

Erasmus und Luther ¹

Von Heinrich Bornkamm, Heidelberg

Im Jahre 1518 ließ Erasmus zum zweiten Male das Buch erscheinen, in dem er wie bis dahin in keinem anderen sein Herz, seinen religiösen Sinn aufgeschlossen hatte, um ihn in seinen Lesern zu wecken: „*Das Handbüchlein eines christlichen Streiters*.“ Schon 1503 war es zum ersten Male gedruckt worden. Aber es hatte bisher keinen großen Erfolg gehabt: weder bei dem Manne, für den dieses Enchiridion beziehungsreich — es heißt ja sowohl Handbüchlein wie Dolch oder kurzes Schwert — geschrieben war, einem rauhen, allerlei Lastern ergebenden Soldaten, den man erst kürzlich hat identifizieren können², noch auch sonst. Erst nach reichlich zehn Jahren wurde es ein paarmal nachgedruckt, und erst 1518 hielt Erasmus die Stunde für gekommen, es noch einmal mit einer neuen aktuellen Vorrede herausgehen zu lassen. Und nun wurde es mit einem Schlage bekannt. Es wurde in zahlreichen Nachdrucken und Übersetzungen verbreitet und machte seinen Verfasser über die Kreise der gelehrten Humanisten hinaus weltberühmt. Erasmus hatte sich nicht getäuscht: die Stunde war gekommen. Und doch war es kaum eigentlich noch seine Stunde, sondern die Stunde eines anderen, Luthers. Durch den Sturm, den *er* entfacht hatte, wurde das Buch und der Name des Erasmus weit über seine eigene Antriebskraft hinausgerissen und weitergetragen. Es war die Stunde, in der die Frage der Religion auf eine so unüberhörbare, auf den Grund dringende Weise gestellt wurde, daß alles, was zur Kritik der alten Frömmigkeit und zur Gründung einer neuen gesagt wurde, in *einen* großen Strom zu fließen schien. Erasmus wußte noch nicht, daß die veränderte Wirkung weit weniger seinem inzwischen berühmt gewordenen Gelehrtennamen als dieser neuen Konstellation zu verdanken war, und sollte es noch schmerzlich erfahren, daß die Welle, die ihn trug, sich nicht mehr lenken ließ.

Das Büchlein des Erasmus allein hätte die Bewegung niemals hervorzubringen vermocht. Denn was er darin als eine *ars pietatis* darbot, war — wie er selbst sagte — nichts anderes als eine Anleitung, wie sie ähnlich zu anderen menschlichen Beschäftigungen, namentlich zu wissenschaftlichen Disziplinen gegeben

1 Friedrich Gogarten und Paul Althaus zum 70. Geburtstag gewidmet.

2 Otto Schottenloher: Erasmus, Johann Poppenruyter und die Entstehung des Enchiridion militis christiani. Arch. f. Reformationsgesch. 45, 1954, 109—116.

wurde. Eine Anleitung, wie man es richtig machen müsse, um durch Frömmigkeit zur Tugend zu kommen, wie man ja auch durch die *ars amandi* und die *ars moriendi* zum richtigen Lieben und richtigen Sterben angeleitet wurde. Als ein guter Pädagoge arbeitete Erasmus gegenüber seinem ungelehrigen sichtbaren Schüler und den gelehrigeren unsichtbaren, auf die er hoffte, mit allen Mitteln der Überredung. Er spannte sein Gebot hoch: die volle Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft. Er lockte dazu durch den unvergleichlichen Lohn der ewigen Seligkeit, der gegenüber die ohnehin schon so spärlichen und flüchtigen Freuden der Welt zu Schatten verblassen; er spornte den Stolz, sich an einer großen Aufgabe zu versuchen, und schlug die Hindernisse, die dem Menschen den Weg zur Tugend versperren, nur gering an. „Es ist aber schwer, was du forderst“ — läßt er den Leser einwenden —. „Wer bestreitet das? Und doch ist der Spruch bei Plato wahr: was schön ist, ist schwierig. Nichts ist tapferer, als wenn einer sich selbst besiegt; aber es gibt auch keinen höheren Lohn als die Seligkeit . . . Faß du nur mit mächtigem Mut den Vorsatz zu einem vollkommenen Leben und halte dich an diesen Vorsatz. Der menschliche Geist hat sich selbst niemals energisch ein Gebot gegeben, das er nicht auch erfüllt hätte. Ein großer Teil des Christseins besteht schon darin, daß man von Herzen ein Christ werden *will*. Was am Anfang unerreichbar erscheint, das wird im Fortgang weniger schwierig, in der Übung leicht und in der Gewöhnung schließlich sogar angenehm.“³ „Cura igitur, ut sis spiritus“⁴, ist die gewiß nicht leichte, aber doch einfache Regel, der man nur zu folgen braucht.

Man denke sich solche Sätze des Erasmus als Lektüre Luthers im Kloster — er hat sie gewiß damals noch nicht gelesen, aber sie lagen ja vor —, oder man erinnere sich, um den Unterschied zu ermessen, an Thesen, wie sie Luther zur gleichen Zeit vertrat, als Erasmus sein *Enchiridion* von neuem in die Welt schickte. In der Heidelberger Disputation vom April 1518, die auf dem Felde der Theologie etwa die gleiche Bedeutung hat wie die 95 Thesen für die Reform der Kirche, verfocht Luther schwere, aber die theologische Jugend alarmierende Erkenntnisse: „Mögen die Werke der Menschen noch so schön und gut erscheinen, sie sind doch Todsünden. — . . . Todsünden nämlich, weil sie ohne Furcht vor Gott, in einer ungebrochenen, bösen Sicherheit getan werden. — Die Freiheit des Willens, die wir nach dem Sündenfall behalten haben, ist ein leerer Begriff. — Wenn der Mensch meint, er könne von sich aus zur Gnade kommen, häuft er Sünde auf Sünde und wird doppelt schuldig. — Es ist gewiß, daß der Christ völlig an sich verzweifeln muß, um fähig zu werden, die Gnade Christi zu erlangen. — Nicht der ist gerecht,

3 Erasmus, *Ausgewählte Werke*, hrsg. von Hajo Holborn (1933), 46, 26 ff.

4 52, 11.

der viel tut, sondern der, welcher ohne Werk viel an Christus glaubt. — Das Gesetz sagt: Glaube an diesen!, und es ist schon alles getan.“⁵

Zwei Welten stehen gegeneinander. Die beiden geistigen Großmächte nähern sich einander zögernd, die das Gesicht des sich erneuernden Deutschland und nordwestlichen Europa bestimmen sollen. Noch ahnt und will keiner den Konflikt, aber er ist unausweichlich.

