

Lucia Felici

Was Europa kann



Die Vision des
Erasmus von Rotterdam
(1538–1600)

SCHÜREN

Lucia Felici

Was Europa kann

Die Visionen des
Erasmus von Rotterdam

Aus dem Italienischen von
Katja Fels

SCHÜREN

Inhalt

Vorwort von Wolfgang Schroeder	7
Einführung	11
1. Kapitel	
Erasmus von Rotterdam und seine Stiftung	19
1. Der Weltbürger Erasmus	19
2. Auf der Bühne der Welt: Der soziale Geist von Erasmus	37
3. Erasmus und die Situation der Frauen	44
2. Kapitel	
Die Erasmus-Stiftung im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation	53
1. Bonifacius Amerbach, Erasmus von Rotterdams Erbe	53
2. Die Gründung der Erasmus-Stiftung	62
3. Die neue Tendenz der Fürsorge im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation	70
4. Die Stiftungen «pro studiosis et pauperibus»	81
5. Weniger Armut durch mehr Wohltätigkeit	86
3. Kapitel	
Die Erasmus-Stiftung im kulturellen und studentischen Kontext in Basel	91
1. Basel	91
2. Die Stipendiaten der Erasmus-Stiftung	107
3. Stipendiaten und Verwalter der Erasmus-Stiftung – ein Geflecht an Beziehungen	109

4. Familiäre Bande – Empfängerdynastien	126
5. Perspektiven oder wie Stipendien aus der Erasmus-Stiftung helfen konnten, dem Leben eine Wende zu geben	131
4. Kapitel	
Was verbindet die Erasmus-Stiftung mit der frühneuzeitlichen Mobilität in Europa	139
1. Das Wirken der Erasmus-Stiftung – ein Überblick	139
2. Studenten	142
3. Schüler	163
5. Kapitel	
Grenzen überwinden – Die Erasmus-Stiftung und die Religionskonflikte	169
1. Das Exil	169
2. Die Unterstützung von Verbannten wurde zur Mission	172
6. Kapitel	
Gelehrte, Akademiker, Geistliche, Adlige: Streifzüge durch Europa	221
1. Schreiber und Schullehrer	222
2. Geistliche	225
3. Akademiker	229
4. Adlige auf Reisen	242
7. Kapitel	
Die Erasmus-Stiftung als Wohltätigkeitseinrichtung	245
1. Das soziale Netz in Basel	245
2. «In usus pauperum»: Die Fürsorgetätigkeit der Stiftung	252
3. Die Armen der Erasmus-Stiftung	255
4. Frauen in Not	263
5. Mutterschutz: Fürsorge von Wöchnerinnen	274
6. «Puellae nupturae et adulescentes bonae spei»: Die Investition in die Zukunft junger Menschen	276
7. Überbrückungshilfen: Die Darlehen	281
Fazit: Gibt es ein Europa unter dem Zeichen von Erasmus?	289
Anhang	
Abkürzungsverzeichnis	291
Satzungen	293

Vorwort von Wolfgang Schroeder

Während Martin Luther in der deutschen Geschichtsschreibung zum Nationalhelden avancierte, spielt Erasmus von Rotterdam im deutschen Geschichtsbewusstsein eine Nebenrolle. Breiten Teilen der Bevölkerung ist er erst durch die Namensgebung des europäischen Studierenden austauschprogramms «Erasmus» bekannter geworden. Damit steht das deutsche Geschichtsbewusstsein im Kontrast zu anderen Ländern. Insbesondere im angelsächsischen Raum ist der Name Erasmus weiter verbreitet und man kann durchaus von einer erasmischen Denktradition sprechen, der mitunter so große Namen wie Karl Popper zugeordnet werden (ebd.: 7).

Erasmus von Rotterdam hängen viele Etikette an. Die sicherlich am häufigsten zu lesende Bezeichnung ist dabei «Fürst des Humanismus», aber auch als «Vorbote der liberalen Tugenden» wird Erasmus verstanden. Im Kern seines Denkens stand vor allem das freie, vernunftbasierte Denken, das nicht von Ideologie und Parteilichkeit vereinnahmt wurde (ebd.: 7). Diese Haltung ergab sich für den Theologen Erasmus von Rotterdam vor allem aus den Verwerfungen seiner Zeit, in deren Zentrum der Kampf der lutherischen Reformationsbewegung gegen die katholische Kirche stand (ebd.: 8). Zudem wird Erasmus von Rotterdam häufig auch als «der erste Europäer» verstanden, da er nicht nur einen regen Briefaustausch mit Intellektuellen zahlreicher europäischer Länder pflegte, sondern auch trotz der eingeschränkten Mobilität seiner Zeit so intensiv die europäischen Länder bereiste wie wenige andere zu dieser Zeit (erasmusrotterdam.com 2022). So lässt sich Erasmus von Rotterdam auch als einer der ersten Kosmopoliten verstehen, von dem Sätze wie «The world is my home» oder «the whole world is your homeland» (ebd.) überliefert sind.

Diese frühe Form des Kosmopolitismus ist es auch, die Erasmus von Rotterdam zum Namensgeber des europäischen Studierendenaustauschprogramms «Erasmus» machte.

In diesem Band wird anhand bisher unerforschter Quellen die Geschichte der Erasmus-Stiftung in Basel (1538–1600) aufgegriffen. Lucia Felici reflektiert dabei auch, welches Netzwerk an Solidarbeziehungen sich jenseits von nationalen, politischen und konfessionellen Grenzen damals bereits entwickelt hatte. Hieraus lassen sich Maßstäbe ableiten, an denen sich jede Initiative, Aktivität und erst recht Stiftung messen lassen muss, die den Namen des Erasmus für sich beansprucht.

All dies trifft nicht auf eine Initiative zu, die in jüngster Zeit das Licht der Öffentlichkeit erblickte, nämlich dass die AfD Erasmus als Namensgeber für die ihr nahestehende Desiderius-Erasmus-Stiftung (DES) auswählte. Die DES begründet ihre Namenswahl auf ihrer Website damit, dass Desiderius Erasmus von Rotterdam «ein Freund des selbstständigen Denkens aber nicht des Eigensinns» (DES 2022), gewesen sei, der «die Tradition, soweit sie traditionswürdig war» (ebd.) geachtet habe:

Erasmus sah die Irrtümer seiner Gegenwart und suchte ihnen abzuweichen. Er erhob seine Stimme, um vor Fehlentscheidungen zu warnen und wies auf deren fatale Folgen hin. Er nahm die Feindschaft in Kauf, wenn sie sich nicht abwenden ließ, gemäß seinem Wahlspruch: «Von den schlechten verlacht zu werden, ist fast ein Lob». (ebd.)

Die DES zieht aus Erasmus also das, was zu ihrer ideologischen Grundierung passt: Freies, die Tradition achtendes Denken, welches sich in Fundamentalopposition zum vermeintlich verirrten Zeitgeist versteht. Der für Erasmus so zentrale Kosmopolitismus wird mit keinem Wort erwähnt, da daraus erkenntlich würde, dass die Wahl von Desiderius Erasmus als Namensgeber für eine neurechte Institution an Absurdität kaum zu überbieten ist.

Bereits eine oberflächliche Beschäftigung mit Desiderius Erasmus legt offen, dass Erasmus und die neurechte DES ideologisch wenig verbindet. Es wäre aber auch falsch anzunehmen, dass diese Namenswahl einem aus Unkenntnis gespeisten Irrtum unterliegt. Vielmehr folgt diese Entscheidung der neurechten Strategie, positive Namen, Traditionen und Begriffe der deutschen Geistesgeschichte und der liberalen Moderne umzudeuten und in den eigenen rechten Kontext einzugemeinden. Insofern ist die Wahl von Erasmus als Namensgeber der AfD-nahen Stiftung kein Zufall, sondern wohl überlegtes Kalkül, das der typischen Strategie der neuen Rechten folgt: Der Selbstverharmlosung.

Die neue Rechte grenzt sich von der alten Rechten nicht durch ideologische Differenzen ab, sondern durch eine neue kommunikative und machtpolitische Strategie. Frühe Vertreter der neuen Rechten hatten erkannt, dass mit der wiederholten Artikulation reiner rechtsextremer Ideologien kaum mehr politische Geländegewinne zu machen sind. Sie suchten deshalb «nach der Möglichkeit politischen Engagements, das nicht sofort als extrem rechts oder faschistisch zu identifizieren war» (Semsrott/ Jakubowski 2021: 26). Um dieses Ziel erreichen zu können, wollte man fortan nicht mehr mit Blick auf kurzfristige parteipolitische Erfolge agieren, sondern eine metapolitische Strategie verfolgen, die darauf zielt, eine kulturelle Revolution von rechts zu erwirken und im gramscianischen Sinne eine geistig-kulturelle Hegemonie herzustellen (ebd.: 27 f.).

Um diese Strategie in die Tat umzusetzen, nutzt die neue Rechte Wortneuschöpfungen, Codes und Chiffren, die rechtsextreme Gedanken vermitteln, ohne direkt als solche kenntlich zu werden (ebd.: 28). Ein treffendes Beispiel für dieses Agieren der neuen Rechten ist das Konzept des Ethnopluralismus. Die Idee des Ethnopluralismus ist eines der Konzepte, die im Zuge der Entstehung der neuen Rechten in den 1970er-Jahren entstanden und den bis dahin gängigen biologistisch argumentierten Rassismus ablöste. Im Unterschied zum klassischen Rassismus der alten Rechten, betont der Ethnopluralismus zwar nicht mehr den unterschiedlichen Wert von Menschen aufgrund ihrer ethnisch-religiösen Zugehörigkeit, läuft aber letztlich auf «Ausländer-raus»-Parolen und das Ziel eines homogenen Volkes hinaus (Pfahl-Traughber 2019: 115 f.). Die Zielrichtung des Ethnopluralismus ist somit von der des biologistischen Rassismus kaum zu unterscheiden, das rassistische Menschenbild, das sich hinter ihm verbirgt, wird nur schwerer zu erkennen und dadurch anschlussfähiger.

