

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXIX —

Eric Voegelin

**Die Ordnung der Vernunft:
Erasmus von Rotterdam**



OCCASIONAL PAPERS
ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXIX —

Eric Voegelin

Die Ordnung der Vernunft:
Erasmus von Rotterdam



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die Politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1956-1987). Dt.: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bände, 2001-2005. Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

OCCASIONAL PAPERS, XXIX, Juni 2002

2. überarb. Aufl. Februar 2006

Eric Voegelin

Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam

Hrsg. von Peter J. Opitz

Übersetzt von Nils Winkler

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2006 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALT

Vorwort	5
Eric Voegelin: Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam	7
§ 1. Das Jahr 1516	9
§ 2. Das Christentum von Erasmus	11
§ 3. Der asketische Fürst und das vulgus	18
§ 4. Die Reichweite des fürstlichen Asketismus	23
§ 5. Erasmus über den Krieg	27
§ 6. Das Problem der Macht	28
Personenregister	33
Anmerkungen des Übersetzers und des Herausgebers	34
Peter J. Opitz: Anmerkungen zum Erasmus-Kapitel in Eric Voegelins History of Political Ideas	37

Vorwort

In Eric Voegelins *History of Political Ideas*, wie sie uns inzwischen in der *Collected Works*-Edition seiner Werke vorliegt, beginnt die Darstellung der westlichen Moderne mit einem Teil, der den Titel „Modern World“ trägt. Er setzt sich – anders als in früheren Fassungen der *History* – nun aus drei Kapiteln zusammen, von denen sich die ersten beiden mit Niccolo Machiavelli sowie mit Erasmus von Rotterdam und Thomas Morus befassen, während das abschließende dritte Kapitel unter dem Titel „The People of God“ eine Untersuchung der mittelalterlichen Sektenbewegungen enthält. Dieses Kapitel bildet gewissermaßen den Übergang zu dem folgenden Teil der *History*, für den Voegelin später den Titel „The Protestant Centuries“ vorgesehen hatte. In Abgrenzung zu dem von Machiavelli, Morus und Erasmus repräsentierten „ersten Beginn“ der Moderne stehen die Sektenbewegungen für deren „zweiten Beginn“. Da dieser Einleitungsteil der *History* seit einiger Zeit in deutscher Übersetzung vorliegt – mit Ausnahme des Abschnitts über Erasmus von Rotterdam – erschien es sinnvoll, nun auch diese Lücke zu schließen.

Der Abschnitt über Erasmus weist gegenüber den anderen Kapiteln dieses Teils eine Besonderheit auf: Während die Kapitel über Machiavelli, Morus und die mittelalterlichen Sektenbewegungen schon seit Beginn der 40er Jahre in ersten – damals noch erheblich kürzeren – Fassungen vorlagen, die von Voegelin im Jahre 1948 im Rahmen einer grundlegenden Revision der *History* einer intensiven Überarbeitung unterzogen wurden, durch die sie nicht nur an Umfang gewannen, sondern auch an das sich inzwischen veränderte Konzept der *History* angepasst wurden, entstand der Abschnitt über Erasmus von Rotterdam erst im Spätherbst 1948. Über die Motive, die Voegelin dazu veranlassen, jetzt auch Erasmus in die *History* einzubeziehen, kann man nur spekulieren. Sie haben vermutlich etwas mit seinen sich inzwischen intensivierenden Überlegungen über die Struktur der beginnenden Moderne zu tun. Bezeichnenderweise beginnt der Erasmus-Text mit der Feststellung „Die Struktur politischer Ideen im frühen 16. Jahrhundert ist in vielerlei Hinsicht noch immer unklar.“ Der Versuch zu einer solchen

Klärung ist zweifellos eine der Intentionen des Erasmus-Abschnittes. Weitere Klärungen, die in den nächsten Jahren erfolgten, fanden ihren Niederschlag in der 1952 erschienenen *The New Science of Politics*. Auf einzelne Aspekte dieses Klärungsprozesses, unter besonderer Berücksichtigung des Erasmus-Abschnitts, geht der kurze werksgehistorische Essay ein, der dieses *Occasional Paper* beschließt.

Eine erste Fassung der Übersetzung des Erasmus-Abschnitts erschien in den *Occasional Papers* bereits im Jahr 2002. Die nun hier vorgelegte zweite Fassung weist ihr gegenüber eine Vielzahl substantieller Verbesserungen auf, die sich bei einer erneuten gründlichen Durchsicht des Textes ergaben. Für sie ist dem Übersetzer, Nils Winkler, zu danken.

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, Februar 2006

Eric Voegelin

Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam*

Die Struktur politischer Ideen im frühen 16. Jahrhundert ist in vielerlei Hinsicht noch immer unklar. Wenn wir die „moderne“ Periode der Politik als das Zeitalter charakterisieren, in dem die Institutionen des imperialen Christentums ihren endgültigen Zusammenbruch erfuhren und die Nationalstaaten zu den Zentren der politischen Ordnung im Westen wurden, könnten wir sagen, dass dieses Zeitalter zweimal begann. Sein erster Beginn ist durch die Person und das Werk Machiavellis gekennzeichnet. Aus der Auflösung mittelalterlicher Institutionen steigt der dämonische Naturalismus der Macht als ein formales Prinzip politischer Ordnung empor, das – wie wir im Fall von Machiavelli gesehen haben** – bezüglich seiner Substanz durch die Idee beschränkt wird, die Ordnung der Macht solle die Ordnung einer Nation sein. Der zweite Beginn setzt mit der Reformation ein. Die verborgenen Kräfte mittelalterlichen Sektierertums brachen zur institutionellen Oberfläche durch; und ein intensiv erneuertes Christentum, in der Gestalt von protestantischer Reformation und katholischer Gegenreformation, wurde zu einer entscheidenden Komponente der westlichen öffentlichen Ordnung, national wie auch international.

Die oben angesprochenen Unklarheiten sind die Folge der Beziehung zwischen diesen beiden Anfängen. Erstens folgten die beiden Anfänge zeitlich so eng aufeinander, dass die Existenz eines ersten Beginns kaum in das öffentliche Bewusstsein eindrang. Erst seit kurzem werden sich Historiker bewusst, dass der „Moderne“ der Reformation eine intellektuelle „Moderne“ eines völlig anderen Typus vorausging; dass die westliche Zivilisation eine „moderne“ Periode von gänzlich anderer Struktur gehabt haben könnte, in engerer Kontinuität mit dem Mittelalter, ohne die Umwälzung der Reformation. Die Symptome hierfür erreichten jedoch erst 1516 eine gewisse Häufigkeit; und das ist das Jahr, das dem schicksalhaften Jahr 1517 vorangeht. Ferner führte der zweite Beginn ein neues Element volkstümlicher Religiosität in die Öffentlichkeit ein, dessen

Natur und Kraft bisher nicht vermutet worden sind. Die Einführung dieses neuen Elements ist das schwerwiegendste Hindernis für ein angemessenes Verständnis des frühen 16. Jahrhunderts – solange wir auf dem Gebrauch solcher Termini wie *mittelalterlich* und *modern* bestehen, als ob sie wohldefinierte Perioden bezeichnen, die in einfacher chronologischer Sukzession aufeinander folgen. Dieses neue Element volkstümlicher Religiosität (das im folgenden Kapitel „Das Volk Gottes“* genauer erörtert werden wird) ist nicht „modern“; es ist „mittelalterlich“; aber es ist „neu“ in dem Sinne, dass es während des Mittelalters unterdrückt worden war und die öffentlichen Institutionen niemals in größerem Umfang bestimmt hatte, obgleich es reformerischen Druck auf sie ausübte. Folglich bringt der „zweite Beginn“ eine neue Welle mittelalterlicher Kräfte zum Vorschein, die für Generationen die viel „moderneren“ Anfänge des „ersten Beginns“ verdrängen. Erst im 18. Jahrhundert, im Zeitalter der Aufklärung, als sich der Impetus der protestantischen Jahrhunderte erschöpft hatte, finden wir wieder einen „modernen“ Rationalismus, vergleichbar jenem der ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts. Über die lange Zwischenzeit hinweg können wir die Wesensverwandtschaften von Voltaire mit Erasmus erkennen, oder von Alexander Hamilton mit Machiavelli. Während die Reformation also den „Modernismus“ des ersten Beginns umkehrt und sein Wiederaufleben für eine beträchtliche Zeit hemmt, hat sie der Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts ihre Signatur so gründlich aufgedrückt, dass ihr wesentlich mittelalterliches Sektierertum die Bedeutung einer „Moderne“ *katexochen* erlangt hat. Im Rückblick erscheinen die Denker und Ideen aus der Zeit vor 1517 merkwürdig altmodisch, trotz ihres revolutionären Charakters, da sie von der Reformation unberührt sind. Tatsächlich konnte 1516 niemand voraussehen, dass im darauffolgenden Jahr die verhältnismäßig harmlose Veröffentlichung von Thesen eines sehr fleißigen, aber nicht allzu bedeutenden Mönch eine Lawine von angestauten Kräften auslösen würde. Der Umschwung der intellektuellen Szene war radikal; und wir dürfen sagen, dass keines der großen Werke, die 1516 geschrieben oder veröffentlicht wurden, von ihren Autoren 1526 geschrieben oder veröffentlicht worden wären – Machiavellis *Principe* eingeschlossen.

§ 1. Das Jahr 1516

Ist unser Blick für eine Phase des „modernen“ politischen Denkens vor der Reformation erst einmal geschärft, verlieren Machiavelli und sein *Principe* sofort ihre einsame Größe als Eröffnungsakt des modernen Zeitalters. All die Probleme, die Machiavelli beschäftigten – die Auflösung mittelalterlicher Institutionen, der Zerfall des Christentums als einer ordnenden Kraft, der Aufstieg des Nationalstaates sowie die Machtpolitik in ihrer ganzen Nacktheit –, waren auch die Probleme seiner Zeitgenossen. Die Reichweite der Denker wie auch der Antworten ist beträchtlich; Machiavelli und sein *Principe* sind nur ein Beispiel unter vielen.

Verharren wir einen Moment lang beim entscheidenden Jahr 1516. Es ist das Jahr, in dem Machiavelli höchstwahrscheinlich seinen *Principe* fertigstellte. Es ist auch das Jahr, in dem Claude de Seyssel, nach dem Tod Ludwigs XII., im Ruhestand an seiner *Grande Monarchie de France* arbeitete, die dann 1518 Franz I. gewidmet werden sollte. Die *Grande Monarchie* entwickelt die Idee einer begrenzten Monarchie für Frankreich, gestützt durch die Bestimmungen der *lex Salica*. Es ist die Idee der französischen nationalen Monarchie, die gegen Ende der Bürgerkriege von Bodin in seiner *République* wiederaufgenommen wurde. Während Machiavelli also unter italienischen Bedingungen über die Möglichkeit nachdachte, politische Ordnung für die Nation durch den rücksichtslosen Gebrauch der Macht zu schaffen, entwickelte Seyssel die Idee einer stabilen politischen Ordnung unter den Bedingungen einer bestehenden nationalen Monarchie.

