasmus schrieb, gehörten Juan de Vergara und dessen Bruder Francisco de Vergara (Allen 1875 u. 1876).

⁶⁸ Allen 1864, 1877 (Briefe vom 26. August 1527 und ca. 2. September 1527).

⁶⁹ Allen 1874 (Brief vom 2. September 1527).

⁷⁰ Allen 1872 (Brief vom 1. September 1527).

⁷¹ Allen 1873 (Brief vom 2. September 1527).

⁷² Allen 1875, Zeile 60–67.

⁷³ Lu-Ann Homza, *Erasmus as Hero, or Heretic? Spanish Humanism and the Valladolid Assembly of 1527*, in: *Renaissance Quarterly* 50 (1997), S. 78–118; Miguel de Avilés, *Erasmus y la Inquisición. El libelo de Valladolid y la apología de Erasmo contra los frailes españoles*, Madrid 1980.

⁷⁴ Allen 1920 (Allen gibt die lateinische Fassung und zugleich die spanische Übersetzung wieder).

⁷⁵ Allen 1920, Zeile 6–8.

⁷⁶ Allen 1920, Zeile 15–26.

⁷⁷ Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, S. 301.

⁷⁸ Erika Rummel, *Erasmus and His Catholic Critics*, Bd. 1, S. 145–177 („Pride and prejudice: Jacobus Stunica and the homo Batavus“).

⁷⁹ Vgl. *Carolus/Charles Quint 1500–1558*, hg. Hugo Soly/Johan Van de Wiele (Ausstellungskatalog), Gent 2000.

⁸⁰ Heiko A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, München 1986; J. J. Scarisbrick, *Henry VIII*, London 1968 (reprint 1981); Robert Knecht, *Un prince de la Renaissance. François Ier et son royaume*, Paris 1998.

⁸¹ Vgl. Heinz Schilling, *Erasmus und die politischen Kräfte seines Zeitalters*, in: Dieter Hein/Klaus Hildebrand/Andreas Schulz, *Historie und Leben. Der Historiker als Wissenschaftler und Zeitgenosse*, München 2006, S. 379–390.

⁸² J. M. Roberts, *History of Europe*, London 1997, S. 277f.

⁸³ Vgl. Ribhegge, Erasmus und Karl V.: Der Intellektuelle und die Politik.

⁸⁴ Matthäusevangelium, Widmungsbrief vom 13. Januar 1522 (Allen 1255); Johannes-evangelium, Widmungsbrief vom 5. Januar 1523 (Allen 1333); Lukasevangelium, Widmungsbrief vom 23. August 1523 (Allen 1381); Markusevangelium, Widmungsbrief vom 1. Dezember 1523 (Allen 1400); Apostelgeschichte, Widmungsbrief vom 31. Januar 1524 (Allen 1414).

⁸⁵ Vgl. Krüger, Humanistische Evangelienauslegung, S. 205–208.

⁸⁶ Renaudet, Erasme et l'Italie, S. 323–342 („Paix Chrétienne et sac de Rome“).

⁸⁷ Bataillon, Érasme et l'Espagne, S. 398.

⁸⁸ Brief aus Barcelona vom 15. Mai 1529 (Allen 2163). – Vgl. Brandi, Kaiser Karl V., S. 214.

⁸⁹ Allen 2163, Zeile 78 f.

⁹⁰ Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Ed., introd. y notas de José F. Montesinos (Clasicos castellanos 89), Madrid 1969.

⁹¹ Bataillon, Érasme et l'Espagne, S. 399–419.

⁹² Allen 2059, Zeile 34–46.

⁹³ „Nimirum orbis hoc excidium erat verius quam urbis“ (Allen 2059, Zeile 46 f.).

⁹⁴ Brandi, Kaiser Karl V., S. 228–234 („Die Friedensschlüsse von Barcelona und Cambrai“).

⁹⁵ Norman Davies, *Im Herzen Europas. Geschichte Polens*, München 2002, S. 290; Antoni Maczak, *Poland*, in: Roy Porter/Mikuláš Teich (Hgg.), *The Renaissance in National Context*, Cambridge 1994, S. 180–196; hier: S. 191.

⁹⁶ Claude Backvis, *La fortune d'Érasme en Pologne*, in: *Colloquium Erasmianum. Actes du Colloque International réuni à Mons du 26. au 29. octobre 1967 à l'occasion du cinquantième centenaire de la naissance d'Érasme*, Mons 1968, S. 173–202.

⁹⁷ Maria Cytowska, *Justus Ludovicus Decius*, in: BR 1, S. 380–382.

⁹⁸ Allen 1393, 1958, 2031, 2175, 2874, 2960, 2961.

⁹⁹ Allen 1393.

¹⁰⁰ Ilse Guenter, *Johannes Dantiscus*, in: BR 1, S. 376; B. Segel, *Renaissance Culture in Poland. The Rise of Humanism 1470–1543*, Ithaca/New York 1989, S. 161–190; Henry de Vocht, *John Dantiscus and his Netherlandish Friends*, Löwen 1961.

¹⁰¹ Erasmus' Brief an Johannes Dantiscus aus Freiburg vom 30. April 1532 (Widmungsschreiben zu der Herausgabe der Schrift „De Spiritu Sancto“ des Basilius) (Allen 2643).

¹⁰² Allen I, S. 31 f.

¹⁰³ Allen 1502.

¹⁰⁴ Henning P. Jürgens, *Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators*, Tübingen 2002, S. 46–91 („A Lasco und Erasmus – Der polnische Humanismus“).

¹⁰⁵ Vgl. Halina Kowalska, *Jan Antonin*, in: BR 1, S. 63 f.

¹⁰⁶ Vgl. Allen 1660, 1810.

¹⁰⁷ „Semper abhorruit ingenium meum ab harena gladiatoria“ (Allen 1674).

¹⁰⁸ Allen 1674.

¹⁰⁹ Allen 1751.

¹¹⁰ Allen 1752.

¹¹¹ Allen 1753.

¹¹² Halina Kowalska, *Andrzej Krzycki*, in: *Contemporaries of Erasmus*, Bd. 2 (1986), S. 275–278; Harold B. Segel, *Renaissance Culture in Poland. The Rise of Humanism 1470–1543*, Ithaca/New York 1989, S. 191–226 („The Hell-Raiser who became Primate of Poland“); Kazimierz Morawski (Hg.), *Andreae Cricii carmina (Corpus antiquissimorum poetarum Poloniae Latinorum usque ad Joannem Cochranovium, vol. 3)*, Krakau 1888.

¹¹³ Allen 1629.

¹¹⁴ Allen 1652.

¹¹⁵ Allen 1915, 1916. – Vgl. Halina Kowalska, Stanislaus Hosius, in: BR 2, S.206–207; Henry Damien Wojtyška, Cardinal Hosius Legate to the Council of Trent, Rom 1967.

¹¹⁶ Allen 1674.

¹¹⁷ Allen 1819.

¹¹⁸ Kasimir von Miaskowski, Jugend- und Studienjahre des ermländischen Bischofs und Kardinals Stanislaus Hosius, in: Zschr.f. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands 19 (1914–16), S.329–394.

¹¹⁹ Allen 1637.

¹²⁰ Miaskowski, Jugend- und Studienjahre des ermländischen Bischofs und Kardinals Stanislaus Hosius, S.456f.

¹²¹ Renaudet, *Études érasmiennes*, S.65.

¹²² Allen 1819.

¹²³ Jürgens, Johannes a Lasco, S.92–125.

¹²⁴ Allen 1916.

¹²⁵ Allen 1917.

¹²⁶ Allen 1916.

¹²⁷ Allen 1954.

¹²⁸ Vgl. Jürgens, Johannes a Lasco; Gottfried Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607*, Wiesbaden 1965, S.46f. u. S.204f.

¹²⁹ Vgl. Davies, *Im Herzen Europas*, S.306; Ronnie Po-chia Hsia, *Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770*, Frankfurt a.M. 1998, S.21f., 82; James Michael Weiss, Stanislaus Hosius, in: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, hg. Hans J. Hillerbrand, Bd.2, New York/Oxford 1996, S.256; Waclaw Urban, Jan Laski, in: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Bd.2, S.196; Ambroise Jobert, *De Luther a Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517–1648*, Paris 1974; Bernhard Stasiewski, *Reformation und Gegenreformation in Polen. Neue Forschungsergebnisse*, Münster 1960.

¹³⁰ Allen 1952.

¹³¹ Vgl. Maria Cytowska, *Korespondencja Eraszma z Rotterdambu z Polakami*, Warschau 1965. – Eine ältere Studie: Kasimir v. Miaskowski, *Die Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam mit Polen* (Diss. Breslau), Posen 1901 (Sonderdruck: Paderborn: Schöningh 1901).

¹³² Allen 1954.

¹³³ Allen 1803, 1824; Leonard Cox, in: BR 1, S.353f.

¹³⁴ Dickens/Whitney, *Erasmus*, S.258f.

¹³⁵ Oskar Bartel, Johannes a Lasco und Erasmus von Rotterdam, in: *Luther-Jahrbuch* 32 (1965), S.48–66.

¹³⁶ Maria Cytowska, Piotr Tomicki, in: *Contemporaries of Erasmus*, Bd.3 (1987), S.327–329.

¹³⁷ Allen 1756, Zeile 91f.

¹³⁸ Allen 2133, Zeile 64–75; Erasmus, *Briefe*, hg. Köhler, S.453f.

¹³⁹ Amy Nelson Burnett, Basel, in: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Bd.1, S.125–127.

¹⁴⁰ Allen 2147, 2158.

¹⁴¹ Brief vom 9. Mai 1529 (Allen 2158); Erasmus, *Briefe*, hg. Köhler, S.463f.

VII. Konflikte.
Rückzug nach Freiburg, der Augsburger Reichstag 1530
und die Straßburger Reformation
1529–1533

¹ Allen 2136, Zeile 27–30 (Brief vom 30. März 1529).

² Allen 2135, Zeile 269–272.

³ Allen 2136, Zeile 113–115.

⁴ Brief von Johann Fabri aus Innsbruck vom 4. Februar 1529 (Allen 2097) u. Brief an Bernhard von Cles aus Basel vom 24. Februar 1529 (Allen 2107).

⁵ Denis R. Janz, Johannes Fabri, in: BR 2, S. 5–8; Bernhard von Cles, in: BR 1, S. 313–315.

⁶ Allen 2090, Zeile 15 f. (Brief vom 27. Januar 1529).

⁷ Allen 2000, 2005, 2006.

⁸ Allen 2151, 2152, 2155, 2160, 2179, 2180, 2183, 2187, 2194, 2199, 2218, 2219, 2220, 2221, 2223, 2224, 2235, 2236 (Briefwechsel zwischen Erasmus und Amerbach 1529). – Manfred E. Welti, Bonifacius Amerbach, in: BR 1, S. 42–46.

⁹ Rolf Decot, Hermann von Wied, in: BR 3, S. 444–446.

¹⁰ Anton J. Gail, Johann von Vlatten, in: BR 3, S. 415–416. Erasmus hatte Vlatten bei einem Besuch in Freiburg kennengelernt und ihm 1523 die Edition von Ciceros „Tusculanae questiones“ gewidmet.

¹¹ Allen 2136, Zeile 15–19; Allen 2137, 2146.

¹² Johannes Kühn (Hg.), Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. Bd. 7, 2 (Beilagen), Göttingen 1963 (Nachdruck), S. 1275.

¹³ Kühn, Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. Bd. 7, 2, S. 1277. – Vgl. Brandi, Kaiser Karl V., S. 249.

¹⁴ Allen 2134, Zeile 180–185 (Brief an Fonseca vom 25. März 1529 aus Basel).

¹⁵ Kühn, Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. Bd. 7, 2, S. 1296–1314 (Abschied des Reichstags von Speyer vom 22. April 1529); hier: S. 1299.

¹⁶ Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1980, S. 130.

¹⁷ Kühn, Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. Bd. 7, 2, S. 1299. Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 206 f.

¹⁸ Kühn, Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. Bd. 7, 2, S. 1299. Vgl. Brad S. Gregory, Persecutions and Martyrdom, in: Hsia, Reform and Expansion 1500–1660, S. 261–282; hier: S. 272–275 („Anabaptists“).

¹⁹ Brief vom 25. März 1529 aus Basel (Allen 2134).

²⁰ Allen 2134, Zeile 212–215.

²¹ Allen 2134, Zeile 215–222.

²² Scarisbrick, Henry VIII., S. 224; Catherine of Aragon, in: BR 1, S. 282–284.

²³ Allen 1222.

²⁴ Allen 1727.

²⁵ „Negocio Iovis et Iunonis absit ut me admisceam, praesertim incognito. Citius tribuerim uni duas Iunones quam unam adimerem“ (Allen 2040, Zeile 41 f., Brief an Vives vom 12. September 1528 aus Basel).

²⁶ Scarisbrick, Henry VIII., S. 225–227.

²⁷ Rogers, The Correspondence of Sir Thomas More, S. 406–421.

²⁸ In dem 1533 formulierten Text für sein Epitaph hebt More ausdrücklich seine Mitwirkung an dem Vertrag von Cambrai hervor, der „der Welt den lang ersehnten Frieden zurückgab“ (Allen 2832, Anhang zum Brief an Erasmus vom Juni 1533).

²⁹ Allen 2211 (Brief aus Freiburg vom 5. September 1529 mit einem beigegeführten Brief an

Mores Tochter Margret Roper, Allen 2212); Morus, Briefe der Freundschaft mit Erasmus, S.283–288.

³⁰ Morus, Briefe der Freundschaft mit Erasmus, S.288.

³¹ Brandi, Kaiser Karl V., S.235 f.

³² Marius, Thomas Morus, S.451.

³³ Allen 2228.

³⁴ Allen 2256.

³⁵ Marius, Thomas Morus, S.456–460; Ackroyd, Thomas More, S.284–287.

³⁶ Thomas M.C. Lawler/Germain Marc'hadour/Richard C. Marius (Hgg.), *A Dialogue Concerning Heresies* (The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More Bd. 6, 1 u. 2), New Haven/London 1981.

³⁷ Marius, Thomas Morus, S.424–439; Ackroyd, Thomas More, S.270–279; Dannel, Tyndale, S.250–280.

³⁸ Alfred Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., Darmstadt 1990, S.145 (Memorialzettel Karls V. für die Verhandlungen mit Clemens VII.).

³⁹ Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., S.152.

⁴⁰ Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., S.153. Im französischen Original: „Du roy Dangleterre lon dict que desia il tient quasi samye pour sa femme. Et luy mesme dit que, si le pape y consent, quil le fera; et si non, que aussi fera il. Car il nen a que faire, et appelle quasi le pape heretique, et dit, que pour ce lon le pourrait degrader“ (in: Karl Lanz, *Correspondenz des Kaisers Karl V.* [3 Bde. Leipzig 1844–1846], Nachdruck: Frankfurt/M. 1966, Bd.1, S.360–372, hier: S.369).

⁴¹ Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., S.152 f.

⁴² Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., S.147.

⁴³ Fernando Checa Cremades, Art et pouvoir, in: *Carolus/Charles Quint 1500–1558*, S.89–99.

⁴⁴ John M. Headley, Gattinara, Erasmus, and the Imperial Configurations of Humanism, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 71 (1980), S.64–98, hier: S.85 f.

⁴⁵ Karl Heinz Förstemann (Hg.), *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530*, Bd.1, Osnabrück 1966 (Neudr.), S.1–9; hier: S.8.

⁴⁶ Allen 2100. Vgl. Gernot Heiss, *Mary of Austria*, in: *BR 2*, S.399–401.

⁴⁷ Thomas Brady, Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation, Berlin 1996, S.137; Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., S.157–160 (zeitgenössischer Bericht über den Einzug Karls V. in Augsburg).

⁴⁸ Leopold von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* [1. Aufl.: 1839–47, 6 Bde.], hg. Willy Andreas, Hamburg 1957, Bd.2, S.546–580; Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Bd.2, Freiburg 1941, S.47–63.

⁴⁹ Brecht, *Martin Luther*, Bd.2, S.395 („Teilnehmer am Reichstag in Abwesenheit“).

⁵⁰ Rosemarie Aulinger, Anton Fugger 1493–1560, in: *BR 2*, S.65–67.

⁵¹ Cornelis Augustijn, *Verba valent usu: Was ist Erasmianismus?*, in: M.E.H.N. Mout/H. Smolinsky/J. Trapman (Hgg.), *Erasmianism: Ideal and Reality*, Amsterdam u.a. 1997, S.5–14; hier: S.11. Vgl. B. Lohse, Erasmus und die Verhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530, in: H. Immenkötter/G. Went (Hgg.), *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135), Münster 1997, S.70–83.