Welches sind die beiden Welten? Es sind beides ganz in sich einheitliche Welten. Luther wie Erasmus beweisen ihre Größe darin, daß trotz aller natürlichen Wandlungen und Einflüssen von außen her in beiden ein im Grunde unwandelbarer Kern beschlossen liegt, der nach eigenem Gesetz aufbricht und sich entfaltet. Wie der neueren Forschung die Einheit von Luthers Gestalt immer großartiger aufgegangen ist und wir gelernt haben, sie immer tiefer bis in seine frühesten Ursprünge zurückzuverfolgen, so ist auch Erasmus trotz allen Wachstumsveränderungen und mancherlei Bildungsmächten, die auf ihn eingewirkt haben, im Grunde immer derselbe. Für seine Verknüpfung von Bibel und Antike war schon in seiner Schul- und Klosterzeit das Fundament gelegt worden. Die Luft, die er damals atmete, war die niederländische *Devotio moderna* der *Brüder vom gemeinsamen Leben*. Diese spätmittelalterliche Erweckungsbewegung war ein gedämpfter Nachklang der Deutschen Mystik, in der die glühenden Erlebnisse der großen Mystiker nur noch von ferne zu spüren waren, von der aber eine feine, zum Handeln und zur Hingabe drängende Innerlichkeit auf breite klösterliche und außerklösterliche Schichten ausstrahlte. Sie hatte selbst schon ein gutes Stück der stoischen Moral in sich aufgenommen; nicht anders als das in der mittelalterlichen Theologie auch geschah, aber doch um ein Stück schulmäßiger und planmäßiger. Das Werk des Erasmus bestand zunächst einmal darin, beide Seiten auszuweiten, sie wissenschaftlich zu vertiefen und beide als Elemente der Bildung zu verstehen. Der gebildete Christ, nicht mehr der Fromme schlechthin, ohne Rücksicht auf sein Wissen wird jetzt sein Lebensideal. Erst damit brachte er Christliches und Antikes ins Gleichgewicht miteinander, während in der *devotio moderna* noch ein schlichter Biblizismus stark überwogen hatte. Aus ihm wird bei Erasmus, vor allem durch die Begegnung mit dem historischen Humanismus Lorenzo Vallas, eine Wiedererweckung des geschichtlichen Christentums des Neuen Testaments und der frühen Kirche. Und aus der stoischen Moralität wird eine auf Plato sich gründende, der ciceronianischen Rezeption des Griechentums nacheifernde antike Popularphilosophie.

5 WA 1, 353 f., These 3, 8, 13, 16, 18, 25, 26.

Alle Unterschiede des antiken Denkens werden dabei nivelliert und vorchristliches und christliches Altertum als eine widerspruchslose Einheit empfunden. Seitdem ruhen Bibel und Antike bei ihm in gleichen Schalen, keine gewichtiger als die andere. Immer stärker, immer überzeugter verkündet er diese christliche Bildungsidee, diese Summe der vorangegangenen anderthalb Jahrtausende als das Heil und die Lösung für die Spannungen und Schäden der Zeit. Es ist gleichgültig, worauf er diese lösende Synthese anwendet, das Heilmittel ist immer dasselbe. Er kann in seiner ersten Abhandlung *De contemptu mundi*, einem Lobpreis des Mönchtums, wie er schon hunderte von Malen vor ihm ähnlich erklungen war, neben die traditionellen Gründe der asketischen Christusnachfolge als stärkere Motive das sorgenfreie Studieren im Kloster, die Bewahrung vor den Gefahren für Leib und Seele im weltlichen Leben, die Hilfe der klösterlichen Zucht für den Sieg des Geistigen über die sinnliche Natur stellen. Und er kann als besten Zeugen Epikur dafür anrufen, daß man um höheren Genusses willen auf geringere verzichten müsse, also im Klosterleben das wahre Vergnügen finden könne. „Unsere ganze Lebensweise ist epikuräisch“ (*Tota vita nostra ratio Epicuraea est*)⁶. Aber er kann im Zeichen der gleichen Verschwisterung von Christentum und Bildung in den *Antibarbari*, die ihn von der frühen Jugend bis ins reife Alter begleitet haben, und in anderen Schriften auch den Feldzug gegen die Barbarei führen, die sich im Mönchtum und im Klerus, vor allem aber in der ungenießbaren und abstrusen scholastischen Theologie in der Kirche breitgemacht hat. Paulus, „ebenso gelehrt wie beredt“, der geistesmächtigste unter den Nachfolgern Christi, des „Vaters der Philosophie“⁷, ist der erste einer langen Reihe, die sich weit hinein in die Väter der alten Kirche erstreckt. Gewiß war es nicht ohne Sinn, daß die christliche Religion zuerst von einfachen, ungebildeten Männern ausgebreitet worden ist; jedes menschliche Rühmen neben dem Tun Gottes sollte damit ausgeschlossen werden. Aber das gilt heute nicht mehr. „Die Gegenwart erfordert eine andere Lebensform, andere Sitten.“⁸ Die Gegenwart steht damit nur unter dem gleichen Stern wie das klassische Zeitalter der Kirche, die Epoche der Apologeten, der alexandrinischen und der späteren Kirchenväter bis zu Augustin, in der die Kirche den inneren Sieg über die heidnische Welt errang und zugleich das Beste aus ihr zu neuem Leben erweckte. Die Wiederkehr der klassischen Zeit, die schon weit hinter uns liegt, aber zurückgeholt werden kann — dies Urgefühl von allem Humanismus —, bildet das Bewußtsein des Erasmus von der geschichtlichen Stunde und von seiner eigenen Rolle in ihr. Dieser

6 Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus (1917), 233 f. 7 Mestwerdt, 264 8 Mestwerdt, 272

Wiederkehr, dieser *restitutio christianismi*, diene alles, was er auf dem Felde der Theologie unternahm: seine Ausgaben der Kirchenväter und des Neuen Testaments, seine biblischen Kommentare und sein religiöses und ethisches Schrifttum. Es gibt nur *eine* Philosophie, die den Menschen weise und glücklich machen kann, die *philosophia christiana*, in der zugleich die antike Humanität aufbewahrt ist.

Das ganze Denken des Erasmus geht in diesen einfachen Gleichungen auf. Der antike Dualismus im Menschen, Leib und Seele, Triebe und Vernunft, ist für ihn der gleiche wie der zwischen altem und neuem Menschen bei Paulus. Was die Philosophen Vernunft nennen, heißt im Neuen Testament hl. Geist oder innerer Mensch. In den Menschen selbst ist die Möglichkeit gelegt, sich zu vergeistigen. Christus ist Vorbild und Helfer dazu. Mit dem Lohn der ewigen Seligkeit drüben und dem alles sonstige Glück überbietenden Frieden eines guten Gewissens hier kann man an den Menschen appellieren. Dieser Mensch aus Leib und Geist ist eingeordnet in die große Teilung der intelligiblen und der sichtbaren Welt. Wer sie begriffen hat, lernt in allen Dingen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufzusteigen und alles Irdische als Gleichnis zu nehmen. Die hl. Schrift wäre sinnlos, wenn nicht hinter der oft lächerlichen Hülle ihrer Erzählungen, Speisegebote, kultischen Vorschriften ein tieferer, geistiger Sinn verborgen wäre. Die ganze Schrift muß sinnbildlich, allegorisch gelesen, vor allem hinter dem Fleisch des Alten Testaments die geheime, übertragende Deutung erkannt werden. Jede Poetenfabel, allegorisch verstanden, hätte mehr Sinn als die wörtlich verstandenen Geschehnisse, von denen die biblische Geschichte und die Rechts- und Kultbücher des Alten Testaments berichten⁹.

Aber diese allegorische Deutung und sie allein gibt Erasmus zugleich die Möglichkeit, die Autorität der Schrift ohne Einschränkung festzuhalten. Sie ist inspiriert und schlechterdings wahr. Man kann rückhaltlos an sie glauben, weil jederzeit der Ausweg in eine hintergründige Deutung offensteht. Es ist eine Doppelschichtung, die dem einfacheren, ungebildeten Gemüt ermöglicht, in der vordergründigen Gegenständlichkeit des Erzählten zu verharren, aber zugleich zum Fortschreiten in ein geistiges Verstehen aufruft. Daraus ergibt sich zugleich eine eigene Art von Toleranz. Obwohl Erasmus scharfe Kritik übt an der Kirche, dem Mönchtum, der Heiligenverehrung und all den äußerlichen Frömmigkeitsformen des mittelalterlichen Katholizismus, kann er doch Geduld haben mit dem Aberglauben der Einfältigen. „Ich dulde die Schwachheit, aber ich zeige mit Paulus einen höheren Weg.“¹⁰

9 Enchiridion, 70, 29 (Holborn).

10 Enchiridion, 67, 15 (Holborn).

Ein großes System der allmählichen Vergeistigung, ein Glaube an den Menschen, an die Übereinstimmung des Besten, was er in der Antike gedacht, mit der göttlichen Offenbarung in Christus, eine zum Geist führende Auslegung aller Literatur, der heidnischen wie der biblischen, ein Bewußtsein, daß die Stunde zur Wiederholung der klassischen Zeit, der christlichen Philosophie der frühen Kirche geschlagen habe — dieses Zutrauen des Menschen zu sich selbst und dieser kräftige Appell, sich geistig und sittlich zu bilden, waren es, was der etwa Fünfzigjährige, in ganz Europa Gefeierte der Welt anzubieten hatte, als vom Rande der Zivilisation her — denn das war Wittenberg — die Gestalt des unbekannten Mönches Luther auftauchte und seine Kreise berührte. Ob er sie stören, ob er ihm bei der Erfüllung seiner Lebensziele behilflich sein würde, war abzuwarten. Aber daß Erasmus unsicher und mit Sorge auf ihn blickte, kann man wohl verstehen.