Im selben Jahr, 1516, veröffentlichte Erasmus sein Neues Testament in Griechisch und Latein, wie auch seine Ausgabe der Werke des Hl. Hieronymus. Das Motiv für diese Veröffentlichungen war der Versuch, das Christentum durch die Rückkehr zu den Ursprüngen (*a ritornar al principio*) zu erneuern. Die praktisch verloren gegangene Vertrautheit mit dem Inhalt des Neuen Testaments sollte wiederhergestellt werden; von den scholastischen Formulierungen der christlichen Lehre sollte der Aufruf zu philologisch verlässlichen ursprünglichen Schriften führen. Dieser nicht ungefährliche Versuch, die Autorität der Vulgata anzugreifen, wurde verdeckt durch die gleichzeitige Veröffentlichung der Werke des Hl. Hieronymus, der

seine Interpretation der christlichen Lehre auf die Prä-Vulgata-Texte des Neuen Testaments gegründet hatte. Schon vor Luther stoßen wir somit auf den Versuch einer Reform des Christentums durch eine Rückkehr zu den evangelischen Ursprüngen. Es war eine Rückkehr für Kleriker und Intellektuelle, die das Neue Testament in Latein lesen konnten und daran interessiert waren, die Erasmus-Übersetzung mit dem griechischen Original zu vergleichen. Es war keine Rückkehr für das Volk – denn vom Volk hatte Erasmus, wie wir sehen werden, eine ebenso geringe Meinung wie Machiavelli.

Die Erasmus'sche humanistische Reform des Christentums wies eine doppelte Frontstellung auf. Unmittelbar richtete sie sich gegen die Erstickung des Christentums durch die dekadente Scholastik der Zeit. In zweiter Linie richtete sie sich gegen die Folge dieser Erstickung – nämlich gegen die Zunahme des Unglaubens, nicht nur in den Kreisen aristotelischer und averroistischer Philosophen, sondern auch in der breiten Masse des Volkes. Das Problem war so schwerwiegend geworden, dass 1513, anlässlich des Laterankonzils, Leo X. die Notwendigkeit empfunden hatte, eine Konstitution zur Verteidigung der Unsterblichkeit und der individuellen Existenz der Seele gegen die averroistische Lehre von deren Auflösung im Tod in die Weltseele herauszugeben. Bezüglich dieses spekulativen Zerfalls der christlichen Lehre ist erneut das Jahr 1516 entscheidend, denn in diesem Jahr wurde Pietro Pomponazzis *De immortalitate animae* veröffentlicht. Pomponazzi ging weiter als die zeitgenössischen Averroisten, wie zum Beispiel Alessandro Achillini, sein Kollege in Padua. Er behauptete, dass die intellektuelle Seele (im aristotelischen Sinne) zusammen mit dem Körper sterbe und dass folglich die Seele kein Schicksal jenseits des irdischen Lebens habe. Außerdem zog er die Konsequenzen aus seiner Position. Da die Seele im Leben nicht auf die ewige Glückseligkeit ausgerichtet werden kann, verschwinden die übernatürlichen Verhaltenssanktionen. Die Sittlichkeit des Verhaltens muss allein durch die Liebe zur Tugend und die Abscheu vor dem Bösen gesichert werden. Es war der erste konsistente, moderne Versuch zur Entwicklung eines Systems der Ethik durch die innerweltliche Orientierung an der Menschheit und den täglichen Pflichten. Das Erscheinen von Pomponazzis Werk ist wiederum symptomatisch für einen Trend, der durch die Reformation unter-

brochen worden war und in großem Umfang erst im 17. und 18. Jahrhundert wieder auftaucht.

Im Jahr 1516 wurden schließlich die beiden wichtigsten politischen Abhandlungen der vorreformatorischen Moderne publiziert, die *Institutio Principis Christiani* von Erasmus und die *Utopia* von Thomas Morus. Wir werden auf diese beiden Abhandlungen von Erasmus (1466–1536) und Morus (1478–1535)* nun näher eingehen.

§ 2. Das Christentum von Erasmus

Die *Erziehung eines christlichen Fürsten* von Erasmus ist das Gegenstück zu Machiavellis *Fürst*. Während Machiavelli das Bild des italienischen Fürsten evozierte, der, mit der Gunst der *fortuna*, durch seine *virtù* die Einigung Italiens erreichen würde, widmete Erasmus dem jungen Karl V. seine Evokation** des asketischen Fürsten, der die ihm anvertraute Macht zum geistigen und materiellen Wohl seines Volkes verwalten wird. Soweit es die literarische Gattung betrifft, ist das Werk von Erasmus, ähnlich wie das von Machiavelli, ein später (obgleich nicht der letzte) Fall eines Fürstenspiegels; und wie bei Machiavelli folgt es der Tradition der Gattung in zahlreichen Details.¹ Wie im Fall von Machiavelli ist jedoch das Beharren auf den traditionellen Elementen nicht geeignet, um das revolutionär „Moderne“ der Abhandlung in den Brennpunkt zu rücken. Die eigentümliche Qualität des Werkes, die historisch seine Relevanz begründet, kann nicht in den einzelnen Ratschlägen mit ihren tausendjährigen Vorbildern gefunden werden, sondern in dem Erasmus'schen Konzept des Christentums sowie in den Kriterien, an denen ein Herrscher als ein „christlicher“ Fürst zu messen ist.

¹ Zur historischen Abstammung des Werkes siehe die Einleitung von Lester K. Born zu seiner Übersetzung der *Education of a Christian Prince*, New York: Columbia University Press, 1936. [Neuaufgabe: New York: Octogan Books, 1965. Siehe insbesondere die Einleitung, Teil V., „The Perfect Prince from the Sixth Century to the Sixteenth Century“. Neuausgabe: *Institutio Principis Christiani*, übersetzt von Neil M. Cheshire und Michael J. Heath, hrsg. von Lisa Jardine, Cambridge: Cambridge University Press, 1997].

Das Christentum von Erasmus kann als humanistisch bezeichnet werden. In der *Paraclesis*, die er seinem *Novum Instrumentum* voranstellt, plädiert er für eine Lesart des Neuen Testaments, die die „Philosophie von Christus“ mit der anderer „Sekten“ wie jener von Platon oder Pythagoras vergleicht. Das Zeitalter ist von dem Wiederaufblühen der Gelehrsamkeit in vielen Zweigen gekennzeichnet; warum sollte in dieser Zeit eine „christliche Philosophie“ nicht mit derselben Gründlichkeit aus den Quellen entwickelt werden wie die Lehre von Zenon oder Aristoteles? In aristotelisierender Sprache wundert sich Erasmus, warum Christen ihren „Herrn“ nicht mit demselben Eifer studieren sollten, wie die Lehrmeister anderer Philosophien die ihrigen studieren. Schließlich war Christus ein „Himmelslehrer“, und er alleine vermochte sichere und immerwährende Weisheit zu spenden. Ferner ist die Philosophie von Christus in wenigen kleinen Büchern enthalten und erfordert nicht die Anstrengungen, die man für das *corpus Aristotelicum* aufwenden muss; usw. Die Präferenz ist christlich, aber der Aufruf – beinahe die Apologie – ist der eines Humanisten, der für seine bevorzugte Philosophie des Verhaltens wirbt, ebenso wie für den „Lehrer“ und „Herrn“ dieser besonderen „Sekte“ unter anderen. Das Christentum ist eine in einem literarischen Dokument enthaltene Lehre; Erasmus, der gelehrte Humanist, macht die Quelle in der ursprünglichen Sprache zugänglich, mit einer wohldurchdachten und kommentierten lateinischen Übersetzung; und er ermutigt jedermann, seinem Beispiel durch die Lektüre dieser Quelle zu folgen und deren Philosophie zum Prinzip seines Verhaltens zu machen. Er tritt sogar dafür ein, die Quelle in der modernen Volkssprache zugänglich zu machen, damit der einfache Mann sie lesen und sich zu Herzen nehmen kann. Dennoch ist für ein ernsthaftes Studium die Kenntnis der drei Sprachen (Latein, Griechisch und Hebräisch) erforderlich. Das Studium sollte nicht aus Neugier, sondern mit Ehrfurcht betrieben werden: Die christliche Philosophie ist nicht eine Lehre, die es auswendig zu lernen gilt, sondern ein in der Person Christi verwirklichter Lebensweg, dem der Mensch, dessen Herz von dem Beispiel durchdrungen ist, mit Hingabe folgen soll.

Das alles hört sich sehr christlich an – aber der Leser wird bemerkt haben, dass dieses Konzept des Christentums nicht sehr weit von der Haltung eines Averroisten zur Zeit Siger von Brabants gegenüber

Aristoteles abweicht. Er wird sich vielleicht ein wenig verwundert gefragt haben, wie die Kirche in dieses Konzept passt und was aus der geistigen Durchdringung des Christentums sowie seiner Entwicklung zu einem ausgedehnten System spekulativer Theologie durch die Kirchenväter und Scholastiker geworden ist. War sich Erasmus nach fünfzehnhundert Jahren Kirchengeschichte nicht der möglichen Konsequenz einer Reform des Christentums bewusst, bei der sich jeder Christ auf sein persönliches Verständnis einer komplizierten literarischen Quelle in Griechisch und Hebräisch stützte, mit einem halben Dutzend eingestreuter lateinischer Kommentare?

Wie es scheint, war er es nicht – ebenso wenig wie die zeitgenössische Generation von Reformern, bevor die Erfahrung sie eines Besseren belehrte. Die Gründe für dieses fehlende Verständnis sind ziemlich klar; sie lagen zum Teil in der objektiven Struktur der intellektuellen Situation, zum Teil in persönlichen Charakterzügen von Erasmus. Die theologische Ausbildung, die ein Mann wie Erasmus durchlaufen hatte, muss höchst unbefriedigend gewesen sein: eine epigonale Scholastik, die zu haarspalterischen Unterscheidungen peripherer, irrelevanter Probleme entartet war und von Lehrern betrieben wurde, die die Bibeltex te ziemlich häufig nicht kannten, deren aktive intellektuelle Durchdringung der großen scholastischen Systeme praktisch nicht gegeben war, die unfähig waren, die begrifflichen Unterscheidungen der Lehre im Lichte geistiger Erfahrungen oder historischer Umstände verständlich zu machen, kurzum: die einem intelligenten, sensitiven jungen Menschen vermutlich den Eindruck vermittelten, dass das Christentum überall in der Welt entdeckt werden konnte, außer in dem Zeug, das sie von sich gaben.

Diese Situation muss als Hintergrund für den Ausdruck des Erasmus'schen Zorns gegen die Scholastiker verstanden werden. In der *Paraclesis* fragt er, warum für die Scholastiker mehr Zeit aufgewendet werden sollte als für das Evangelium; wer sind Albert und Thomas, Ockham und Scotus, verglichen mit Christus? Lasst uns die Frömmigkeit dem Disput vorziehen; lasst uns eher in der Tugend unüberwindbar sein als in der Beweisführung. Im *Encomium Moriae* hatte er bereits seinen beißenden Spott über die streitlustigen Philo-

sophen und Theologen ausgegossen,² mit ihren Begriffen, Relationen, Formalismen, ihren Wesenheiten und Daseinsweisen, die niemand sehen kann, weil sie gar nicht existieren. Solche Passagen enthüllen nicht nur die Verbitterung von Erasmus, sondern auch deren Ursache. Seine wiederkehrenden spöttischen Bemerkungen über die *quidditas* und *haecceitas* scheinen darauf hinzudeuten, dass er nicht wusste, dass sie Übersetzungen des aristotelischen *to ti en einai* und *tode ti* waren und bei der Schaffung eines lateinischen philosophischen Vokabulars für eine angemessene Wiedergabe der aristotelischen Bedeutungen beträchtliche Leistungen darstellten. Hier stoßen wir zum ersten Mal auf die Dynamik des modernen intellektuellen Zerfalls. Hat das Epigonentum erst einmal einen gewissen Grad an Offensivkraft erreicht, beginnt die Revolte der vitaleren Opfer. Allerdings ist die Rechtmäßigkeit der Revolte keine Garantie dafür, dass das empörte Opfer in der Lage war, sich mit dem Problem herumzuschlagen, das seine Empörung erregte. Unter solchen Voraussetzungen ist die Versuchung groß, dem Epigonentum dadurch zu entgehen, dass man das Werk des Intellektes über Bord wirft, das in den Händen epigonalen Nachfolger entartet ist. Dies war die Versuchung, der Erasmus erlag – der, wie Voltaire, eher dazu begabt war, brillant zu schreiben als gewissenhaft zu denken.