⁵² Eugène Honé, Erasmus und die Religionsverhandlungen der deutschen Reichstage (1524–1530), in: Mout/Smolinsky/Trapman (Hgg.), *Erasmianism: Ideal and Reality*, S.65–75; hier: S.75.

⁵³ Gernot Michael Müller/J. Klaus Kipf, Johannes Cochlaeus, in: *Worstbrock, Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd.1, Sp.439–460.

⁵⁴ Briefe an Melanchthon vom 7. Juli und 2. August 1530 (Allen 2343 u. 2358).

⁵⁵ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen¹²1998, S. 31–137; Heinz Scheible, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 106–109.

⁵⁶ Allen 2333, 2335, 2336.

⁵⁷ Brief von Simon Pistoris vom 27. Juni 1530 (Allen 2333). – Erasmus antwortete am 2. August 1530 (Allen 2344).

⁵⁸ John F. d'Amico, Lorenzo Campeggi, in: BR 1, S. 253–255.

⁵⁹ Allen 2238.

⁶⁰ Allen 2328, Zeile 83–86.

⁶¹ Allen 2328, Zeile 95–98.

⁶² Allen 2328, Zeile 98–106.

⁶³ Allen 2328, Zeile 121–125.

⁶⁴ Allen 2341.

⁶⁵ Allen 2341. – Über Erasmus und die Täufer: Marc Lienhard, Die Radikalen des 16. Jahrhunderts und Erasmus, in: Mout/Smolinsky/Trapman (Hgg.), *Erasmianism: Ideal and Reality*, S. 91–104; Léon Halkin, Erasme et l'anabaptisme, in: Marc Lienhard (Hg.), *Les Dissidents du XVIe siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme* (Bibliotheca Dissidentium. Scripta et Studia 1), Baden-Baden 1983.

⁶⁶ Scheible, Melanchthon, S. 109f.

⁶⁷ Scheible, Melanchthon, S. 111.

⁶⁸ Scheible, Melanchthon, S. 112.

⁶⁹ Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., S. 164f.; Brandi, Kaiser Karl V., S. 257.

⁷⁰ Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., S. 165–169; Brandi, Kaiser Karl V., S. 215f. Vgl. Gerhard Müller, Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534, Gütersloh 1977.

⁷¹ Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., S. 166f.

⁷² Herbert Immenkötter, Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530 (Corpus catholicorum Bd. 33), Münster 1979.

⁷³ Allen 2357, Zeile 22f.

⁷⁴ Allen 2357.

⁷⁵ Allen 2363, 2365.

⁷⁶ Scheible, Melanchthon, S. 106, 116.

⁷⁷ Allen 2363. – Philipp von Hessen hatte den Reichstag am 6. August verlassen.

⁷⁸ „Utinam Lutherus hoc in tempore cogitasset! Ille suo servit ingenio“ (Allen 2365, Zeile 7f.).

⁷⁹ „Hoc saeculum nobis peperit Evangelium“ (Allen 2365, Zeile 24). – Eck schrieb Erasmus am 18. September 1530 direkt an, spielte aber die Aufnahme der vier „ketzerischen“ Äußerungen des Erasmus in die „Irrtumsliste“ herunter (Allen 2387). Erasmus' empörte Reaktion auf Ecks Brief findet sich in dem Brief an Johann Choler vom 2. November 1530 (Allen 2406).

⁸⁰ Allen 2358.

⁸¹ Allen 2366.

⁸² „Porro, quid sit belligerare invito milite declaravit Romae excidium, et nuper res apud Viennam gestae“ (Allen 2366, Zeile 23f.).

⁸³ „Atque ut est anceps omnium bellorum alea, metuendum est ne tumultus hic tendat ad subversionem totius Ecclesiae; prasesertim quum vulgus persuasum habeat hoc negocium non geri nisi auctore Pontifice, maxima ex parte per Episcopos et Abbates. Atque adeo vereor ne Caesar ipse prorsus non sit abfuturus a periculo; quod omen avertant superi!“ (Allen 2366, Zeile 30–36).

⁸⁴ Allen 2366, Zeile 40–52.

⁸⁵ Allen 2366 (Vorbemerkung).

⁸⁶ Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., S. 170–172 (Antwort Karls V. auf die Anfrage der altgläubigen Reichsstände im Hinblick auf das weitere Verfahren in der Religionsfrage); hier: S. 170f.

⁸⁷ Förstemann, Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530, Bd. 2, S. 715–725.

⁸⁸ Brandi, Kaiser Karl V., S. 162. Vgl. Kohler, Quellen zur Geschichte Karls V., S. 217f.

⁸⁹ Allen 2411.

⁹⁰ Kohler, Ferdinand I. 1503–1664, S. 201f.

⁹¹ L. Domonkos, Nicolaus Olahus, in: BR 3, S. 29–31.

⁹² Allen 2399 (Brief vom 25. Oktober 1530).

⁹³ Vgl. Cristina Neagu, *Servant of the Renaissance. The Poetry and Prose of Nicolaus Olahus*, Frankfurt/M. u. a. 2003.

⁹⁴ Brandi, Kaiser Karl V., S. 259. Zu Brandi: Luise Schorn-Schütte, *Karl V. Kaiser zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 2006, S. 86f. – Vgl. Wilhelm Ribhegge, Erasmus, Luther und Karl V. Nationale oder europäische Geschichte?, in: *Iberoromania* Bd. 54 (2001), S. 53–71.

⁹⁵ Vgl. Heinrich Lutz, *Kaiser, Reich und Christenheit. Zur weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530*, in: *HZ* Bd. 230 (1980), S. 57–88; hier: S. 81f.

⁹⁶ A. G. Weiler (Hg.), *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo, et obiter enarratus psalmus XXVIII*, in: *ASD* V,3 (1986), S. 1–82; A most useful discussion concerning proposals for war against the Turks, including an exposition of psalm 28/*Utilissima consultatio de bello turcis inferendo et obiter enarratus psalmus 28*, translated and annotated by Michael J. Heath, in: *CWE* 64 (2005), S. 201–274.

⁹⁷ Allen 2285; Frank Golczewski, Johann Rinck, in: BR 3, S. 161 f.

⁹⁸ Carl Göllner, *Turcica. Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*. Bd. 3: *Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert*, București/Baden-Baden 1978.

⁹⁹ A. G. Weiler, *ASD* V,3, S. 1–28 (Einleitung zu „De bello turcico“); Tracy, *The Politics of Erasmus*, S. 113f.

¹⁰⁰ Brecht, *Martin Luther*, Bd. 2, S. 350–355.

¹⁰¹ Allen 2236, Zeile 28–30 (Brief vom 18. November 1529).

¹⁰² Luther, *Werke* (WA), Bd. 30 II, S. 81–148 u. S. 160–197.

¹⁰³ *ASD* V,3, S. 50, Zeile 358f.

¹⁰⁴ A. G. Weiler, *ASD* V,3 (Einleitung), S. 16.

¹⁰⁵ „*Infelicitas nostri seculi*“ (*ASD* V,3, S. 70).

¹⁰⁶ *ASD* V,3, S. 11 f. – Vgl. A. G. Weiler, *ASD* V,3 (Einleitung), S. 17–23 („Das Bild der Türken und der Christen in ihrem historischen Streit“).

¹⁰⁷ *ASD* V,3, S. 74, Zeile 940–947.

¹⁰⁸ *ASD* V,3, S. 52, Zeile 390–393.

¹⁰⁹ *ASD* V,3, S. 58, Zeile 510–516.

¹¹⁰ *ASD* V,3, S. 58f., Zeile 517–522.

¹¹¹ Vgl. Heath, in: *CWE* 64, S. 257f., Anm. 234 u. 236.

¹¹² *ASD* V,3, S. 75f., Zeile 963–967.

¹¹³ *ASD* V,3, S. 81, Zeile 125–132.

¹¹⁴ *ASD* V,3, S. 82, Zeile 136–144. – Otto Herding, *Erasmus – Frieden und Krieg*, in: August Buck (Hg.), *Erasmus und Europa*, Wiesbaden 1988, S. 13–32; L.-E. Halkin, *Erasmе, la guerre et la paix*, in: *Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus*, Weinheim 1986, S. 13–44; Krüger, *Humanistische Evangelienauslegung*, S. 234–238; George Faludy, *Erasmus von Rotterdam*, Frankfurt 1970, S. 230–232; P. Brachin, *Vox clamantis in deserto. Reflexions sur le pacifisme d’Erasmе*, in: *Colloquia Erasmiana Turo-*

nensia I, Toronto 1972, S. 247–275; Rudolf Liechtenhan, Die politische Hoffnung des Erasmus und ihr Zusammenbruch, in: Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam, Basel 1936, S. 144–165.

¹¹⁵ John Hale, *The Civilization in Europe in the Renaissance*, London 1993, S. 421–463 („Civility in Danger?“).

¹¹⁶ De pueris statim ac liberaliter instituendis, hg. Jean-Claude Margolin, in: ASD I,2 (1971), S. 1–78; A Declamation on the Subject of Early Liberal Education for Children/ De pueris statim ac liberaliter instituendis declamatio, hg. Beert C. Verstraete, in: CWE 26 (1985), S. 291–346; Über die Notwendigkeit einer frühzeitigen allgemeinen Charakter- und Geistesbildung der Kinder, in: Anton J. Gail (Hg.), *Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte pädagogische Schriften*, Paderborn 1963, S. 89–159.

¹¹⁷ De civilitate morum puerilium, in: *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, hg. Johannes Clericus, Leiden 1703 (Nachdruck: Hildesheim 1962), Bd. 1, S. 1029–1044; On Good Manners for Boys/De civilitate morum puerilium, hg. Brian McGregor, in: CWE 25 (1985), S. 269–289; La civilité puérile d’Erasme, hg. Franz Bierlaire, Brüssel 1999; Über die Umgangserziehung der Kinder, in: Gail, *Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte pädagogische Schriften*, S. 89–106.

¹¹⁸ Jean-Claude Margolin, *Érasme. Précepteur de l’Europe*, Paris 1995, S. 7–24; Heinz-Elmar Tenorth, *Klassiker der Pädagogik*, Bd. 1: Von Erasmus bis Helene Lange, München 2003, S. 28 ff.

¹¹⁹ Allen 2189: William V., Duke of Cleves-Mark-Jülich-Berg (1516–1592), in: BR 1, S. 316f.

¹²⁰ ASD I,2, S. 24.

¹²¹ ASD I,2, S. 31.

¹²² ASD I,2, S. 28f.

¹²³ Vgl. Jen-Claude Margolin, The Method of „Works and Things“ in Erasmus’s „De Pueris Instituendis“ (1529) and Comenius’s „Orbis Sensualium Pictus“ (1658), in: Richard L. DeMolen (Hg.), *Essays on the Works of Erasmus*, New Haven/London 1978, S. 221–238.

¹²⁴ ASD I,2, S. 51.

¹²⁵ ASD I,2, S. 52.

¹²⁶ Allen 2212.

¹²⁷ ASD I,2, S. 52.

¹²⁸ Heinz Holeczek, *Erasmus Deutsch*. Bd. 1: Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit 1519–1536, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, S. 287–303. Die hier aufgeführte Liste enthält allein 133 Titel *deutscher* Übersetzungen von Erasmusschriften aus der Zeit von 1519 bis 1536.

¹²⁹ Allen 2282.

¹³⁰ De civilitate morum puerilium, S. 4f.

¹³¹ De civilitate morum puerilium, S. 51f.

¹³² Franz Bierlaire, *Erasmus at School*. The „De Civilitate Morum Puerilium per Desiderium Erasmus Roterodamum“, Basel (Froben) 1530, in: DeMolen (Hg.), *Essays on the Works of Erasmus*, S. 239–251.

¹³³ *Zuchtbüchleyn Erasmi vor die jungen Knaben, ubersehn und gebessert*. Gedruckt zu Leypzigk durch Michael Blum, Leipzig 1532.

¹³⁴ Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt a.M. 1980, S. 68.

¹³⁵ Hale, *The Civilization in Europe in the Renaissance*, S. 489ff. Vgl. Baldesar Castiglione, *Das Buch vom Hofmann (Il Libro del Cortegiano)*, München 1986.

¹³⁶ *Dialogus Ciceronianus*, hg. Pierre Mesnard, in: ASD I,2 (1971), S. 581–710; *Dialogus cui titulus Ciceronianus sive de optimo dicendi genere/Der Ciceronianer oder der beste*

Stil. Ein Dialog, hg. Theresia Payr, in: AS 7 (1972), S. 1–355; Ciceronianus, hg. Betty I. Knott, in: CWE 28 (1986). Widmung an Johann Vlatten (Allen 1948 [19. März 1528] u. 2088 [24. Januar 1529]).

¹³⁷ De recta Latini Graecique sermonis pronuntiatione, in: ASD I,4 (1973); Allen 1949 (Widmung an Maximilian von Burgund).

¹³⁸ ASD I,2, S. 583–596 („Introduction“).

¹³⁹ AS 7, S. 1–47.

¹⁴⁰ AS 7, S. 47–217.

¹⁴¹ AS 7, S. 217–355. – Vgl. Émile V. Telle, Erasmus's „Ciceronianus“: A Comical Colloquy, in: DeMolen (Hg.), Essays on the Works of Erasmus, S. 211–220.

¹⁴² AS 7, S. 4f.

¹⁴³ AS 7, S. 14f.

¹⁴⁴ AS 7, S. 28f.

¹⁴⁵ AS 7, S. 32f.

¹⁴⁶ AS 7, S. 34f.

¹⁴⁷ AS 7, S. 348–351.

¹⁴⁸ AS 7, S. 90f.

¹⁴⁹ AS 7, S. 128f.

¹⁵⁰ AS 7, S. 138–141.

¹⁵¹ AS 7, S. 170f.

¹⁵² AS 7, S. 190f.

¹⁵³ Bejczy, Erasmus and the Middle Ages, S. 164–170.

¹⁵⁴ AS 7, S. 298f.

¹⁵⁵ AS 7, S. 300f. Vgl. Renaudet, Érasme et l'Italie, S. 343–354 („Querelles Cicéroniennes“); Jan-Dirk Müller, Warum Cicero? Erasmus' Ciceronianus und das Problem der Autorität, in: Scientia Poetica 3 (1999), S. 20–46.

¹⁵⁶ Allen 2021 (Bericht Germain de Bries vom 12. August 1528 aus Chantilly über die Reaktion in Frankreich auf den „Ciceronianus“); Allen 2046 (Erasmus' Antwort an de Brie vom 6. September 1528). – Vgl. Charlier, Érasme et l'amitié, S. 323f.

¹⁵⁷ AS 7, S. 308ff. – Vgl. M.M. de la Garanderie, Christophe de Longueil, in: BR 2, S. 342–345.

¹⁵⁸ AS 7, S. 274–277.

¹⁵⁹ Allen 1948, 1968.

¹⁶⁰ Apophthegmata, in: Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia, hg. Johannes Clericus, Leiden 1703 (Nachdruck: Hildesheim 1962), Bd. 4, S. 85–380; Erasmus von Rotterdam, Apophthegmata [deutsch], hg. Heribert Philips, Würzburg 2001.

¹⁶¹ Allen 2189 (Widmung vom 1. Juli 1529 an den 13-jährigen Wilhelm von Kleve) u. 2431 (Widmung vom 26. Februar 1531).

¹⁶² Elisabeth Kloosterhuis, Erasmusjünger als politische Reformer. Humanismusideale und Herrschaftspraxis am Niederrhein im 16. Jahrhundert, Köln 2006, S. 600ff., 676ff., 692ff.

¹⁶³ Allen 3128. Vgl. August Franzen, Bischof und Reformation. Erzbischof Hermann von Wied in Köln vor der Entscheidung zwischen Reform und Reformation, Münster 1971; Kloosterhuis, Erasmusjünger als politische Reformer, S. 582f., 636ff.

¹⁶⁴ Allen 2157.

¹⁶⁵ Allen 2359.

¹⁶⁶ Halkin, Erasmus ex Erasmo, S. 149–164.

¹⁶⁷ Allen 2518 (Brief an Johann Herwagen). – Vgl. Halkin, Erasmus ex Erasmo, S. 165–175.

¹⁶⁸ Allen 2584. BR 1, S. 166–168.

¹⁶⁹ Allen 2611.

¹⁷⁰ Allen 2515.