Luther war, bis ihre Welten sich begegneten, einen Weg geführt worden, auf dem er gelernt hatte, fast alles zu verneinen, was Erasmus bejahte, und zu bejahen, was dieser verneinte. Keineswegs in einer direkten Auseinandersetzung, dazu war noch kein Anlaß gewesen. Aber es war wie in dem großen Ringen zwischen Augustin und Pelagius vor 1100 Jahren: was dem einen tiefste Gewißheit war, erschien dem anderen, längst ehe sie aufeinander trafen, als die große Verführung, von der er sich mit Mühe befreit hatte. Gewiß, Luther und Erasmus hatten vieles gemein: die Empörung über die Zustände der Kirche, vor allem über die verkommenen Priester und Mönche ihrer Zeit, die Abneigung gegen den geistlosen Formalismus der Scholastik, den Willen, die Kirche Christi aus ihren Ursprüngen zu erneuern, die Freude am unmittelbaren, nicht durch die theologisch-philosophische Begrifflichkeit des Mittelalters verstellten Studium der hl. Schrift. Auf den ersten Blick konnten sie als Streiter für dieselbe Sache erscheinen. Und es ist begreiflich, daß viele der jungen Erasmus-Schüler, die sich von den kühnen Sätzen des Wittenberger Professors packen ließen, beide gern zu einem engen Bunde zusammengeführt hätten.

Und doch verbargen sich selbst in dem, was sie scheinbar verband, denkbar große Unterschiede. Beide waren Mönche gewesen. Aber Erasmus war es aus Verlegenheit geworden; der Makel seiner Geburt, unter dem er sein Leben lang gelitten hat — er war der Sohn eines Priesters —, schien einen Aufstieg im weltlichen Leben zu verwehren. Er hatte die Verlegenheit damit ausgeglichen, daß er im Kloster das Glück der Studien suchte, hatte aber doch die erste Möglichkeit ergriffen, auf ehrenvollem Wege wieder ins Weltleben zurückzukehren. Luther war aus hoffnungsvollem Aufstieg freiwillig ins Kloster gegangen, zu keinem anderen Zweck, als um hier für sich die Antwort auf die Frage nach dem Heil zu

finden. Nur indem er diesen schwersten Weg, den seine Kirche allen zur vollkommenen Hingabe Bereiten zeigte, bis zu Ende ging und alle Forderungen und Tröstungen des mönchischen Lebens beim Wort nahm und an sich erprobte, überwand er das Mönchtum von innen her und wurde er frei. Und während Erasmus die Scholastik nur sehr unvollkommen kannte und aus Gründen des Stils und mit den leichten Waffen des spottenden Literaten bekämpfte, war Luther in strengem Studium durch sie hindurch nach rückwärts gegangen und hatte über die einfacheren Formen der Frühscholastik zu Augustin und über ihn zu Paulus und zum Neuen Testament und damit zu einem neuen theologischen Denken gefunden. Er hatte auf diesem Wege eine weit tiefsinnigere Synthese von Theologie und Philosophie, als es die problemlose *philosophia christiana* des Erasmus war, nämlich die große Zusammenschau von Vernunft und Offenbarung in den Systemen der Hochscholastik als unhaltbar durchschaut. So mußten ihm die Lösungen des Erasmus nur als Rückfall weit hinter die Erkenntnisse des Mittelalters und als Preisgabe aller Theologie erscheinen.

Vor allem aber hatte er blutenden Herzens das Bild des Menschen überwunden, das Erasmus viel naiver und gläubiger als selbst die der biblischen Gnadenlehre fernsten Scholastiker darbot. Unter den Erfahrungen — nicht etwa der Triebe und Leidenschaften, die Erasmus als die einzigen Hemmungen des Geistes und Sünden wider Gott kannte, sondern der unüberwindlichen Gottesferne und Ichgebundenheit des Menschen, Erfahrungen, in denen sich die Prüfung des eigenen Selbst und die erdrückende Wucht der biblischen und augustinischen Aussagen gegenseitig bestätigten und steigerten, war er zu dem großen Realisten geworden, der auf die theologische Jugend so aufrüttelnd wirkte. Die Quintessenz des Menschenbildes, das er in seinen Vorlesungen mit einem unwiderstehlichen Ernst und unerschöpflicher Sprachgewalt vortrug, waren jene eingangs erwähnten Sätze der Heidelberger Disputation. Vor den Augen Gottes bleibt nichts von dem schönen Schein unserer guten Absichten und Werke. Wenn wir uns sicher fühlen in uns selbst und unsere Zuversicht darauf gründen, daß wir unser Bestes getan haben, so tun wir damit Sünde vor Gott. Nicht eine moralische Sünde, wie Erasmus sie allein kannte, sondern die Sünde des Menschen, der nichts von der Majestät Gottes weiß und nicht begreift, daß er vor Gott nur aus der Gnade leben kann. Und darum war ihm im Gegensatz zu Erasmus, der den Menschen zum Selbstgefühl und Glücksgefühl des tugendhaften Weisen zu führen versuchte, längst schon der Glaube zur einzigen Möglichkeit geworden, vor Gott zu existieren: der Glaube, der das Wunder der Liebe Gottes zu dem vor ihm flüchtenden Menschen annimmt und daraus eine wagende Liebe zum anderen und eine Freiheit von

aller Menschenfurcht empfängt. Während Erasmus mit allen pädagogischen Mitteln, mit Appellen und Lockungen, mit Gründen der vernünftigen Einsicht, mit Weckung des Stolzes und des geistigen Genießens den Menschen zur Steigerung seiner Kräfte aufrief und damit auf sich selbst verwies, riß Luther den Menschen von sich selbst, von jedem Nachdenken darüber, was er selbst leisten müsse und könne, los und lenkte sein Vertrauen allein auf die vergebende und neuschaffende Liebesmacht Gottes. Er hatte den Kreis der selbstquälerischen Frage nach dem eigenen Können und der Reinheit des eigenen Wollens zu gründlich durchgemessen, um den Menschen dahinein zurückzustoßen. Die Befreiung des Menschen von sich selbst im Glauben an Gottes Gnade, die allein ihm zurechthelfen kann, war ihm der einzige Akt, welcher der Wirklichkeit des Menschen und der Majestät Gottes entsprach. Die gutgemeinten Ermahnungen des Erasmus: Tüchtige Arbeit überwindet alle Versuchungen¹¹ und Cura igitur, ut sis spiritus! mußten ihm als vollendete Unwirklichkeit erscheinen.