Natürlich waren die Theologen, denen er zürnte, darüber nicht sonderlich erfreut. Martin Dorpius, Freund von Erasmus und Thomas Morus, machte sich selbst zum Sprecher des theologischen Unmuts. In seiner Antwort an Dorpius (der Brief ist mit Antwerpen, Mai 1515 datiert) formulierte Erasmus seine Position höchst prägnant. Er bestand darauf, dass seine Angriffe sich nicht gegen die Theologen in ihrer Gesamtheit richteten, sondern gegen die „modernen Theologen“ (*recentes theologi*); die modernen Theologen seien schlimm, andere seien gut. Damit stellt sich die Frage: Wer sind diese modernen Theologen? In dieser entscheidenden Frage bleibt Erasmus bewusst unaufrichtig. Er wagt es nie, sie ausdrücklich zu nennen; er spricht

² *Encomium Moriae*, Teil LII. über die Philosophen und LIII. über die Theologen. [Englische Übersetzung: *Praise of Folly and Letter to Maarten Van Dorp*, 1515, verbesserte Auflage, übersetzt von Betty Radice, mit einer Einführung und Anmerkungen von A.H.T. Levi, New York: Penguin Books, 1993. Eine überarbeitete Fassung dieses Textes enthalten die *Collected Works* von Erasmus in Englisch, Toronto: University of Toronto Press, 1974.]

von den labyrinthischen Wegen der „Realisten, Nominalisten, Thomisten, Albertisten, Ockhamisten, Scotisten“,³ sagt aber niemals *expressis verbis*, dass er die theologischen Systeme von Albert, Thomas, Ockham und Scotus meint, wenn er gegen die schlimmen „Modernen“ wettet. Dennoch lassen die Kontexte des Vorwortes zum *Novum Instrumentum* und zum *Encomium Moriae* keinen Zweifel an seiner Absicht, die Meister der Scholastik unter dem Titel der „Modernen“ loszuwerden, während er bereit ist, Origenes, Basilius, Hieronymus und Ambrosius als die guten Alten zu akzeptieren. Wir müssen diese Absicht im Auge behalten, wenn wir Erasmus' Klagen über jenes *recentius theologiae genus* lesen. „Was gibt es Heiligeres und Erhabeneres als die alte Art (der Theologie), was zeigt und erhellt gleichermaßen die himmlische Lehre von Christus?“ Aber die moderne Art wird verdorben durch „die Schändlichkeit und Ungeheuerlichkeit ihrer barbarischen und künstlichen Sprache“, durch „ihre vollständige Unkenntnis der schönen Literatur“ und „ihre Unwissenheit in den Sprachen“.⁴ Und selbst wenn wir solche Mängel an literarischer Vollendung übersehen, wird diese Theologie „dermaßen durch Aristoteles, durch menschliche Erfindungen, und auch durch das weltliche Recht [*prophanis legibus*] entstellt“, dass sie kaum noch den „reinen und wahren Christus“ atmet. Ihre Aufmerksamkeit richtet sich zu sehr auf „menschliche Traditionen“ und hat folglich den „Archetyp“ aus dem Blick verloren. „Welche Beziehung gibt es, frage ich Euch, zwischen Christus und Aristoteles? Welche Beziehung gibt es zwischen sophistischen Spitzfindigkeiten und den Mysterien ewiger Weisheit? Wohin führen all diese Labyrinth von *quaestiones*?“⁵ Und wenn zu irgendeinem Punkt eine Entscheidung

³ *Lob der Torheit*, S. 73.

⁴ Es mag Erasmus gegenüber ungerecht sein, gleichwohl muss ich zugeben, dass ich in einer derartigen Kritik, die schließlich gegen den Hl. Thomas und Wilhelm von Ockham gerichtet ist, bereits den modernen Journalisten heraushöre, der Henry James Vorwürfe macht, weil er nicht wie irgendein Bestseller-Trottel schrieb.

⁵ Ich lasse das lateinische *quaestiones* stehen, um die Geschicklichkeit von Erasmus zu bewahren, einen Angriff durch ein Alibi zu verbergen. Falls irgend jemand behaupten sollte, dass es sich bei dem Satz um einen Angriff auf die *Summa theologiae* handelt, die in *quaestiones* aufgebaut ist, könnte Erasmus unschuldig antworten, dass er nichts Derartiges gemeint habe, sondern einfach von „Problemen“ sprach. Zu dieser Methode vgl. den Satz in der *Institutio Principis Christiani*, in dem er den Fürsten ermahnt: „Du hast auf die Worte Christi geschworen, willst Dich aber nach dem Vorbild Caesars oder Alexanders des

getroffen werden muss, „wünsche ich mir, sie würde ehrfurchtsvoll getan und nicht anmaßend, auf der Grundlage der Heiligen Schrift und nicht durch die Schliche menschlichen Rasonnierens“. „Kurz, wir sind an dem Punkt angelangt, wo die *negocii summa* nicht mehr vom maßgebenden Wort Christi abhängen, sondern von den Definitionen der Scholastiker und der Macht einiger Bischöfe.“⁶ Folglich ist alles so verworren geworden, dass uns keinerlei Hoffnung bleibt, die Welt zum wahren Christentum zurückzuführen. Diese und viele andere Dinge sehen und beklagen die ehrwürdigsten und gelehrtesten Männer; und als die Hauptursache solchen Übels betrachten sie dieses dreiste und pietätslose Geschlecht moderner Theologen.^{7*}

Der Reformismus von Erasmus ist also ein aufrichtiger Versuch, die Essenz des Christentums auf der Ebene einer Philosophie des Verhaltens zurückzugewinnen. Die Rückkehr zu den evangelischen Quellen ist eine Rückkehr zum Leben Christi und der Apostel; die intensive Beschäftigung mit den Berichten ihrer Taten und Reden sollte dem Zweck dienen, das eigene Leben durch die Angleichung an die großen Vorbilder umzugestalten. Dieser Wunsch nach einem evangelischen Christentum wird jedoch begleitet von einer negativistischen Haltung, die sich, in der Geschichte der Politik und der politischen Ideen, als das wirkungsvollere Merkmal der Erasmus'schen Position herausgestellt hat. Erstens begnügt sich Erasmus nicht mit einer Erneuerung der christlichen Substanz durch die Rückkehr zum Evangelium. Er betrachtet es als selbstverständlich, dass eine solche Rückkehr die Zerstörung der christlichen intellektuellen Zivilisation erfordert. Hinsichtlich dieser Forderung geht er vorsichtig zu Werke und verschleiert ihre vollen Implikationen durch seine Unterscheidung zwischen modernen und alten Theologen. Die Auswirkungen werden erst bei Locke voll sichtbar; und der Leser

Großen richten?“ Sollte jemand der Meinung sein, dieser Satz sei ein Seitenhieb auf die Päpste Julius II. und Alexander VI., könnte er eine solche Absicht erneut feierlich dementieren.

⁶ Das *negocii summa* (das wiedergegeben werden könnte entweder mit einer „Entscheidung in Fragen der Lehre“ oder mit dem Ergebnis einer solchen Entscheidung, d.h. mit „dem Wesen der christlichen Lehre“) habe ich erneut stehen lassen, da Erasmus diesen Ausdruck absichtlich gewählt zu haben scheint, um im literarischen Sinne auf die *Summa* anzuspieren.

⁷ *Letter to Dorpius*, Abschnitt XIX.

sollte für die weitere Ausarbeitung dieser Problematik „Part Six, Chapter 4, § 2 e und f“ dieser Untersuchung konsultieren.* Aber es kann keinen Zweifel daran geben, dass Erasmus den Bezug zur spekulativen Philosophie und Theologie bereits in einem solchen Ausmaß verloren hatte, dass er die stabilisierende, zivilisatorische Funktion einer gewissenhaften und systematischen intellektuellen Analyse derartig komplexer und explosiver geistiger Kräfte wie jene, die im Neuen Testament enthalten sind, nicht mehr verstand. Was an Erasmus am meisten überrascht – und der Leser seines Werkes muss sich immer der allgemeinen Situation bewusst bleiben, um ihm gegenüber nicht übermäßig kritisch zu werden –, ist seine schier ungläubliche historische Naivität. Er scheint so gut wie kein Verständnis für die Tatsache besessen zu haben, dass die Existenz menschlicher Gesellschaften in der Geschichte mehr ist als eine Gelegenheit für gescheite Individuen, um mit ihrem Geschmack in der schönen Literatur anzugeben, mit ihrer Eleganz und der Kenntnis dreier Sprachen. Die Hybris des Intellektuellen war in ihm bereits so stark, dass sie seinen Sinn für die Bedeutung von Tradition und intellektueller Disziplin trübte und den Wert einer brillanten Vernichtung der Symptome eines Übels überbetonte. Für ihn, wie für so viele Intellektuelle nach ihm, gilt: dass er in seiner emotionalen Revolte im Wesentlichen recht hatte, in seiner intellektuellen Antwort aber völlig falsch lag. Der Reformismus von Erasmus besitzt in seinen positiven wie in seinen negativen Aspekten seine historische Bedeutung, weil er das Ausmaß deutlich macht, in dem sich die intellektuelle und geistige Tradition der westlichen Zivilisation aufgelöst hatte, bevor der Umbruch von 1517 die Situation durch die Einspeisung der spirituellen Ressourcen der sektiererischen Bewegungen in das öffentliche Leben der westlichen Nationen hinein radikal veränderte. Die Ambivalenz der Reaktion von Erasmus gegenüber der Reformation, sein Sympathisieren mit der Revolte und seine Empörung gegen ihre Formen (sehr stark an das gegenwärtige *so haben wir es nicht gemeint* erinnernd), zeigen am besten die Schwierigkeiten, die sich aus einer Flucht in eine humanistische Privatexistenz in einem Zeitalter der Krisis ergeben, aus der Flucht in eine Existenz, die fromm, gelehrt und vernünftig ist, es aber an Stärke des Intellektes und des Geistes fehlen lässt.