¹⁷¹ Jams M. Kettelson, Strassbourg, in: Oxford Dictionary of the Reformation, Bd. 4, S. 115–118.

¹⁷² Brady, Zwischen Gott und Mammon, S. 134–150.

¹⁷³ Vgl. Friedhelm Krüger, Bucer und Erasmus. Eine Untersuchung zum Einfluß des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers, Wiesbaden 1970.

¹⁷⁴ Vgl. Nicole Peremans, Érasme et Bucer d'après leur correspondance, Paris 1970; Matthieu Arnold/Berndt Hamm (Hgg.), Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli, Tübingen 2003; James M. Kittelson, Wolfgang Capito from Humanist to Reformer, Leiden 1975.

¹⁷⁵ Peremans, Érasme et Bucer d'après leur correspondance, S. 57f.

¹⁷⁶ Brief an Bucer vom 11. November 1527 (Allen 1901).

¹⁷⁷ Allen 1901, Zeile 99–101.

¹⁷⁸ Vgl. Peremans, Érasme et Bucer d'après leur correspondance, S. 57–65.

¹⁷⁹ Gilbert Tournoy, Gerard Geldenhouwer, in: BR 2, S. 81–84.

¹⁸⁰ Peremans, Érasme et Bucer d'après leur correspondance, S. 71–73.

¹⁸¹ Allen 2219 (Brief vom 27. September 1529).

¹⁸² Epistola contra pseudoevangelicos, hg. Cornelis Augustijn, in: ASD IX,1 (1982), S. 263–309. Vgl. Peremans, Érasme et Bucer d'après leur correspondance, S. 67–89.

¹⁸³ Allen 2238 (Brief vom 3. Dezember 1529).

¹⁸⁴ Augustijn, Einleitung, in: ASD IX,3, S. 275.

¹⁸⁵ Epistola contra pseudoevangelicos, in: ASD IX,3, S. 295, Zeile 335–338.

¹⁸⁶ Martin Bucer, Epistola apologetica [1530], hg. Cornelis Augustijn, in: C. Augustijn/P. Fraenkel/M. Lienhard, Martin Bucer, Opera omnia II, 1 (Leiden 1982), S. 59–225. Vgl. Peremans, Érasme et Bucer d'après leur correspondance, S. 91–119.

¹⁸⁷ Epistola ad fratres Inferioris Germaniae, hg. C. Augustijn, in: ASD IX,1 (1982), S. 311–425. – Vgl. Peremans, Érasme et Bucer d'après leur correspondance, S. 121–134.

¹⁸⁸ Epistola ad fratres Inferioris Germaniae, in: ASD IX,1, S. 332, Zeile 112–120.

¹⁸⁹ Allen 2393, Zeile 70f.

¹⁹⁰ L. Domonkos, Johann Henckel, in: BR 2, S. 175f.

¹⁹¹ Allen 2582 (Brief an Nicolaus Olah vom 11. Dezember 1531).

¹⁹² Sebastian Franck, Chronica. Zeytbuch und geschicht-bibel von anbegyn biß inn diß gegenwertig M. D. xxxj. jar: Darin[n] beide Gottes vnd der welt lauff / hendel / art / wort / werck / thun / lassen / kriegem / wesen / und leben ersehen un[d] begriffen wirt; Mit vil wunderbarlichen gedechtniß würdige[n] Worten und thatte[n] ... Ankunfft viler Reich / breüch / neüwer fünd [et]c., Straßburg: Beck 1531.

¹⁹³ Hans R. Guggisberg, Sebastian Franck, in: BR 2, S. 53f. Vgl. Emmet McLaughlin, The radical Reformation, in: Hsia, Reform and Expansion 1500–1660, S. 37–55; hier: S. 44f.

¹⁹⁴ Allen 2615, Zeile 34 8f.; Allen 2587, Zeile 19–26 (Brief an Gockeln vom 14. Dezember 1531). Vgl. Peremans, Érasme et Bucer d'après leur correspondance, S. 142–144; Jean Lebeau, Erasme, l'Alsace et son temps (Ausstellungskatalog), Straßburg 1971, S. 117–138.

¹⁹⁵ Manfred Krebs/Hans Georg Rott, Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 7: Elsaß I: Stadt Straßburg 1522–1532, Gütersloh 1959, S. 358f.

¹⁹⁶ Allen 2615, Zeile 372–375 (Erasmus' Brief an Bucer vom 2. März 1532).

¹⁹⁷ Sebastian Franck, Chronica. Reprograf. Nachdruck d. Original-Ausgabe Ulm 1536, Darmstadt 1969.

¹⁹⁸ Allen 2615. Es ist nicht sicher, ob dieser Antwortbrief von Erasmus an Bucer vom 2. März 1531 Bucer auch tatsächlich erreicht hat.

¹⁹⁹ Rosemarie Aulinger (Hg.), *Der Reichstag in Regensburg und die Verhandlungen über einen Friedstand mit den Protestanten in Schweinfurt und Nürnberg 1532* (Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., Bd. 10), Göttingen 1992.

**VIII. Die letzten Jahre.
Sehnsucht nach der Eintracht der Kirche, die Täufer
und das Drama um Thomas More
1533–1536**

¹ R. J. Schoeck, Thomas Cromwell, in: BR 1, S. 360f.

² Scarisbrick, Henry VIII, S. 241–304 („The Campaign Against the Church“).

³ Marius, Thomas Morus, S. 507–519 („Niederlage und Rücktritt“); Ackroyd, *The Life of Thomas More*, S. 305–320 („Infinite Clamour“).

⁴ Allen 2659; Morus, *Briefe der Freundschaft*, S. 290–296.

⁵ John Guy, *Thomas More*, London 2000, S. 161.

⁶ Eine ähnliche Begründung für seinen Rücktritt gab More auch in seinem Brief an Cochläus nach Dresden vom 14. Juni 1532 (Rogers, *The Correspondence of Sir Thomas More*, S. 438).

⁷ Allen 2659, Zeile 214–216; Morus, *Briefe der Freundschaft*, S. 296.

⁸ Allen 2750 (Ende 1532).

⁹ Allen 2750, Zeile 182–188.

¹⁰ Allen 2750, Zeile 191 f.

¹¹ *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More* (New Haven/London), Bd. 6, Teile 1 u. 2: *A Dialogue Concerning Heresies*, hg. Thomas M. C. Lawler/Germain Marc'hadour/Richard C. Marius (1981); Bd. 8, Teile 1, 2 u. 3: *The Confutation of Tyndale's Answer*, hg. Louis A. Schuster/Richard C. Marius/James P. Lusardi/Richard J. Schoeck (1973); Bd. 9: *The Apology*, hg. J. B. Trapp (1979); Bd. 10: *The Debellation of Salem and Bizance*, hg. John Guy/Ralph Keen/Clarence H. Miller/Ruth McGugan (1987); Bd. 11: *The Answer to a Poisoned Book*, hg. S. M. Foley/Clarence H. Miller (1985). – Die englischsprachigen Schriften Mores wurden erstmals 1558 von seinem Neffen William Rastell herausgebracht: William Rastell (Hg.), *The Works of Sir Thomas More, Knyght, sometyme Lorde Chancellor of England, wrytten by him in the Englysh tonge*, London 1557 (Faksimile-Reprint: London 1978).

¹² Vgl. Alistair Fox, *Thomas More. History and Providence*, Oxford 1982; Louis L. Martz, *Thomas More. The Search for the Inner Man*, New Haven/London 1977.

¹³ Allen 2931; Morus, *Briefe der Freundschaft*, S. 296–305.

¹⁴ Allen 2232.

¹⁵ C. S. Knighton, Thomas Boleyn, in: BR 1, S. 161 f.

¹⁶ Allen 2772 (Widmung an Boleyn); Allen 2824 (Dankschreiben Boleyns an Erasmus vom 19. Juni 1533 aus Greenwich); *Explanatio symboli apostolorum*, hg. J. N. Bahuizen van den Brink, in: ASD V,1 (1977), S. 177–320.

¹⁷ Allen 2884; *De praeparatione ad mortem*, hg. A. van Heck, in: ASD V,1 (1977), S. 321–392.

¹⁸ Allen 3090, Zeile 34 f. (Brief Chapuys' aus London an Erasmus vom 11. Februar 1536). – Erasmus hatte am 23. April 1533 aus Freiburg an Chapuys geschrieben und dabei den Tod von Warham, Valdés und Szydlowiecki beklagt (Allen 2798).

¹⁹ Allen 2798, 2800, 2879.

²⁰ Zum letzten Mal korrespondierte Erasmus mit Vergara am 19. November 1533 (Allen 2879).

²¹ Godelieve Tournoy-Thoen, Conradus Goclenius, in: BR 2, S. 109–111.

²² Allen 3111. Erasmus antwortete aus Basel am 28. Juni 1536 (Allen 3130).

²³ Allen 2932. – Zu Vives: Charles Fantazzi (Hg.), *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden 2008; Susanne Zeller, *Juan Luis Vives (1492–1540). (Wieder)Entdeckung eines Europäers, Humanisten und Sozialreformers jüdischer Herkunft im Schatten der spanischen Inquisition. Ein Beitrag zur Theoriegeschichte der sozialen Arbeit als Wissenschaft*, Freiburg/Br. 2006; Christoph Strosetzki (Hg.), *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung vom 14.–15. Dezember 1992 in Münster*, Frankfurt a. M. 1995; Juan Luis Vives, in: BR 3, S. 409–412.

²⁴ Allen 1541 (Brief aus Antwerpen vom 30. Januar 1525).

²⁵ Erasmus Schets, in: BR 3, S. 220f.; CWE 11, S. 18f.

²⁶ Allen 2395 (Schreiben an Pflug aus Freiburg vom 10. Oktober 1530).

²⁷ Julius Pflug, *Correspondance. Recueillie et éditée par J[acques] V. Pollet*, 5 Bde., Leiden 1969–1982. Zur Korrespondenz zwischen Erasmus und Pflug vgl. Pflug, *Correspondance*, Bd. 1, S. 276–287.

²⁸ J. V. Pollet, *Julius Pflug (1499–1564) et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVIe siècle. Essai de synthèse biographique et théologique*, Leiden 1990; Julius Pflug, in: BR 3, S. 77f.

²⁹ Allen 2101 (Brief vom 13. Februar 1529); Allen 2111 (Antwort Erasmus' vom 1. März 1529); Allen 2129 (Brief Viglius' vom 23. März 1529).

³⁰ Folkerts Postma, *Viglius van Aytta als humanist en diplomaat (1507–1549)*, Zutphen 1983; Michael Erbe, *Viglius Zuichemus*, in: BR 3, S. 393–395.

³¹ Allen 2826 (Brief Damians aus Antwerpen vom 20. 6. 1533); Allen 2846 (Antwort Erasmus' vom 25. 7. 1533).

³² Siegbert Uhlig/Gernot Bühring, *Damian de Góis' Schrift über Glaube und Sitten der Äthiopier [lat./dt.]*, Wiesbaden 1994.

³³ 1545 kehrte Damian mit seiner Familie nach Portugal zurück. Er wurde von König Johann III. mit der Betreuung der Archive in Lissabon beauftragt. Unter dessen Nachfolger Sebastian wurde Damian wegen seiner früheren Kontakte zu Luther und Erasmus der Häresie verdächtigt und zwei Jahre lang gefangen gehalten. Er starb 1574. – Vgl. Elisabeth Feist Hirsch, *Damião de Gois. The Life and Thought of a Portuguese Humanist, 1502–1574*, Den Haag 1967; dies., *Damião de Gois*, in: BR 2, S. 113–117.

³⁴ „Sed quia nihil moderati placet utrique parti, nostra consilia repudiantur“ (Allen 2732, Zeile 12f.).

³⁵ Allen 2732, Zeile 26–29.

³⁶ Allen 2751 u. 2806.

³⁷ Allen 2751.

³⁸ *De sarcienda ecclesiae concordia*, hg. R. Stupperich, in: ASD V,3 (1986), S. 245–313.

³⁹ Allen 2852 (Brief vom 31. Juli 1533).

⁴⁰ Allen 2852, Zeile 19f.

⁴¹ „Non est alius Deus, sed diversi sunt oculi“ (ASD V,3, S. 293, Zeile 224).

⁴² ASD V,3, S. 301f., Zeile 535f.

⁴³ ASD V,3, S. 303, Zeile 588–590.

⁴⁴ ASD V,3, S. 307ff.

⁴⁵ ASD V,3, S. 313, Zeile 910f. – Vgl. J. V. Pollet, *Origine et structure du De sarcienda ecclesiae concordia d'Erasmus*, in: *Scrinium Erasmanum II*, Leiden 1969, S. 183–195; Raymond Himelick (Hg.), *Erasmus and the Seamless Coat of Jesus. De sarcienda ecclesiae concordia (On Restoring the Unity of the Church) with Selections from the Letters and Ecclesiastes*, Lafayette, Ind., 1971; Halkin, *Erasmus von Rotterdam* (1989), S. 280ff.

⁴⁶ ASD V,3, S. 312f.

⁴⁷ Allen 3036 (6. August 1535).

⁴⁸ *Ecclesiastes*, hg. Jacques Chomarat, in: ASD V,4 u. 5 (1991/94). – Vgl. Christine Christ-von Wedel, *Erasmus von Rotterdam: Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*, Münster u. a. 2003, S.249f.; Robert G. Kleinhaus, „*Ecclesiastes sive de Ratione Concionandi*“, in: DeMolen, *Essays on the Works of Erasmus*, S.253–266.

⁴⁹ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Eine Welt im Umbruch. Der Aufstieg der Familie Platter im Zeitalter der Renaissance und Reformation*. Stuttgart 1998, S.63, 102 u. 108; Volker Reinhardt, *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*, München 2009.

⁵⁰ Kleinhaus, „*Ecclesiastes sive de Ratione Concionandi*“, in: DeMolen, *Essays on the Works of Erasmus*, S.264; F.P.Kilcoyne, *Rethinking „Continuity“: Erasmus' Ecclesiastes and the Artes Praedicatorum*, in: *Renaissance and Reformation* 21 (1997), S.5–24.

⁵¹ D.Martin *Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel Bd.7, Weimar 1937, S.27–40. – Vgl. Christ-von Wedel, *Erasmus von Rotterdam*, S.244–252; Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd.3: *Die Erhaltung der Kirche 1532–1546*, Stuttgart 1987, S.86–91.

⁵² „*Hoc est aliud nihil, quam pro fabulis haberi universas religiones*“ (Martin *Luthers Werke*, Briefwechsel Bd.7, S.34).

⁵³ *Purgatio adversus epistolam non sobriam Martini Lutheri*, hg. C. Augustijn, in: ASD IX,1 (1982), S.429–483.

⁵⁴ C. Augustijn, *Einleitung*, in: ASD IX,1, S.429–440.

⁵⁵ Manfred Krebs/Hans Georg Rott, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd.8: *Elsaß II: Stadt Straßburg 1533–1535*, Gütersloh 1960, S.207f.; vgl. BR 3, S.173f.; R.Stupperich (Hg.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, S.XI–XXII (Einleitung).

⁵⁶ Vgl. Emmet McLaughlin, *The radical Reformation*, in: Hsia, *Reform and Expansion 1500–1660*, S.37–55; hier: S.50–52.

⁵⁷ Richard van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München 1977, S.192–196.

⁵⁸ Melchior Hoffman, *Auslegung der heimlichen Offenbarung Joannis des heyligen Apostels vnnnd Euangelisten*. Straßburg: Balthasar Beck, 1530.

⁵⁹ Roling S. Armour, Melchior Hoffman, in: *Oxford Dictionary of the Reformation*, Bd.2, S.240–243.

⁶⁰ Krebs/Rott, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd.8, II, S.75–90 (Protokoll der Synode vom 10.–14. Juni 1533 (Verhör der Sektierer)).

⁶¹ Martin Bucer, *Handlung in dem offentichen gesprech zu Straßburg ... gehalten gegen Melchior Hoffman*, Straßburg: Matthias Apiarius, 1533.

⁶² Van Dülmen, *Reformation als Revolution*, S.236–258 („Melchior Hofmann und das niederländische Täuferturn“).

⁶³ Kohler, *Quellen zur Geschichte Karls V.*, S.184–186.

⁶⁴ Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries*, London 1990, S.31–38.

⁶⁵ Israel, *The Dutch Republic*, S.83.

⁶⁶ A.F.Mellink, *De Wederopers in de noordelijke Nederlanden 1531–1544*, Groningen 1953.

⁶⁷ Ribhegge, *Europa in Westfalen*, S.29–31.