Damit verband sich bei Luther ein Verständnis der Bibel, das dem des Erasmus genau entgegengesetzt war. So gern er seine philologischen Hilfen, seine Ausgabe des Neuen Testaments und seine Wort- und Sacherklärungen benutzte, so wenig konnte er ihm in seiner Auslegung folgen. Das, was dem Erasmus als abgeschmackt erschien: die konkreten Züge der Patriarchenerzählungen, die tatsächlichen Geschehnisse der israelitischen Volksgeschichte, interessierte ihn leidenschaftlich. Dort fand er, wie Gott die einzelnen oder das Volk Israel bewahrt und gestraft, in Nöte geführt und aus ihnen gerettet hatte. Die geschehene Gottesgeschichte war mit ihren tausend lebendigen, erschreckenden oder tröstlichen Zügen das anschauliche Bild für die Geschichte, die Gott uns heute und morgen führen kann. Darum kommt alles darauf an, sie in ihrer Realität zu schauen und sie nicht in eine allegorische Andeutung allgemeiner, moralischer Wahrheiten zu vergeistigen, wie es Erasmus tat. Damit wurde das Geschichtliche in der hl. Schrift ja um sein eigenes Leben und seine eigene Bedeutung gebracht, die es neben den abstrakten Worten in ihr besitzt. „Was ist die heilige Geschichte anderes als das sichtbare Wort des Glaubens oder das Werk des Glaubens, das uns durch Tat und Werk dasselbe lehrt, was uns sonst die hl. Schrift durch Worte und Reden übermittelt?“¹² Diese schöne Formulierung Luthers von der Geschichte als dem *visibile verbum fidei* — eine Übertragung der von ihm geliebten Definition Augustins vom Sakrament als *verbum visibile* — ist bis in die

11 Enchiridion, 50, 26 ff. (Holborn).

12 Vorrede zur Auslegung des 1. Buches Samuelis durch Justus Menius 1532, WA 30 III, 539, 30 ff.

Wurzel hinein unerasmisch. Erasmus kannte Lehren, moralische Beispiele, Symbole im geschichtlichen Leben, aber keine um ihrer selbst willen geschehene Geschichte. Im Denken Luthers lag ein weit stärkerer Antrieb zur Erforschung der Geschichte, zunächst der biblischen Geschichte, als in dem des Erasmus. Aber dadurch, daß alle Geschichte für ihn Gottesgeschichte ist, Geschichte des Gottes, der noch heute in der gleichen Weise handelt, ist sein geschichtlicher Sinn überhaupt geweckt worden. Gerade das einzelne ist wichtig, weil es das Lebendige ist, das wir nicht daraus abstrahieren oder wie bei der Allegorie hineinlegen können. „Der Glaube beruht auf der Geschichte“: *Ex historia aedificanda est fides*¹³. Deshalb ging es ihm um das Fleisch der biblischen Geschichte, nicht um den geheimen bildlichen Sinn, nach dem Erasmus suchte. Und die allegorischen Ausleger, Origenes und Hieronymus, auf die Erasmus sich unermüdlich berief, wurden ihm mit ihrem „geistlichen Gaukelspiel“ je länger je mehr zuwider.

Diese Gegensätze lagen noch in der Tiefe verborgen, als beide in den Jahren, in denen das deutsche geistige Leben in Bewegung geriet, miteinander in Fühlung kamen, beide mit Vorbehalten. Bereits im Oktober 1516 hatte Luther den berühmten Mann in aller Ehrerbietung durch seinen Freund Spalatin auf sein verfehltes Verständnis des alttestamentlichen Gesetzes aufmerksam machen lassen, das von seiner Überschätzung des Hieronymus gegenüber Augustin herrühre¹⁴. Und schon im März 1517 urteilt er so über ihn, daß man ihre künftige Geschichte aus diesem Brief vorhersagen kann: „An Erasmus verliere ich täglich mehr die Freude... Das Menschliche hat bei ihm größeres Gewicht als das Göttliche... Man urteilt anders, wenn man so manches dem Vermögen des Menschen zutraut, als wenn man nichts weiß außer der Gnade.“¹⁵ Damit schlägt Luther das Thema an, um das es einmal zwischen ihnen gehen sollte; freilich zunächst noch ganz verborgen, nur für sich und einen nahen Freund. Und der unter dem Namen des Erasmus umlaufende, bis heute in seiner Autorschaft umstrittene satirische Dialog über Papst Julius II. erregt ihn ihm das Mißbehagen: „Er ist so amüsant, elegant und geistreich (d. h. so völlig erasmisch), daß er zum Lachen und Schwatzen über die Mängel und das Elend der Kirche Christi veranlaßt, das doch jeder Christ mit tiefem Seufzen vor Gott beklagen sollte.“¹⁶ Aber immerhin, noch

13 Iesaja-Vorlesung WA 31 II, 242, 24. 14 19. Okt. 1516, WA Br. 1, 70 f.

15 1. März 1517, an Joh. Lang, WA Br. 1, 90.

16 Nov. 1517, an Spalatin, WA Br. 1, 118. Auch das etwas anders akzentuierende Urteil vom 20. 2. 1519 an Scheurl zeigt noch das gleiche Grundempfinden. — Die Echtheit des Dialogs hat zuletzt C. Stange, Erasmus und Julius II. Eine Legende, 1937, energisch bestritten. Karl Schätti, Erasmus von Rotterdam und die römische Kurie (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 48, 1954), 37—48 erweist demgegenüber die innere Übereinstimmung mit den Ansichten des Erasmus.

sieht er Erasmus und sich in der gleichen Front, noch läßt er sich endlich, zwei Jahre später, bewegen, einen Huldigungsbrief an ihn zu schreiben, dessen nach Humanistenart reichlich gespendeter Weihrauch doch auch den echt lutherischen Gedanken umschließt, Erasmus könne an der Zahl seiner Feinde ermessen, wie gnädig ihm Gott gesinnt sei¹⁷. Ein Trost, mit dem Erasmus wenig anfangen konnte. Er hätte lieber Frieden gehabt. So zögerte er mit der Antwort. Sie war freundlich, aber distanziert: er wolle neutral bleiben, um den aufblühenden Wissenschaften nützen zu können. Er rät zur Mäßigung: so habe Christus die Welt gewonnen, so habe Paulus das jüdische Gesetz abgeschafft, indem er es allegorisierte (*omnia trahens ad allegoriam*)¹⁸. Wieder die gleiche Doppelschichtigkeit, die wir schon trafen: er läßt das Vordergründige unberührt für die, die es brauchen, und führt, die dazu fähig sind, weiter zu einem höheren, spirituellen Verständnis. Das Allegorisieren war für Erasmus weit mehr als eine Auslegungsmethode; es war die Summe seiner Lebensweisheit, seines Geschichtsverständnisses, seiner Pädagogik. Es focht ihn nicht an, daß er damit nur eine Elite erreichte und daß die Glaubensfragen des Volkes davon unberührt blieben. Das gehörte für ihn zur Erhaltung der Ordnung, um derentwillen er gern manches verschwieg, und zu der langsamen Vergeistigung der Menschheit, an die er glaubte. Es ängstete ihn vielmehr, daß Luthers Verkündigung volkstümlich wurde und immer weitere Kreise ergriff. Man sollte die Sache nur unter Gelehrten und mit Büchern austragen, war sein Rat¹⁹. Je heftiger der allgemeine Streit, je schärfer und angriffsfreudiger Luther wurde, um so mehr ergriff Erasmus die Sorge, daß hier eine neue Form der alten Barbarei, einer rein scholastischen, den schönen Wissenschaften fremden Theologie und mönchischer Grobheit heraufziehe. Aber Erasmus war, obwohl er schon nach allen Seiten versicherte, nichts mit der Luther-sache zu tun zu haben, gerecht genug, die Verdammung Luthers durch die Bannbulle entschieden abzulehnen. Er stärkte Kurfürst Friedrich dem Weisen den Rücken, daß er ihn nicht nach Rom ausliefern, sondern eine Disputation vor unparteiischen Schiedsrichtern, zu der Luther sich erboten hatte, fordern solle²⁰. Und er trat auch öffentlich dafür ein, die Sache auf diesem Wege oder durch ein Konzil beizulegen.