§ 3. Der asketische Fürst und das *vulgus*

Wir befinden uns jedoch noch immer im glücklichen Jahr 1516, in dem Jahr, als Erasmus für den zukünftigen Kaiser das Bild des christlichen Fürsten evozierte. In der Widmung legt Erasmus sein Programm in platonischen Begriffen dar. Der Staat wird nicht glücklich sein, außer er wird von Philosophen regiert oder die Herrscher werden zu Philosophen. Karl ist der Herrscher, und Erasmus wird sich um eine philosophische Erziehung bemühen. Aber worum handelt es sich bei dieser Philosophie? Es ist nicht die „Philosophie“, die sich mit den Prinzipien, mit den ersten Ursachen, mit der Bewegung oder dem Unendlichen befasst. Wie sein Freund Morus im selben Jahr in seiner *Utopia*, unterscheidet Erasmus zwischen einer solchen Schulphilosophie und einer Philosophie der vornehmeren Art, die sich für Fürsten eignet. Seine Philosophie ist eine, die „den Geist von den falschen Meinungen der Menge befreit“, und diese kathartische Funktion wird ergänzt durch eine Herrschaftslehre „nach dem Beispiel des ewigen Geistes“.^{8*} Das Programm klingt „philosophisch“, aber nicht besonders christlich. Trotz seiner bereitwilligen Ankündigung, er werde den Fürsten nicht mit den Kompliziertheiten der aristotelischen Metaphysik belästigen, fürchtet sich Erasmus auch davor, dass Höflinge gegen die Idee protestieren werden, fürstliches Verhalten durch die platonischen Kriterien von gut und böse zu bilden. Das Ergebnis wäre ein „Philosoph“, nicht ein „Fürst“. In diesem Punkt ist Erasmus jedoch unerbittlich. Man vermag kein Fürst zu sein, ohne ein Philosoph zu sein; die Alternative zum philosophischen Fürsten ist der Tyrann. Er versichert dem Leser nochmals, dass er unter einem Philosophen nicht einen jener Menschen versteht, die alles über Dialektik oder Physik wissen, sondern einen Mann, der „den falschen Schein der Dinge durchschaut und mit tapferem Herzen das wahre Gute ergründet und befolgt“. Und dann folgt die große Überraschung: „Es ist nur ein Unterschied der Worte, nicht der Sache, ob man Philosoph oder Christ sagt.“⁹

Diese elegante Beseitigung des kleinen Unterschieds zwischen Philosophie und Christentum würde irgendeine Erklärung zur Bedeutung

⁸ Erasmus [von Rotterdam], *Fürstenerziehung*, S. 39.

⁹ Ebd., S. 59.

des Christentums erforderlich machen; und Erasmus zögert nicht, sie im Lichte seines zuvor erörterten Konzeptes zu liefern. Das Christentum lässt sich nicht in Zeremonien entdecken, oder in Dogmen, an die schlecht und recht geglaubt wird, oder in päpstlichen Konstitutionen. „Christ ist nicht, wer gewaschen und gesalbt dem Gottesdienst beiwohnt, sondern wer Christus mit ganzem Herzen aufnimmt und ihn in frommem Verhalten nachlebt.“¹⁰ Erasmus lehnt nicht die Kirche und ihre sakramentale Ordnung ab; er sagt auch nicht ausdrücklich, dass man ohne Taufe ein Christ sein kann; aber ebensowenig lehnte Pomponazzi die Kirche ab, als er als Philosoph entschied, dass die Seele nicht unsterblich sei. Wir sehen uns einem merkwürdig konfusem Sentiment gegenüber, einer innerweltlichen Moralität mit einem christlichen Restbestand. Über die Präferenz kann es keinen Zweifel geben. „Was ist die Philosophie von Christus, die Er selbst *renascentia* nennt, anderes als eine Wiederherstellung der ursprünglichen Güte der Natur? Und schließlich, obwohl niemand diese Lehre so radikal und wirksam gelehrt hat wie Christus, kann auch in den heidnischen Schriften eine ganze Menge entdeckt werden, das sich mit ihr im Einklang befindet. Das Drama der Erlösung hat seine Bedeutung verloren; die menschliche Natur ist gut erschaffen; gewiss, es gibt Verfall und Sünde; aber die ursprüngliche Güte kann durch einen Versuch der Angleichung an das Vorbild Christi wiedererlangt werden. Das Leben Jesu', nicht der Tod Christi bildet in diesem Konzept der Selbsterlösung den Mittelpunkt.“¹¹

Wenn wir der Anregung von Erasmus folgen und den Unterschied zwischen Philosophie und Christentum nur in einem Unterschied der Begriffe sehen, könnten wir sagen, dass die christliche Erziehung des Fürsten folglich als dessen philosophische Erziehung enthüllt wird. Die Hauptaufgabe dieser Philosophie ist, wie wir gesehen haben, die Befreiung des Geistes von den falschen Meinungen und den niedrigen Neigungen der Menge. Der wahre Fürst „sollte (...) sich

¹⁰ Ebd., S. 65.

¹¹ Die Textstellen in der *Institutio* stellen die deutlichste Formulierung der Position von Erasmus dar. Zu den Varianten seines Pelagianismus, besonders im Hinblick auf seine Politik, siehe Gerhard Ritter, *Machtstaat und Utopie: Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*, München: R. Oldenbourg, 1940, S. 50 ff., ebenso wie die weiteren Zitate und Literaturangaben in den Anmerkungen der folgenden Seiten.

von den üblen Anschauungen und Gepflogenheiten der Masse freihalten. Das sollte er allein als schmutzig, gewöhnlich und seiner unwürdig ansehen: mit dem großen Haufen eines Sinnes zu sein, dem noch niemals zugesagt hat, was wirklich gut ist“. „Der Fürst (sollte) sich von allen gemeinen Sorgen und niedrigen Leidenschaften peinlichst freihalten.“ Sollten Schmeichler ihn ermutigen, gegen sich selbst nachsichtig zu sein und gegen solche Regeln als eine Herabsetzung des Fürstenstandes zu protestieren, so müsste die Antwort lauten: „Dann rief doch der den Fürsten zur Ordnung, der ihm zubilligen will, was nicht ehrenhaft ist. Was ist dann aber »den Fürsten zur Ordnung rufen« anderes, als ihn so zu machen, wie der große Haufen ist? Dass er nämlich dem Zorn, der Lust, dem Ehrgeiz und der Habsucht frönt, dass er törichtem Wesen verfällt.“¹²

Diese Passagen mögen schlicht klingen; ihre Bedeutung ist jedoch ziemlich komplex. Die Ermahnung, kein Sklave der Laster zu sein, ist die allgemeine, an jeden gerichtete moralische Forderung, die triebhaften Kräfte seiner sinnlichen Seele durch die ordnenden Kräfte seiner geistigen Seele zu kontrollieren und zu lenken. Wenn Erasmus diese allgemeine Forderung auf eine besondere Regel für den Fürsten einengt, wohingegen „der große Haufe“ anscheinend tun kann, was ihm beliebt, erhebt sich die Frage, ob er tatsächlich beabsichtigte, die Menschheit in eine herrschende Elite reifer Persönlichkeiten und in eine breite Masse einzuteilen, die aus so etwas wie den aristotelischen „Sklaven von Natur“ besteht. Falls dies seine Absicht war, hätte er mit der christlichen Idee des Menschen gebrochen und wäre zu einer paganen Anthropologie zurückgekehrt. Der Gesamtkontext der *Institutio* lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass eine solche Aufteilung nicht seine Absicht war. „Da alle Menschen von Natur aus frei sind und Knechtschaft gegen die Natur eingeführt worden ist, was sogar die Gesetze der Heiden bestätigen (...)“¹³ Die allgemeine Formulierung ist nicht mehr als eine der üblichen Ungenauigkeiten von Erasmus, wenn er auf ernste Probleme stößt. Er möchte den einfachen Mann nicht seines geistigen Geburtsrechts berauben; seine Abscheu vor dem *vulgus* macht sich erst dann Luft, wenn er empirisch zwischen dem einfachen Volk, das kräftig sündigt (vielleicht

¹² *Fürstenerziehung*, S. 123.

¹³ Ebd., S. 103.

aber auch tief bereit), und dem Virtuosen der Selbstkontrolle und des moralischen Verhaltens unterscheidet. Das Ideal von Erasmus ist der Asket, ein Ideal, in das platonische, stoische und monastische Bestandteile eingegangen sind. Der ideale Fürst sollte ein Asket sein, während das einfache Volk bleiben mag, was es – unbeschadet seines Christentums und seiner Gleichheit – schon immer war. Ob dieses „philosophische“ Ideal völlig „christlich“ ist, ist eine delikate Frage. Die wiederholte gehässige Charakterisierung des nicht asketischen einfachen Mannes würde eher auf einen Aristokratismus des Verhaltens schließen lassen, der in geistigen Kategorien als die Sünde intellektuellen Stolzes zu beschreiben wäre, als *libido dominandi* in ihrer subtileren Form eines perfektionistischen Willens zur Selbstbeherrschung.

Wie dem auch sei, man muss kein Virtuose des Asketismus* sein, um ein Christ zu sein. Was von der unbeholfenen Erasmus'schen Formulierung bleibt, ist die Neigung, das Christentum mit Asketismus gleichzusetzen. Soweit es die historische Situation betrifft, ist dieser Hang ein Symptom der Auflösung der traditionellen Ordnung der westlichen Gesellschaft; diese Auflösung ist soweit fortgeschritten, dass ein einzelner Literat einer großen Öffentlichkeit ein verworrenes Christentum erklären kann, ohne mehr Unmut zu erregen, als Erasmus es tat. Soweit es das systematische Problem der Erasmus'schen Politik betrifft, können wir die terminologische Last entfernen und einfach vom Ideal des „asketischen Fürsten“ sprechen.

Sind erst einmal die verwirrenden Synonyme aus dem Weg geräumt, drängt sich von selbst die Frage auf: Warum sollte ausgerechnet der Fürst ein Asket sein? Die Antwort findet sich im Erasmus'schen Konzept der *civitas* als eines kosmischen Analogons und des Fürsten als eines Analogons Gottes. „Was Gott für das Weltall, was die Sonne für die Erde, was das Auge für den Körper, das muss der Fürst für den Staat sein.“¹⁴ Wie das Universum wird das Gemeinwesen als ein Organismus mit einem vitalisierenden, Leitentrum gedacht. Ist das Zentrum erkrankt, wird sich die Infektion im ganzen Körper ausbreiten und ihn zugrunde richten; ist dagegen der Körper erkrankt, so gibt es immer noch die Hoffnung auf Genesung, solange das vitale

¹⁴ Ebd., S. 117.

Zentrum nicht befallen ist und seine heilende Wirkung auszuüben vermag. „Genauso muß der Fürst, wenn eine Krankheit sein Volk befällt, vom Übel der Torheit völlig unberührt sein.“¹⁵ Das Leitzentrum im Menschen ist sein edelster Teil, das heißt der Geist; im Geist ist es sein edelster Teil, das heißt die Vernunft; und im Universum ist Gott das Leitzentrum, das Wesen aller Dinge. Analog sollte das Herrschaftszentrum des Gemeinwesens, der Fürst, alle anderen an Güte, Weisheit und Wachsamkeit übertreffen. Es wäre widernatürlich, sollten sich Übel vom Geist auf den Körper ausbreiten; und ebenso widernatürlich wäre es, wenn die Störungen des Gemeinwesens vom Fürsten ausgehen würden, dessen Vortrefflichkeit ihrerseits die Wogen glätten soll, die „durch die Torheit des Volkes hervorgerufen werden“.

Die einzelnen Elemente des Aggregats von Metaphern haben ihre antiken Vorbilder, und die Anhäufung der Metaphern ist schwülstig; kein präziser theoretischer Ausdruck ihrer Bedeutung könnte sich eindeutig auf den Text stützen. Dennoch hat der Überredungsschwall als Ganzes einen eigenen Beigeschmack: Ungeachtet der klassischen und christlichen Vorbilder hat das Aggregat eine orientalische Note. Wenn wir lesen, dass ein Fürst über seinen Beamten stehen soll – nicht in der Befehls-, sondern in der Wesenshierarchie –, in demselben Maß, in dem seine Beamten über dem einfachen Volk stehen, werden wir an ein ägyptisches Hierarchie-Konzept erinnert. Und wenn wir über den Fürsten lesen, der das Gemeinwesen nicht durch seine Staatskunst ordnet, sondern dessen Harmonie durch sein asketisches Wesen mystisch bewahrt und wiederhergestellt wird, so erinnert uns dies an nichts so sehr wie an einen chinesischen Himmelssohn. Es ist etwas von einem konfuzianischen literarischen Gentleman an Erasmus und seiner Idee, ein Gemeinwesen durch die Aufrechterhaltung eines maßvollen, selbstbeherrschten, vernünftigen Kerns in dessen Zentrum zu ordnen.