Die Namensgebung der AfD-nahen Stiftung als DES ist somit Ausdruck der neurechten Verharmlosungsstrategie. Der Name dient vor allem der Verschleierung der rechtspopulistischen Weltanschauung und Zielsetzung der DES. Dass die Wahl ausgerechnet auf Desiderius Erasmus von Rotterdam fiel, und nicht auf einen Denker der Rechten ist dem Ziel zuzuschreiben, sich unangreifbar zu machen und eine Neudefinition der Geschichte aus der eigenen, rechten Perspektive zu bestreiten. Erleichtert wird dies durch den Umstand, dass in breiten Teilen der deutschen Bevölkerung kaum bekannt sein dürfte, wofür Erasmus steht und was er geschrieben hat. Die bekannteste Assoziation, die sich gegenwärtig mit dem Namen Erasmus verbindet, ist das europäische Studierendenaustauschprogramm, das die Jugend Europas für die europäische Idee öffnen soll und wie sein Namensgeber für Weltoffenheit, Kosmopolitismus und europäischen Austausch steht. Stoßen nun

Bürger:innen, die mit dem Vorgehen der neuen Rechten nicht vertraut sind, auf Bildungsangebote oder Publikationen der Desiderius-Erasmus-Stiftung, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie die rechte Ausrichtung der DES nicht erkennen und ihren Inhalten nicht mit der gebotenen Kritik begegnen. Damit ist der erste Schritt, den vopolitischen Raum zu erobern, getan, und die neue Rechte ihrem Ziel «zunächst die Köpfe der Menschen und dann die politische Macht» (Semsrott/ Jakubowski 2021: 27) zu erobern ein Stück näher.

Um dieser Strategie zu begegnen ist es notwendig, die Bürger:innen in die Lage zu versetzen, sie zu durchschauen. Wie schon Erasmus wusste «werden Menschen nicht als Menschen geboren, sondern zu Menschen erzogen» (1. Seite Einführung, dieses Buch) und so ist und bleibt ein wichtiger Baustein gegen Desinformation und Verharmlosung die politische Bildung und Aufklärung. In diesem Sinne ist es außerordentlich begrüßenswert, dass uns mit der deutschen Übersetzung von Lucia Felicis Arbeit nun eine neue detaillierte Auseinandersetzung mit Desiderius Erasmus von Rotterdam vorliegt. Es ist mehr als notwendig, das Leben, Wirken und die Ideale von Desiderius Erasmus von Rotterdam bekannter zu machen. Nur so lässt sich die Vereinnahmung von Denkern wie Desiderius Erasmus von Rotterdam durch neurechte Akteure verhindern!

Literatur

- Desiderius Erasmus Stiftung (2022): «Darum haben wir unsere Stiftung nach Desiderius Erasmus benannt». Online unter: *erasmus-stiftung.de*: <https://is.gd/qE5jol> (Stand: 24.05.2022).
- erasmusrotterdam.com (2022): Who was Erasmus? Online unter: *erasmusrotterdam.com*: <https://is.gd/IxMDJY> (Stand: 24.05.2022).
- Pfahl-Traughber, Armin (2019): *Rechtsextremismus in Deutschland. Eine kritische Bestandsaufnahme*. Wiesbaden: Springer VS.
- Ribhegge, Wilhelm (2010): *Erasmus von Rotterdam*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Semsrott, Arne / Jakubowski, Matthias (2021): «Desiderius-Erasmus-Stiftung. Politische Bildung von Rechtsaußen». Online unter: *otto-brenner-stiftung.de*: <https://is.gd/4B3Hbc> (Stand: 24.05.2022).

Einführung

Erasmus von Rotterdam wurde als uneheliches Kind eines Priesters geboren und erlangte als einer der wichtigsten Vertreter des Humanismus im Europa des 16. Jahrhunderts große Berühmtheit. Sein unermüdliches Arbeiten, seinen Studien, Schriften und seiner Lehre machten seine Größe aus. Bildung war für ihn der Schlüssel zum neuen Menschen, das Konzept einer neuen christlichen Welt, die sich auf Werte wie *pietas* und *humanitas*, auf Gleichheit, Freiheit und soziale Gerechtigkeit stützte. Mit seiner außerordentlichen Schaffenskraft, mit der er biblische, patristische, pädagogische, moralische und politische Texte verfasste, gab Erasmus seiner Vorstellung Ausdruck. Nach seiner Überzeugung waren alle Menschen, Männer wie Frauen jeglicher sozialen Herkunft in der Lage, ihren Beitrag für diese neue Gesellschaft zu leisten, vorausgesetzt sie hatten eine entsprechende Erziehung genossen. Dafür musste es Schulen geben, die mit der Lehre der Klassiker und der Heiligen Schrift den kritischen Geist förderten und geprägt waren von den neuen humanistisch-pädagogischen Prinzipien sowie der evangelisch-erasmischen *nova religio*. «Menschen werden nicht als Menschen geboren, sondern zu solchen erzogen», so sein Leitmotiv¹. Erasmus war ein leuchtendes Beispiel dafür, dass gesellschaftliche Veränderung durch Bildung möglich ist. Ihm schwebte ein Wandel der Gesellschaft vor, in der Landes- und Religionsgrenzen friedlich überwunden wurden. Diese Haltung lag seiner

1 ADS I/2, S. 31; E. da Rotterdam: *Per una libera educazione*, hrsg. v. L. D'Ascia, Rizzoli, Milano 2004. Cfr. J.-C. Margolin: *Érasme précepteur de l'Europe*, Juillard, Paris 1995 (Droz/Genève 1966).

intellektuellen und pädagogischen Arbeit zugrunde². Die Einrichtung einer Stiftung zur Unterstützung von Studenten, Verbannten, Gelehrten und Armen jeglicher Konfession in einem von Staatsgrenzen und religiösen Barrieren gespaltenen Europa war deshalb eine der wesentlichsten Konsequenzen seines kosmopolitischen Denkens.

Die Erasmus-Stiftung wurde durch den beachtlichen Nachlass seines Vermögens von 5.000 Gulden möglich, welches er dank seiner geistigen Arbeit angehäuft hatte. Organisation und Verwaltung der Stiftung waren jedoch das Werk des berühmten Baseler Juristen Bonifacius Amerbach, den der Humanist als Erben eingesetzt hatte. Amerbach gestaltete die Stiftung nach den Idealen, die er bei Erasmus erfahren und sich zu eigen gemacht hatte, und die er nun durch konkretes Handeln in die Tat umsetzen konnte, indem er Menschen zu einer würdigen Existenz verhalf. Aus dem Nachlass finanzierte er Stipendien und Hilfen für quer durch Europa Reisende, die den Wunsch hatten, zu studieren oder Arbeit zu finden oder die aus religiösen Gründen verfolgt wurden. Zudem zahlte er das nötige Grundkapital für arme, mittellose junge Menschen, die sich durch die Gründung einer Familie oder das Erlernen eines Handwerks eine Zukunft aufbauen mochten. Alleinstellungscharakter hatte die Erasmus-Stiftung trotz der vielen Wohlfahrtsstiftungen, die in jener Zeit entstanden, da sie Beihilfen und Stipendien ohne jede Bedingung, sei sie religiöser oder politischer Art, bewilligte. Die vielen anderen Stiftungen, die in der Zeit der Reformation zur Unterstützung von Studenten und Bedürftigen gegründet wurden, hatten sich die politische Aufteilung im Heiligen Römischen Reich, die soziale Disziplinierung und die Konfessionalisierung im Auftrag von Staaten und Kirchen zur Aufgabe gemacht. Gemeinsam war ihnen mit der Erasmus-Stiftung die Vergabe von Stipendien und Sozialleistungen, verbunden mit dem Bestreben nach einer Erneuerung der Gesellschaft.

Basel war der perfekte Ort für die besondere Ausrichtung der Erasmus-Stiftung. Die Stadt, in der Erasmus einen großen Teil seines Lebens verbrachte, war in jener Zeit ein Zentrum der Toleranz und Weltoffenheit. Hier pulsierte das kulturelle Leben, das Gelehrte, Studenten und auch Verbannte von überall her anzog. Durch die zahlreichen Buchdruckereien in der Stadt war eine Atmosphäre des intellektuellen und beruflichen Austauschs entstanden. Anhand von Quellen lässt sich dokumentieren, welch ungeheure Anziehungskraft die Stadt hatte. Hier konnte sich ein kritischer und lebendiger Geist entfalten, freiheitliche Ideen durften gedacht werden, unabhängig von poli-

2 Der Begriff grenz- und religionsübergreifend wird hier in Bezug auf die damalige Sichtweise von *natio* verwendet, die mit dem Geburtsort verbunden ist.

tischer Macht, von Konfessionen und Landesgrenzen³. Darüber hinaus trug die Erasmus-Stiftung zur Festigung einer neuen gesellschaftlichen Ethik bei. Sie verhalf jungen Menschen zu einer Berufsausbildung, zu einer Familiengründung oder versorgte Arme, Kranke, Waisen und Behinderte, um deren Lebensbedingungen erträglicher zu machen. Die Stiftung arbeitete parallel zu den bereits angestoßenen Reformen der öffentlichen Fürsorge und förderte mit ihrer Aktivität die Lehre des Erasmus in Europa der frühen Neuzeit.