Und doch war, während die beiden Großmächte der neuen Zeit noch vorsichtig ihre Position zueinander bezogen, im stillen die große Auseinandersetzung zwi-

17 WA Br. 1, 362, 7 (28. 3. 1519) 18 WA Br. 1, 413, 37

19 Ep. 1195, 14 (15. 3. 1520/21) (Allen)

20 *Erasmi opuscula*, ed. Ferguson, 329 ff. Ausführlicher im gleichen Sinne in dem *Consilium*, ebenda S. 352 ff.

schen ihnen, die keiner von ihnen wollte, schon ausgebrochen. Sie verläuft in drei Phasen.

Die erste bildet das unbewußte und unbemerkte Ringen um die junge Generation. Die Versuche, die beiden Meister miteinander zu verbünden, hatten ihre Schüler bald aufgeben müssen. Nun standen sie vor der Entscheidung. Wir können es an zahlreichen Lebensgeschichten studieren, wie einer nach dem anderen unter den Bedeutendsten der Jüngeren aus einem Erasmianer ein Martinianer wird: Melanchthon, Martin Bucer und Capito (die Straßburger), Oekolampad (der spätere Basler Reformator), Justus Jonas und eine Fülle weniger bekannter Namen. Auch andere, die nicht einfach Lutheraner wurden, wie vor allem Zwingli, wurden doch durch den Sturmwind der deutschen Reformation von Erasmus losgerissen und weit über ihn hinausgetrieben. Hutten, Pirkheimer, Dürer und zahlreiche andere traten Luther näher, als Erasmus lieb war. In wenigen Jahren hatte der Stärkere und Jüngere dem berühmten Haupt der deutschen, ja der europäischen Bildungsbewegung, ohne es zu wissen und zu wollen, die besten Schüler abgewonnen. Manche, die Erasmus besonders nahegestanden hatten, wie der junge Melanchthon, Oekolampad, Zwingli, warfen sich mit einer stürmischen Freude, die er nicht von ihnen erwartet hatte, in den Kampf der Geister. Erasmus mußte lernen, zu verzichten, nach allen Seiten Verbindung zu halten, ohne doch einen sicheren Kreis ganz vertrauter Freunde zu haben. Er mußte lavieren, ohne doch verhindern zu können, daß er bald als Parteigänger der einen, bald der anderen Seite ausgegeben wurde.

In dieser heiklen Lage — von seinen ehemaligen Schülern auf Luthers Seite gezogen, von zahlreichen Gegnern Luthers gedrängt, er solle sich von ihm lossagen — sah Erasmus schließlich keinen anderen Ausweg, als durch eine Schrift gegen Luther Klarheit zu schaffen. Ein letzter Versuch Luthers und der Wittenberger Freunde des Erasmus, eine öffentliche Auseinandersetzung vor den Augen der gemeinsamen Gegner zu verhindern und Erasmus weiter in der Rolle des „Zuschauers unseres Schauspiels“ zu halten²¹, kam zu spät und gab vielmehr nur den Anstoß, den längst gefaßten Entschluß um so rascher auszuführen. Wenn er die Frage des freien Willens als Streitgegenstand wählte, so traf er damit den Punkt, den beide längst — Luther scharfsichtig schon in einer seiner Äußerungen im März 1517, Erasmus später, als Luther seine Heidelberger Thesen nochmals in einer Schrift öffentlich vertreten hatte — als den Kern ihrer Differenz erkannt hatten. Zugleich aber trat Erasmus mit diesem Thema geradezu in eine europä-

21 WA Br. 3, 268 f. (18. 4. 1524).

ische Front gegen Luther. In Schriften Heinrichs VIII. von England, einer Reihe von englischen Bischöfen und Theologen, aber auch bei Herzog Georg von Sachsen und seinem Kreis, ebenso wie bei zahllosen katholischen Gegnern Luthers war dies der erste und schwerste Punkt ihrer Anklage: Luthers Gnadenlehre spreche den Menschen frei und Gott schuldig. Wenn der Mensch keine Freiheit des Willens besitze, könne nichts von ihm gefordert werden, dann sei Gott schuld am Bösen.

So kam es zu dem ungleichen Kampf, ungleich in den Männern und ungleich in den Waffen. Erasmus war weder Philosoph noch Theologe und bekannte sich offen als Skeptiker, „wo immer es die unverletzliche Autorität der hl. Schrift und die Entscheidungen der Kirche erlauben, denen ich meine Meinung jederzeit gern unterordne, ob ich ihre Anordnungen verstehe oder nicht“²². Wieder war es das Allegorisieren, diese Möglichkeit, von der direkten in die indirekte Aussage zu transponieren, welche die Verbindung von Skepsis und Autoritätsglauben bei ihm herstellte. Es ging ihm, genau genommen, nicht um die Sache selbst, sondern um ihre Folgen: um die Verantwortlichkeit und Erziehbarkeit des Menschen, um den Schutz der geistigen und sittlichen Bildung gegen die neue Barbarei des „Gott alles und der Mensch nichts“. Darum konnte er leichten Fußes über die Abgründe der theologischen Fragen hinweggehen: Was heißt es, daß Gott alles in allem wirkt? Was sind volle Liebe und wirklicher Glaube, wie Gott sie fordert? Was ist ein freier Willen wert, der, wie Erasmus selbst überzeugt war, ohne die Gnade unwirksam ist? Gibt es einen von der Sünde freien Raum im Menschenherzen? Kann das Tun des auf alle Fälle tief von ihr durchzogenen Menschen gut und verdienstlich genannt werden? Erasmus hatte im Grunde nur *eine* Waffe: die Rechnung muß aufgehen, es muß ein vernünftiges Bild von Gott und dem Menschen herauskommen, in dem beiden Teilen ihr Recht wird: ein Stück Freiheit und ein Stück Gnade, schwere Sünde und doch auch die Möglichkeit zu guten, wenn auch nicht vollkommenen Werken, eine Verantwortlichkeit, die Gottes Lohn oder Strafe erwarten muß, viel menschliche Schwäche, aber doch auch die Möglichkeit, sich vor Gott Verdienste zu erwerben. Erasmus hielt es für gefährlich, tiefer in das schwere Problem einzudringen, und verzichtete ausdrücklich darauf, die Aussagen der Schrift, die ihm oft dunkel und widerspruchsvoll zu sein schienen, auszudeuten, wenn man nur nicht solche Absurditäten herauslesen wolle wie Luther. Erasmus brauchte, um das zu entfalten, nichts Neues zu sagen. Sein Bild des Menschen, das ihm erlaubte, Niederes und Höheres auf Leib und Seele oder besser noch auf Leib, Seele und den zum Göttlichen strebenden Geist zu verteilen, war von Anfang an unverändert. Er hat nur der Gnade ein stärkeres Gewicht gegeben

22 De libero arbitrio, hrsg. von Joh. v. Walter, 3, 15 ff.

als früher; darin hat er etwas von der reformatorischen Theologie gelernt. Aber so schwach er auch für die Behandlung dieser Fragen und der für sie grundlegenden Bibelstellen gerüstet war, er hatte doch einen unschätzbaren Bundesgenossen: das natürliche Verlangen des Menschen nach rationaler Harmonie, nach abgerundeten, verständlichen Ergebnissen auch in der Frage nach Gott. Die ganze Tradition des abendländischen Rationalismus, die auch an den Synthesen der Scholastik mitgewirkt hatte, führte auf Erasmus hin und läuft von ihm her bis heute.