¹⁵ Ebd., S. 101.

§ 4. Die Reichweite des fürstlichen Asketismus

Der Asketismus des Fürsten sollte sich über die ganze Reichweite an Möglichkeiten erstrecken – von gewöhnlicher menschlicher Schwäche, über den Stolz auf Kenntnisse und Besitztümer bis zu den spezifischen Genüssen der Macht.

Der Fürst sollte Statussymbole wie Juwelen, Gold, königlichen Purpur, ein Gefolge von Höflingen, Ehrentitel sowie Standbilder vermeiden; denn was ist lächerlicher, als einen Mann auf eine solche Weise alle anderen übertrumpfen zu sehen und ihn in der wahren Tugend niedriger finden als einen Mann am unteren Ende der Gesellschaft.¹⁶ Die Argumentation ist typisch für Erasmus. Er wagt es nicht, geradeheraus zu sagen (was er an anderer Stelle durchblicken lässt), dass das Leben und Auftreten des Fürsten eines der „Kargheit und Sparsamkeit“ sein sollte, sondern unterstellt, dass jeder, der in königlichem Gewand auftritt, ein qualitativ „unter dem Durchschnitt“ liegendes Individuum ist. Ferner scheint es nicht möglich zu sein, ein solches Gewand überhaupt zu „tragen“; falls der Fürst es gebraucht, kann er anscheinend nichts anderes tun, als es seinen Untertanen „vorzuführen“. Wenn er es aber vorführt, lehrt er sie unvermeidlich, „den Ursprung und die Hefe fast aller jener Übeltaten (zu beachten und zu bewundern), die auf fürstliches Geheiß mit Strafen belegt sind“.¹⁷ Das gleiche indirekte Argument wird verwendet, um den Asketismus hinsichtlich glänzender Ausstattungen zu beraten. „Willst du ein berühmter Mann werden, berufe dich nicht auf Standbilder und Gemälde. Was daran wirklich rühmenswert ist, bleibt Verdienst des Künstlers, dessen Genie und Fleiß sich darin kundtut.“¹⁸ Erneut wagt Erasmus es nicht, zu sagen, dass der Fürst in ärmlicher Umgebung leben sollte, sondern unterstellt, dass das Gefallen an kultivierter Pracht ihn daran hindert, „Zeugnis von Deiner Tugend in Deinen Sitten“ abzugeben. In der Realisierung dieses zuletzt erwähnten Ideals liegt der eigentliche Adel des Fürsten. Erasmus unterscheidet zwischen dem Adel als Folge von Tugend und richtigem Handeln und dem Adel aufgrund von Geburt und Besitz. „Bedenk

¹⁶ Ebd., S. 61.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., S. 63.

nun, wie wenig es einem Fürsten geziemt, sich gerade auf die geringste Art des Adels etwas einzubilden, der doch so weit unten steht, dass er diesen Namen gar nicht verdient, es sei denn, dass er selbst wiederum seine wahre Grundlage in der Tugend hat.“¹⁹ Die Unterscheidung des Adels hat ihr klassisches Vorbild;^{20*} als schlagkräftiges Argument gegen den Geburtsadel in der westlichen Politik hat sie dagegen erst seit dem Ende der Feudalzeit und dem Aufstieg des Berufspolitikers und des Intellektuellen eine kontinuierliche Geschichte.²¹ Der Erasmus'sche Tugendadel unterscheidet sich inhaltlich von der *virtù* Machiavellis; beide Denker stimmen jedoch bezüglich der persönlichen Qualifikation des Fürsten als der ordnenden Kraft des Gemeinwesens überein; in den brodelnden Unruhen der Zeit, angesichts des Zerfalls von Institutionen und Traditionen, gewinnt die Herrscherpersönlichkeit eine neue Bedeutung als Kristallisationspunkt der Ordnung.

Der Asketismus des Fürsten muss insbesondere sein Verhältnis zu seinen Untertanen bestimmen. Der Fürst ist das Analogon Gottes. Es ist seine Pflicht, seine Existenz dem „Archetyp“ anzupassen. Die Hauptattribute Gottes sind drei an der Zahl: die höchste Macht, die größte Weisheit und die größte Güte. Der Fürst nimmt eine Machtposition ein; ohne Güte ist seine Macht Tyrannei; ohne Weisheit ist sie Chaos, nicht Herrschaft. Folglich bedarf der Fürst der Weisheit, um die Herrschaftsziele zu verstehen; und er muss seine Güte erweisen, indem er sein Amt zur Unterstützung seiner Untertanen und zur Befriedigung so vieler Bedürfnisse wie möglich gebraucht.²² Der Fürst sollte sich vor Herrschaftsantritt bewusst sein, dass er diese Eigenschaften besitzen muss; das höchste Amt ist keine Gelegenheit, sich mit den Problemen des Herrschertums vertraut zu machen.

¹⁹ Ebd., S. 62–63.

²⁰ Siehe den Hinweis auf Seneca, *Epistulae Morales* XLIV. 3–6, in: [*The Education of a Christian Prince*, S. 151.]

²¹ Das Problem wurde anlässlich des Kampfes zwischen dem Papsttum und den Hohenstaufen im dreizehnten Jahrhundert akut [siehe *CW 20: History of Political Ideas*, Vol. II: *The Middle Ages to Aquinas*, ed. by Peter von Sivvers, Columbia: University of Missouri Press, 1997, Kap. 9, S. 144–159]. Die Adelstheorie der *virtù* wurde zum ersten Mal sorgfältig in Dantes *Convivio* ausgearbeitet; zu dieser Frage siehe das folgende Kapitel 3, „The People of God“, § 11, c.**

²² *Fürstenerziehung*, S. 73.

„Trial and error“ haben keinen Platz in der Politik. „Es wäre schlimm, wenn der Staat Schaden litte, während der Fürst das Verwalten (erst im Amt selbst) erlernt.“²³ Das Amt ist so mühselig, dass nur ein Verrückter oder Schurke es bereitwillig übernehmen würde; die platonische Regel bleibt gültig, dass niemand zur Herrschaft geeignet ist, der nicht widerwillig herrscht.²⁴ Die Herrschaft eines Fürsten darf nicht als eine Herrschaft über seine Untertanen missverstanden werden. Die Untertanen würden so auf den Status von Sklaven herabgesetzt werden. Aber alle Menschen sind als gleiche erschaffen, und insbesondere sind alle Christen gleichermaßen frei durch Christus, der allein ihr Herr ist. Für einen Christen wäre es der Gipfel an Torheit, vollständige Macht über seine christlichen Mitmenschen zu usurpieren.²⁵ „Erinnere Dich immer, daß Herrschaft [dominium], Reich [imperium], Königtum [regnum], Majestät [majestas] und Macht [potentia] heidnische Bezeichnungen sind, nicht christliche!“ Herrschaft in einem christlichen Gemeinwesen besteht nur aus „Verwaltung, Wohltat und Wache“.²⁶ Für Christen „(ist) die Regierung Verwaltung (...) und nicht Herrschaft und das Amt des Königs eine Wohltat und keine Tyrannei“.²⁷ In Bezug auf seine Untertanen muss die Funktion des Fürsten die eines Familienvaters sein, der für seinen Haushalt Sorge trägt. Er sollte dafür sorgen, dass veraltete Gesetze aufgehoben oder geändert werden; er sollte die Integrität seiner Beamten überwachen und die korrupten unter ihnen bestrafen; er sollte Banditentum und Bettlerei abschaffen; er sollte den Armen helfen, aber falls möglich der Armut vorbeugen.

Zu diesem Zweck sollte er sein Reich durch den Bau von Brücken und Kanälen, die Trockenlegung von Sümpfen und Flussregulierungen sowie durch die Verbesserung landwirtschaftlicher Methoden entwickeln; und er sollte auch der Verschönerung durch öffentliche Gebäude und Kirchen Rechnung tragen. Kurz: Erasmus entwickelt

²³ Ebd., S. 113.

²⁴ Ebd., S. 77.

²⁵ Ebd., S. 109.

²⁶ Ebd., S. 101.

²⁷ Ebd., S. 89.

die Idee eines wohltätigen Despotismus und der rationalen Verwaltung eines Wohlfahrtsstaates.²⁸

Schließlich gelangen wir zum innersten Kern des fürstlichen Asketismus, das heißt zu den Beschränkungen bezüglich seiner eigenen Machtposition. Der Fürst muss sein Kreuz aufnehmen, oder Christus wird nichts von ihm wissen wollen. Und was ist dieses Kreuz? „Ich will es Dir sagen: Wenn Du das befolgst, was recht ist; wenn Du keinem Gewalt antust; wenn Du kein Amt verkaufst und Dich nicht bestechen läßt (...)“ Erasmus gibt zu, dass die Befolgung dieser Regeln nicht gerade geeignet ist, um die Einkünfte des Fürsten zu erhöhen oder seine Macht intakt zu erhalten. „Es wird Deinem Herrscherglanz vielleicht etwas abgehen, solange Du lieber Unrecht erträgst, als Dich zum großen Schaden für den Staat zu rächen.“ Das muss ertragen werden, denn der Gewinn (weniger Schaden für andere) ist groß. Und äußerst radikal: „Es könnte aber auch die Situation entstehen, dass Du Deine Herrschaft nur um den Preis von Rechtsverletzungen, Blutvergießen und Religionsverfolgung behaupten kannst: dann danke lieber ab und weiche der Situation! Wenn Du Dich so verhältst, werden Dich viele eher einen Dummkopf als einen Fürsten nennen; doch auch das muss ertragen werden, denn es ist besser, ein gerechter Mensch als ein ungerechter Herrscher“ zu sein.²⁹

²⁸ Ebd., Kapitel X, „Die Beschäftigungen der Fürsten in Friedenszeiten“.

²⁹ Ebd., S. 67. In der *Querela Pacis* von 1517 weitete Erasmus dieses Argument weiter aus. Falls notwendig, muss der Frieden erkaufte werden. [„Wenn du dir vor Augen führst, was der Krieg an Mitteln verschlingen würde, wie viele Bürger du vor dem Tod bewahren wirst, wird dir der Kaufpreis gering erscheinen, auch wenn du ihn teuer erkaufst, weil ja für den Krieg außer dem Blut deiner Bürger noch viel mehr aufgewendet werden müsste. Berechne, wie viel Unheil du vermeidest, wie viele Güter du schüttest, und die Ausgabe wird dich nicht reuen.“ Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, Fünfter Band, übers., eingel. und mit Anmerkungen versehen von Gertraud Christian, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, S. 425.]