Die Beschäftigung mit der Erasmus-Stiftung macht den Wandel deutlich, den Europa im 16. Jahrhundert erlebte, sie lenkt den Blick von der religionsgeschichtlichen auf die kulturelle und gesellschaftliche Ebene. Die bisherige Ordnung veränderte sich. Der Buchdruck machte es einfacher, dass Bürger sich informieren und Bildung erwerben konnten. Menschen wurden mobiler, sowohl über geografische als auch soziale Grenzen hinweg. Sie konnten oder mussten ihren gewohnten, angestammten Lebensraum verlassen, suchten neue Kontakte, knüpften Netzwerke, um in einer ungewohnten, fremden Umwelt bestehen zu können. Auf ihrer Wanderschaft verbreiteten sie dabei nicht nur ihre persönlichen Erfahrungen, sie waren auch geeignete Kommunikatoren für alle Erneuerungen. Neue Konzepte veränderten das Zusammenleben der Gesellschaft. Private und öffentliche Fürsorge förderte junge Menschen mit Stipendien, Bedürftige mit Sozialleistungen und Familien mit der Zusicherung einer Mitgift und Unterstützung für Wöchnerinnen. Öffentliche und private Stiftungen machten diesen neuen philanthropischen Ansatz mit ihren politischen, kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Ausrichtungen besonders deutlich. Im Einklang mit den jüngsten historiografischen Ansätzen fügt sich die Geschichte der Erasmus-Stiftung in die große Geschichte ein und überwindet die Einteilung in den kulturellen und wirtschaftlich-sozialen Bereich bzw. in die große und die kleine Geschichte⁴.

Die Arbeit mit der Erasmus-Stiftung verdeutlicht zudem die wachsende Toleranz der europäischen Gesellschaft in Theorie und Praxis. Neuere historische Studien zeichnen ein facettenreiches Bild des Zusammenlebens der unterschiedlichen Kulturen und Religionen im «Zeitalter der Konfessionen»⁵.

3 H. Bots / F. Waquet: *La Repubblica delle lettere*, Il Mulino, Bologna 2005, siehe auch: F. Waquet: *Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique*, Bibliothèque de l'École des Chartes, 147, 1989, S. 473–502; H. Jaumann: «Respublica litteraria / Republic of letters, Concept and perspectives of research», in: *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, hrsg. v. H. Jaumann, Harrassowitz, Wiesbaden 2001, S. 11–21; M. Mulsow: *Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation*, Metzler, Stuttgart 2007.

4 Siehe: B. Scheller: *Memoria an der Zeitwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (1505–1555)*, De Gruyter, Berlin 2004; M. Borgolte: «Totale Geschichte» des Mittelalters. *Das Beispiel der Stiftungen*, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1993; siehe Kap. III.

5 Siehe: G. Fragnito: «Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti», in:

Der zunehmenden Unversöhnlichkeit der Kirchen standen immer kühnere Theorien über religiöse und politische Freiheiten gegenüber und die Erkenntnis von der Bedeutung von Gemeinwohl, das durch konkretes Handeln in einer möglichst friedlichen und toleranten Welt gedeihen sollte⁶. Zuversichtlich hoffte man, damit Konflikte zu entschärfen, religiöse Barrieren zu überwinden und schließlich die Säkularisierung der europäischen Gesellschaft anzustoßen.

Entscheidend für dieses Buch war einerseits die Tatsache, dass Erasmus auf historiografischer Ebene zwar eine große Bedeutung hat, aber auf internationaler Ebene mehr als in Italien. Nachdem 1558 sein gesamtes Werk auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt und später nur teilweise rehabilitiert wurde, war er über Jahrhunderte in der kulturellen Landschaft Italiens wenig bekannt. Mit ihren Studien trugen unter anderen Silvana Seidel Menchi, Adriano Prosperi, Cecilia Asso, Luca D'Ascia dazu bei, ihn aus seinem Schattendasein zu führen. Lorenzo Geri und Gaetano Lettieri haben in jüngster Zeit zusammen mit anderen Experten unterschiedlicher Bereiche (darunter auch ich selbst) eine «Werkstatt Erasmus. Werk, Kontext und Wirkung von Erasmus von Rotterdam» ins Leben gerufen, die in der Europäischen Erasmischen Bibliothek eine Reihe an Seminaren und Veröffentlichungen über den Huma-

Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma, hrsg. v. E. Bonora / M. Gotor, Il Mulino, Bologna 2011, S. 17–66. *Neue Perspektiven in Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionellen Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, hrsg. v. K. von Greyerz et al., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003; siehe: U. Lotz-Heumann: *Confessionalization*, in *Reformation and Early Modern Europe. A guide to research*, hrsg. v. D. M. Whitford, Truman State University Press, Missouri 2008, S. 136–157; F. Motta: «Politica e religione. Dal confessionalismo alla secolarizzazione», in: *Storia del cristianesimo*, III, hrsg. v. V. Lavenia, Carocci, Roma 2015, S. 351–377.

- 6 Siehe: *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, hrsg. v. J. C. Laursen / C. J. Nedeman: University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 1996; *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, hrsg. v. O. P. Grell / R. W. Scribner, Cambridge University Press, New York 1996; in: *La Formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, von H. Méchoulan / R. H. Popkin / G. Ricuperati / L. Simonutti, Olschki, Firenze 2001, 3 Bde.; B. J. Kaplan: *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007; *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, hrsg. v. C. Scott Dixon / D. Freist / M. Greengrass, Ashgate, Aldershot 2009; *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVIe–XVIIIe siècles*, hrsg. v. D. Do Paço / M. Monge / L. Tatabenko, Rennes 2010; *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, hrsg. v. T. M. Safley, Brill, Leiden 2011; *Late Medieval and Early Modern Religious Dissents. Conflicts and Plurality in Renaissance Europe*, hrsg. v. F. Barbierato / A. Veronese, Edizioni Il Campano – Arnus University Books, Pisa 2012; *Topographies of Tolerance and Intolerance. Responses to religious Pluralism in Reformation Europe*, hrsg. v. M. E. Plummer / V. Christman, Brill, Leiden/Boston 2017; *Persecution and Toleration. The long road to religious freedom*, hrsg. v. N. D. Johnson / M. Koyama, Cambridge University Press, Cambridge 2019; *Reframing Reformation: Understanding religious Difference in Early Modern Europe*, hrsg. v. N. Terpstra, Center for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 2020; siehe auch: L. Felici: *La Riforma protestante* zit.

nisten und sein Umfeld organisiert. Stefano Brogi hat jüngst «Die Rückkehr von Erasmus» im 18. Jahrhundert in Jean Leclercs Ausgabe beschrieben⁷.

Mit meiner Arbeit möchte ich dazu beitragen, den Niederländer Erasmus in Italien und darüber hinaus wieder bekannter zu machen und gleichzeitig an der schwierigen und höchst kontroversen Frage mitwirken: Waren die religiösen und kulturellen Ideale nur schöne, aber verhallende Worte oder haben sie die Gesellschaft im 16. Jahrhundert und danach maßgeblich beeinflusst? Kurz gesagt: War die erasmische Botschaft eine bloße Idee oder konnte sie mehr? Einige Wissenschaftler versuchen heute, dieser Frage nachzugehen und kommen dabei zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen, die sich nach deren Bewertung des Humanisten und seiner Wirkung richten (durchaus auch abhängig von ideologischen Zielen, die sie verfolgen)⁸. Nicht die Geschichte der Interpretationen soll hier erforscht werden, die bereits zu Erasmus' Lebzeiten begonnen hat, und auch nicht der Einfluss seiner Lehre, denn das wäre eine Herkulesaufgabe, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Wir können uns dem Thema jedoch mit einem Blick auf seine Stiftung nähern. Die erasmische Vision soll in dieser Studie ihre Abstraktheit verlieren und durch viele lebendige Beispiele veranschaulicht werden.

Ein weiterer Anlass für diese Forschungsarbeit ist allgemeiner Art. Ganz im Sinne Marc Blochs hängen das Verständnis der Gegenwart und der Entwurf

7 Vgl. E. da Rotterdam: *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, hrsg. v. S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1980, hrsg. v. di E. Lelli, Bompiani, Milano 2013; S. Seidel Menchi: *Erasmus in Italia, 1520–1580*, Bollati-Boringhieri, Torino 1987; E. da Rotterdam: *Giulio*, hrsg. v. Ead., Einaudi, Torino 2015, neben vielen Essays; C. Asso: *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo e Edward Lee*, Olschki, Firenze 1993; E. da Rotterdam: *Colloquia, progetto editoriale e introduzione*, hrsg. v. A. Prosperi, Übersetzung von A. Asso, Einaudi, Torino 2002; E. da Rotterdam: *Scritti religiosi e morali, progetto editoriale e introduzione di A. Prosperi*, hrsg. v. C. Asso, Einaudi, Torino 2004; L. D'Ascia: *Erasmus e l'umanesimo romano*, Olschki, Firenze 1991; E. da Rotterdam: *Elogio della follia*, hrsg. v. Id., Rizzoli, Milano 2013; *Religione e politica in Erasmus da Rotterdam*, hrsg. v. A. E. Baldini / M. Firpo, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2012; F. De Michelis Pintacuda: *Tra Erasmo e Lutero*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2001; L. Felici: *L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, ebd., S. 129–157. S. Brogi: *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella «République des lettres»*, Franco Angeli, Milano 2020.