Und Luther, an theologischem Tiefsinn, an Verständnis der hl. Schrift und der Kirchenväter, insbesondere Augustins, vor allem aber an Glaubenserfahrungen, die dem Erasmus unbekannte Abgründe durchmessen hatten, ihm unvergleichbar überlegen, hat es damals und bis heute schwer gehabt, gegen diesen Bundesgenossen des Erasmus zu bestehen. Nach ungewohntem Zögern, durch den Angriff des Erasmus im Innersten verletzt und doch zugleich, wie er offen bekundete, geradezu dankbar, daß ihn hier endlich einer auf die Kernfragen und nicht auf die albernen Probleme von Papsttum, Fegefeuer und Ablass stellte, entschloß er sich endlich zu antworten. Aber nun brach eine Schrift aus ihm hervor, die wie keine andere Lava aus den tiefsten Gründen dieses Vulkans herausschleuderte. Wenn wir dies unergründliche, immer wieder hinreißende und Not machende Buch „*Vom verkehrten Willen*“, das wir hier längst nicht nach allen Dimensionen betrachten können, auch nur im Blick auf sein unmittelbares Gegenüber, Erasmus, einigermaßen richtig verstehen wollen, so müssen wir uns zuvor zwei Grundunterschiede zwischen ihnen deutlich machen. Einmal: für Luther waren die beiden Türen, die Erasmus sich ständig offenhielt, verschlossen, Skepsis und Autoritätsglaube. Luther konnte dort nicht aufhören, wo die Probleme zu dunkel wurden und kein sicherer Nutzen, vielleicht sogar Gefahr für die Praxis des frommen und sittlichen Lebens zu erwarten war. Wo Erasmus skeptisch resignierte, fingen seine Fragen erst an. Aber er vermochte ebensowenig auf die Autorität der Kirche hin Lösungen anzunehmen, von denen er nicht überzeugt werden konnte. Und zweitens — das hängt damit zusammen —: es ging ihm leidenschaftlich um die Sache selbst, um das wahre Bild Gottes und des Menschen. Die Folgen dessen, was er in redlicher theologischer Forschung aus der Schrift erarbeitet hatte, überließ er Gott. Wenn wir nur mit dem wirklichen Gott in Berührung gekommen sind, dann war ihm um die Fragen der Bildung nicht bange. Der Glaube an den Heiligen Geist war ihm ein stärkerer Antrieb zur Erneuerung des ganzen Menschen als die Mittel der Überredung und Lockung, mit denen Erasmus den Menschen aufrief, sich zu vergeistigen.

Dieses rückhaltlose Fragen nach der Sache, der Wahrheit selbst, ohne die Möglichkeit des Ausweichens in die Skepsis oder unter die kirchliche Autorität, frei von der Furcht vor den Folgen, gab Luther den Mut, mit seinem Bilde von Gott und dem Menschen neu anzufangen; ohne Rücksicht auf die Tradition, nicht in der Wiederholung einer klassischen Zeit der Verbindung von Christentum und Bildung, wie es Erasmus tat, sondern in einer unmittelbaren Begegnung mit der Bibel, auch mit ihren dunkelsten und schwierigsten Aussagen.

Luthers Bild vom Menschen unterscheidet sich von dem des Erasmus nicht durch eine andere philosophische Anthropologie. Er teilt mit ihm, wenn er den Menschen als Naturwesen beschreiben will, die antike Zwei- oder Dreiteilung. Und auch für ihn ist die Vernunft, der Geist, die Krone alles Irdischen, ja etwas Göttliches. Und doch weiß die Philosophie verglichen mit der Theologie fast nichts vom Menschen. Das Entscheidende am Menschen sind nicht diese Unterscheidungen, sondern die Einheit. Sie begreifen wir nur, wenn wir uns von außen sehen lernen, mit den Augen Gottes, so wie die Bibel den Menschen zeichnet. So lange wir uns nur selbst analysieren, kommen wir über das Scheiden und Unterscheiden der höheren und niederen Kräfte, wie es die antike Psychologie getan hatte, nicht hinaus. Erst wenn der Mensch sich an Gott mißt, von ihm her sieht, wird er zur Einheit. Vor Gottes richtenden Augen ist der Mensch ganz von der Sünde bestimmt, ohne daß irgendein Teil davon ausgenommen wäre. Solange der Mensch vor Gott auf der Flucht ist, ist sein ganzes Wesen, Leib, Seele und Geist, — Flucht. Und Gottes barmherzige, vergebende Augen sehen ihn ganz rein; es bleibt nichts an ihm unvergeben, nichts woran Gott nicht zugleich auch mit seiner erneuernden Schöpferkraft einsetzte. Wenn der Gott abgewandte Mensch über alle Unterschiede hinweg sein Ich in der Sünde hat, ganze Person ist in der Abwendung, so hat der Mensch, den Gott zu sich zurückgewandt hat und der dies Wunder glaubt, sein Ich in der Gnade. Er ist ohne Abstrich heile und ganze Person in der Gnade. Diese Gnade ist — anders als die Sünde — Wirklichkeit und Hoffnung zugleich. Natürlich wird der Kampf zwischen dem Ich der Sünde und dem Ich der Gnade hier auf Erden nie ausgekämpft. Aber Gott sieht das alte Ich nicht mehr, sondern nur noch sein erneuertes Ebenbild, und er wandelt den Menschen eben in diesem Kampfe mehr und mehr in dies Ebenbild, das einst rein und frei vor ihm stehen wird.

Luther traute dem Menschen unendlich viel weniger zu als Erasmus und Gott unendlich viel mehr. Beides war Ausdruck jenes Realismus, von dem wir sprachen. Er brauchte sich die optimistischen Illusionen über den Menschen nicht zu

machen, die Erasmus sich machte, denn er wußte, was mit dem Menschen geschieht, wenn er sich einmal der Macht Gottes überlassen hat: eine Geburt, gewiß unter tausend sich immer wiederholenden Schmerzen, aber doch eine Geburt. Erasmus hatte ganz recht, daß Luther sehr wenig der Erziehung zuschreibe und sehr viel dem hl. Geiste²³. Luther lag alles daran, daß der Mensch Zutrauen faßte zu der Hand Gottes, die ihn zu sich zurückwenden will und kann. Nur durch sie, nicht durch die beschmutzte und unsichere Hand des Menschen selbst kann Gottes Ebenbild in ihm wiederhergestellt werden.

In diesem Menschenbilde Luthers steckten auch psychologische Erkenntnisse, aber nicht als Wurzeln, sondern als Früchte. Der Mensch des Erasmus war der seiner selbst mächtige, sich selbst durchschauende, verstandeshelle und besonnen wählende Mensch der antiken Popularphilosophie. Der Mensch Luthers sah, auch in sich selbst betrachtet, anders aus: verstrickt in Wollen und Nichtkönnen, Wollen und Nichtwollen, unfähig, sich selbst unbefangen und wahrhaftig zu sehen, aus nicht unterscheidbaren höheren und niederen Regungen zum Ganzen verwoben, vor Gott flüchtig und nach ihm verlangend, ein Ich aus unberechenbaren Kräften, rational nie aufzuhellen. Luthers Lehre vom ganzen Menschen war auch psychologisch gegenüber der traditionellen Analyse des Erasmus ein gewaltiger Wurf, ein Mittelglied zwischen dem Menschenbild der Bibel und Augustins und dem Pascals und Kierkegaards, ja überhaupt ein geheimes Reservoir des modernen menschlichen Selbstverständnisses.

Und doch war es zunächst rein theologisch gemeint und entworfen. Wenn Luther den Menschen unfrei nannte, so hatte das nichts mit einem philosophischen Determinismus zu tun. Im Gegenteil, im täglichen Tun und Lassen ist der Mensch frei. Ob er da vom Zwang seiner Physis oder anderen Mächten abhängig sei, fragte Luther überhaupt nicht. Und über den Fatalismus der Astrologie hat er nur gelacht. Die Freiheit, die er meinte, war allein die Freiheit nach oben, zu Gott, zum Guten, zur Ewigkeit. Wohl ist der Mensch anders als Tiere und Pflanzen zu ewigem Leben oder zu ewigem Tode geschaffen. Aber allein die Gnade kann ihm den Himmel aufschließen. Ohne sie ist er unfrei, ein ganzer alter Mensch, ein Knecht der Sünde. Und mit ihr ist er wiederum unfrei, — Gott sei Dank, nun unter der Herrschaft des hl. Geistes, der ihn schützt und bewahrt gegen sein altes Wesen. Aber in dieser seligen Unfreiheit allein ist er frei; frei zu Gott, frei zu dem Ebenbild, zu dem Gott ihn geschaffen und zurückgerufen hat.