⁶⁸ Stupperich, *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, S.103f.

⁶⁹ Krebs/Rott, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd.8, II, S.204.

⁷⁰ *Quid de Baptismate infantium iuxta scripturas Dei sentiendum ... Epistola ad quendam hac in re impulsam*, Martini Bucerii, Straßburg: Matthias Apiarius, Dezember 1533; Krebs/Rott, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd.8, II, S.222–225.

⁷¹ A. F. Mellink, *The Mutual Relations between the Münster Anabaptists and the Netherlands*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 50, 1959, S. 16–33.

⁷² Hans J. Hillerbrand, Jan Matthijs, in: *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Bd. 3, S. 33f.

⁷³ Eyn gantz Troestlich Bericht van der Wrake und Straffe des Babilonischen Gruwels, Münster Dezember 1534, in: Stupperich, *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, S. 284–297.

⁷⁴ Helmut Neuhaus, *Das Reich und die Wiedertäufer von Münster*, in: *Westfälische Zeitschrift* Bd. 133 (1983), S. 9–36; Winfried Dotzauer, *Die deutschen Reichskreise (1383–1806)*, Geschichte und Akteneedition, Stuttgart 1998, S. 55.

⁷⁵ Van Dülmen, *Reformation als Revolution*, S. 229–360.

⁷⁶ Allen 2957, 2962, 2990, 2999, 3031, 3040, 3041.

⁷⁷ Allen 2957, Zeile 93–102.

⁷⁸ Allen 3031 (Brief vom 28. Juli 1535).

⁷⁹ Allen 3031, Zeile 51–78.

⁸⁰ Allen 3000, Zeile 46f. (Schreiben vom 28. Februar 1535).

⁸¹ Allen 2043, Zeile 109f.

⁸² Sebastian Franck, *Chronica. Zeitbuch unnd Geschichtsbibell von anbegyn biß in diß gegenwertig M. D. XXXVI. iar verlengt. Darinn bede gottes und der welt lauff, händel, art, wort, werck, thun, lassen, kriegien, wesen und leben sehen und begriffen wirdt*, Ulm 1536 (Nachdruck der Originalausgabe: Darmstadt 1969), Zweites Buch: *Chronica der keyser und weltlichen Historien*, Bl. 291.

⁸³ Kohler, *Quellen zur Geschichte Karls V.*, S. 240–246.

⁸⁴ Marc'hadour, *L'Univers de Thomas More*, S. 477–515.

⁸⁵ Allen 2932.

⁸⁶ Marius, *Thomas Morus*, S. 573–606 („Morus im Gefängnis“); Ackroyd, *Life of Thomas More*, S. 350–372 („The Weeping Time“).

⁸⁷ „Then said my Lord of Westminster to me that howsoever the matter seemed unto mine own mind, I had cause to fear that mine own mind was erroneous when I see the great council of the realm determine of my mind the contrary, and that therefore I ought to change my conscience. To that I answered that if there were no mo but myself upon my side and the whole Parliament upon the other, I would be sore afraid to lean to mine own mind only against so many, but on the other side, if it so be that in some other things for which I refuse the oath, I have (as I think I have) upon my part as great a council and a greater too, I am not then bounden to change my own conscience and confirm it to the council of one realm, against the general council of Christendom“ (Rogers, *The Correspondence of Sir Thomas More*, S. 501–507; hier: S. 506).

⁸⁸ Rogers, *The Correspondence of Sir Thomas More*, S. 491–501; hier: S. 498f.

⁸⁹ Rogers, *The Correspondence of Sir Thomas More*, S. 555–559.

⁹⁰ Rogers, *The Correspondence of Sir Thomas More*, S. 556.

⁹¹ Marius, *Thomas Morus*, S. 607–636 („Die letzten Tage“).

⁹² Allen 3025, Zeile 6–9.

⁹³ Allen 3037 u. 3041.

⁹⁴ *Thomas More's Prayer Book. A Facsimile Reproduction of the Annotated Pages*, hg. Louis L. Martz and Richard S. Sylvester, New Haven, Conn., u. a. 1969.

⁹⁵ *Complete Works of St. Thomas More*, Bd. 12, hgg. Louis L. Martz und Frank Manley.

⁹⁶ *Complete Works of St. Thomas More*, Bd. 13, hg. Garry E. Haupt.

⁹⁷ *Complete Works of St. Thomas More*, Bd. 14, hg. C. H. Miller.

⁹⁸ Vgl. Fox, *Thomas More. History and Providence*, S. 243–253; Martz, *Thomas More. The Search for the Inner Man*, S. 83–102. – Richard Marius bemerkt zu dem Tenor dieser Tower-Schriften: „Das klingt alles ganz ähnlich wie Luthers Äußerungen über die Prädes-

mination, obwohl Luthers Ton schärfer war und seine Aussagen widersprüchlicher. Doch im Innersten fanden Morus und Luther Trost in ein und demselben Glauben: Die Welt ist dunkel und chaotisch, und die Gerechten leiden. Für diese Leiden muß es einen Grund geben, und dieser Grund liegt in dem großen Plan, den Gott für die Welt erstellt hat“ (Marius, Thomas Morus, S. 587).

⁹⁹ The Workes of Sir Thomas More Knyght, sometyme Lorde Chauncellour of England, wrytten by him in the Englysh tonge (1557), Introduction by K. J. Wilson [Faksimile-Nachdruck], London 1978, S. 1193 f.

¹⁰⁰ The Workes of Sir Thomas More, S. 1263.

¹⁰¹ Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass./London 1992, S. 30.

¹⁰² Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1896*, Oxford 1995, S. 9–230 („The Making of the Republic: 1577–1588“); Geoffrey Parker, *Der Aufstand der Niederlande. Von der Herrschaft der Spanier zur Gründung der Niederländischen Republik 1549–1609*, München 1979.

¹⁰³ Thomas A. Brady Jr./Heiko A. Oberman/James D. Tracy (Hgg.), *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Bd. 1: Structures and Assertions; Bd. 2: Visions, Programs and Outcomes, Leiden/New York/Köln 1994 u. 1995; Bernhard Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1991; A. G. Dickens, *The German Nation and Martin Luther*, London 1976.

¹⁰⁴ Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, S. 367–532 („Persécution des Érasmites“).

¹⁰⁵ Silvana Seidel Menchi, *Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts*, Leiden 1993, S. 33–66.

¹⁰⁶ Alberto Pio prince of Carpi, in: BR 3, S. 86–88; Nelson H. Minnich/Daniel J. Sheerin (Hgg.), *Controversies with Alberto Pio*, in: CWE 84 (2004).

¹⁰⁷ Julius Caesar Scaliger, *Oratio pro M. Tullio Cicerone contra Erasmum*, Paris 1531. Vgl. Anthony Grafton, *Julius Caesar Scaliger*, in: BR 3, S. 212–214. – Aleander bestritt jede Mitwirkung an den Schriften von Alberto Pio und Scaliger gegen Erasmus (Brief an Erasmus vom 1. April 1532 aus Regensburg, Allen 2638, 2639).

¹⁰⁸ Seidel Menchi, *Erasmus als Ketzer*, S. 427–451 („Der Ausschluß von Erasmus: Ein Epilog“).

¹⁰⁹ Krailsheimer, *The Continental Renaissance 1500–1600*.

¹¹⁰ Allen 2988 (Brief vom 23. Januar 1535).

¹¹¹ „Evangelicus ille senex, beatissime pater, aetate frigidus, pietate fervidus, non aliam ob causam in vita morari sustinebat, nisi ut videret Christum Domini“ (Allen 2988, Zeile 1–3). Vgl. Germain Marc'hadour, *Le Nouveau Testament dans la correspondance d'Érasme*, in: *La correspondance d'Érasme et l'épistolographie humaniste*, Brüssel 1985, S. 82.

¹¹² Allen 2988, Zeile 5–7.

¹¹³ Allen 2988, Zeile 70–73.

¹¹⁴ Allen 2988.

¹¹⁵ Allen 2988, Zeile 88–91. – Paul III. antwortete am 31. Mai 1535 (Allen 3021).

¹¹⁶ Allen 1919.

¹¹⁷ Allen 1954.

¹¹⁸ Allen 1953.

¹¹⁹ Allen 2091.

¹²⁰ Allen 3014, Zeile 46–50.

¹²¹ Allen 3000.

¹²² Allen 3049 (Brief vom 31. August 1535 aus Basel).

¹²³ Allen 3049. – Vgl. Wilhelm Ribhegge, *Das Reich Karls V., die Reformation und das Täuferreich zu Münster*, in: *Das Königreich der Täufer. Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster*, hg. Barbara Rommé, Münster 2000, S. 10–35.

¹²⁴ Guy, *Thomas More*, S. 209.

¹²⁵ Allen 3049, Zeile 163 f.

¹²⁶ Allen 3049, Zeile 176.

¹²⁷ Allen 3066.

¹²⁸ Allen 3066, Zeile 94–98.

¹²⁹ „Docuisti hactenus Pontifices, cardinales, reges et principes Christianos, quemadmodum se gerere debeant. Nunc tu quoque in eorum locum huc te Deo vocante ascendito. Vitium te illi exemplum proponito. Praecepta tua ad rem conferre studeto, Reipublice christiane labanti succurrito“ (Allen 3066, Zeile 184–188).

Literaturverzeichnis

Editionen und Ausgaben der Werke des Erasmus

Gesamtausgaben:

- Omnia Opera Des. Erasmi Roterodami ... cum praefatione Beati Rhenani Selestadiensis, vitam auctoris describente, 9 Bde., Basel 1540
- Desiderii Erasmi Opera Omnia, hg. Johannes Clericus [Jean Leclerc], 10 Bde., Lugduni Batavorum (Leiden) 1703–1706. Nachdruck: Hildesheim 1961–1962 („Leidener“ Edition der Werke des Erasmus. Abkürzung: **LB**)
- Holborn, Annemarie/Holborn, Hajo (Hgg.): Desiderius Erasmus Roterodamus. Ausgewählte Werke, München 1933
- Erasmi Opuscula. A Supplement of the Opera Omnia, hg. Wallace K. Ferguson, Den Haag 1933 [Nachdruck: Hildesheim 1978]
- Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Amsterdam 1969ff. (Moderne „Amsterdamer“ Edition der Werke des Erasmus, noch nicht abgeschlossen. Abkürzung: **ASD**)
- Collected Works of Erasmus, Toronto 1974ff. (Englische Übersetzung der Werke des Erasmus, noch nicht abgeschlossen. Abkürzung: **CWE**)
- Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften. Ausgabe in acht Bänden Lateinisch und Deutsch, hg. Werner Welzig, Darmstadt 1967–1980 (Lateinisch-deutsche Auswahlgabe der Werke des Erasmus. Abkürzung: **AS**)

Einzelausgaben:

- Allen, P.S. (Hg.): Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, 12 Bde., Oxford 1906–1958. Nachdruck: Oxford 1992 (Edition der Briefe des Erasmus. Abkürzung: **Allen**)
- The Correspondence of Erasmus, Bd. 1: Letters 1 to 141 (1484 to 1500) – Bd. 12: Letters 1658 to 1801 (January 1526 – March 1527), Toronto 1974–2003 (Englische Übersetzung der Briefe des Erasmus in CWE, noch nicht abgeschlossen)
- La Correspondance d'Erasmus, hg. Institut interuniversitaire pour l'étude de la renaissance et de l'humanisme, Bd. 1–12, Brüssel 1967–1984 (Vollständige französische Übersetzung der Briefe des Erasmus)
- Erasmus von Rotterdam, Briefe. Verdeutscht und hg. von Walther Köhler (Sammlung Diederich, Bd. 2). Repr. Nachdruck der 3., von Andreas Flitner erw. Auflage 1956 (= 4. Aufl. mit neuem Vorwort und neuer Bibliographie), Darmstadt 1995 (Auswahlausgabe)
- Thomas Morus, Briefe der Freundschaft mit Erasmus. Übers., eingel. u. kommentiert von Hubertus Schulte-Herbrüggen, München 1985 (Korrespondenz zwischen Morus und Erasmus in deutscher Übersetzung)
- The Poems of Desiderius Erasmus, hg. C. Reedijk, Leiden 1956
- Craig R. Thomson (Hg.): Colloquies (CWE Bd. 39 u. 40), Toronto/Buffalo/London 1997 (Englische, annotierte und kommentierte Übersetzung der „Kolloquien“ des Erasmus)
- Erasmus von Rotterdam, Familiarium colloquiorum formulae/Schülergespräche. Lateinisch/deutsch, hg. Lore Wirth Poelchau, Stuttgart 1982

- Erasmus von Rotterdam, *Colloquia Familiaria/Vertraute Gespräche*. Lateinisch-Deutsch. Ausgew. u. hg. Herbert Rädle, Stuttgart 1976
- Erasmus von Rotterdam, *Vertraute Gespräche (Colloquia Familiaria)*. Übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel, Köln 1947
- Steinmann, Kurt (Hg.), Erasmus von Rotterdam, *Vertrauliche Gespräche [Auswahl]*, Zürich 2000
- Erasmus von Rotterdam, *Adagia (lateinisch/deutsch)*. Auswahl, Übersetzung und Anmerkungen, hg. Anton J. Gail, Stuttgart 1983
- Gail, Anton J. (Hg.): Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte pädagogische Schriften [deutsch], Paderborn 1963
- Erasmus von Rotterdam, *Apophthegmata. Spruchweisheiten [deutsch]*, hg. u. übersetzt Heribert Philips, Würzburg 2001
- Erasmus von Rotterdam, *Das Lob der Torheit (dt.)*, hg. Anton J. Gail, Stuttgart 1977
- Erasmus von Rotterdam, *Das Lob der Torheit (dt.)*, hg. Uwe Schultz. Mit den Randzeichnungen von Hans Holbein d. J., Frankfurt a. M. 1979
- Erasmus von Rotterdam, *Die Klage des Friedens*. Aus dem Lateinischen übersetzt, herausgegeben und mit einem Vorwort von Brigitte Hannemann, Zürich 1998

Literatur

- Ackroyd, Peter: *The Life of Thomas More*, London 1998
- Akkermann, F./Vanderjagt, A. J. (Hgg.): *Rodolphus Agricola Phrisius (1444–1485)*, Leiden 1988
- Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, hg. Felician Gess, Bd. 1: 1517–1524, Leipzig 1905 [Nachdruck 1985]; Bd. 2: 1525–1527, Leipzig 1917 [Nachdruck 1985]
- Aland, Kurt (Hg.): *Luther Deutsch*, Bd. 3: *Der neue Glaube*; Bd. 10: *Die Briefe*, Stuttgart 1959 u. 1961
- Allen, Percy Stafford: *The Age of Erasmus*, Oxford 1914
- Arnold, Matthieu/Hamm, Berndt (Hgg.): *Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli*, Tübingen 2003
- Augustijn, Cornelis: *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden u. a. 1996
- Augustijn, Cornelis: *Erasmus und die Juden*, in: ders., *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden u. a. 1996, S. 94–110
- Augustijn, Cornelis: *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung* (Übersetzung: Marga E. Baumer), München 1986
- Augustijn, Cornelis: *Verba valent usu: Was ist Erasmianismus?*, in: M. E. H. N. Mout/H. Smolinsky/J. Trapman (Hgg.), *Erasmianism: Ideal and Reality*, Amsterdam u. a. 1997, S. 5–14
- Avilés, Miguel de: *Erasmus y la Inquisición. El libelo de Valladolid y la apología de Erasmo contra los frailes españoles*, Madrid 1980
- Backvis, Claude: *La fortune d'Érasme en Pologne*, in: *Colloquium Erasmianum. Actes du Colloque International réuni à Mons du 26. au 29. octobre 1967 à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Érasme*, Mons 1968, S. 173–202
- Bainton, Roland: *Erasmus. Reformier zwischen den Fronten* (Übersetzung: Elisabeth Langerbeck), Göttingen 1972
- Barker, Paula S. Datsko, Caritas Pirckheimer: *A Female Humanist confronts the Reformation*, in: *Sixteenth Century Journal* 26 (1995), S. 259–272