8 B. Mansfield: *Phoenix of his Age. Interpretations of Erasmus Bl. 1550–1750*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 1979; Id.: *Erasmus in the Twentieth Century: interpretations Bl. 1920–2000*, Toronto University Press, Toronto 2003; *Erasmianism: Idea or Reality*, hrsg. v. M. E. H. N. Mout / H. Smolinsky / J. Trapman, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, North-Holland / Amsterdam / Oxford / New York / Tokyo 1997; E. Rummel: *Erasmus and his Catholic Critics*, De Graaf, Nieuwkoop, 1989, 2 Bd.; *Erasmus da Rotterdam e la cultura europea / Erasmus of Rotterdam and European Culture*, hrsg. v. E. Pasini / P. B. Rossi, Sismel, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008; G. D. Dodds: *Exploiting Erasmus: The Erasmian Legacy and Religious Change in Early Modern England*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 2009; *The Reception of Erasmus in the Early Modern Period*, hrsg. v. K. A. E. Enenkel Brill, Leiden/Boston 2013.

der Zukunft vom Wissen über die Vergangenheit ab⁹. Die Arbeit um die Erasmus-Stiftung kann Argumente liefern gegen die immer wieder aufflammenden nationalistischen, religiösen und fanatischen Tendenzen, mit denen die Chance auf gesellschaftlichen und persönlichen Fortschritt verhindert wird. Die Lehre des Erasmus vermag die Kräfte abzuwehren, die den gemeinsamen und friedlichen europäischen Raum, der auf den Trümmern von schrecklichen Kriegen aufgebaut wurde, zerstören wollen. Vor allem die jungen Menschen der «Erasmus-Generation» erleben seit mehr als 30 Jahren die Vorteile, europäische Bürger zu sein, sich frei bewegen zu können und sich individuell und kollektiv auf der Grundlage der verschiedenen Kulturen entwickeln zu können. Dass sich auch Studenten und Gelehrte der frühen Neuzeit frei zwischen den Universitäten Europas bewegen konnten sollten, entsprang der Vorstellung eines Weltbürgers, als den Erasmus sich selbst bezeichnete, in einer Welt, deren Grundfesten die *Respublica christiana*¹⁰ war. Die Abhandlung über ein Europa ohne Grenzen im Sinn von Erasmus ist eine Hommage an eine Gesellschaft, die auf Werte wie Dialog, Austausch und Inklusion setzt. Sie soll die Utopie des Humanisten von einer wahrhaft menschlichen Menschheit ins Gedächtnis rufen.

Diese Abhandlung untersucht das Wirken der Erasmus-Stiftung im 16. Jahrhundert, die zunächst von Bonifacius Amerbach und später, bis 1586, von seinem Sohn Basilius geführt wurde. Das beachtliche Startkapital mehrten die Verwalter über die Jahre mit weiteren Investitionen. Basilius legte schließlich die Verwaltung der Stipendien in die Hand der Universität und die Almosenhilfe in die des Almosenamts. Während im Register der studentischen Beihilfen bis 1869 Fördermittel aus der Erasmus-Stiftung verbucht sind, wurden die des Almosenamts bereits 1586 eingestellt, da die Gelder in die Stadtkasse flossen. Angesichts der großen Zahl von Subventionen – etwa 3000 Stipendien und 9000 Beihilfen – wird die Stiftungstätigkeit an einer Auswahl von Empfängern untersucht, deren Leidensgeschichten und ihre verzweigten Beziehungen innerhalb von Europa genauer beleuchtet werden. Die Studie erhebt nicht den Anspruch, das gesamte philanthropische Werk der Erasmus-Stiftung zu behandeln, sondern will vielmehr ein umfassendes Bild der Erasmus-Stiftung mit ihrer Bedeutung für das damalige Europa zeichnen und gleichzeitig auf die kulturellen, gesellschaftlichen und durch die Stiftung geförderten Möglichkeiten schauen. Das Bild setzt sich teils aus anonymen, mehr oder weniger bedeutenden Lebenswegen zusammen, aus kleinen Geschichten, die

9 M. Bloch: *Apologia della storia o mestiere dello storico*, Einaudi, Torino 1969.

10 Allen, V, S. 129. Siehe: M. Verga: *Storie d'Europa. Secoli XVIII-XX*, Carocci, Roma 2017; C. Malandrini / S. Quirico: *L'idea d'Europa. Storia e prospettive*, Carocci, Roma 2020.

zusammen die große Geschichte ergeben. In der Regel geraten sie, damals wie heute, in Vergessenheit. In diesem Fall erweisen uns jedoch die biografischen Berichte (was bereits seit einiger Zeit von Wissenschaftlern gefordert wird¹¹) einen großen Dienst bei der Rekonstruktion des Gesamtbilds.

Die Untersuchung erstreckt sich über sieben Kapitel. Die beiden ersten sind dem Werk und der Entstehung der Stiftung gewidmet, ihrer Gründung und dem Vergleich mit anderen Fürsorgeeinrichtungen in Basel und im Heiligen Römischen Reich in einem religiös, kulturell und politisch veränderten Klima im 16. Jahrhundert in Europa. Die anderen Kapitel befassen sich mit einer quantitativen und qualitativen Analyse der Hilfen und Empfänger und mit der Tätigkeit der Erasmus-Stiftung in dem Zeitraum, wo sie von den Amerbachs und der Universität verwaltet wurde. Es werden Lebenswege nachgezeichnet, Beziehungen, materielle Notlagen, soziale und wirtschaftliche Bedürfnisse, aber auch Empfindungen der Frauen und Männer, die sich hoffnungsvoll an die Stiftung wandten. Es wurden bislang unveröffentlichte Quellen und Texte aus den Archiven Basels verwendet, die zwar außergewöhnliche Einblicke geben, wegen der großen Zahl und der schwierigen Verständlichkeit aber eine große Hürde darstellten. Mögliche Fehler oder Unterlassungen sind nicht ausgeschlossen und sollen den geneigten Historiker zu weiteren Recherchen einladen. Im Schlusswort wird die Bedeutung der Erasmus-Stiftung zusammengefasst, mit der ich zur Geschichte und zum Verständnis des kulturellen Nachlasses dieser Stiftung beitragen möchte.

Der vorliegende Band stellt eine erweiterte dokumentarische, methodische und historiografische Überarbeitung meiner in einer kürzeren Fassung herausgegebenen Dissertation dar, deren Disputation am Europäischen Hochschulinstitut mittlerweile 25 Jahre zurückliegt¹². Meinen damaligen Professoren und den Kollegen von heute, Antonio Rotondò, Dominique Julia und Olwen Hufton, bin ich aufrichtig dankbar. Ersterer hat mit seinen Vorlesungen den Grundstein gelegt, auf dem die beiden anderen Historiker neue Perspektiven der Sozialgeschichte aufgebaut und meinen wissenschaftlichen Horizont erweitert haben. Dass ich die damalige Arbeit durchgesehen und erweitert habe, verdanke ich auch ihrem Appell, den Beruf des Historikers als bürgerliche Verpflichtung zu sehen. Dieses Buch will ein kleiner, aber energischer

11 Siehe: G. Levi: «Les usages de la biographie», in: *Annales*, 44, 1989, S. 1325–1336; siehe: G. Sasso: *Biografia e storia. Saggi e variazioni*, Viella, Roma 2020.

12 L. Felici: *Erasmusstiftung. La fondazione erasmina nella storia culturale e sociale europea (1538–1600)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2012; Ead.: *The Erasmusstiftung and Europe: The Institution, Organization, and Activity of the Foundation of Erasmus of Rotterdam from 1538 to 1600*, «History of Universities», 12, 1993, S. 25–63; Ead.: «A World in Motion: The Erasmusstiftung and European Travelers in the Sixteenth Century», in: *Lias*, 24, 1997, S. 149–195.

Zwischenruf in der schwierigen Zeit sein, in der sich Italien und Europa befinden, in welcher grundlegende Errungenschaften wie Toleranz, Solidarität, Freiheit, Gleichheit, soziale Gerechtigkeit in Frage gestellt werden. Ich möchte allen danken, die mich bei dieser Aufgabe unterstützt haben, meinen Wegbegleitern am Europäischen Hochschulinstitut, den Kollegen, Studenten, Freunden und meiner Familie. Mario Biagioni, Gigliola Fragnito, Daniela Lombardi, Rita Mazzei haben mit kritischem und kompetentem Blick diesen Text gelesen, ihnen bin ich zu großem Dank verpflichtet. Susanna Burghatz und Carlos Gilly haben großzügig ihr Wissen und ihre Dokumentation zur Geschichte Basels mit mir geteilt. Mein Dank gilt auch dem Staatsarchiv und der Universitätsbibliothek von Basel, die mir immer mit Rat und Tat zur Seite standen. Außerdem danke ich Johanna Gramme und Katja Fels für ihre linguistische Unterstützung bei den Quellentexten. Diese Arbeit wäre ohne den ständigen und aufmerksamen Blick meines Mannes Aldo Cecconi auf meinen Text nicht möglich gewesen, wofür ich ihm zutiefst danke. Mein Buch widme ich unseren Kindern, Marina und Eduardo. Mögen ihre Vorstellungen für ihre eigene Entwicklung und die der Gesellschaft, ebenso wie die vieler junger Menschen, in Erfüllung gehen.