23 De libero arbitrio, 4, 27 (v. Walter).

War schon diese Freiheit in der Unfreiheit, dies Sichfinden des Ich im Sichpreisgeben dem reinen Vernunftdenken des Erasmus unverständlich, so mutete Luther mit dem Bilde Gottes, das ungeahnt vor Erasmus aufstand, ihm noch ungleich mehr zu. Hier blieben Abgründe offen, vor denen das Verlangen nach rationaler Harmonie zurückbeben mußte. Auch Luther blieb stehen vor dem Unerkennbaren, aber nicht in der skeptischen Weise des Erasmus, welche diese Fragen beiseite schob, sondern im Glauben, der dort einen Sinn wußte, wo die Vernunft keinen mehr sieht. Darum kann der Glaube jede dieser Fragen zu Ende denken, ohne aus Angst vor Widersprüchen und Absurditäten vorzeitig umzukehren. Luther hat alle diese Fragen mit einer unerhörten Konsequenz zu Ende gedacht: Gott ist allmächtig und wirkt alles in allem, — und doch stammt das Böse nicht aus ihm. Der Mensch ist Sklave der Sünde und Sklave des hl. Geistes — und doch verantwortlich; schuldig, aber ohne Ruhm und Verdienst vor Gott. Gott erwählt nach freiem Ermessen — und ist doch auf eine unbegreifbare Weise gerecht. Er ist zürnender Richter und tut doch auch darin das Werk seiner Barmherzigkeit. Der Gott, der uns in einem tiefen Raum seines Wesens verborgen und erschreckend bleibt, ist doch in Wahrheit kein anderer als der, der sich für uns spiegelt im Angesicht Jesu Christi. Wenn man Luther in jedem dieser Gedankengänge folgt, hat man den Eindruck, als schlage er von lauter verschiedenen Punkten aus Wege in einen dunklen Urwald, die ohne Ziel enden. Erst wenn man ihnen umfassend nachdenkt, begreift man, daß an ihrem Ende jeweils das Bild Gottes, das wahre Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen steht. Alle Wege laufen über diese Mitte und sind dadurch miteinander verbunden. Aber sie laufen nicht über den ordnenden Verstand, der sich sonst — und in allen menschlichen Fragen mit Recht — als den großen Stern ansieht, in dem alle Wege des Denkens zusammenlaufen müssen. Luther machte ernst damit, daß unser menschliches Denken, wenn es über sich greift und die Frage nach Gott anrührt, in Aporien, in Aussagen, die kein System mehr ergeben, führen muß. Es kommt nur darauf an, daß bei allem, was wir sagen, Gott Gott bleibt und der Mensch Mensch bleibt. Luther weiß, die Bibel redet nicht so von Gott, daß dabei ein Handbuch der Gotteslehre, eine „christliche Philosophie“ wie bei Erasmus herauskommt, sondern so, daß dem einzelnen Menschen jeweils die Majestät Gottes und die Kreatürlichkeit und Sündlichkeit unseres Wesens, der wir nicht aus eigener Kraft zu entrinnen vermögen, daran aufgehen soll. Mit allem, was Luther sagt über die Allmacht Gottes, die zugleich eine Allmacht der Barmherzigkeit ist, über die Schuld und Verantwortlichkeit des Menschen und zugleich über seine Gebundenheit, wenn Christus ihn nicht befreit, über die Undurchdringlichkeit Gottes und über das getrostete Zu-

trauen zu seinem väterlichen Herzen, soll der Blick des Menschen immer neu auf diese Wirklichkeit Gottes und des Menschen gerichtet werden. Das ist die innere Einheit aller seiner Aussagen. Das ist, wenn man so will, ihre theologische Logik, die nicht zu widerspruchsfreien, rationalen Ergebnissen führt und doch dem ihr nachdenkenden Glauben ihren inneren, notwendigen Zusammenhang enthüllt. Er allein begreift, daß die Widersprüche dieser Aussagen doch nur Schein und in den Grenzen unseres Denkens gegenüber der Gottesfrage begründet sind. Keine Aussage über Gott kann hier auf Erden mehr tun, als sein Bild — in aller Menschlichkeit der Worte — vor den Menschen, den jeweiligen, lebendigen Menschen zu stellen, zu seinem Heil oder Unheil. Die Auflösung der Widersprüche, die hier bleiben müssen, erhoffte Luther vom Licht der Ewigkeit.

Es ist begreiflich, daß es nach dieser Entladung der Gegensätze keine Verständigung mehr zwischen Erasmus und Luther gab. Erasmus antwortete zwar sofort nochmals mit dem ersten Teil einer Gegenschrift, zwei Jahre später mit ihrem zweiten. Aber er konnte sich im wesentlichen nur wiederholen, in langen Partien sogar fast wörtlich, und legte dabei eine Gereiztheit an den Tag, die durch Luthers zwar scharfes, aber nicht unehreerbietiges Buch nicht begründet war. Sie war ein unfreiwilliges Eingeständnis der dialektischen Überlegenheit Luthers. Luther ließ ihm das letzte Wort.

Für Erasmus bedeutete dieser Abbruch, daß der Hang zur Tradition sich in ihm verstärkte. Er wurde vorsichtiger und konservativer und hatte doch immer wieder alle Hände voll zu tun, um das Mißtrauen auf katholischer Seite — zu dem er ja durch scharfe und spöttische Äußerungen genug Anlaß gegeben hatte — zu zerstreuen. Diese unglückliche Stellung zwischen den Lagern hat Erasmus viel Verdruß bereitet und seine letzten Jahre beschattet.

Und doch wurde er noch einmal in den Brennpunkt des öffentlichen Interesses gezogen. Das ist die dritte Phase der Auseinandersetzung zwischen ihm und Luther. Schon in der Ratlosigkeit des Augsburger Reichstags von 1530 richteten sich von allen Seiten die Blicke auf den alten Meister, dessen Schüler ja in beiden Lagern saßen. Aber Erasmus konnte sich nicht zu einer Stellungnahme entschließen²⁴. Erst drei Jahre später veröffentlichte er seine Gedanken über die Wiedervereinigung der Kirchen in der Schrift *De sarcienda ecclesiae concordia deque sedandis opinionum dissidiis*, die für gewöhnlich nach dem von Freunden abgekürzten Titel zitiert wird: *De amabili ecclesiae concordia* (in der Überset-

24 Peter Rassow, Die politische Welt Karls V., 1942, 40—65: Erasmus und der Augsburger Reichstag 1530.

zung Capitos „Von der Kirchen lieblicher Vereinigung“)²⁵. Was Erasmus zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen sagte, war nichts Neues, sondern sein altes Rezept: Verbindung von Skepsis und Tradition. Man muß tolerant sein, weil über die letzten Fragen doch keine Klarheit zu gewinnen ist. Im Leben muß jeder seine Pflöcke zurückstecken, warum nicht auch in den Fragen der Religion? Freilich, die kirchliche Autorität und Einheit muß unangetastet bleiben. Das fordert die Ordnung. Nur in der Kirche gibt es Übereinstimmung und Sicherheit. Darum soll man die dogmatischen Fragen den geordneten Instanzen, vor allem den Konzilien überlassen. Es war eine merkwürdige Verbindung von Freigeistigkeit und Sicherheitsbedürfnis. Begreiflich, daß beide Seiten nicht wußten, wie sie ihn verstehen sollten. Den Evangelischen war Erasmus zu autoritätsgläubig und zu sehr bereit, auf eine eigene Überzeugung zu verzichten. Den Katholiken war er undurchschaubar, zu unecht in seinem Traditionsglauben, zu erfüllt mit hörbar verschwiegene[n] Vorbehalten. So groß die Dienste waren, die Erasmus der katholischen Kirche durch die Bekämpfung Luthers geleistet hat, so sehr ist er doch von einem seiner selbst bewußten Katholizismus (von Ignatius von Loyola bis zu Joseph Lortz) immer abgelehnt worden.