- Barker, William (Hg.): *The Adages of Erasmus*, Toronto 2001
- Bartel, Oskar: *Johannes a Lasco und Erasmus von Rotterdam*, in: *Luther-Jahrbuch* 32 (1965), S. 48–66
- Bataillon, Marcel: *Erasme et l'Espagne*. Nouvelle édition en trois volumes. Text établi par Daniel Devoto, Genf 1991
- Baumann, Eduard: *Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum“*, Paderborn 1993
- Bedaux, J. C. (Hg.): *Die Marias von Cornelius Aurelius*, Löwen 2006
- Bejczy, István: *Erasmus explore le moyen âge: sa lecture de Bernard de Clairvaux et de Jean Gerson*, in: *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 93 (1998), S. 460–476
- Bejczy, István: *Erasmus and the Middle Ages. The Historical Consciousness of a Christian Humanist*, Leiden/Boston/Köln 2001
- Bernstein, Eckhard: *Ulrich von Hutten. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1988
- Beumer, Johannes: *Erasmus der Europäer. Die Beziehungen des Rotterdammers zu den Humanisten seiner Zeit unter den verschiedenen Nationen Europas*, Werl 1969
- Beumer, Johannes: *Erasmus von Rotterdam und seine Freunde aus dem Franziskanerorden*, in: *Franziskanische Studien* 51 (1969)
- Bierlaire, Franz: *Érasme et ses Colloques, le livre d'une vie*, Genf 1977
- Bierlaire, Franz: *Erasmus at School. The "De Civilitate Morum Puerilium Libellus"*, in: Richard L. DeMolen (Hg.), *Essays on the Works of Erasmus*, New Haven/London 1978, S. 239–251
- Bierlaire, Franz: *La familia d'Érasme. Contribution à l'histoire de l'humanisme*, Paris 1968
- Bietenholz, Peter G./Deutscher, Thomas B. (Hgg.): *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3 Bde., Toronto/Buffalo/London 1985–1987 (Abkürzung: **BR**)
- Bietenholz, Erasme et le public allemand, 1518–1520: *Examen de sa correspondance selon les critères de la publicité intentionnelle ou involontaire*, in: *L'humanisme allemand (1480–1540)*. XVIIIe colloque international de Tours, München/Paris 1979, S. 81–98
- Böcking, Eduard (Hg.): *Ulrichi Hutteni, equitis Germani, opera quae reperiri poterant omnia*, Leipzig 1859–1861 (Nachdruck: Aalen 1963)
- Boeff, Jan de: *Erasmus and the Church Fathers*, in: Irena Backus (Hg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Leiden u. a. 1997, S. 537–572
- Boisset, Jean: *Erasme et Luther: Libre ou serf arbitre?*, Paris 1962
- Bömer, Aloys (Hg.): *Epistolae obscurorum virorum*, Bd. 1: Einführung; Bd. 2: Text, Heidelberg 1924
- Brachin, P.: *Vox clamantis in deserto. Reflexions sur le pacifisme d'Érasme*, in: *Colloquia Erasiana Turonensia*, I, Toronto 1972, S. 247–275
- Brady, Thomas A. Jr./Oberman, Heiko A./Tracy, James D. (Hgg.): *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Bd. 1: Structures and Assertions; Bd. 2: Visions, Programs and Outcomes, Leiden/New York/Köln 1994 u. 1995
- Brady, Thomas A.: *Protestant politics: Jacob Sturm (1489–1553) and the German Reformation*. New Jersey 1995 (dt.: *Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation*, Berlin 1996)
- Brady, Thomas A.: *Turning Swiss: Cities and Empire, 1450–1550*, Cambridge 1985
- Brandi, Karl: *Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreichs*, Frankfurt 1979
- Brecht, Martin: *Martin Luther*, Bd. 1: *Sein Weg zur Reformation 1483–1521*; Bd. 2: *Ord-*

- nung und Abrenzung der Reformation 1521–1532; Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1981–1987
- Briesemeister, Dietrich: Erasmus und Spanien, in: August Buck (Hg.), Erasmus und Europa, Wiesbaden 1988, S. 75–90
- Brown, Peter: Die Entstehung des christlichen Europa, München 1996
- Bucer, Martin: Handlung in dem öffentlichen Gespräch zu Straßburg ... gehalten gegen Melchior Hoffman, Straßburg: Matthias Apiarius, 1533
- Burke, Peter: Antwerp. A Metropolis in comparative perspective, Antwerpen 1993
- Burke, Peter: The Spread of Italian Humanism, in: Anthony Goodman/Angus MacKay, The Impact of Humanism on Western Europe, London/New York 1990, S. 1–22
- Castiglione, Baldessar: Das Buch vom Hofmann (Il Libro del Cortegiano), München 1986
- Charlier, Yvonne: Érasme et l'amitié d'après sa correspondance, Paris 1977
- Checa Cremades, Fernando: Art et pouvoir, in: Carolus/Charles Quint 1500–1558, hg. Hugo Soly/Johan Van de Wiele (Ausstellungskatalog), Gent 2000, S. 89–99
- Chomarat, Jacques: Grammaire et Rhétorique chez Érasme, 2 Bde., Paris 1981
- Christ-von Wedel, Christine: Erasmus von Rotterdam: Anwalt eines neuzeitlichen Christentums, Münster u. a. 2003
- Collard, Franck: Un historien au travail à la fin du XVe siècle: Robert Gaguin, Paris 1996
- Congar, Yves: Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1956
- Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern/München 1978
- Cytowska, Maria: Korespondencja Eraszma z Rotterdamu z Polakami, Warschau 1965
- Dahrendorf, Ralf: Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung, München 2008
- Dannell, David: William Tyndale. A Biography, New Haven/London 1994
- Davies, Norman: Im Herzen Europas. Geschichte Polens, München 2002
- Delumeau, Jean: La peur en occident (XIVe–XVIIIe siècles), Paris 1987
- DeMolen, Richard L. (Hg.): Essays on the Works of Erasmus, New Haven/London 1978
- Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. Bd. 2, bearbeitet von Adolf Wrede, Göttingen 1962 (Nachdruck)
- Dickens, A. G.: The German Nation and Martin Luther, London 1976
- Doernberg, Erwin: Henry VIII and Luther. An Account of their Personal Relations, Stanford 1960
- Dolan, John Patrick: The influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the church ordinances and reform proposals of the united duches of Cleve during the middle decades of the 16th century, Münster 1957
- Dotzauer, Winfried: Die deutschen Reichskreise (1383–1806). Geschichte und Aktenedition, Stuttgart 1998
- Drees, Clemens (Hg.): Der Christenspiegel [Der kerstenen spiegelh] des Dietrich Kolde [Coelde] von Münster, Werl 1954
- Duke, Alastair: Reformation and Revolt in the Low Countries, London 1990
- Dülmen, Richard van (Hg.): Das Täuferreich zu Münster 1534–1535. Berichte und Dokumente, München 1974
- Dülmen, Richard van: Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Revolution, München 1977
- Ebels-Hoving, Bunna: Erasmus in de aanval. Aantekeningen bij de Antibarbari, in: Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden 114 (1999)
- Eckert, Willehad Paul: Erasmus von Rotterdam. Werk und Wirkung, Bd. 1: Der humanistische Theologe; Bd. 2: Humanismus und Reformation, Köln 1967

- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt a. M. 1980
- Elliger, Walter: Außenseiter der Reformation: Thomas Müntzer, Göttingen 1975
- Erasmus von Rotterdam. Vorkämpfer für Frieden und Toleranz. Ausstellung zum 450. Todestag des Erasmus von Rotterdam veranstaltet vom Historischen Museum Basel, Basel 1986
- Erikson, Erik H.: Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, Frankfurt a. M. 1975
- Fantazzi, Charles (Hg.): A Companion to Juan Luis Vives, Leiden 2008
- Farge, James K.: Le parti conservateur au XVI^e siècle. Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme. Préface de Marc Fumaroli, Paris 1992
- Feist Hirsch, Elisabeth: Damião de Gois. The Life and Thought of a Portuguese Humanist, 1502–1574, Den Haag 1967
- Fischer, Ludwig (Hg.): Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer, München 1976
- Foakes, R. A. (Hg.): King Henry VIII (The Arden Shakespeare), London 1968
- Förstemann, Karl Heinz (Hg.): Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530, Bd. 1, Osnabrück 1966 (Neudruck)
- Fox, Alistair: Thomas More. History and Providence, Oxford 1982
- Franck, Sebastian: Chronica, Zeytbuch und geschicht-bibel von anbegyn biß inn diß gegenwertig M. D. xxxj. jar: Darin[n] beide Gottes vnd der welt lauff / hendel / art / wort / werck / thun / lassen / kriegen / wesen / und leben ersehen un[d] begriffen wirt; Mit vil wunderbarlichen gedechtniß würdige[n] worten und thatte[n] ... Ankunfft viler Reich / breüch / neüwer fünd [et]c., Straßburg: Beck 1531
- Franck, Sebastian: Chronica. Zeitbuch unnd Geschichtsbibell von anbegyn biß in diß gegenwertig M. D. XXXVI. iar verlengt. Darinn bede gottes und der welt lauff, händel, art, wort, werck, thun, lassen, kriegen, wesen und leben sehen und begriffen wirdt, Ulm 1536 (Nachdruck nach der Originalausgabe: Darmstadt 1969)
- Franzen, August: Bischof und Reformation. Erzbischof Hermann von Wied in Köln vor der Entscheidung zwischen Reform und Reformation, Münster 1971
- Friesen, Abraham: Thomas Muentzer. A Destroyer of the Godless: The Making of a Sixteenth Century religious Revolutionary, Berkeley, Calif., u. a. 1990
- Gail, Anton J.: Erasmus von Rotterdam. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 2004
- Gerlo, Alois: The opus de conscribendis epistolis of Erasmus and the Tradition of the Ars Epistolica, in: E. E. Bolgar (Hg.), Classical Influences on European Culture A. D. 500–1500, Cambridge 1971, S. 103–114
- Giesen, Bernhard (Hg.): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991
- Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit [Ausstellungskatalog], hg. Harald Marx/Eckhard Kluth, Dresden 2004
- Godin, André: De Vitrier à Origène. Thématique et vocabulaire origéniens dans l'enchiridion militis christiani, in: André Godin, Érasme lecteur d'Origène, Genf 1982
- Godin, André: Érasme et le modèle origénien de la prédication, in: Colloquia Erasiana Turonensia 2 (1972), S. 807–820
- Godin, André: Jean Vitrier et le «cenacle» de Saint-Omer, in: Colloquia Erasiana Turonensia 2 (1972), S. 781–805
- Godin, André: L'Homélaire de Jean Vitrier. Spiritualité Franciscaine en Flandre au XVI^e Siècle. Texte, Etude Thématique et Sémantique, Genf 1971
- Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1980
- Göllner, Carl: Turcica. Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts, Bd. 3: Die

- Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert, București/Baden-Baden 1978
- Goodman, Anthony/MacKay, Angus: The impact of humanism in Western Europe, London/New York 1990
- Greenfeld, Liah: Nationalism. Five Roads to Modernity, Cambridge, Mass./London 1992
- Gülpen, Ilonka van: Der deutsche Humanismus und die frühe Reformations-Propaganda 1520–1526. Das Lutherportrait im Dienst der Bildpublizistik, Hildesheim 2002
- Guthmüller, Bodo (Hg.): Latein und Nationalsprachen in der Renaissance (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung Bd. 17), Wiesbaden 1998
- Gutmann, Elsbeth: Die Colloquia Familiaria des Erasmus von Rotterdam, Basel/Stuttgart 1967
- Guy, John: Thomas More, London 2000
- Hadot, Jean: Erasme à Tournehem et à Courtebourne, in: Colloquia Erasmi Turonensis 1 (1969), S. 87–96
- Hale, John: The Civilization in Europe in the Renaissance, London 1993 (dt.: Die Kultur der Renaissance in Europa, München 1994)
- Halkin, L.-E: Erasme: La guerre et la paix, in: Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, hg. Franz Josef Worstbrock, Weinheim 1986, S. 13–44
- Halkin, Léon E.: Erasmus ex Erasmo, Aubel 1983
- Halkin, Léon: Erasmus von Rotterdam. Eine Biographie, Zürich 1989
- Headley, John M.: Gattinara, Erasmus, and the Imperial Configurations of Humanism, in: Archiv für Reformationsgeschichte 71 (1980), S. 64–98
- Headley, John M.: The emperor and his chancellor. A study of the imperial chancellery under Gattinara, Cambridge 1983
- Heer, Friedrich: Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters, Frankfurt a. M. 1959
- Heer, Friedrich: Erasmus von Rotterdam, Frankfurt a. M. 1962
- Hein, Rudolf Branko: „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance, Münster u. a. 2000
- Heinisch, K. J. (Hg.): Der utopische Staat, Reinbek bei Hamburg 1960
- Heinrich, Hans Peter: Thomas Morus, Reinbek bei Hamburg 1984
- Herding, Otto: Erasmus von Rotterdam, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 3 (1986)
- Herding, Otto: Wimpfelings Begegnung mit Erasmus. Ein Kapitel aus der Geschichte des oberrheinischen Humanismus, in: Klaus Heitmann (Hg.), Renatae litterae. Studien zum Nachleben der Antike und zur europäischen Renaissance. August Buck zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1973, S. 131–155
- Herding, Otto: Zur Amsterdamer Ausgabe (ASD) der Werke des Erasmus, in: Ludwig Hödl (Hg.), Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte, Boppard 1978, S. 101–115
- Hermans, Jos M. M./Peters, Robert (Hgg.): Humanistische Buchkultur. Deutsch-Niederländische Kontakte im Spätmittelalter (1450–1520), Münster 1997
- Hillerbrand, Hans J. (Hg.): The Oxford Encyclopedia of the Reformation, 4 Bde., New York/Oxford 1996
- Himelick, Raymond (Hg.): Erasmus and the Seamless Coat of Jesus. De sarcienda ecclesiae concordia (On Restoring the Unity of the Church) with Selections from the Letters and Ecclesiastes, Lafayette, Ind., 1971
- Hirschi, Caspar: Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, Göttingen 2005
- Hochrenaissance im Vatikan. Kunst und Kultur im Rom der Päpste 1503–1534 [Ausstel-

- lungskatalog: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn], Ostfildern-Ruit 1998
- Hoelstra, T. J.: Verslag van het onderzoek naar de geschiedenis van het Kasteel van Halsteren, in: *Fibula* Jg. 10 (1969)
- Hoffman, Melchior: Auslegung der heimlichen Offenbarung Joannis des heyligen Apostels vnnd Euangelisten, Straßburg: Balthasar Beck, 1530
- Hoffman, Melchior: Weissagung usz heiliger götlicher geschriff. Von den trubsalen dieser letsten zeit. Von der schweren hand vnd straff gottes über alles gottloß wesen. Von der zukunfft des Türkischen Thirannen vnd seines gantzen anhangs. Wie er sein reiß / vnnd volbringen wirt / vns zu einer straff / vnnd rutten. Wie durch Gottes gwalt sein niderlegung vnnd straff entpfahen wirt, Straßburg: Balthasar Beck, 1529
- Holborn, Hajo: Ulrich von Hutten, Göttingen 1968
- Holeczek, Heinz: Erasmus, der Lehrer der Lehrer und gelehrter Humanist, in: Erasmus von Rotterdam. Vorkämpfer für Frieden und Toleranz. Ausstellung zum 450. Todestag des Erasmus von Rotterdam veranstaltet vom Historischen Museum Basel, Basel 1986, S. 13–16
- Holeczek, Heinz: Erasmus Deutsch, Bd. 1: Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit 1519–1536, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983
- Hombergh, F. A. H. van den: Leven en Werk van Jan Brugman O. F. M. (1400–1473), Groningen 1967
- Homza, Lu-Ann: Erasmus as Hero, or Heretic? Spanish Humanism and the Valladolid Assembly of 1527, in: *Renaissance Quarterly* 50 (1997), S. 78–118
- Honée, Eugène: Erasmus und die Religionsverhandlungen der deutschen Reichstage (1524–1530), in: M. E. H. N. Mout/H. Smolinsky/J. Trapman (Hgg.), *Erasmianism: Ideal and Reality*, Amsterdam u. a. 1997, S. 65–75
- Howard, Michael: Der Krieg in der europäischen Geschichte, München 1981
- Hsia, R. Po-chia: Reform and Expansion 1500–1660 (*Cambridge History of Christianity* Bd. 6), Cambridge 2007
- Hsia, Ronnie Po-chia: Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770, Frankfurt a. M. 1998
- Huijbregts, G. A.: De geschiedenis van Bergen op Zoom: Bergen op Zoom onder de heren van Glymes 1419–1567, in: *De Waterschans* Jg. 30 (2000) u. Jg. 31 (2001)
- Huizinga, Johan: Erasmus. Eine Biographie. Mit einem Nachwort von Heinz Holeczek und aktualisierter Bibliographie (Übersetzung: Werner Kaegi), Reinbek bei Hamburg 1993
- Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, hg. Kurt Köster, Stuttgart 1975
- Hyma, Albert: The Youth of Erasmus. Ann Arbor 1930 (New York ²1968)
- IJsewijn, Josef: The coming of humanism in the Low Countries, in: H. A. Oberman (Hg.), *Itinerarium Italicum. Essay in Honour of P. O. Kristeller*, Leiden 1975
- Immenkötter, Herbert: Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530 (*Corpus catholicorum* Bd. 33), Münster 1979
- Israel, Jonathan: The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1896, Oxford 1995
- Jardine, Lisa (Hg.): Erasmus: The Education of a Christian Prince/Panegyric for Archduke Philip of Austria (*Cambridge Texts in the History of Political Thought*), Cambridge 1997
- Jardine, Lisa: Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma by Print, Princeton, N. J., 1995
- Jobert, Ambroise: De Luther a Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517–1648, Paris 1974