1. Kapitel

Erasmus von Rotterdam und seine Stiftung

1 Der Weltbürger Erasmus

Erasmus von Rotterdam konnte in seinem Leben, trotz seiner eher ungünstigen Ausgangsbedingungen als unehelicher Sohn eines Pfarrers, mit seiner geistigen Arbeit ein großes Vermögen ansammeln, mit dem er eine Stiftung gründete, die durch die Hand von Bonifacius Amerbach, seinem Freund und Anhänger ganz in seinem Sinn weltoffen und ohne religiöse Diskriminierung Studenten, Armen, Verbannten und sonstigen Bedürftigen auf die Beine half. Seine Bemühungen um eine globale gesellschaftliche Verbesserung über alle Grenzen hinaus und sein Friedenswille sind das Fundament seines Lebens und Schaffens¹. Sie spiegeln seine existenziellen Erfahrungen und seine Überlegungen wider. Seinem großen Ansehen liegen

¹ Siehe: R. H. Bainton: *Erasmus della cristianità*, Sansoni, Firenze 1970; *Erasmus von Rotterdam. Die Aktualität seines Denkens*, hrsg. v. J. Sperna Wieland / W. Blockmans / W. Frijhoff, Wittig, Hamburg 1988; *Erasmus of Rotterdam, the man and the scholar*, hrsg. v. Ild., Brill, Leiden/Boston, 1988; L. Halkin: *Erasmus*, Laterza, Roma/Bari 1989; C. Augustijn: *Erasmus da Rotterdam: la vita e l'opera, Morcelliana*, Brescia 1989; J.-C. Margolin: *Erasmus. Une abeille laborieuse, un témoin engagé*, Paradigme, Caen 1993; R. J. Schoeck: *Erasmus of Europe. The Prince of Humanists 1501–1536*, Edinburgh U. P., Edinburgh 1993; C. Christ von Wedel: *Erasmus of Rotterdam. Advocate of a new Christianity*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 2013. Margolin ist Autor von vier Studien über Erasmus (Vrin, Paris 1963, 1969, 1977) mit: J.-C. Margolin / de A. Vanautgaerden

ein außergewöhnliches Wissen, das er als europäischer, unabhängiger und in der Societas Christiana engagierter Gelehrter erhalten hatte und sein intellektuelles Charisma zugrunde. Mit seiner geistigen Arbeit und finanziellen Mitteln, die er anhand einer ausgeklügelten Publikationsstrategie und einem unermüdlichen Schriftverkehr mit Machthabern, Prälaten, Päpsten, Gelehrten und Ehrenbürgern sowie Dedikatorien ausbaute, erlangte er große Bedeutung². Das umfangreiche Werk von Erasmus, bestehend aus pädagogischen, religiösen, moralischen, politischen Texten sowie biblischen und patristischen Schriften gaben seiner Vision Ausdruck, die durch das für ihn göttliche Instrument, den Buchdruck, dessen «Weihrauch der Duft der Druckfarbe war» Form erhielt.³ Seine Schriften, von denen einige wahre Bestseller waren, spornten die kulturelle Entwicklung der damaligen Gesellschaft an, was ihm den Ruf des «Wegbereiters Europas» einbrachte⁴.

Der Werdegang des Erasmus vollzog sich im Zeichen des so genannten christlichen Humanismus, der die klassischen Lehren (Griechisch, Hebräisch, Latein) mit denen des Evangeliums zu vereinen versucht, die angesichts der religiösen und weltlichen Aufbruchstimmung kritisch gegeneinander aufgewogen wurden. Er selbst war Ausdruck der Bewegung in der Zeit der Renaissance und der Reformation und wurde entsprechend Erasmus der Christenheit genannt⁵. Erste Impulse hatte er in der Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben in Deventer erhalten, wo für die christologische Barmherzigkeit der *Devotio moderna* auch klassische Werke als Vorbereitung zu biblischen Studien herangezogen wurden⁶. Die Erfahrungen während seines Studiums und seiner Lehrtätigkeit, die er auf den vielen Reisen von den Niederlanden, über Frankreich, England, Italien und der Schweiz machte und sein reger Austausch mit Gleich- und Andersgesinnten, halfen ihm dabei, seine Vision und deren Umsetzung klar zu definieren. Im Augustinerkloster von Steyn, das ihn

(eds.), *Bibliographie des travaux (1948–2007)*, in: J.-C. Margolin: *Erasmus et la «Devotio moderna»*, Musée de la Maison d'Erasmus, Bruxelles 2007.

2 L. Jardine: *Erasmus, Man of letters. The construction of Charisma in Print*, Princeton University Press, Princeton 1993, siehe: C. Asso: *Erasmus e il paradigma del letterato europeo*, «Rivista storica italiana», 109, 1997, S. 1034–55; A. Vanautgaerden: *Érasme typographe. Humanisme et imprimerie au début du XVI^e siècle*, préface de J.-F. Gilmont, Droz, Genève 2012; K. Crousaz: *Erasmus et le pouvoir de l'imprimerie*, Antipodes, Lausanne 2005; V. Sebastiani: *Johann Froben, printer of Basel. A biographical profile and catalogue of his editions*, Brill, Boston/Leiden 2018.

3 R. H. Bainton: *Erasmus* zit., S. 3.

4 Nach J.-C. Margolin: *Érasme précepteur* zit.

5 R. H. Bainton: *Erasmus* zit., S. 2. Siehe auch: C. G. Nauert: *Rethinking «Christian Humanism»*, in: *Interpretations of Humanism Renaissance*, hrsg. v. A. Mazzocco, Brill, Leiden 2006, S. 155–180.

6 J.-C. Margolin: *Erasmus et la «Devotio moderna»* zit.; J. Van Engen: *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pa. 2009.

als elter- und mittellosen Novizen aufnahm, begann er mit *Gegen die Barbaren* seiner Kritik am Klostersystem und seiner (Un)-Kultur Ausdruck zu verleihen, deren Schärfe mit der Zeit zunahm und richtungsweisend im Kampf gegen die Purifikation der Kirche wurde.⁷ Bei einem Aufenthalt in Paris, wo er Theologie studierte (möglich gemacht durch die Unterstützung reicher Mäzene und durch seine eigene Tätigkeit als Privatlehrer) kam er in den «Genuss» der reaktionären Lehrmethoden jener Zeit, und entwickelte als Reaktion darauf sein pädagogisches Ideal, das sein gesamtes intellektuelles Tun prägen sollte: Erziehung wurde zum «dynamischen Zentrum seines gesamten Werks»⁸. Daraus entstanden erfolgreiche Meisterwerke wie *De pueris statim et liberaliter instituendis*, *De conscribendis epistolis*, *De ratione studii*, *De civilitate morum puerilium*, *l'Institutio principis christiani*, *Enchiridion militis christiani*, *Ciceronianus*, die *Adagia* und die *Colloquia*.⁹

Dass der Mensch seines Schmiedes Glückes sei (*Homo faber fortunae suae*) ist nicht nur die Maxime des Humanismus, sondern war auch der Leitsatz in Erasmus' Werk¹⁰. Er gab ihm mit fortschrittlichen Lernmethoden und -inhalten Substanz, die die Grundsätze der großen humanistischen Pädagogik bereicherten und die Schaffung eines *novus homo* und *novus christianus* anvisierten, auf dem die neue christliche Gemeinschaft aufbaute. Die vollendete Bildung eines Individuums nach dem Prinzip Vernunft, angewandt auf humanistische und biblische Studien nach Beispielen zeitgenössischer und vergangener Meister (Kirchenväter, Plutarch, Quintilian, Cicero, Filelfo, Valla), bei der das Wesen jedes Einzelnen ohne Zwänge und Gewalt berücksichtigt wurde, war eine der Säulen, auf die sich das erasmische pädagogische Programm stützte. Weitere Elemente waren die Gleichstellung von praktischen und gelernten Erfahrungen, die Förderung des kritischen Geists und ein angemessener Stil in lateinischer Sprache, um den Gedanken als wichtigstes Werkzeug von Wissen und Kommunikation eine verständliche Form zu verlei-

7 E. da Rotterdam: *Antibarbari*, hrsg. v. L. D'Ascia, Aragno, Torino 2002 (ASD, I/1, S. 7–138).

8 J.-C. Margolin: *Érasme précepteur* zit., S. 10.

9 ASD ad ind. Für italienischen Ausgaben siehe: E. da Rotterdam: *La formazione cristiana dell'uomo*, hrsg. v. Orlandini Traverso, *Rusconi*, Milano 1989; Id.: *Sulle buone maniere dei bambini*, hrsg. v. F. Cambi, Armando, Roma 2000; Id., *Scritti religiosi e morali* zit.; Id.: *Il Ciceroniano o Dello stile migliore*, hrsg. v. A. Gambaro, Lascuola, Brescia 1965; Id.: *Adagi*, hrsg. v. E. Lelli, Bompiani, Milano 2003; Id.: *Adagia. Sei saggi politici* zit.; Id.: *L'educazione del principe cristiano*, hrsg. v. A. Morisi Guerra, Zanichelli, Milano 1997; Id.: *Colloquia* zit. Siehe: L. Gualdo Rosa: *La paideia degli umanisti. Un'antologia di scritti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.

10 Siehe: J.-C. Margolin: *Érasme précepteur* zit.; E. da Rotterdam: *La formazione cristiana dell'uomo* zit.; F. Bierlaire: *Les Colloques d'Érasme. Réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Église au XVIe siècle*, Presses Universitaires de Liège, Liège 1978; J. Chomarat: *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Les Belles Lettres, Paris 1981, 2 Bd.; *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, hrsg. v. E. Garin, Giuntine-Sansoni, Firenze 1958.