Luther hat sofort auf diese Una-sancta-Ideen des Erasmus die klärende Antwort gegeben²⁶. Er billigte ihm gern die besten Absichten zu. Aber man muß wissen: es gibt eine *concordia caritatis* und eine *concordia fidei*. Zur *concordia caritatis* sind die Evangelischen jederzeit von Herzen bereit und beten für sie. Aber die *concordia fidei* kann nicht hergestellt werden auf Kosten des Gewissens und der Wahrheit. Da helfen die gutgemeinten Ratschläge des Erasmus nichts. Da muß der Mensch an Gottes Wort zur Klarheit kommen. Sonst wird das Gewissen keinen Frieden finden.

Diese nochmalige literarische Auseinandersetzung bekam erst Aktualität, als in den Jahren darauf von humanistisch bestimmten Kreisen praktische Ausgleichsverhandlungen versucht wurden. Dabei sind auch einzelne Kompromißformeln des Erasmus, z. B. für die Rechtfertigungslehre, eine Zeitlang ausprobiert worden, aber sie hielten der Zerreißprobe nicht stand, so wenig wie die ganze ungeklärte Einheitskonzeption.

Obwohl Erasmus im Laufe der Zeit aus dem Gang der Reformationsgeschichte ausschied und bei keiner der beiden Seiten Zustimmung fand, ist er eine geistige

25 Vgl. dazu Rob. Stupperich: Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen, 1936 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 160).

26 Vorrede zu Antonius Corvinus, Quatenus exadiat aeditam recens Erasmi de sarcienda ecclesiae concordia rationem sequi, 1534. WA 38, 276—279.

Großmacht geblieben. Sein christlicher Rationalismus war ein Vorgriff auf die Zukunft. In der von ihm ausgehenden Bildungsreligion klingen sehr verschiedenartige Töne weiter: Skepsis und eine daraus erwachsende Toleranz der Indifferenz, Traditionsgefühl und Sicherheitsbedürfnis, eine Reduktion des Christentums auf eine jedermann verständliche Moral und ein Glaube an die Bildung als den Kern des Menschen, Geringschätzung der kirchlichen Lebensformen und Hochschätzung der Kirche als politischer und sittlicher Ordnungsmacht, eine Neigung, die religiösen Aussagen zu allegorisieren und ins Gleichnis aufzulösen, und doch ein fast ästhetischer Respekt vor geprägten Dogmen und Formen.

Gegenüber diesem höchst modern anmutenden Bündel von Motiven erscheint das geistige Erbe Luthers, so viel größer seine religiöse Kraft und seine geschichtliche Wirkung waren, in seiner Einfachheit fast ärmlich: eine Glaubensüberzeugung, die über Gott und den Menschen immer wieder unverrückbar dasselbe sagte, das Gewissen und die Wahrheit über alles stellte und für die Folgen auf Gott vertraute. Und doch ist zu fragen, ob nicht in diesem Glauben auch Kräfte der geistigen Bildung steckten, die dem Gewicht der erasmischen Anregungen gewachsen, ja überlegen waren.

Erinnern wir noch einmal an drei Ergebnisse, die daraus erwachsen, und fügen wir drei Fragen hinzu, die über ihre unmittelbare literarische Auseinandersetzung hinaus den Gegensatz zwischen ihnen kennzeichnen.

1. Während Erasmus die philosophischen und religiösen Aussagen der Antike, des Alten und des Neuen Testaments zu einer einheitlichen, zu allen Zeiten gleichen, rationalen Philosophie nivellierte, verteidigte Luther den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie. Er hat damit beiden einen Dienst getan, weil er beiden Grenzen zog und weder vom Verstand noch vom Glauben mehr forderte, als er leisten kann. Freilich, wo sie sich überschneiden müssen, vor allem in der Deutung des Wesens und der Bestimmung des Menschen, gab er dem Glauben den Vorzug, weil er den Menschen nicht für sich sieht, sondern mit der Wirklichkeit Gottes als seinem Grund und Maß rechnet.

2. Die allegorische Interpretation des Erasmus hebt die historische Eigenart der biblischen Bücher auf und nivelliert — seiner Philosophie entsprechend — die Geschichte der religiösen Offenbarung. Dagegen führt von Luthers leidenschaftlichem Interesse an den Berichten und Tatsachen der Bibel ein direkter Weg zur historischen Erforschung der Bibel, wenn ihm auch die Prämissen und das Ausmaß der modernen Bibelkritik fremd sind.

3. Luthers Bild vom Menschen ist an psychologischer Wahrheit dem des Erasmus weit überlegen. Er sieht ihn, wie er ist, Erasmus, wie er ihn sich wünscht. Luthers Psychologie ist moderner als die des Erasmus.

4. Beide haben Großes zur Bildung ihrer Zeit beigetragen: Erasmus mit seiner hochzuschätzenden Erziehung einer Elite, die aber in sich abgeschlossen blieb und sich bald in spielerischen Kunstformen erschöpfte. Nicht weniger aber auch Luther, der den neuen Sprachkenntnissen, für die er Erasmus zu danken nie aufhörte, eine lebendige Aufgabe in Auslegung, Predigt und Schrifttum stellte und diese Bildung dem ganzen Volke zu erschließen suchte, an das Erasmus kaum dachte. Man kann die beiden Beiträge nicht gegeneinander abwägen, muß sie aber beide in ihrer Bedeutung für die Geschichte der menschlichen Bildung würdigen²⁷.

5. Erasmus, der Büchermensch, hatte kein Verhältnis zu den damals aufbrechenden Fragen der Naturerkenntnis, während Luther mit seinem Blick für alles Wirkliche erstaunlich geöffnet war für die Erscheinungen des Naturlebens. Es war nicht ungerecht, wenn Luther einmal spottete, Erasmus sehe die Kreaturen an wie die Kuh ein neues Tor. Und er fügte voll Freude hinzu: „Wir stehen jetzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fangen an, die Erkenntnis der Kreaturen wiederzuerlangen, die wir durch Adams Fall verloren haben.“²⁸

6. Die Idee des christlichen Staates, wie sie dem Absolutismus des 16.—18. Jahrhunderts im allgemeinen zugrunde liegt, stammt nicht von Luther, sondern von Erasmus. Er hatte dem Herrscher unmittelbar die Fürsorge für die Religion, das Fundament des Gemeinwohls, zugeschrieben²⁹. Luther, auch hier der Realist, hat dagegen Staat und Obrigkeit immer wieder mit Nachdruck als weltlich bezeichnet und von den Fürsten nur einen vorübergehenden Notdienst für die Neuordnung der Gemeinde erbeten, deren Glieder sie sind. Der religiöse Zug, ja schließlich die religiöse Selbstverherrlichung des modernen Staates, kommt aus dem christlichen Humanismus des Erasmus, nicht von Luther.

Diese Beispiele mögen die Frage verdeutlichen, ob die Einfalt des glaubenden Gewissens in Luther nicht an geistigen Kräften reicher war als die Vielfalt des Geistes, die Erasmus anbot, ohne das Eine bieten zu können, das er doch selbst suchte.

27 S. dazu den schönen Aufsatz von Ernst Lichtenstein: Luther und die Humanität, Ev. Th. 1950/1, 385—400. 28 WA Ti I, Nr. 1160.

29 *Institutio principis christiani* (1516). Dazu Wilhelm Maurer: Das Verhältnis von Staat und Kirche nach humanistischer Anschauung, vornehmlich bei Erasmus (1930). Vgl. schon *Enchiridion* 105, 22 ff.: der Fürst der Stellvertreter Christi.