§ 5. Erasmus über den Krieg

Aus diesem grundlegenden Asketismus des Fürsten ergeben sich die Erasmus'schen Korollarien hinsichtlich des Krieges. Der Krieg ist „eine einzige Katastrophe aller geordneten Verhältnisse“; er ist die Quelle des allgemeinen Übels; ein Krieg erzeugt den anderen, und die Feuersbrunst wird sich bis an die entferntesten Orte ausbreiten. Ein Fürst sollte nur dann auf den Krieg zurückgreifen, wenn es absolut unvermeidbar ist; und dann sollte er ihn so kurz und mit so wenig Blutvergießen für seine Untertanen und die Christen insgesamt wie möglich führen. Der Mensch ist zum Frieden und zu *goodwill* geboren, er ist kein Raubtier. Der Krieg ist „bejammernswert und verbrecherisch“, sogar im Falle eines „gerechten Krieg[es]“ – „so weit man überhaupt von einem gerechten Krieg sprechen darf“. Erasmus will sich selbst nicht auf die These festlegen, dass sämtliche Kriege ungerecht sind (obgleich das ziemlich offensichtlich seine Ansicht ist), aber er zieht in Betracht, dass ein jeder seinen eigenen Krieg gerecht finden wird und dass sich in Anbetracht der Komplexität und des Wandels der menschlichen Verhältnisse dafür immer Gründe finden lassen. Insbesondere Verträge sind eine reiche Quelle für Kriege, da man immer einen Vertragsbruch konstruieren kann. Daraus folgt: Je weniger Verträge, umso besser wäre es für den Frieden – eine Meinung, in der er mit Morus' *Utopia* übereinstimmt. Augustinus hat über die Möglichkeit von Situationen nachgedacht, in denen ein Krieg „gerecht“ ist, doch warum sollten wir uns der Autorität eines Kirchenvaters beugen, wenn das Evangelium in seiner Verurteilung von Gewalt eindeutig ist? Natürlich gibt es das Problem, dass Rechte nicht aufgegeben werden sollten. Aber tatsächlich entspringen die Rechte von Fürsten Vereinbarungen hinsichtlich ihrer Privatangelegenheiten, wie zum Beispiel Heiratsallianzen. Von welchem denkbaren Interesse könnten solche Angelegenheiten aber für die Untertanen sein? Der Fürst muss berücksichtigen, dass seine Untertanen Menschen sind und darf sie nicht wie Tiere nutzbar machen. „Ein guter Teil der Herrschaft ist der Consensus des Volkes, aus ihm sind erst die Könige hervorgegangen.“ Falls daher eine ernsthafte Unstimmigkeit zwischen Fürsten entstehen sollte, sollten sie sich den Schiedsspruch von Bischöfen, Äbten, Gelehrten und einflussreichen Beamten zunutze machen.

Obwohl in der Regel die Privatangelegenheiten und Ambitionen der Fürsten Ursache von Kriegen sind, ist sich Erasmus durchaus bewusst, dass auch das Volk Anlässe dafür liefern kann. Er denkt über den kollektiven Hass zwischen Engländern und Franzosen, Iren und Engländern, Italienern und Deutschen, Schwaben und Schweizern nach, „und so ähnlich bei allen andern“, und er fragt: „Warum bringen uns diese saublöden Namen mehr in Harnisch gegeneinander, als uns der allen gemeinsame christliche Name aneinander bindet?“ Aber genau hier liegt eines der großen Hindernisse für den Frieden, denn die Priester, die Volk und Fürsten vom Krieg ablenken sollten, unterstützen und preisen ihn. Und sie tun es auf allen Seiten, so dass wir uns in der absurden Situation befinden, dass Christus in beiden Lagern zugegen ist, „gleichsam im Streit mit sich selbst“.³⁰

§ 6. Das Problem der Macht

Wir haben das Problem der Erasmus'schen Politik des „asketischen Fürsten“ in den Mittelpunkt gestellt. Wir haben diesen Ausdruck – statt des Erasmus'schen „christlichen“ Fürsten – gewählt, um so zu betonen, dass er weder mit Herrschaftsformen befasst ist (obgleich er der Monarchie den Vorzug gibt), noch mit einem idealen Staat im klassischen Sinne, noch mit den Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Macht im mittelalterlichen Sinne. Das Problem der Politik konzentriert sich für Erasmus tatsächlich in der Gestalt des Fürsten; es geht ihm um die Haltung des Menschen gegenüber der Macht als ein Prinzip der sozialen Ordnung. Dies ist das allgemeine Anliegen zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts. Wie für Machiavelli besteht auch für Erasmus das Problem sozialer Unordnung der Zeit aufgrund des Strebens nach Macht unter Vernachlässigung der substantiellen Ordnung. Dieser *pleonexia* der Fürsten konfrontiert Machiavelli mit der Idee des Fürsten, der seine Rivalen in dem Spiel übertrifft und seine überlegene Fähigkeit zur Errichtung einer nationalen Ordnung nutzen wird. Erasmus setzt demselben Problem die Idee des Fürsten entgegen, der die Macht (die sich bereits in seinen Händen befindet) nicht zum Zwecke der Erweiterung seiner Herrschaft oder des persönlichen Aufstiegs im allgemeinen verwendet,

³⁰ Zusammenfassung aus *Fürstenerziehung* XI., „Notwendige Kriegshandlungen“.

sondern der sie als ein ihm anvertrautes Gut betrachten wird, das zum Wohl der *civitas* und zur Aufrechterhaltung des internationalen Friedens zu verwenden ist. Wir können sagen, dass es beiden – Machiavelli wie auch Erasmus – um eine stabile politische Ordnung ging, dass sich jedoch das Problem für Machiavelli, unter italienischen Voraussetzungen, als das einer Ordnung stellte, die durch eine äußerste Anstrengung im Machtkampf zu schaffen war, für Erasmus dagegen, unter spanischen und transalpinen Verhältnissen, als das der Verwaltung einer bestehenden Ordnung sowie als Verzicht auf ehrgeizige Vergrößerungen.

Diese Formulierung der Alternativen berührt jedoch nur die pragmatische Oberfläche der Situation. Es gibt immer politische Spannungen und Kriege; und abhängig von der konkreten Situation wird die Schaffung einer Ordnung immer durch Befriedung mittels Gewalt oder durch Aufgabe von Zielen und die Anerkennung des Status quo erreicht werden. Unterhalb dieser pragmatischen Oberfläche tut sich das Problem der Macht als des bestimmenden Faktors in der Politik in Zeiten des Übergangs zwischen Typen politischer Ordnung auf. Beide, Machiavelli wie auch Erasmus, beobachten das Wirken der Macht während des Zusammenbruchs der imperialen und feudalen Ordnung und vor der Errichtung nationaler Gemeinwesen als den begrenzenden Einheiten der neuen Ordnung. Die Invasion Italiens durch ausländische Mächte, der Kampf zwischen England und Frankreich, die Machtballung durch die burgundischen und spanischen Heiratsallianzen der Habsburger schufen zu dieser Zeit eine Perspektive der Kriegsführung mit unbegrenzten Zielen zwischen den neuen mächtigen Monarchien, die nur durch wechselseitige Erschöpfung beendet werden konnte oder durch einen K.-o.-Schlag, den der endgültige Sieger den Konkurrenten versetzte. Beide, Machiavelli wie auch Erasmus, gewinnen einen ersten Eindruck von der besonderen Dämonie, die die Macht in einer christianisierten Zivilisation annimmt, wenn sich institutionelle Grenzen und geistige Fesseln auflösen. Der „Realismus“ der Macht, der sich in einer zerfallenden christlichen Zivilisation entwickelt, ist nicht eine Rückkehr zu dem verhältnismäßig naiven, heidnischen Naturalismus der Macht, dessen klassischen Ausdruck wir im Melischen Dialog von Thukydides finden. Wenn die geistige Ordnung beseitigt wird, ist das, was bleibt, nicht eine heidnische Zivilisation auf der Ebene eines

hellenischen Mythos der Natur – wie so viele Neuheiden gern glauben. Was bleibt, ist Macht als eine rohe Quelle des Übels, als eine Behauptung der Existenz ohne die erlösende Gnade geistiger und zivilisatorischer Ordnung. Machiavellis Mythos der *virtù* muss als der Versuch verstanden werden, der Unverhülltheit dieses existentiellen Kampfes Würde zu verleihen; und in ähnlicher Weise sollte der Erasmus'sche „Asketismus“ als eine Rettungsoperation verstanden werden, als ein Appell an den Fürsten, als den Inhaber der Macht, sie im Geist der platonischen und der christlichen Tugenden auszuüben.

Das Urteil über die Erasmus'sche Durchdringung des Problems ist in der Schwebe. Eine hitzige Debatte zwischen seinen Bewunderern, die seinen exquisiten Humanismus, seinen Rationalismus und seinen Pazifismus rühmen, und seinen Kritikern, die sein ausweichendes Verhalten und seine Feigheit angesichts der realen Streitfragen verurteilen, dauert fort. Wir beabsichtigen nicht, in dieser Auseinandersetzung Partei zu ergreifen. Das Problem hat eine objektive Struktur. Was Erasmus erkannte, war die *pleonexia* des Fürsten als die Quelle von Krieg und Unordnung. Der Rat zur Beschränkung, und insbesondere der Rat zum Asketismus bis zu dem Punkt der Aufgabe einer Machtstellung, anstatt sie auf Kosten von Leben, Leib und Gut des Volkes zu verteidigen, mag als Lösung naiv klingen. Aber er erscheint nur dann als naiv, wenn wir unser heutiges Wissen über den Machtkampf der Nationen in die Erasmus'sche Situation hineinprojizieren. Aus der Sicht von Erasmus hatten die Nationen nichts mit Politik zu tun. Der Machtkampf wurde über ihren Köpfen zwischen Fürsten ausgetragen. Ob dieser oder jener Fürst, diese oder jene Dynastie sie regierte, war für sie ohne Belang. Ihre Opfer im Krieg dienten nicht ihren eigenen Interessen; es waren Opfer, die von den Fürsten bei der Verfolgung ihrer Privatangelegenheiten verlangt wurden. Wenn wir diese Sicht von Politik als Voraussetzung akzeptieren, dann ist die Erasmus'sche Behandlung der Macht als ein Problem der Sittlichkeit des Fürsten durchaus vernünftig. Gäbe es in der Politik lediglich den Ehrgeiz der Fürsten, dann wäre der asketische Fürst, der ungerne regiert, der eher zurücktreten würde, als sich auf einen größeren, kostspieligen Krieg einzulassen, und der die Rechtshändel mit seinesgleichen dem Schiedsspruch kirchlicher Würdenträger unterwirft, in der Tat die Lösung für das Problem des

Krieges. Und wenn auch die Idee, in Anbetracht der Unzulänglichkeiten des Menschen, niemals vollkommen in der Geschichte verwirklicht werden mag, so wäre sie doch eine wahre Idee, an der sich das Verhalten orientieren könnte.