hen. Die Erkenntnisse von *humanitas* und *pietas*, die nach der vollständigen Umsetzung der vernunftbasierten, moralischen und religiösen Dimension des Menschen strebten und die Idee von der Freiheit des Menschen als naturgegeben bildeten seine Lehre. Für ihn war «der Mensch von Natur aus frei»¹¹. Erasmus war davon überzeugt, dass das Ziel der Erziehung neben den Pflichten gegenüber der weltlichen und geistlichen Gesellschaft der Erwerb des Bewusstseins für die primäre Bedeutung von Vernunft, Würde und spiritueller Freiheit für die menschliche Natur sei. Der Mensch wurde erst zum Menschen, wenn er den Status einer selbstständigen, von der Knechtschaft der Unwissenheit und der tierischen Bedürfnisse entledigten Person erlangte, die sich ihres Seins bewusst war und vorbehaltlos ihren Willen ausüben konnte, die Verantwortung ihres Tuns übernahm und in die moralische und religiöse Mehrung investierte. Auf diesem ethischen Fundament musste das Wissen und die Ausübung beruflicher Tätigkeiten stehen, die zwar auf verschiedenen Ebenen angesiedelt, aber gleichwertig und gleichermaßen ehrenwert für die gesamte Menschheit waren. Wesentlich war das Bestreben nach stetiger Verbesserung jedes einzelnen und der Gemeinschaft. «Homines non nascuntur, sed finguntur», behauptete Erasmus: Menschen werden nicht als Menschen geboren, sondern zu solchen erzogen¹². Diese Auffassung und die damit einhergehende Erziehungsidee hatte eine universalistische Dimension, die alle, ohne Einschränkungen hinsichtlich des bürgerlichen Stands, der Herkunft, des Alters und auch des Geschlechts betraf – Erasmus setzte sich entsprechend auch für die Erziehung von Frauen ein. Dieser neuen Menschheit, die sich durch Wissen auszeichnete und nicht nach Geburt oder Privilegien richtete, oblag die Aufgabe, die *societas Christiana* der Zukunft zu schaffen. Die Menschen wurden unter dieser Perspektive zu Protagonisten, die der eigenen und der Geschichte ihres Umfelds Form gaben. Solange sich ihre Bemühungen innerhalb der göttlichen Vorsehung bewegten, blieb die individuelle Verantwortung intakt. Erasmus war ein Kind seiner Zeit, allerdings war er zunächst zuversichtlich, der Geschichte die Richtung weisen zu können, hatte dann aber durch den Bruch mit der Reformation deren Folgen zu ertragen¹³. Trotzdem hielt er dagegen: Er beteiligte sich persönlich als Lehrer am Erziehungsprogramm an der Universität Cambridge (1509) und gründete 1517 im Auftrag seines Freundes Jan van Blusdeyden das *Collegium trilingue lovaniense*, eine humanistische Schule der klassischen Sprachen, die zum Modell des

11 E. da Rotterdam: *Adagia. Sei saggi politici* zit., S. 261 (ASD, II/7, S. 36) Siehe auch: Id.: *Institutio principis christiani*, ebd., IV/1, S. 165).

12 ASD, I/2, S. 31.

13 M. Barral-Baron: *L'enfer d'Erasmus. L'humaniste chrétien face à l'histoire*, Droz, Genève 2014.

zukünftigen Collège de France¹⁴ wurde. In seinen Schriften und vor allem in den gelungenen Werken *De pueris statim et liberaliter instituendis* (1529) und *De civilitate morum puerilium* (1530) definierte er ein regulatives Erziehungsmodell von der Kindheit bis zur Pubertät, einem Alter, dem er einen völlig neuen Wert zuerkannte. Darin wurden klare Angaben zur Methodik, zum Erziehungsprozess und zu den damit verfolgten Zielen gemacht. Die Kernidee war die Verbesserbarkeit der menschlichen Natur:

Der Mensch ist das einzige Wesen, das die Natur lediglich mit einem weichen, nackten Körper ausgestattet hat, ohne jeden Schutz, stattdessen aber hat sie ihm einen Geist gegeben, der zu Erkenntnissen fähig ist, die nur in ihm gleichermaßen zusammenleben, sofern er sie fördert¹⁵.

Die Maieutik wurde als wichtigstes Werkzeug für eine allmähliche und persönliche Bildung angesehen, die Eltern, der Erzieher und die Schullehrer dagegen sollten den zukünftigen Menschen von zartem Alter an formen, die Großen der Vergangenheit waren Vorbilder auf ideeller Ebene, und das Gelernte sollte angewandt werden können. Körper, Vernunft und Geist sollten sich harmonisch zusammen entwickeln und die Natur anhand von Studium und Übung modellieren – eine unauflösbare Triade:

Natur ist für mich eine Haltung und eine Veranlagung, die tief in uns für das Gute verwurzelt ist. Mit dem Begriff Erziehung meine ich eine Kenntnis, die durch Ratschläge und Gebote erworben wird. Als Übung meine ich die richtige Anwendung der Veranlagung, mit der die Natur uns ausgestattet hat und die sich durch Erziehung entfaltet hat. [...] Die Natur braucht Erziehung und die Übung kann zu Fehlern führen, wenn sie nicht von ersterer gelenkt wird¹⁶.

Auch wenn die Lerninhalte vor allem in den bekannten *De ratione studii* erläutert waren, wurde hier das Gewicht auf linguistische Kommunikation und Techniken der Verinnerlichung von Konzepten gelegt. Nachdem die Erziehung eines Kindes bereits bei oder sogar vor seiner Geburt begann, waren die Erwachsenen zur Verantwortung gerufen. Sie mussten sich ihrer fundamen-

14 H. de Vocht: *History of the foundation and the rise of the Collegium Trilingue Lovaniense*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1953; *The Leuven Collegium Trilingue 1517–1797: Erasmus, humanist educational practice and the new language institute Latin – Greek – Hebrew*, hrsg. v. J. Papp, Peeters, Leuven/Paris/Bristol, 2018.

15 ASD, I/2, S. 28 f.

16 Ebd., S. 39.

talen Wirkung als Erzieher bewusst sein. Aber auch der Schüler war aktiv an dem Prozess beteiligt, vor allem von der Jugendlichkeit an. Erasmus schrieb den ersten modernen Verhaltenskodex für das gesellschaftliche Leben eines jungen Menschen, ein wahrer «Knigge» für die direkte Anwendung, in dem Anstandsregeln für die Konversation, die Teilnahme an geselligem Zusammensein, Haltung, Blicke, Gesten, Kleidung, religiöser Kult usw. im Zeichen der Selbstkontrolle, des Respekts und der Bescheidenheit aufgeführt waren, damit jede menschliche Handlung Ausdruck von Kultur wurde. Die Bildung war von Erasmus als gesamtheitlicher Vorgang konzipiert. Die volle Bedeutung der fortschrittlichen Vision von Erziehung erreichte jedoch erst mit seinem Vorstoß auf die politische und religiöse Dimension sein eigentliches Ausmaß.

In Paris machte Erasmus ein weiteres wichtiges Ziel auf seinem Weg der Erneuerung aus: die Scholastik. Die in abstrakte syllogistische Formeln gepresste und dogmatisch durchgesetzte Theologie entpuppte sich sehr schnell als unvereinbar mit dem religiösen Verständnis, das er einige Jahre später in seinem berühmten *Enchiridion militis christiani* (1503) darlegte. Wegweisend für seinen Werdegang war die Begegnung mit dem Kreis um Thomas Morus und John Colet 1499 in England, wo er Gast des jungen und vermögenden Lord Mountjou war, dem er die *Adagia* widmete. In dem englischen Zirkel verstärkte sich sein Interesse am Theologiestudium, bei dem er sich auf die Bewegung des europäischen Evangelismus stützte, die sich mit der Wiederentdeckung der evangelischen und Paulinischen Lehre beschäftigte sowie mit der Rückkehr zu den Quellen. Das führte einerseits dazu, dass er Griechisch zu lernen begann und andererseits zur Veröffentlichung des Manuskripts *Adnotationes* zum Neuen Testament von Lorenzo Valla, die er in einem holländischen Kloster gefunden hatte. Der Einfluss der englischen Gelehrten öffnete Erasmus das Tor zur neuplatonischen Philosophie, die in der Florentiner Akademie entwickelt wurde, mit der erstere in Kontakt standen. Die Idee der ewigen göttlichen Offenbarung in der Geschichte brachten ihn dazu, alle Kulturen und die verschiedenen Glaubensrichtungen, die seit der Antike in Erscheinung getreten waren, als universalistische Erscheinung anzuerkennen, wenn auch unter der Vorherrschaft des Christentums. Nach und nach reifte in ihm die Idee der Würde des Menschen, seiner Freiheit und seiner zentralen Bedeutung in der Schöpfung, die in Pico della Mirandola ihren wichtigsten Interpreten hatte, und auf den sich Erasmus in seinen Theorien immer wieder bezog. In der Zeit entstand sein *Enchiridion*, das Erasmus angesichts des unerwarteten Erfolgs auf europäischem Niveau zum Pionier der christlichen Erneuerung machte.

Es war zwar eher zufällig entstanden (ein Handbüchlein mit Verhaltensanleitungen für die Ehefrau eines Geschützgießers), gab aber erstmals eine klare

Vorstellung des religiösen Gedankens von Erasmus, subsummiert im Begriff der *philosophia Christi*¹⁷. Der von Erasmus für Christen aufgezeigte Weg im Kampf gegen die Sünde war so einfach wie neu: Die Rückkehr zu sich selbst, um in Geist und Seele den Funken des Göttlichen zu finden, der dabei helfen sollte, ein Leben zu führen, das mit der Lehre des Evangeliums in Bezug auf Güte, Nächstenliebe und Armut im Einklang war.

Die Religion bekam dadurch eine spirituelle Wertigkeit, während die verschiedenen Riten und Sakramente unerheblich wurden und höchstens für die Schwachen von Bedeutung waren. Der doktrinäre Apparat wurde auf einige grundlegende, für das Seelenheil notwendige Prinzipien beschränkt (die Existenz von Gott und seiner unermesslichen Barmherzigkeit, seines Sohns mit seiner Botschaft und der Erlösung), während andere als belanglos (*adiaphoroi*) abgetan wurden. Das Nacheifern Christi, die Verinnerlichung seines Worts und dessen konkrete und vernunftbasierte Umsetzung bildeten das Rüstzeug des christlichen Soldaten. Seine wichtigste Waffe: die Bibel, gute Vorsätze, das Gebet und die Kenntnis der klassischen Lehre. Die *philosophia Christi* mit ihrem ethischen und spirituellen Wesen und die Abkopplung von Institutionen, Dogmen und Kirchenzeremonien unterwanderten die bisherige religiöse Auffassung und gab den Weg zu einer universellen Ökumene frei, die alle Glaubensrichtungen miteinbezog, wenn auch immer mit der Aussicht auf Versöhnung im Namen Christi. Mit der Toleranz für individuellen Glauben hob Erasmus außerdem die traditionelle Idee der Erlösung der Menschheit aus den Angeln, nach der das weltliche Leben zum Zweck des Seelenheils dem kirchlichen zu opfern sei, was bis dato der bevorzugte Weg zum Paradies war, und befreite den Menschen damit von der Macht der Kirche.