- Johnson, Paul: *A History of Christianity*, Harmondsworth 1978
- Jürgens, Henning P.: *Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators*, Tübingen 2002
- Kamp, Hermann: *Burgund. Geschichte und Kultur*, München 2007
- Kautsky, Karl: *Thomas More und seine Utopie*, Bonn-Bad Godesberg 1973
- Kelly, John N. D.: *Lexikon der Päpste*, Ditzingen 2005
- Kerssenbrock, Hermann: *Anabaptistici furoris Monasterium inclitam Westphaliae metropolim evententis historica narratio*, hg. H. Detmer, 2 Bde., Münster 1899/1900
- Kilcoyne, F. P.: *Rethinking „Continuity“: Erasmus' Ecclesiastes and the Artes Praedicandi*, in: *Renaissance and Reformation* 21 (1997), S. 5–24
- Kleinhaus, Robert G.: *„Ecclesiastes sive de Ratione Concionandi“*, in: Richard L. DeMolen, *Essays on the Works of Erasmus*, New Haven/London 1978, S. 253–266
- Kloosterhuis, Elisabeth: *Erasmusjünger als politische Reformer. Humanismusideal und Herrschaftspraxis am Niederrhein im 16. Jahrhundert*, Köln 2006
- Knecht, Robert J.: *Un prince de la Renaissance. François Ier et son royaume*, Paris 1998
- Kohler, Alfred: *Ferdinand I. 1503–1664. Fürst, König und Kaiser*, München 2003
- Kohler, Alfred: *Karl V. 1500–1558. Eine Biographie*, München 1999
- Kohler, Alfred: *Quellen zur Geschichte Karls V.*, Darmstadt 1990
- Kohls, Ernst-Wilhelm: *Die Theologie des Erasmus*, 2 Bde., Basel 1966
- Krailsheimer, J.: *The Continental Renaissance 1500–1600*, London 1971
- Krebs, Manfred/Rott, Hans Georg: *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 7: *Elsaß I: Stadt Straßburg 1522–1532*; Bd. 8: *Elsaß II: Stadt Straßburg 1533–1535, Gütersloh 1959–1960*
- Krüger, Friedhelm: *Bucer und Erasmus. Eine Untersuchung zum Einfluß des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers*, Wiesbaden 1970
- Krüger, Friedhelm: *Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen*, Tübingen 1988
- Kühn, Johannes (Hg.): *Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. Bd. 7, 2 (Beilagen)*, Göttingen 1963 (Nachdruck)
- La Garanderie, Marie-Madeleine de: *Christianisme et lettres profanes (1515–1535). Essai sur les mentalités des milieux intellectuels parisiens et sur la pensée de Guillaume Budé*, Lille/Paris 1976
- La Garanderie, Marie-Madeleine de: *La correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé. Traduction intégrale*, Paris 1967
- Lademacher, Horst: *Geschichte der Niederlande*, Darmstadt 1983
- Langen, Rudolf von [Rudolphi Langii]: *Carmina*, Münster 1486 (Faksimile-Nachdruck: Münster 1991)
- Le Goff, Jacques: *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris 1985
- Lebeau, Jean: *Erasmus, l'Alsace et son temps (Ausstellungskatalog)*, Straßburg 1971
- Lehmann, Oscar: *Herzog Georg der Bärtige von Sachsen im Briefwechsel mit Erasmus von Rotterdam und dem Erzbischof Sadolet*, Leipzig 1889
- Leppin, Volker: *Martin Luther*, Darmstadt 2006
- LeRoy Ladurie, Emmanuel: *Eine Welt im Umbruch. Der Aufstieg der Familie Platter im Zeitalter der Renaissance und Reformation*, Stuttgart 1998
- Lettinga, Nico: *„Praten als Brugman“. De wereld van een Nederlandse volksprediker aan het einde van den Middeleeuwen*, Hilversum 1999
- Levy, Anthony: *Renaissance and Reformation. The Intellectual Genesis*, New Haven/London 2002
- Lichtenhan, Rudolf: *Die politische Hoffnung des Erasmus und ihr Zusammenbruch*, in: *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, Basel 1936, S. 144–165

- Lienhard, Marc (Hg.): *Les Dissidents du XVI^e siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme* (Bibliotheca Dissidentium. Scripta et Studia 1), Baden-Baden 1983
- Lienhard, Marc: *Die Radikalen des 16. Jahrhunderts und Erasmus*, in: M.E.H.N. Mout/H. Smolinsky/J. Trapman (Hgg.), *Erasmianism: Ideal and Reality*, Amsterdam u. a. 1997, S. 91–104
- Liessem, Hermann Joseph: *Hermann von dem Busche. Sein Leben und seine Schriften*, in: *Programm des Kaiser Wilhelm Gymnasiums in Köln, 1884–1908* (Nachdruck: Nieuwkoop: de Graaf, 1965)
- Logan, George M./Adams, Robert M. (Hgg.): *More: Utopia* (Cambridge texts in the history of political thought), Cambridge 1989
- Lohse, B.: *Erasmus und die Verhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530*, in: H. Immenkötter/G. Went (Hgg.), *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext* (Reformatiionsgeschichtliche Studien und Texte 135), Münster 1997, S. 70–83
- Lortz, Joseph: *Die Reformation in Deutschland*, 2 Bde., Freiburg 1941
- Ludolph, Ingetraut: *Die Ursachen der Gegnerschaft zwischen Luther und Herzog Georg von Sachsen*, in: *Luther-Jahrbuch 1965*, Hamburg 1965
- Luther, Martin: *De servo arbitrio*, in: Otto Clemen (Hg.), *Luthers Werke in Auswahl*, Berlin 1934, S. 94–293
- Luther, Martin: *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben 1525*, in: Otto Clemen (Hg.), *Luthers Werke in Auswahl*, Bd. 3, Berlin 1934, S. 47–68
- Luther, Martin: *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, 1525*, in: Otto Clemen (Hg.), *Luthers Werke in Auswahl*, Bd. 3, Berlin 1934, S. 69–93
- D. Martin Luthers Werke, *Kritische Gesamtausgabe*, Reihe 1 (Schriften), Bd. 10, 2: *Schriften 1522*, Weimar 1907; Bd. 15: *Predigten und Schriften 1524*, Weimar 1899; Reihe 4 (Briefwechsel), Bd. 7: *Briefe 1540–1542*, Weimar 1937
- Lutz, Heinrich: *Kaiser, Reich und Christenheit. Zur weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530*, in: *Historische Zeitschrift* Bd. 230 (1980), S. 57–88
- MacCulloch, Diarmaid: *Reformation. Europe's House Divided 1490–1700*, London 2003 (dt.: *Die Reformation 1490–1700*, München 2008)
- MacCutcheon, R. R.: *The Responsio ad Lutherum: Thomas More's Inchoate Dialogue With Heresy*, in: *Sixteenth Century Journal* 22 (1991), S. 77–90
- Maczak, Antoni: *Poland*, in: Roy Porter/Mikulas Teich (Hgg.), *The Renaissance in National Context*, Cambridge 1994, S. 180–196
- Mandrou, Robert: *Des Humanistes aux hommes de science XVI^e et XVII^e siècles* (*Histoire de la pensée européenne* 3), Paris 1973
- Mann Phillips, Margaret: *Erasmus and the Northern Renaissance*, Woodbridge, Suffolk, 1981
- Mann Phillips, Margaret: *The „Adages“ of Erasmus. A Study with Translations*, Cambridge 1964
- Mansfield, Bruce: *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations c. 1920–2000*, Toronto/ Buffalo/London 2004
- Mansfield, Bruce: *Man On His Own. Interpretations of Erasmus c 1750–1920*, Toronto 1992
- Mansfield, Bruce: *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c 1550–1750*, Toronto 1972
- Marc'hadour, Germain: *Le Nouveau Testament dans la correspondance d'Erasmus*, in: *La correspondance d'Erasmus et l'épistolographie humaniste*, Brüssel 1985
- Marc'hadour, Germain: *L'Univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasmus et leur époque (1477–1536)*, Paris 1963
- Margolin, Jean-Claude: *Erasmus précepteur de l'Europe*, Paris 1995

- Margolin, Jean-Claude: The Method of „Works and Things“ in Erasmus „De Pueris Instituendis“ (1529) and Comenius’ „Orbis Sensualium Pictus“ (1658), in: Richard L. DeMolen (Hg.), *Essays on the Works of Erasmus*, New Haven/London 1978, S. 221–238
- Marius, Richard: *Martin Luther. The Christian Between God and Death*, Cambridge (Mass.) 1999
- Marius, Richard: *Thomas Morus. Eine Biographie*, Zürich 1987
- Marti, Susan u. a. (Hgg.): *Karl der Kühne (1433–1477). Kunst, Krieg und Hofkultur* (Ausstellungskatalog), Stuttgart 2008
- Martz, Louis L./Sylvester, Richard S. (Hgg.): *Thomas More’s Prayer Book. A Facsimile Reproduction of the Annotated Pages*, New Haven, Conn., u. a. 1969
- Martz, Louis L.: *Thomas More. The Search for the Inner Man*, New Haven/London 1977
- Melanchthon, Philipp: *Glaube und Bildung. Texte zum christlichen Humanismus. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart 1989
- Mellink, F.: *De Wederdoopers in de noordelijke Nederlanden 1531–1544*, Groningen 1953
- Mellink, F.: *The Mutual Relations between the Münster Anabaptists and the Netherlands*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 50, 1959
- Mestwerdt, Paul: *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna*, Leipzig 1917
- Miaskowski, Kasimir v.: *Die Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam mit Polen* (Diss. Breslau), Posen 1901 (Sonderdruck: Paderborn 1901)
- Miaskowski, Kasimir von: *Jugend- und Studienjahre des ermländischen Bischofs und Kardinals Stanislaus Hosius*, in: *Zschr. f. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands* 19 (1914–16), S. 329–394
- Moeller, Bernd: *Reichsstadt und Reformation* (Neuausgabe), Berlin 1987
- Morawski, Kazimierz (Hg.): *Andreae Cricii carmina* (*Corpus antiquissimorum poetarum Poloniae Latinorum usque ad Joannem Cochranovium*, vol. 3), Krakau 1888
- Müller, Gerhard: *Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534*, Gütersloh 1977
- Müntzer, Thomas: *Die Fürstenpredigt. Theologisch-politische Schriften*, hg. Günther Franz, Stuttgart 1967
- Nachfolge Christi von Thomas von Kempen*, hg. Walter Kröber (Übersetzung: Johann Michael Sailer), Ditzingen 1986
- Nauert, Charles G.: *Humanism and the Culture of Renaissance* (*New Approaches to European History*), Cambridge 1995
- Neagu, Cristina: *Servant of the Renaissance. The Poetry and Prose of Nicolaus Olahus*, Frankfurt/M. u. a. 2003
- Neuhaus, Helmut: *Das Reich und die Wiedertäufer von Münster*, in: *Westfälische Zeitschrift* Bd. 133 (1983), S. 9–36
- North, Michael: *Geschichte der Niederlande*, München 2003
- O’Malley, John: *Erasmus and Luther. Continuity and Discontinuity as Key to Their Conflict*, in: *Sixteenth Century Journal* 5 (1974), S. 47–65
- O’Rourke Boyle, Marjorie: *Rhetoric and Reform: Erasmus’ Civil Dispute with Luther*, Cambridge, Mass./London 1983
- Oberman, Heiko A.: *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, München 1986
- Parker, Geoffrey: *Der Aufstand der Niederlande. Von der Herrschaft der Spanier zur Gründung der Niederländischen Republik 1549–1609*, München 1979
- Peremans, Nicole: *Érasme et Bucer d’après leur correspondance*, Paris 1970
- Pfeiffer, Rudolf: *Die Wandlungen der ‚Antibarbari‘*, in: *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, Basel 1936, S. 50–68
- Pflug, Julius: *Correspondance. Recueillie et éditée par J[acques] V. Pollet*, 5 Bde., Leiden 1969–1982

- Pico della Mirandola, *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen* (lat./dt.), Stuttgart 1997
- Pirckheimer, Willibald: *Eckius dedolatus/Der enteckte Eck* (lateinisch/deutsch), hg. Niklas Holzberg, Stuttgart 1983
- Pollet, J. V.: *Origine et structure du De sarcienda ecclesiae concordia d'Erasmus*, in: *Scriptum Erasmianum II*, Leiden 1969, S. 183–195
- Postma, Folkerts: *Viglius van Aytta als humanist en diplomaat (1507–1549)*, Zutphen 1983
- Ranke, Leopold von: *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 4 Teile, hg. Willy Andreas, Hamburg 1957 (1. Aufl.: 1839–47, 6 Bde.)
- Rastell, William (Hg.), *The Works of Sir Thomas More, Knyght, sometyme Lorde Chancellor of England, wrytten by him in the Englysh tonge*, London 1557 (Faksimile-Reprint: London 1978)
- Reichel, Gisela: *Herzog Georg der Bärtige und Erasmus von Rotterdam. Eine Studie über Humanismus und Reformation im albertinischen Sachsen* (maschinenschr. Diss.), Leipzig 1947
- Reinhardt, Volker: *Der Primat der Innerlichkeit und die Probleme des Reichs. Zum deutschen Nationalgefühl der frühen Neuzeit*, in: *Deutschland in Europa. Ein historischer Überblick*, hg. Bernd Martin, München 1992
- Reinhardt, Volker: *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*, München 2009
- Renaudet, Augustin: *Érasme et l'Italie*, Genf ²1999
- Renaudet, Augustin: *Erasmus, Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518–1521)*, Genf ²1970 (1. Aufl.: Paris 1926)
- Renaudet, Augustin: *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494–1516)*. Deuxième édition, revue et corrigée, Paris 1981
- Reulos, Michel: *Paris au temps d'Érasme*, in: *Colloquia Erasmiana Turonensia 1* (1969), S. 79–86
- Ribhegge, Wilhelm: *Das Reich Karls V., die Reformation und das Täuferreich zu Münster*, in: *Das Königreich der Täufer. Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster*, hg. Barbara Rommé, Münster 2000
- Ribhegge, Wilhelm: *Erasmus, Luther und Karl V. Nationale oder europäische Geschichte?*, in: *Iberoromania Bd. 54* (2001), S. 53–71
- Ribhegge, Wilhelm: *Erasmus und Karl V.: Der Intellektuelle und die Politik*, in: Christoph Strosetzki (Hg.), *Aspectos históricos y culturales bajo Carlos V/Aspekte der Geschichte und Kultur unter Karl V. (Studia Hispanica 9)*, Frankfurt a. M./Madrid 2000, S. 159–187
- Ribhegge, Wilhelm: *Erasmus von Rotterdam und der burgundische Hof: „Institutio principis christiani“ (1516)*, in: Chantal Grell/Werner Paravicini/Jürgen Voss (Hgg.), *Les princes et l'histoire du XIVE au XVIIIe siècle*, Bonn 1998, S. 373–401
- Ribhegge, Wilhelm: *German or European Identity? Luther and Erasmus in Nineteenth- and Twentieth-Century German Cultural History and Historiography*, in: Christian Emden/David Midgley (Hgg.), *Cultural Memory and Historical Consciousness in the German Speaking World Since 1500, Bd. 1: Papers from the Conference 'The Fragile Tradition'*, Cambridge 2002, Oxford u. a. 2004, S. 139–163
- Ribhegge, Wilhelm: *Geschichte der Universität Münster. Europa in Westfalen*, Münster 1985
- Ribhegge, Wilhelm: *Latein und die nationalen Sprachen bei Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und Thomas More*, in: Bodo Guthmüller (Hg.), *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance*, Wiesbaden 1998, S. 151–180
- Ribhegge, Wilhelm: *Stadt und Nation in Deutschland vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Die Entstehung der Zivilgesellschaft aus der Tradition der Städte*, Münster u. a. 2002