Die Naivität von Erasmus liegt nicht in der Lösung; sie liegt in der Voraussetzung. Ganz im Gegensatz zu Machiavelli besaß Erasmus anscheinend wenig Kenntnis vom sozialen Kontext fürstlicher Macht. Obwohl er gelegentlich durchaus imstande ist, den Fürsten daran zu erinnern, dass die Zustimmung des Volkes die Grundlage seiner Autorität ist, bewegt sich der Fürst trotzdem in einer Art gesellschaftlichem Vakuum. Das Ausmaß, in dem die Unternehmungen der Fürsten der Ausdruck sozialer Kräfte waren, das Ausmaß, in dem sie durch ihre politisch nicht so unartikulierten Völker unterstützt und beschränkt wurden, scheint ihm entgangen zu sein. Bei der Lektüre seiner *Fürstenerziehung* würde einem nicht im Traum einfallen, dass die Wahl seines Fürsten Karl zum Kaiser 1519 den Aufstand der *Comuneros* zur Folge hatte. Es findet sich bei Erasmus eine eigentümliche historische Blindheit. Wir hatten Gelegenheit, über diese Blindheit nachzudenken, als wir seine Angriffe auf die intellektuelle Tradition der Scholastiker erörterten. Und sie drängt sich uns besonders stark auf, bei seinen Äußerungen über den Nationalhass – den er ziemlich gut erkennt – und über sein Verlangen, diese „saublöden Namen“ abzuschaffen. Dass ein Mann, der schließlich über die Macht des *nomen Romanum* einiges wusste, kein anderes Attribut für die neuen *nomina* finden konnte als „saublöd“, ist vielleicht das aufschlussreichste Symptom der Erasmus'schen Beschränkung. Wir stoßen hier auf die Quelle der eigentümlichen Ambiguität in diesem Werk: dass der Leser von der Intensität und Stärke der Persönlichkeit Erasmus', von der Tiefe seines Verständnisses, von dem Feuer seines asketischen Willens und von der Klarheit seiner Friedensidee gleichzeitig fasziniert und gleichzeitig über die Oberflächlichkeit und Zwecklosigkeit seiner Position schockiert und deprimiert sein kann. Die Quelle der Ambiguität ist eine Enge, die der Dämonie von Machiavelli recht verwandt ist. Erasmus hat sich selbst in seiner Position des humanistischen Intellektuellen eingeschlossen; er hat die Realität der Gesellschaft in der Geschichte auf die Antithese von rationalem Asketismus als dem Prinzip der Ordnung und wertloser Begierde des *vulgus* als dem Prinzip der Unordnung reduziert – mit

der schmeichelhaften und bequemen Konsequenz, dass alles in dieser Welt dann zum besten bestellt wäre, wenn alle Menschen, oder zumindest die Herrscher, Männer wie Erasmus wären. Das wirkliche Leben des Volkes, das Pathos nationaler Existenz, das prekäre Werk der Zivilisation, der Wert der Tradition, die Bedeutung des Lebens des Intellekts und seiner Disziplinierung in der Geschichte – all diese Faktoren sind aus dem Blickfeld der Politik verschwunden. Diese Welt hat nur einen Glanzpunkt: den asketischen Intellektuellen und den Fürsten, der die ihm anvertraute Macht im asketischen Geist verwaltet. Im Innersten dieses Traumes stoßen wir auf das eigentliche Übel und Thema der Erasmus'schen Politik: die Machtgier in Form der *pleonexia* des Intellektuellen.

Personenregister

Achillini, Alessandro 11
Alexander VI. 16
Alexander der Große 15
Ambrosius 15
Aristoteles 12,13,15
Augustinus 27
Averroes 10,12
Basilius 15
Bodin, Jean 9
Born, Lester K. 11
Caesar 15
Cheshire, Neil M. 26
Christian, Gertraud 26
Christus
12,13,15,19,25,26,28
Dante, Alighieri 24
Dorpius, Martin 14
Franz I. 9
Hamilton, Alexander 8
Heath, Michael J. 11
HI. Hieronymus 9,15
James, Henry 15
Jardine, Lisa 11
Julius II. 16
Karl V. 11
Konfuzius 22
Leo X. 10
Levi, A.H.T. 14
Locke, John 16
Ludwig XII. 9
Luther, Martin 10
Machiavelli, Niccolò
5,7,8,9,10,11,19,24,26,28,29
Morus, Thomas
5,11,14,18,19,27
Platon 11,12,18,21,25,30
Pomponazzi, Pietro 12
Pythagoras 12
Radice, Betty 14
Ritter, Gerhard 19
Seneca 24
Seysse, Claude de 9
Siger von Brabant 12
Sivers, Peter von 24
Thomas von Aquin 13,15
Thukydides 29
Voltaire 8,14
Wilhelm von Ockham 13,15
Zenon 1 12

Anmerkungen des Übersetzers und des Herausgebers

* [S. 7] *The Collected Works of Eric Voegelin* (im Folgenden *CW*), Vol. 22: *The History of Political Ideas*, Vol. IV: *Renaissance and Reformation*, ed. with an Introduction by David L. Morse and William M. Thompson, Columbia and London: University of Missouri Press, 1998, S. 88-109. Der vorliegenden Übersetzung liegt das maschinengeschriebene Manuskript zugrunde, das sich im Nachlass Voegelins in der Hoover Institution findet.

** [S. 7] Der Hinweis bezieht sich auf das Machiavelli-Kapitel der *History of Political Ideas* in: *CW 22*, S. 31-87; dt.: Eric Voegelin, „Die spielerische Grausamkeit der Humanisten“. *Eric Voegelins Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus*, aus dem Englischen und mit einem Vorwort von Dietmar Herz, Nachwort von Peter J. Opitz. München: Fink, 1995.

* [S. 8] Siehe dazu *CW 22*, S. 131-214; dt.: Eric Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, hrsg., eingeleitet und mit einem Essay von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Heike Kaltschmidt, München: Fink, 1994.

* [S. 11] Eine deutsche Übersetzung des Morus-Teils des Kapitels findet sich in Eric Voegelin, „Die spielerische Grausamkeit der Humanisten“.

** [S. 11] Zur Verwendung des Begriffs der „Evokation“ siehe Voegelins Einleitung Voegelins zur *History of Political Ideas*; engl. und dt. in: *Occasional Papers*, XI, Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“, hrsg. von Peter J. Opitz, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2002 (2. überarb. Aufl.).

*** [S. 12] Bei den in eckigen Klammern gesetzten Passagen (hier und fortan) handelt es sich um Ergänzungen des Übersetzers der deutschen Ausgabe oder der Herausgeber der amerikanischen Ausgabe. Die in diesen Ergänzungen enthaltenen Personennamen wurden nicht in das Personenregister aufgenommen.

* [S. 16] Die zitierten Stellen dieses Absatzes wurden aus dem Englischen ins Deutsche übertragen.

* [S. 17] Siehe *CW 24: History of Political Ideas*, Vol. VI: *Revolution and the New Science*, ed. with an Introduction by Bary Cooper, Columbia and London: University of Missouri Press, 1989, 171ff.

* S. 18 Im Folgenden zit. nach: *Institutio Principis Christiani. Die Erziehung eines christlichen Fürsten*, Einführung, Übersetzung und Bearbeitung von Anton J. Gail, Paderborn: Ferdinand Schoeningh, 1968, S. 39.

* [S. 21] Engl.: „asceticism“.

* [S. 24] *CW 22*, S. 208 ff; dt.: Voegelin, *Volk Gottes*, S. 115 ff.

Peter J. Opitz

**Anmerkungen zum Erasmus-Kapitel in Eric
Voegelins *History of Political Ideas***

Sieht man einmal von der scharfsichtigen Zeichnung der Gestalt dieses großen Humanisten ab sowie von der präzisen Analyse seiner religiösen und politischen Vorstellungen, so ist die Studie Voegelins über Erasmus von Rotterdam noch aus einem weiteren Grund von Interesse. Gemeint ist die Bedeutung, die gerade der Erasmus-Teil und die ihn ergänzende Studie über Thomas Morus und dessen *Utopia* für die Werksgeschichte der *History of Political Ideas* und für Voegelins Verständnis der „Modernität“ haben. Auf diese Bedeutung soll im Folgenden kurz eingegangen werden.

I

Ein Blick auf die Entstehungsgeschichte der *History of Political Ideas* ((im Folgenden *History*) und auf frühe Inhaltsverzeichnisse des Textes zeigt, dass zunächst kein Kapitel über Erasmus von Rotterdam vorgesehen war, dass sie allerdings im Kapitel „The Great Confusion“ schon früh einen – Im Laufe der Zeit leider verlorengegangenen – kurzen Abschnitt über Thomas Morus' *Utopia* enthielt. Zur Abfassung der Erasmus-Studie wie auch zur sie ergänzenden Studie über Thomas Morus kam es erst im Spätherbst 1948. Voegelin war damals damit beschäftigt, nun auch die Abschnitte des schon 1941 entstandenen Einleitungskapitels zum Schlussband über die *Modern World* zu überarbeiten und inhaltlich wie systematisch auf das Niveau zu bringen, das die *History* inzwischen erreicht hatte. In jener frühen Fassung von 1941 bestand das Einleitungskapitel mit der Überschrift „Transition“ aus vier Abschnitten, die sich – in dieser Reihenfolge – mit Niccolo Machiavelli; mit den mittelalterlichen Sektenbewegungen (unter dem Titel „The People of God“); mit der Reformation (repräsentiert vor allem durch Luther und Calvin) sowie mit Jean Bodin befassten. Dabei deutete die Überschrift „Transition“

an, dass die im Kapitel behandelten Denker und Bewegungen in der einen oder anderen Weise einen „Übergang“ markierten – nämlich, den Übergang von dem sich auflösenden mittelalterlichen *Sacrum Imperium* zu den Nationalstaaten. Letztere waren, um einen Begriff zu verwenden, den Voegelin in der Einleitung zur *History* entwickelt hatte, die neuen „Evokationen“, die die alte Evokation des *Sacrum Imperium* ablösten.¹ Bezeichnenderweise trug das sich anschließende Kapitel denn auch die Überschrift „The National State“; sie wurde später – vermutlich um 1944 – in die nun allgemeinere Formulierung „The New Order“ umgewandelt.

Im Frühjahr 1948, als sich Voegelin an die Überarbeitung dieses Einleitungskapitels des Schlussbandes *Modern World* machte, hatte das theoretische Konzept, das der *History* zu Beginn der 40er Jahre zugrunde gelegen hatte, schon viel von seiner Gültigkeit eingebüßt. Dagegen hatten die Frage nach dem Wesen der „Moderne“ und auch die eng mit ihr verbundene Frage nach ihrem Beginn weiter an Aktualität gewonnen. Dazu hatte nicht zuletzt das Kapitel „The People of God“ über die mittelalterlichen Sektenbewegungen beigetragen.² Auf deren Zwittercharakter als sowohl „mittelalterlich“ wie auch „modern“ hatte Voegelin schon 1941 aufmerksam gemacht – und damit auch auf die daraus sich ergebende Periodisierungsproblematik. Denn wenn sich die westliche „Moderne“ in wesentlichen ihrer „Sentiments und Ideen“ in enger Kontinuität mit diesen bis tief ins Hochmittelalter zurückreichenden Bewegungen befand, wenn insbesondere der „Geist“ jener mittelalterlichen Bewegungen große Ähnlichkeiten mit dem „Geist“ der modernen Massenbewegungen sowie mit den „politischen Religionen“ des 20. Jahrhunderts aufwies, dann war eine Datierung der Neuzeit, die sich vornehmlich an äußeren Ereignissen, wie etwa der Entdeckung Ame-

¹ Der rekonstruierte Originaltext der „Introduction“ sowie eine dt. Übersetzung findet sich in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“*, *Occasional Papers*, XI, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2002.

² Der Text der 1941er Fassung des Abschnitts „The People of God“, der sich im Nachlass Voegelins befand, findet sich in: Eric Voegelin, *The People of God* (1941). *Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“* (III), *Occasional Papers*, XXXVII, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2003.

rikas oder dem Ende des *Sacrum Imperium* orientierte und wesentliche andere Merkmale unberücksichtigt ließ, problematisch.