In seinen späteren Werken führte Erasmus dieses Konzept anhand von drei Leitlinien weiter aus. Er lieferte das wichtigste Instrument für die Neuordnung des Christentums, die philologisch korrekte Ausgabe des Neuen Testaments zusammen mit dem griechischen Originaltext, das berühmte *Novum Instrumentum* (1516 mit Neuauflagen in den Jahren 1519, 1522, 1527 und 1535), gespickt mit Verweisen und Schriften zum Verständnis der Bibel. Später veröffentlichte er seine ebenso wichtigen *Paraphrasen* der Evangelien. Mit der kritischen Überarbeitung der Heiligen Schrift machte der Humanist die Gegenstandslosigkeit der grundlegenden Doktrin wie die Dreifaltigkeit und die Sakramente mit Ausnahme der Taufe und der Eucharistie deutlich und korrigierte viele falsche Interpretationen der biblischen Vorgaben – beispielsweise die der Verfolgung der Häretiker – und legte damit den Grundstein für

17 E. da Rotterdam: *Scripti religiosi e morali* zit., S. 3–124 (ASD, V/8, S. 00000).

die Entfaltung neuer Ideen¹⁸. Außerdem startete er eine gezielte Kampagne gegen den rituellen, dogmatischen und geistlichen Apparat der Kirche, bei der er den Fehlinterpretationen und Abweichungen vom Evangelium mit satirischen Schriften und Traktaten begegnete, um ihr das Monopol des Heiligen zu entziehen, und um eine religiöse wie gesellschaftliche Vision zu etablieren, die mit der Botschaft Christi konformging. Die beiden berühmten Werke *Encomium moriae* (1511) und *Colloquia* (1522–1533) malten ein bestürzendes und gnadenloses Bild von der spirituellen und moralischen Krise, in die Rom durch den Anspruch der Alleinherrschaft, durch Vetternwirtschaft und Korruption, versunken war. Sie lieferten aber auch Alternativen zu Religion und Ethik, zu gesellschaftlichen Werten wie Ehe, Beistand von Armen, Bildung sowohl von Männern als auch von Frauen, Pazifismus etc. und lehnten das Mönchstum und den Ablasshandel ab. In diesen und in anderen Werken zeichnete der Humanist in groben Zügen den Aufbau der neuen christlichen Gesellschaft. Das erasmische Projekt nahm in einer wahren Erziehungsoffensive Gestalt an, die sich an die Machthaber richtete. Das 1516 dem Kaiser Karl V (bei dem er als Sekretär diente) gewidmete *Institutio principis christiani* gilt als Modell. Die Herrschenden wurden angehalten, die Staaten nach den Grundsätzen von Gleichheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Toleranz, Frieden, Respekt, Achtung und Förderung des Allgemeinwohls mit väterlicher und christlicher Moral und Christus als Vorbild zu verwalten, um jedem Einzelnen und damit der Gemeinschaft eine harmonische und fruchtbringende Entwicklung zu ermöglichen. Die Fürsten, selbst Erzieher, sollten zur Verbesserung ihrer Staaten die Bildung ihrer Untertanen fördern. Die so erworbene Freiheit und das Bewusstsein ermöglichten ihnen den Konsens im Volk, auf den sich nach Erasmus' demokratischem Verständnis die Macht und die Hoheit gründete¹⁹. Zu diesem Zweck musste zunächst ein Klima des Friedens geschaffen werden, das sowohl Grundvoraussetzung als letztlich auch höchstes Ziel war. Der Friedenswille war das Fundament der Vision von Erasmus für die Welt, sie war sein «dominanter Gedanke»²⁰. Der Humanist widmete diesem Thema maßgebliche Schriften wie die *Querela pacis* (1517) und einen der *Adagia*, den

18 E. Rummel: *Erasmus' Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian*, University of Toronto Press, Toronto 1986; C. Asso: *La teologia e la grammatica* zit.; Basel 1516: Erasmus' edition of the New Testament, hrsg. v. M. Wallraff / S. Seidel Menchi, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

19 E. da Rotterdam: *L'educazione del principe cristiano* zit. (ASD, IV/1, S. 97–219); W. Blockmans: *Die politische Theorie des Erasmus und die Praxis seiner Zeit*, in: *Erasmus von Rotterdam* zit., S. 38 ff.; P. G. Bietenholz: *The lure of radical politics: Erasmus Democrat*, in: *Religione e politica* zit., S. 1–16; F. Pintacuda De Michelis: *Tra Erasmo e Lutero*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2001, Kap. v; V. Del Nero: *Il «De institutione principis christiani» e la centralità del progetto educativo nel pensiero di Erasmo*, in: *Academia.edu*.

20 E. Garin: *Erasmus*, Edizioni cultura della pace, Fiesole 1988, S. 7.

Dulce bellum inexpertis (Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen) und kam auch in seinen anderen Werken immer wieder darauf zurück²¹. Sein Aufruf gegen den zerstörerischen Wahnsinn des Kriegs sollte einerseits die Mächtigen erreichen, die Potentaten von Staaten und Kirche, aber auch ein breites Publikum an Lesern, angefangen mit dem aktiv an der Gesellschaft beteiligten Bildungsbürgertum. Er war davon überzeugt, dass man einer bösen Propaganda und dürftigen Sozialisierung entspringenden Kriegslust mit einer Umerziehung beikommen konnte, mit der Regenerierung der Vernunft und der Herzen: Die Menschlichkeit zu kultivieren war sein Appell und seine Mission²². Erasmus verurteilte den Krieg mit Nachdruck und stellte ihn als zügelloses Grauen und Quelle aller Leiden der Menschheit und der Staaten an den Pranger. Er sah ihn als Verletzung der Natur des Menschen an, ursächlich verantwortlich für die Zerstörung von Leben, Familien, Freundschaften, aller moralischen, kulturellen, religiösen Prinzipien, von öffentlichen Institutionen, Wirtschaft und staatlicher Politik. Ferner waren Gewalt, Blutbäder, Zerfall, Hungersnöte, Seuchen wiederum eine Voraussetzung für despotisches und gieriges Handeln gegenüber der Bevölkerung führten und damit zum Gegensatz der Grundsätze von Freiheit, Gleichheit und guter Verwaltung, die das Handeln der Herrschenden bestimmen sollte. Der grausamste aller Kriege war jedoch der von Christen und unter Christen, da er die Grundfesten der von Christus geschaffenen *societas Dei* erschütterte, die gleiche Gemeinschaft, für die er sich aufgeopfert hatte. Der oft mit dem ideologischen Deckmäntelchen im Namen Christi verhüllte Krieg war vollkommen unchristliche, ebenso wie seine Auswirkungen. Erasmus stellte sich vehement gegen die katholische Sichtweise eines gerechten oder heiligen Krieges, die mit einer langen Tradition gerechtfertigt wurde. Begonnen mit dem Gott der Heerscharen des Alten Testaments, von den Heiligen Augustinus, Bernardus, Thomas und mit dem *Decretum Gratiani* fortgeführt, wurde diese Tradition von Päpsten großzügig

21 E. da Rotterdam: *Il lamento della pace*, hrsg. v. C. Carena, Einaudi, Torino 1990 (ASD, IV/2, S. 3–100); Id.: *Adagia. Sei saggi politici* zit., S. 197–285 (ASD, II/7, S. 11–44); Id.: *Pace e guerra*, Salerno, Roma 2004; J.-C. Margolin: *Guerre et paix dans la pensée d'Erasmus*, Aubier Montaigne, Paris 1973. Siehe: R. H. Bainton: *The «Querela pacis» of Erasmus. Classical and christian sources*, in: «Archiv für Reformationgeschichte», 1–2, 1951, S. 32–48; J. C. Olin: *Six Essays on Erasmus*, Fordham University Press, New York 1979, Kap. II; P. C. Dust: *Three Renaissance pacifists. Essays in the theories of Erasmus, More, and Vives*, Lang, New York / Paris 1987; K. Garber / D. Laforge: *L'humanisme européen et l'utopie pacifiste: essai de reconstitution historique*, in *Actes du Colloque international Érasme (Tours, 1986)*, études réunies par J. Chomarat, A. Godin et J.-C. Margolin, Droz, Genève 1990, S. 393–425; L. Scuccimarra: *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Il Mulino, Bologna 2006, S. 149 ff.

22 Ebd., S. 153 ff.; M. C. Nussbaum: *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 1993.

umgesetzt²³. Stattdessen empfahl Erasmus Dialoge und Schiedsverfahren und griff so den internationalen Rechtsgrundlagen vor. Nur bei der ersten Türkenbelagerung 1529 Wiens zog er einen Verteidigungskrieg zum Schutz der *Respublica christiana* in Betracht, allerdings unter großen Einschränkungen²⁴. Erasmus' «Klage des Friedens» fand in der europäischen Debatte der Spätrenaissance großen Widerhall und stand in herbem Kontrast mit den Ereignissen und der Legitimation der damaligen Kriege, ob sie nun als gerecht oder heilig deklariert waren. Sein Pazifismus wurde daher als bedeutendste Komponente für den Humanismus gewertet, an dem sich die Geschichte des politischen Gedankens orientierte²⁵. Es handelte sich allerdings nicht nur um einen theoretischen Beitrag. Auch wenn seine Ideen in einem grundsätzlichen ethischen und kulturellen Spektrum angesiedelt waren, fielen sie in der «Partei des Friedens» in Burgund auf fruchtbaren Boden, an dessen Spitze Jean Sauvage, dedizierter Kanzler der *Querela pacis*,²⁶ stand.