- Ribhegge, Wilhelm: Thomas More: Utopia (1516). Geschichte als Gespräch, in: ders., Europa – Nation – Region. Perspektiven der Stadt- und Regionalgeschichte, Darmstadt 1991, S. 48–71
- Ribhegge, Wilhelm: Thomas More's "Utopia". The humanist view of city and court in the Renaissance, in: Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen 29 (2005), S. 18–31
- Ribhegge, Wilhelm: Westfälische Humanisten, in: Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen 17 (1993) u. 18 (1994)
- Robert, Jörg: Norm, Kritik und Autorität. Der Briefwechsel „De imitatione“ zwischen Gianfrancesco Pico della Mirandola und Pietro Bembo und der Nachahmungsdiskurs in der Frühen Neuzeit, in: Daphnis. Zeitschrift für mittlere deutsche Literatur und Kultur der frühen Neuzeit (1400–1750), Bd. 30 (2001), Heft 3–4
- Roberts, J. M.: History of Europe, London 1997
- Rogers, Elizabeth F. (Hg.): The Correspondence of Sir Thomas More, Princeton 1947
- Rolevinck, Werner: Fasciculus temporum. Köln: Heinrich Quentel, 1479
- Rolevinck, Werner: Laus Westphaliae, Köln: Arnold Ther Hoernen, 1474
- Rublack, Ulina: Die Reformation in Europa, Frankfurt a. M. 2003
- Rummel, Erika: Erasmus and His Catholic Critics, Bd. 1: 1515–1522; Bd. 2: 1523–1536, Nieukoop 1989
- Rummel, Erika: Erasmus and the Restoration of Unity in the Church, in: Conciliation and Confession: the Struggle for Unity in the Age of Reform 1415–1618, hg. Howard P. Louthan/Randall C. Zachman, Notre Dame, Ind., 2004
- Rummel, Erika: Erasmus on Women, Toronto 1996
- Rummel, Erika: „Et cum Theologo bella poeta gerit“: The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited, in: The Sixteenth Century Journal 23 (1992), S. 713–726
- Rupp, Michael: „Narrenschiiff“ und „Stultifera Navis“. Deutsche und lateinische Moral-satire von Sebastian Brant und Jakob Locher in Basel 1494–1498, Münster 2002
- Scarlsbrick, J. J.: Henry VIII, London 1968 (Neudruck 1981)
- Scheible, Heinz: Melanchthon. Eine Biographie, München 1997
- Schieber, Martin: Nürnberg. Eine illustrierte Geschichte der Stadt, München 2000
- Schilling, Heinz: Erasmus und die politischen Kräfte seines Zeitalters, in: Dieter Hein/Klaus Hildebrand/Andreas Schulz, Historie und Leben. Der Historiker als Wissenschaftler und Zeitgenosse, München 2006, S. 379–390
- Schlie, Ulrich: Die Nation erinnert sich. Die Denkmäler der Deutschen, München 2002
- Schmidt, Paul Gerhard (Hg.): Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile, Sigmaringen 1993
- Schneider, Christoph/Vögeli, Benedikt: Griechischer Geist aus Basler Pressen (Katalog der frühen griechischen Drucke aus Basel in Text und Bild). Internetausgabe der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, Basel 2003
- Schoeck, R. J.: Erasmus of Europe, Bd. 1: The Making of a Humanist 1467–1500; Bd. 2: The Prince of Humanists 1501–1536, Edinburgh 1990–1993
- Schoeck, R. J.: The Geography of Erasmus, in: F. Akkerman/A. J. Vanderjagt/A. H. van der Laan, Northern Humanism in European Context 1469–1625, Leiden/Boston/Köln 1999, S. 198–204
- Schorn-Schütte, Luise: Karl V. Kaiser zwischen Mittelalter und Neuzeit, München 2006
- Schottenloher, Otto: Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsreform. Ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung, Münster 1933
- Schottenloher, Otto: Erasmus, Johann Poppenruyter und die Entstehung des Enchiridion militis christiani, in: Archiv für Reformationsgeschichte 45 (1954), S. 109–116
- Schramm, Gottfried: Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607, Wiesbaden 1965

- Schröer, Alois: Die Kirche in Westfalen vor der Reformation, Bd.2, Münster 1967
- Schultz, Uwe: Erasmus von Rotterdam. Der Fürst der Humanisten, München 1998
- Screech, M. A.: Erasmus: Ecstasy and the Praise of Folly, Harmondsworth 1988
- Segel, B.: Renaissance Culture in Poland. The Rise of Humanism 1470–1543, Ithaca, New York, 1989
- Seibt, Ferdinand: Karl V. Der Kaiser und die Reformation, Berlin 1990
- Seidel Menchi, Silvana: Do we need the 'ism'? Some Mediterranean Perspectives, in: M. E. H. N. Mout/H. Smolinsky/J. Trapman (Hgg.), *Erasmianism: Ideal and Reality*, Proceedings of the colloquium, Amsterdam, 19–21 September 1996, Amsterdam u. a. 1997, S.47–64
- Seidel Menchi, Silvana: Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts, Leiden 1993
- Seppelt, Franz Xaver/Schwaiger, Georg: Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1964
- Shaw, Christine: Julius II: The Warrior Pope, Oxford 1993
- Skinner, Quentin: The Foundations of Modern Political Thought, vol. 1: The Renaissance, Cambridge 1978
- Smith, Preserved: A key to the colloquies of Erasmus, New York 1969 (Reprint der Ausgabe von 1927)
- Smith, Preserved: Erasmus: A Study of His Live and Place in History (1923), Neuauflage: New York 1962
- Smolinsky, Heribert: Aspekte geistigen Lebens zur Zeit Herzog Georgs des Bärtigen (1500–1539), in: Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit. Aufsätze, hg. Harald Marx/Cecilie Hollberg, Dresden 2004, S.61–69
- Smolinsky, Heribert: Augustin von Alvelde und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen, Münster 1984
- Southern, R. W.: Western Society and the Church in the Middle Ages, Harmondsworth 1979
- Spitz, Lewis W.: Humanism in Germany, in: Anthony Goodman/Angus MacKay, *The Impact of Humanism on Western Europe*, London/New York 1990, S.202–219
- Spitz, Lewis W.: *The Religious Renaissance of German Humanists*, Cambridge, Mass., 1963
- Stasiewski, Bernhard: Reformation und Gegenreformation in Polen. Neue Forschungsergebnisse, Münster 1960
- Strosetzki, Christoph (Hg.): Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung vom 14.–15. Dezember 1992 in Münster, Frankfurt a.M. 1995
- Stupperich, R. (Hg.): Die Schriften Bernhard Rothmanns, Münster 1970
- Stupperich, Robert: Erasmus und Melanchthon in ihren gemeinsamen Bestrebungen, in: *L'humanisme allemand (1480–1540)*, München 1979, S.405–426
- Stupperich, Robert: Erasmus von Rotterdam und seine Welt, Berlin/New York 1977
- Surtz, E./Hexter, J.H. (Hgg.): *Utopia (The Complete Works of St. Thomas More, Bd.4)*, New Haven/London 1965
- Telle, Émile V.: Erasmus's "Ciceronianus": A Comical Colloquy, in: Richard L. DeMolen (Hg.), *Essays on the Works of Erasmus*, New Haven/London 1978, S.211–220
- Tenorth, Heinz-Elmar: *Klassiker der Pädagogik, Bd.1: Von Erasmus bis Helene Lange*, München 2003
- The Workes of Sir Thomas More Knyght, sometyme Lorde Chauncellour of England, wrytten by him in the Englysh tonge (1557), Introduction by K.J. Wilson [Faksimile-Nachdruck], London 1978

- The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More (New Haven/London), Bd. 1: English Poems – Live of Pico – The Last Things, hgg. Anthony S. G. Edwards/Katherine Gardiner Rodgers/Clarence H. Miller (1997); Bd. 5, Teile I u. II: Responsio ad Lutherum, hg. John Headley (1969); Bd. 6, Teile 1 u. 2: A Dialogue Concerning Heresies, hgg. Thomas M. C. Lawler/Germain Marc'hadour/Richard C. Marius (1981); Bd. 8, Teile I, II u. III: The Confutation of Tyndale's Answer, hgg. Louis A. Schuster/Richard C. Marius/James P. Lusardi/Richard J. Schoeck (1973); Bd. 9: The Apology, hg. J. B. Trapp (1979); Bd. 10: The Debellation of Salem and Bizance, hgg. John Guy/Ralph Keen/Clarence H. Miller/Ruth McGugan (1987); Bd. 11: The Answer to a Poisoned Book, hgg. S. M. Foley/Clarence H. Miller (1985)
- Thienen, Gerard van/Goldfinch, John: *Incunabula Printed in the Low Countries. A Census*, Nieuwkoop 1999
- Thomson, Douglas F. S.: *Erasmus and Paris*, in: *The Classical Heritage in France*, hg. Gerald Sandy, Leiden u. a. 2002
- Tilmans, Karin: *Historiography and humanism in Holland in the age of Erasmus. Aurelius and the 'Divisiechroniek' of 1517*, Nieuwkoop 1992
- Tournoy, G.: *The "lost" third epitaph for Henry of Bergen, written by Erasmus*, in: *Humanistica Lovaniensia* 33 (1984)
- Tracy, J. D.: *Erasmus becomes a German*, in: *Renaissance Quarterly* 21 (1968), S. 281–188
- Tracy, James D.: *Against the 'Barbarians': The Young Erasmus and His Humanist Contemporaries*, in: *Sixteenth Century Journal* 11 (1980)
- Tracy, James D.: *Erasmus of the Low Countries*, Berkeley/London 1996
- Tracy, James D.: *The Politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*, Toronto/Buffalo/London 1978
- Uhlig, Siegbert/Bühning, Gernot: *Damian de Góis' Schrift über Glaube und Sitten der Äthiopier [lat. u. dt.]*, Wiesbaden 1994
- Valdés, Alfonso de: *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Ed., introd. y notas de José F. Montesinos (Clásicos castellanos 89), Madrid 1969
- Vickers, Brian: *In Defence of Rhetoric*, Oxford 1988
- Vocht, Henry de: *John Dantiscus and his Netherlandish Friends*, Löwen 1961
- Volkmar, Christoph: *Die Heiligenerhebung Bennos von Meißen (1524/24). Spätmittelalterliche Frömmigkeit, landesherrliche Kirchenpolitik und reformatorische Kritik im albertinischen Sachsen in der frühen Reformationszeit*, Münster 2002
- Vossler, Otto: *Herzog Georg der Bärtige und seine Ablehnung Luthers*, in: *Historische Zeitschrift* 184 (1957)
- Walter, Peter: *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991
- Wartenberg, Günther: *Zum „Erasmianismus“ am Dresdener Hof Georgs des Bärtigen*, in: *Nederlands Archief voor kerkgeschiedenis* 66 (1986), S. 2–16
- Weiss, R.: *Learning and education in Western Europe from 1470 to 1520*, in: *The New Cambridge Modern History*, Bd. 1: *The Renaissance 1493–1520*, hg. G. R. Potter, Cambridge 1978
- Wiesflecker, Hermann: *Kaiser Maximilian I. Bd. 1–5*, Wien 1971–1986
- Wilson, Derek: *In the Lion's Court. Power, Ambition and Sudden Death in the Reign of Henry VIII*, London 2001
- Winkler, Gerhard: *Die Bernhardrezeption bei Erasmus von Rotterdam*, in: *Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit*, hg. Kaspar Elm, Wiesbaden 1994
- Wohlfeil, Rainer: *Der Wormser Reichstag von 1521*, in: *Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache*, hg. Fritz Reuter, Köln/Wien 1981

- Wojtyska, Henry Damien: Cardinal Hosius. Legate to the Council of Trent, Rom 1967
- Wolter, Hans: Das Bekenntnis des Kaisers, in: Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, hg. Fritz Reuter, Köln/Wien 1981
- Worstbrock, Franz Josef: Der Brief im Zeitalter der Renaissance, Weinheim 1983
- Worstbrock, Franz Josef: Erasmus, in: Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, Bd. 1, hg. Franz Josef Worstbrock, Berlin u. a. 2008, Sp. 658–804
- Wright, Craig M.: Music at the Court of Burgundy 1364–1419. A Documentary History, Henryville 1979
- Zack, Andreas: Studien zum „Römischen Völkerrecht“. Kriegserklärung, Kriegsbeschluß, Beeidung und Ratifikation zwischenstaatlicher Verträge, internationale Freundschaft und Feindschaft während der römischen Republik bis zum Beginn des Prinzipats, Göttingen²2007
- Zeller, Susanne: Der Humanist Erasmus von Rotterdam (1469–1536) und sein Verhältnis zum Judentum, in: Kirche und Israel 21 (2006), S. 17–28
- Zeller, Susanne: Juan Luis Vives (1492–1540). (Wieder)Entdeckung eines Europäers, Humanisten und Sozialreformers jüdischer Herkunft im Schatten der spanischen Inquisition. Ein Beitrag zur Theoriegeschichte der sozialen Arbeit als Wissenschaft, Freiburg/Br. 2006
- Zuchtbüchleyn Erasmi vor die jungen knaben, ubersehn und gebessert. Gedruckt zu Leyptzig durch Michael Blum, Leipzig 1532

Namensregister

- Abel (AT) 38
Adam (AT) 39
Adolf von Burgund 35, 40, 178
Agricola, Rudolf 17, 42, 183
Albertus Magnus 15
Albrecht von Brandenburg (Kurfürst)
101 f., 107, 109, 113, 170, 186
Aleander, Hieronymus 60, 62, 104–106,
108–110, 114, 183
Alexander der Große 52
Ambrosius 15, 24, 46, 48
Amerbach, Bonifacius 162, 165, 175, 186
Ammonio, Andrea 64, 69–72, 83, 91, 95
Amsdorf, Nikolaus 179
Andrelini, Fausto 25, 32, 35, 41
Anna von Bretagne 26
Anna von Ungarn 110
Anselm von Canterbury 183
Anshelm, Thomas 77
Anthoniszoon, Jakob 44
Antonin, Jan 154, 156, 206, 209
Antoon van Bergen 43, 71, 74
Aron, Raymond 7
Augustijn, Cornelis 10, 82
Augustinus, Aurelius 15, 24, 48, 56, 81, 86,
184, 194
- Bade, Josse 34, 41, 53, 56, 68, 70, 72, 76,
183
Baer, Ludwig 158, 160 f.
Bainton, Roland H. 10, 39
Barbaro, Ermolao 41 f.
Barbier, Pierre 116, 123
Barland, Adrian 137, 144
Basilius von Cäsarea 184
Bataillon, Marcel 148, 205
Batt, Jakob 35, 40 f., 43 f., 47 f., 50
Bayle, Pierre 9
Beatus Rhenanus 20, 47, 77, 75, 91, 97, 125
Bebel, Heinrich 76
Beda Venerabilis 24, 183
Beda, Noël 27, 138–141, 143 f.
Bembo, Pietro 183
- Benno von Meißen 121
Berlin, Isaiah 7
Bernhard von Clairvaux 15, 24
Berquin, Louis de 139, 143 f.
Beyer, Christian 169
Bibaut, Willem 144
Birckmann, Franz 72
Blount, Charles 184
Blount, William (Lord Mountjoy) 31 f., 35,
37–41, 193
Bockelson, Jan 199 f.
Boerio, Battista 59
Boleyn, Anne 163, 192 f., 202
Boleyn, Thomas 193, 203
Bombace, Paolo 59, 62, 97, 183
Bonaventura 183
Boner, Jan 157, 184
Boner, Seweryn 151 f., 184
Boner, Stanislaw 157, 184
Borssele, Anna van 35, 40, 43 f., 178
Bosch, Arnold 34
Botzheim, Johann von 39 f., 48, 121, 136,
153, 193
Boudet, Michel 144
Brandi, Karl 174
Brant, Sebastian 68, 74
Brecht, Martin 132
Breitenbach, Georg von 87
Briçonnet, Guillaume 139
Brie, Germain de 60
Bruni, Leonardo 183
Bucer, Martin 185, 186–189, 198 f.
Budé, Guillaume 53, 82, 91, 95 f., 143 f., 183
Burckhardt, Jacob 58
Busche, Hermann von dem (Buschius) 22,
77, 80, 97, 183, 199 f.
Busleyden, Franz von 51
Busleyden, Hieronymus von 47, 59, 91
Büsslin, Margarete 121, 160
- Caesarius, Johannes 80
Cajetan (Tommaso de Vio) 99
Caligula 87