Erasmus' «Kriegserklärung an den Krieg» markierte auch für die Entwicklung des kosmopolitischen Ideals einen Wendepunkt. Die Kriege und andere vorhersehbare Konflikte hatten Europa verwüstet und in das Bild jener von Schmerzen gezeichneten, weinenden Frau (Europa) verwandelt, die Andrès de Laguna bezeichnend kolportierte. In diesem Szenario weist Erasmus den Weg für den Aufbau einer globalen Ökumene, gestützt vom obersten Ordnungsprinzip einer universellen Einigkeit²⁷, die seiner Ansicht nach in der Natur des Menschen lag, der mit Vernunft, Sprache und Mitgefühl ausgestattet war.

Die Erscheinung ist für alle die gleiche, ebenso die Stimme ... dem Menschen ist die Kraft des Verstandes eingepflanzt, die allen gemein ist, nicht

23 R. H. Bainton: *Il cristiano, la guerra e la pace. Rassegna storica e valutazione critica*, hrsg. v. L. und M. Miegge, Gribaudi, Torino 1968, zu Erasmus S. 162–168; L.-E. Halkin: *Erasme, la guerre et la paix*, in Id.: *Erasme, sa pensée et son comportement*, Variorum, London, Kap. XV; J. A. Fernandez: *Erasmus on the Just War*, in *Journal of the History of Ideas*, 34, 1973, S. 209–225; A. Prosperi: «La guerra giusta nel pensiero politico italiano della Controriforma», in: Id.: *America e Apocalisse e altri saggi*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, S. 249–269; E. Pasini, *Le giustificazioni della guerra in Erasmo*, in *Religione e politica* zit., S. 51–82. Siehe: V. Lavenia: *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Il Mulino, Bologna 2017 (über Erasmus S. 44–48).

24 E. Pasini: *Le giustificazioni della guerra in Erasmo* zit.; Erasmus schrieb damals die *Utilissima consultatio de bello turcis inferendo* (1530): ASD, V/3, S. 3–82.

25 L. Scuccimarra: *I confini del mondo* zit., S. 157.

26 J. D. Tracy: *Politics of Erasmus: a pacifist intellectual and his political milieu*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 1978.

27 L. Scuccimarra: *I confini del mondo* zit., S. 152. Zu Laguna: *Europa... hoc est misere se discucians suamque calamitatem deplorans* (Coloniae Agrippinae 1543) siehe: M. Bataillon: *Erasme et l'Espagne*, Droz, Genève, 1991, III, S. 357–385 und A. Prosperi: *Europa «in forma virginis»*: aspetti della propaganda asburgica del 500, in Id., *America e Apocalisse* zit. S. 127–152.

aber den Tieren, nur diesem Wesen wurde das Wort gewährt, das primäre Mittel für freundschaftliche Beziehungen. Allen Menschen ist der Keimling der Erziehung und der Tugend eingepflanzt, ein liebevolles und sanftes Gemüt, das zu gegenseitiger Zuneigung neigt ... So viel Umsicht, mit der die Natur Einigkeit lehrt! ... Mit so vielen Versuchungen lädt sie ein zum Frieden, mit so vielen Bündnissen lockt und mit so vielen Mitteln drängt sie den Menschen dazu.²⁸

Der Mensch war nach dem Vorbild Gottes geschaffen, der ihm das Gesetz der Natur mit seinen grundlegenden ethischen Prinzipien eingeprägt hatte. Dieses natürliche, die gesamte Menschheit vereinigende Band zeigte sich auch in der Antike bei der hellenistischen Idee der *areté*, oder bei der *humanitas* von Cicero²⁹. Das Bündnis der universellen Brüderlichkeit bot die Chance einer neuen Welt, die sich durch Freiheit, Frieden, Toleranz, Mobilität und Gleichheit auszeichnete. Für Erasmus war dies mit der christlichen Gemeinschaft vereinbar. Der Humanist blieb dabei der *Respublica Christiana* treu, die sich um das Pontifikat und die Grundsätze des Christentums drehte, bei der Europa den Mittelpunkt darstellte³⁰. Für den Humanisten war das Christentum die perfekte aller Religionen, die es dem Menschen ermöglichte, Gott und die eigene Göttlichkeit mit Verstand, Spiritualität und Ethik zu erfassen: «Der Christ steht über dem einfachen Menschen», schrieb er³¹. Die Probleme der Neuen Welt blieben von seinen Betrachtungen ausgeschlossen, die er in Bezug auf Juden durch eine Verurteilung ihrer ritualistischen Werkgerechtigkeit löste. Dagegen war sein Standpunkt zu den Türken ambivalent, da er sie einerseits wegen ihrer Moral schätzte, andererseits aber ihren politischen Despotismus, ihr geringes Niveau an Kultur, ihre Verbrechen, allen voran ihre Angriffe auf den Westen, verurteilte. Daher wurde den außereuropäischen Welten von Erasmus keine vollständige «Anerkennung» weil von «Barbaren bevölkert» zuerkannt, denen das kultivierte christliche Europa fremd war. Seine Toleranz wird als «zeitlich bedingt» definiert, weniger inklusiv als etwa die von Niccolò da Cusa, Enea Silvio Piccolomini, Bartolomé de Las Casas,

28 E. da Rotterdam: *Il lamento della pace* zit., S. 13 ff. (ASD, IV/2, S. 63 f.)

29 A. Ingegno: *La riscoperta degli antichi e la polemica antiscolastica*, in *Storia della filosofia*, hrsg. v. P. Rossi / C. A. Viano, III, Laterza, Roma/Bari 1995, S. 26 ff.

30 Position von L. Scuccimarra: *I confini del mondo* zit., S. 180 ff. und von N. Ron: *Erasmus and the «other»: on Turks, Jews and Indigenous peoples*, Palgrave, London 2019; siehe auch: O. Schottenloher: «Erasmus und die Respublica christiana», in: *Historische Zeitschrift*, 210, 1970, S. 295–323, für die Definition S. 307 ff.; S. P. Markish: *Erasmus and the Jews*, London University of Chicago Press, Chicago 1986; E. Pasini: *Le giustificazioni della guerra* zit., S. 69.

31 Zit. in L. Scuccimarra, *I confini del mondo* zit., S. 183.

Sebastian Franck und anderen radikalen Exponenten der Reformation gegenüber den Türken, und vielleicht sogar auf rassistischen Ideen gründend³². Auch deswegen konnte der Humanist nie wirklich die Reformation unterstützen. Er gab das für ihn höchste Ideal der Einheit der Kirche nicht auf und setzte sich ohne Unterlass mit seinen Werken und seinem Beispiel dafür ein. Mit scharfer Zunge kritisierte er die Fehlentwicklungen in Rom, aber nur, um die Institution auf ihren Grundmauern neu aufzubauen. Der Bruch mit Luther, dessen reformatorischen Geist er zunächst zwar wohlwollend verfolgt hatte, war durch dessen Entscheidung, mit der tausendjährigen Einheit des *Corpus Christianum*³³ zu brechen, motiviert. Erasmus versuchte dies im Namen der Einigkeit so lange wie möglich zu vermeiden, was ein schwieriger, und sicher auch ahistorischer Balanceakt war. Er zahlte einen hohen Preis für seine Position, da sie ihn für beide Fronten, sowohl bei den Protestanten als auch bei den Katholiken zur «persona non grata» machte und ihm die Anschuldigung von Ambiguität und Unentschlossenheit einbrachte. Berühmt wurde das Bild von Celio Secondo Curio, der ihn in seinem *Der verzucket Pasquinius* an den Füßen zwischen zwei Pfählen aufgehängt darstellt, der je nach Windrichtung «mal aufrecht, mal kopfüber steht»³⁴.

Jüngste Studien haben aber den Radikalismus herausgestellt, der sich in den philologischen und konzeptuellen Prämissen des erasmischen Gedankens verbirgt und bei den Doktrinen der Täufer, der Antitrinitarier und der Spiritualisten³⁵ durchklingt. Das Neue bei der Vision Erasmus' wird auch hier deutlich, trotz seiner Widersprüche und Grenzen, die seiner Zeit eigen waren. Erst seine Vorstellung von einem ethischen, nicht dogmatischen Christentum machte weitere Folgeerscheinungen möglich. Die Eindämmung des trennenden, dogmatischen Kerns und die Erweiterung der *Adiaphora* konnte die Basis

32 Nach N. Ron: *Erasmus and the «other»: on Turks, Jews and Indigenous peoples*, Palgrave, London 2019; siehe auch: L. Scuccimarra: *I confini del mondo* zit., S. 180 ff.; O. Schottenloher: «Erasmus und die Respublica christiana», in: *Historische Zeitschrift*, 210, 1970, S. 295–323, siehe auch S. 307 ff.; S. P. Markish: *Erasmus and the Jews*, London University of Chicago Press, Chicago 1986 und E. Pasini: *Le giustificazioni della guerra* zit., S. 69.

33 F. Pintacuda De Michelis: *Tra Erasmo e Lutero* zit.; C. H. Miller / P. Macerdlie: *Erasmus and Luther: the battle over free Will*, Hackett, Indianapolis 2012.

34 R. H. Bainton: *Erasmo* zit., Kap. XI; B. E. Mansfield: *Phoenix of his age* zit.; C. S. Curione: «*Pasquillus extaticus*» e «*Pasquino in estasi*». Kommentierte Ausgabe hrsg. v. G. Cordibella / S. Prandi, Olschki, Firenze 2018, S. 267.

35 C. Asso: *La teologia e la grammatica* zit.; C. Gilly: *Erasmo, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Las lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, hrsg. v. T. Martínez Romero, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana 2005, S. 225–276; P. G. Bietenholz: *Encounters with a radical Erasmus. Erasmus' work as a source of radical thought in early modern Europe*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 2009; M. Biagioni / L. Felici: *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma/Bari 2011, S. 11 ff. (franz. Ausg. 2018).