- Calonne, Florent de 44
 Calvin, Johannes 197
 Camerarius, Joachim 130
 Caminad, Vinzent Augustin 30f, 40f., 43
 Campeggio, Lorenzo 163–165, 167,
 169–173
 Canter, Jacob 18, 177
 Capito, Wolfgang 95, 100, 131, 170, 185f.,
 188, 198
 Cäsar 52
 Castiglione, Baldassare 146, 150
 Cato 126
 Chapuys, Eustache 190, 193
 Charnock, Richard 38
 Chaucer, Geoffrey 38, 124
 Chierigati, Francesco 115
 Cicero 15, 17, 26, 33, 45, 72, 126, 180–183
 Clemens VII. (Giulio de' Medici, Papst)
 59, 129, 131, 149–151, 164–166, 189, 192,
 197, 205
 Cles, Bernhard von 161, 167, 185, 188
 Cochläus, Johannes 133, 166, 170f.
 Colet, John 38, 41, 45f., 50, 53f., 70, 73, 77,
 82
 Colt, Jane 54
 Cop, Wilhelm 40
 Cousturier, Pierre 138, 141, 143
 Cox, Leonard 157
 Cranmer, Thomas 191, 203
 Cromwell, Thomas 190, 202
 Cyprian 15, 46, 183

 Dahrendorf, Ralf 7–9
 Daniel (AT) 135
 Dantiscus, Johannes 152f., 207
 David (AT) 13
 David von Burgund (Bischof) 12, 19f.
 Decius, Justus 151f., 154, 156f., 201, 206f.
 Deloynes, François 138
 Demosthenes 72
 Desmarez, Jean 47, 50–52
 Domitian 87
 Dorp, Maarten van 69, 79, 83
 Dubois, François 144
 DuMoulin, François 144
 Duns Scotus, Johannes 32, 131

 Eck, Johann 101, 108, 114, 166, 168, 171f.
 Eleonore von Österreich 51
 Elias, Norbert 180

 Emmeus, Johann Faber 184, 186
 Emser, Hieronymus 101, 111, 120, 134
 Epikur 15
 Epimenides 32
 Ernst von Bayern (Herzog) 75
 Eschenfelder, Christoph 98
 Eva (AT) 39
 Everaerts, Nikolaas 105

 Faber, Jacob 47
 Faber, Johannes 104, 184
 Fabri, Johannes 161f, 168, 191
 Ferdinand von Aragón 51, 61
 Ferdinand von Österreich (Erzherzog,
 König) 126, 161f., 166–168, 172–176,
 185, 188, 197
 Fisher, Christopher 53
 Fisher, John 54, 69, 77, 82f., 133, 164, 190,
 194, 202f., 207
 Fisher, Robert 30, 33f., 37
 Flaccus 17
 Fonseca, Alonso de 145f., 162f., 184, 193
 Foxe, Richard 54
 Franck, Sebastian 188f., 202
 Franz I. (König) 92, 94, 103f., 110, 116,
 123, 138, 141–144, 148–151, 153
 Friedrich III. (Kaiser) 19, 52
 Friedrich von Sachsen (Kurfürst) 87, 99f.,
 104–106, 112, 115, 119f., 153
 Frith, Simon 192
 Froben, Hieronymus 162, 174, 176, 180,
 184–186, 193, 195, 197, 206
 Froben, Johannes 20f., 34, 42, 47, 60, 68f.,
 72, 74–76, 78, 81f., 84, 87, 91, 95, 99, 115,
 121, 125, 130, 145, 158
 Froude, James Anthony 9

 Gaguin, Robert 25f., 28, 34, 40
 Galen (Galenus) 176
 Gardiner, Stephen 180
 Gattinara, Mercurino 59, 103, 107, 144,
 167
 Gebwiler, Hieronymus 74
 Geldenhauer, Gerhard 185f.
 Georg von Sachsen (Herzog) 75, 87, 99,
 101, 105, 111f., 119–121, 131, 134, 136
 Gerard, Cornelis 13, 17, 18f., 21, 28, 95
 Gerbel, Nikolaus 74, 81, 124
 Gerhard (Vater des Erasmus) 11
 Gigli, Silvestro 69, 83

- Gilles, Pieter 53, 68, 79, 84, 87f., 91, 95, 193f.
 Glareanus, Heinrich 160f., 183
 Gockeln, Konrad 144, 183, 194, 203
 Goes, Damian de 195, 201
 Gratius, Ortwin 80
 Gravius, Tielmann 184, 200, 203
 Greenfeld, Liah 204
 Gregor I. (Papst) 183
 Grey, Thomas 30–34
 Grimani, Domenico 62f., 77, 95
 Grocyn, William 37, 54, 59
- Hadrian VI. (Adrian Floriszoon, Papst) 47, 116–119, 129
 Hale, John 180
 Halkin, Léon 10, 125
 Harst, Karl 153
 Hedio, Caspar 131, 185
 Hegius, Alexander 11, 17, 42, 47, 183
 Heidegger, Martin 9
 Heinrich von Burgund 187
 Heinrich von Sachsen 121
 Heinrich VII. (König) 62f.
 Heinrich VIII. (König) 37f., 62–64, 70, 79, 86, 88, 92, 103f., 111, 113, 131, 148–151, 165f., 190, 202f.
 Henckel, Johann 188
 Hendrik van Bergen 18, 20, 25, 28, 35, 43f., 47, 51
 Heresbach, Konrad 176, 184, 200f.
 Hermans, Willem 12f., 17, 20f., 28, 35, 44, 47
 Hersch, Jeanne 9
 Hieronymus, Sophronius Eusebius 5, 13, 15, 23f., 33, 41, 43, 46–48, 70, 74, 76–78, 81
 Hilarius 24, 183
 Hofmann, Melchior 198f.
 Holbein, Ambrosius 88
 Homer 13, 43, 45, 72
 Hoogstraten, Jakob von 76, 109
 Horaz 12, 17, 26, 56
 Hosius, Stanislaus 155–157
 Huizinga, Johan 9
 Hus, Jan 120
 Hutten, Ulrich von 8, 54, 77, 79f., 101, 105, 107, 109, 113f., 125, 131, 183
- Innozenz III. (Lotario di Segni, Papst) 13
 Innozenz VIII. (Giovanni Cibo, Papst) 43
- Isabella von Kastilien 53
 Isabella von Österreich 51f.
 Isidor von Sevilla 183
 Israel, Jonathan 205
- Jakob IV. (König) 61f., 71, 86
 Jakobus (NT) 24
 Jeanne d'Arc 26
 Jesus 14, 161
 Johann Friedrich von Sachsen (Kurfürst) 135
 Johann von Kleve (Herzog) 162
 Johann von Sachsen (Kurfürst) 133, 135, 169
 Johanna von Kastilien 19f.
 Johnson, Paul 8
 Jonas, Justus 38, 45f., 99, 168
 Julius II. (Giuliano della Rovere, Papst) 58, 61f., 64, 67, 70f., 94f., 182
 Juvenal 14, 17
- Kain (AT) 38f.
 Karl der Kühne (Herzog) 19
 Karl V. (Kaiser) 151, 164–166, 171, 173f., 189, 197–199, 202, 207
 Karl VIII. (König) 19, 26, 58
 Katharina von Aragón 64, 163
 Kmita, Piotr 152
 Kramer, Heinrich 44
 Krzyski, Andrzej 154–157, 183, 207
- Lachner, Wolfgang 77
 Laktanz 15, 33, 183
 Lang, Johann 99
 Lang, Matthäus 111
 Langen, Rudolf von 17, 30, 183
 Laski, Hieronim 153, 156
 Laski, Jan 153–157, 193
 Laski, Stanislaw 153
 Latimer, William 37, 59
 Laurin, Marcus 110, 114, 121
 Le Sauvage, Jean 77, 83f., 91, 93f., 97, 103
 Leclerc, Jean 9
 Lee, Edward 56, 83, 97
 Leeu, Gerard 12, 18
 Lefèvre d'Étaples, Jacques 75, 95, 97, 139, 141, 143
 Leo I. (Papst) 193
 Leo X. (Giovanni de' Medici, Papst) 44, 69, 71, 77, 81–83, 92, 95, 105, 112

- Liechtenhan, Rudolf 9
 Lily, William 54
 Linacre, Thomas 37, 54, 59
 Listrius, Gerhard 68
 Livius 23, 25, 33, 184
 Locher, Jakob 64
 Longolius (Christophe de Longueil) 183
 López Zúñiga, Diego 83, 117, 148
 Lortz, Joseph 168
 Louise von Savoyen 164
 Lucan 17, 33
 Luder, Peter 30
 Ludwig von Ungarn (König) 10
 Ludwig XI. (König) 19, 26, 126
 Ludwig XII. (König) 19, 51, 58, 61, 70
 Lukian 56f., 61, 64, 70
 Luther, Martin 8, 10, 16, 25, 59f., 62, 76f.,
 82, 96–137, 141, 144, 147f., 150, 153–155,
 163, 166, 168, 170–172, 174f., 183, 185,
 187, 195, 197f., 203, 205

 Machiavelli, Niccolò 58, 85
 Magnus, Johannes 195
 Maldonato, Juan 146
 Mann Phillips, Margaret 21
 Manrique de Lara, Alonso 146f., 150
 Mansfield, Bruce 8
 Manutio, Aldo 42, 59–61, 72
 Margaret (Mutter des Erasmus) 11
 Margarete von Österreich 19, 51, 53, 77,
 110, 164, 167, 184
 Marguerite de Navarre 141, 143f.
 Maria von Burgund 19
 Maria von Ungarn 167, 174, 184, 188, 198
 Martens, Dirk 13, 47, 74, 88, 95, 98, 125,
 186
 Martial 17
 Maruffo, Raffaello 203
 Masson, Jacques 83, 97
 Matthys, Jan 199f.
 Maximilian I. (Kaiser) 51, 61, 70
 Melanchthon, Philipp 76, 99, 101, 107f.,
 130–132, 134, 157, 168, 170–172, 188,
 195
 Michelangelo Buonarroti 62
 Mohammed 120
 Mombaer, Jan 28
 Montaigne, Michel de 126
 More, Thomas 7–9, 37, 39, 41, 53–57, 64,
 67, 69, 74, 79, 83–85, 87f., 91, 94–98,
 103, 109–113, 124, 13, 151, 164–166,
 175, 177, 183, 190–192, 194, 202–204,
 207
 Mornieu, Pierre de 144
 Mosellanus, Petrus 99, 101, 119, 194
 Müntzer, Thomas 135f.
 Murner, Thomas 111

 Nachtigall, Ottmar 74
 Nero 87
 Neuenahr, Hermann von 77, 82, 98, 104,
 162, 184, 193
 Neve, Jan de 74, 84
 Northoff, Christian 30
 Northoff, Heinrich 30, 33

 Odysseus 13f., 45
 Oekolampad, Johannes 81, 131, 136, 140,
 154, 158, 160, 170, 188, 193
 Oláh, Nikolaus 174, 184
 Olivar, Pedro Juan 146
 Origenes 46–48, 184
 Osiander, Andreas 185
 Ovid 12, 14, 17

 Pace, Richard 109
 Pafraet, Richard 11
 Paul III. (Alessandro Farnese, Papst) 205,
 207, 209
 Paulus (NT) 24, 32, 38, 46, 48f., 68, 93,
 179, 199
 Pelagius 131
 Pellican, Konrad 140, 154f., 158
 Petrus (NT) 24, 94, 99, 110
 Peutingen, Konrad 104, 115
 Pfefferkorn, Johann 76, 80
 Pflug, Julius 194–196
 Philibert von Savoyen 51
 Philipp der Schöne (Herzog) 19f., 35, 43,
 47, 50–53, 59, 77, 94
 Philipp von Burgund (Bischof) 186
 Philipp von Hessen (Landgraf) 101, 136,
 168
 Philipp, Johann 34, 40
 Pico della Mirandola, Giovanni 56, 183
 Pieter (Bruder des Erasmus) 11f.
 Pio da Carpi, Alberto 183
 Pirkheimer, Willibald 75, 91, 95, 108,
 114f., 128, 159f., 183, 193
 Pistoris, Simon 119, 134, 169

- Pius II. (Enea Silvio de' Piccolomini, Papst) 17
 Pius XI. (Achille Ratti, Papst) 9
 Plato 14, 26, 41, 52
 Platter, Thomas 197
 Plutarch 70, 90
 Poggio (Poggio Bracciolini) 17, 183
 Pole, Edmund de la 38
 Pole, Reginald 154
 Poliziano, Angelo 41, 183
 Poppenruyter, Johann 48
 Popper, Karl 7
 Properz 17
 Pucci, Lorenzo 59
 Pythagoras 14, 207

 Ranke, Leopold von 168
 Rastell, John 192
 Resch, Konrad 138
 Reuchlin, Johannes 76f., 79f., 114, 183
 Riario, Raffaele 62, 77, 95
 Rinck, Johann 174, 184
 Roger(us), Servatius 12, 54, 58, 72f.
 Rolevinck, Werner 29
 Roper, Margaret 54, 64, 177, 202
 Rothmann, Bernhard 198–200
 Rubeanus, Crotus 80, 114
 Ruistre, Nicolas 47, 50–52
 Ruthal, Thomas 54

 Sadoleto, Jacopo 150, 183f.
 Sallust 17, 25, 33
 Salomon (AT) 13, 79
 Scaliger, Julius Caesar 205
 Schepper, Cornelius 169
 Schets, Erasmus 194, 203
 Schoeck, Rudolf J. 10
 Schürer, Matthias 41, 63, 68, 72, 74, 97
 Seidel Menchi, Silvana 205
 Seneca 33, 70, 82, 206
 Sforza, Bona 151
 Smith, Preserved 9
 Sokrates 23, 79, 126
 Spalatin, Georg 99f., 104, 131f.
 Stadion, Christoph von 172, 184, 197
 Standonck, Jan 26–28, 43
 Statius 17
 Steuco, Agostino 62, 205
 Stewart, Alexander 61f., 71
 Stromer, Heinrich 119

 Sturm, Jakob 74, 185, 188, 199
 Sueton 52, 87
 Szydłowiecki, Krzysztof 152, 154, 193, 207

 Terenz 12, 17, 184
 Tertullian 183
 Theodoricus, Franciscus 12
 Thomas von Aquin 15, 24, 183
 Thomas von Kempen 13, 24
 Tibull 17
 Tomicki, Piotr 155, 158, 201, 205–207, 209
 Toussaint, Jacques 144
 Tracy, James 93
 Tudor, Arthur 64, 164
 Tudor, Mary 164
 Tunstall, Cuthbert 59, 84, 134, 164f.
 Tyndale, William 192

 Urswick, Christopher 54, 56
 Utenheim, Christoph von 158

 Valdés, Alfonso de 146–148, 150, 170, 193
 Valla, Lorenzo 17f., 34, 53, 183
 Velius, Caspar 156
 Vergara, Juan de 145f., 148, 158, 193
 Vergil 12, 17, 33, 72
 Vergil, Polydor 42
 Viglius Zuichemus (Wigle van Aytta) 194, 200
 Virués, Jerónimo de 146
 Vitrier, Jean 45f, 73
 Vives, Juan Luis 110, 164, 183, 194, 202
 Vlatten, Johann von 162, 169, 184
 Voecht, Jacob 43f.
 Vogler, Georg 162

 Waldeck, Franz von 194, 200
 Warham, William 54, 62, 64, 70, 81, 95, 103, 190, 193
 Werner, Nikolaus 28, 47
 Whitford, Richard 32, 54
 Wicliff, John 118, 121
 Wied, Hermann von (Kurfürst) 162, 184
 Wiek, Johannes von 199
 Wietor, Hieronim 155
 Wilhelm von Kleve 176, 184
 Wimpfeling, Jakob 74f.
 Winckel, Pieter 12
 Witz, Johannes 22, 129

- Wolsey, Thomas 72, 77, 97, 110f., 163–165,
190
- Zapolya, Johann 156, 175
- Zasius, Ulrich 75, 79, 95, 161, 184, 193
- Zebrzydowski, Andrzej 157
- Zweig, Stefan 9
- Zwingli, Ulrich 121 f., 131, 140, 154, 158,
162, 170, 185, 188, 193
- Zygmunt (König) 151–157