Dem Problem „Moderne“ hatte Voegelin im Rahmen der *History* erstmals im Winter 1944/45 einen kurzen eigenen Abschnitt gewidmet, bald nachdem er die zwischenzeitlich unterbrochenen Arbeiten an den Kapiteln über die Neuzeit wieder aufgenommen hatte. Er bildete eine Art Einleitung zu einem Kapitel mit dem Titel „Modern Man: History and Nature“, dessen Inhaltsverzeichnis er, zusammen mit dem des Folgekaptels „Speculation“, einige Monate später seinem Freund Alfred Schütz mit der Bemerkung schickte:

„Jedenfalls lege ich Ihnen die Inhaltsverzeichnisse von zwei Kapiteln bei. Es sind die Kapitel, die auf die ‚*Apostasy*‘, die Sie kennen, folgen. Das Kapitel ‚*History and Nature*‘ ist fertig, und ich kann es Ihnen jederzeit schicken. Das Kapitel ‚*Speculation*‘ wird Ende dieser Woche fertig.³“

Das hier erwähnte Kapitel „Apostasy“ hatte Voegelin schon am 29. März 1945 Schütz geschickt, verbunden mit dem Hinweis, es sei das erste Kapitel des Teils „Revolution“, der „vom Frieden von Utrecht bis zum Tode Hegels reicht und eine Art theoretischer Grundlegung für die Teile über das 18. und 19. Jahrhunderts“ bildete.⁴ In ihm hatte er unter Bezugnahme auf Voltaire und dessen Geschichtsphilosophie einige zentrale Aspekte der Aufklärung, insbesondere die Entstehung eines neuen „Epochenbewusstseins“ behandelt. Es lag somit nahe, gleich zu Beginn des nun folgenden Kapitels im Rückblick auf das zuvor Gesagte, vor allem aber auch einleitend zu dem nun zu Behandelnden mit einigen kurzen Bemerkungen auf das „Problem der Moderne“ einzugehen. Und dies geschah in dem kurzen Vorspann zu Kapitel 2, dessen genauer Titel „Modern Man: History and Nature“ lautete.⁵

³ Brief vom 17. Juni 1945 von Eric Voegelin an Alfred Schütz, in: Alfred Schütz/Eric Voegelin, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959*, hrsg. von Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2004, S. 250 (im Folgenden *Briefwechsel*).

⁴ *Briefwechsel*, S. 288. Eine Übersetzung des Apostasy-Kapitels findet sich in: *Occasional Papers*, XXIX, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Anna E. Frazier, München: Eric-Voegelin-Archiv, ²2004.

⁵ Die ursprüngliche Gliederung der beiden Kapitel findet sich in: *Briefwechsel*, S. 251-153.

Ausgangspunkt der Reflektionen Voegelins war ein von ihm registrierter tiefgreifender Wandel in der intellektuellen Atmosphäre zu Beginn des 16. Jahrhunderts, den er weder einem besonderen Ereignis noch einem einzelnen Denker zuzuschreiben vermochte, sondern in dem er „die kumulative Wirkung von Veränderungen bei den Sentiments und den Ideen“ während der vergangenen beiden Jahrhunderte vermutete.⁶ Diese veränderte intellektuelle Atmosphäre manifestierte sich allerdings weniger in Form einer neuen systematischen Lehre von der Rolle des Menschen in der Welt als in der Auflösung verschiedener mittelalterlicher Vorstellungen sowie in der Suche nach neuen Antworten. In diesem „flüssigen Feld“ von Sentiments, Haltungen und Ideen vermutete Voegelin die „Wurzeln“ jener neuen Auffassung über den Menschen in der Welt, die wir, wie er schrieb, „als die spezifisch „moderne“ Auffassung zu bezeichnen haben“.⁷

Damit stellte sich das „Problem der ‚Moderne‘“. Dass Voegelin dieses Problem als überaus verwickelt ansah, hatte er schon im Abschnitt „The People of God“ angemerkt, auf den er sich auch hier wieder bezog, wenn er eine „freie sektiererhafte Spiritualität“ in jenen Sektenbewegungen einerseits als eine der wichtigsten Komponenten im „modernen“ Komplex der Sentiments anerkannte, andererseits jedoch darauf hinwies, dass das „Moderne“ an ihr nicht die antiekklesiastische Spiritualität an sich sei – sie gab es, wie zuvor schon gezeigt, auch im Mittelalter –, sondern der Wechsel in ihrer gesellschaftlichen Relevanz und die durch sie mit verursachte Spaltung der mittelalterlichen Einheit der Kirche. Denn zu den Folgen dieser Spaltung gehörten „Sentiments und Haltungen, die man in dem Sinn als „modern“ bezeichnen kann, dass sie vor der Spaltung der mittelalterlichen Einheit der Kirche nicht existierten.“⁸

Doch die Sektenbewegungen waren nur eine jener Strömungen, die seit Mitte des 15. Jahrhunderts bis Ende des 16. Jahrhunderts in

⁶ Der Abschnitt findet sich in: *The Collected Works of Eric Voegelin* (im Folgenden *CW*), Vol. 23, *History of Political Ideas*, Vol. V, *Religion and the Rise of Modernity*, ed. with an Introduction by James L. Wisner, Columbia and London: University of Missouri Press, 1998, S. 134-138..

⁷ *CW* 23, S. 134.

⁸ *Ebd.*, S. 135.

einem langen und überaus verwickelten Prozess zu jener als modern bezeichneten veränderten intellektuellen Atmosphäre geführt hatten. Andere Strömungen kamen hinzu: u.a. die unter Rückbezug auf Kategorien der hellenistischen Kosmologie entstandenen neuen Geschichtsinterpretationen humanistischer Denker wie Poggio Bracciolini und Louis Le Roy, der Einfluss der hellenischen Astrologie auf Kopernikus und Bodin, dessen Werk für Voegelin das Ende der humanistischen Phase der Politik markiert, die Zerstörung des hellenistischen Verständnisses vom geschlossenen Kosmos bei Tycho de Brahe und die sich anschließenden mathematischen Spekulationen über die Unendlichkeit von Giordano Bruno. Ungeachtet der Tatsache, dass sich all diese Strömungen im einzelnen stark voneinander unterschieden, ja zum Teil gegenläufig verliefen, konvergierten sie doch in einem Punkt, der diese Konvergenz auch bestimmte, nämlich

„im wachsenden Gewährwerden, dass der Mensch der Ursprung des Sinns im Universum ist [...] Dieses neue Gewährwerden, das wir mit dem Begriff ‚modern‘ bezeichnen werden, konstituiert einen radikalen Bruch mit dem mittelalterlichen Bild des geschlossenen Universums und seinen beiden Dimensionen der Natur und der Geschichte. Die mittelalterliche Idee eines geschlossenen Kosmos weicht der Idee eines offenen, unendlich sich ausdehnenden Universums, evoziert als eine Projektion des menschlichen Geistes und seiner Unendlichkeit im Raum. Und die mittelalterliche christliche Idee einer providentiellen, geraden Geschichtslinie, die in der eschatologischen Krise endet, weicht der Idee einer innerweltlichen Geschichte, die durch dieselben natürlichen Kräfte bestimmt ist, die auch den Menschen selbst bestimmen.“⁹

Dieses Verständnis von „Moderne“ bewegt sich noch weitgehend in den konventionellen, etwa von Alexander Koyré gezeichneten Bahnen, auf die Alfred Schütz Voegelin in diesem Zusammenhang aufmerksam gemacht hatte.¹⁰

Das „Problem der ‚Moderne‘“ trat in den Reflektionen Voegelins nun zunächst wieder zurück. Denn nach dem Schelling-Abschnitt, dem Herzstück jenes oben erwähnten Kapitels „Speculation“, sowie einem bald darauf folgenden Kapitel über Giambattista Vico unter-

⁹ Ebd., S. 136.

¹⁰ *Briefwechsel*, S. 258 f.

brach Voegelin die Arbeiten am Teilband *Modern World* und wandte sich nochmals dem an sich schon fertigen Teilband *Ancient World* zu, zu dem er nun ein weitgehend neues Kapitel über Platon verfasste. Als er schließlich im Frühjahr 1948 die Arbeit am Schlussband *Modern World* wieder aufnahm, waren deshalb tiefgreifende Umarbeiten notwendig geworden. Über deren Ursache wie über die sich daraus ergebenden Änderungen am Arbeitsprozess an der *History* informiert ein Brief Voegelins vom Frühjahr 1951 an seinen Freund Eduard Baumgarten:

„Diese ‚History‘ selbst hat nun eine längere Geschichte. Sie war im wesentlichen 1945 abgeschlossen, aber damals, bei der Analyse von Vico und Schelling fand ich endlich die ‚Lösung‘ eines Problems, das mich seit 1930 geplagt hatte, d.h. eine Mythen­theorie, die es möglich macht, solche Erscheinungen wie Plato’s Mythen ohne unerklärte Reste zu interpretieren... Das Resultat war, dass der ganze Altertumsband über Bord ging und neu geschrieben wurde.“ *Und diese neue Fassung machte dann das 16. und 17. Jahrhundert unmöglich, so dass dieser Teil auch neu geschrieben werden musste.*“¹¹

II

Es ist nicht ganz klar, warum Voegelin, als er im Frühjahr 1948 die Umarbeitung der Abschnitte aus dem Jahr 1941 über das 16. und 17. Jahrhundert wieder aufnahm, mit dem Abschnitt „The People of God“ begann. Einer der Gründe könnte das kurz zuvor erschienene Buch von Wilhelm Fraenger *Hyronimos Bosch. Das Tausendjährige Reich*¹² gewesen sein. Denn dieses bestätigte nicht nur seine eigene Deutung, sondern lieferte für diese zudem wichtiges neues Material. Voegelin nun in zwei ergänzenden Kapiteln in den vorliegenden Text einbaute. In diesem Zusammenhang ließ sich auch eine noch immer offene Frage beantworten, nämlich wie es kam, dass der „zweit-rangige sektiererische Typus der Spekulation „respektabel“ wurde und in die intellektuelle Oberschicht des westlichen Denkens ein-

¹¹ Brief vom 10. Juni 1951 von Eric Voegelin an Eduard Baumgarten (Hervorh. PJO).

¹² Coburg: Winkler Verlag, 1947.

drang“.¹³ Ein weiterer Grund könnte der wiederholt angesprochene Zwittercharakter der Sektenbewegungen gewesen sein, der ihn schon 1941 und 1945 dazu veranlasst hatte, über das „Problem der ‚Moderne‘“ nachzudenken.

Nach Abschluss seiner Überarbeitung des Abschnittes „The People of God“ im Mai 1948, wandte sich Voegelin dem Bodin-Abschnitt im Einleitungskapitel der *History* zu. Erneut stellt sich die Frage: Warum nun Bodin? Zwei Erklärungen bieten sich an: Zum einen hatte sich Voegelin im Kapitel „Modern Man“ nochmals mit Bodin beschäftigt und war dabei möglicherweise zu der Auffassung gelangt, dass es besser sei, diesen Abschnitt aus dem „Transition“-Teil in das neue Kapitel „Modern Man“ zu überführen.¹⁴ Doch das ist eine bloße Vermutung, für die sich in den Korrespondenzen keine Unterstützung findet. Der andere Grund ist schwerwiegender, und er stützt sich auf das neue Bodin-Kapitel selbst. Denn auch dieses beginnt nun mit Reflektionen über die Moderne, ausgehend von Auffassungen in der Forschungsliteratur, in denen Bodin als ein Denker auf der Schnittlinie zwischen dem Mittelalter und der Moderne angesiedelt wurde. Voegelin beginnt mit dem Referat dieser Auffassungen, bestreitet deren Richtigkeit jedoch nachdrücklich mit dem Hinweis, dass Bodin – ausweislich zahlreicher Aspekte seines Werkes – eindeutig ein Denker der Moderne sei. Dass seine Modernität dennoch immer wieder in Frage gestellt werde, führt Voegelin auf einen besonderen Grund zurück:

„Er gehört jedoch in die mediterrane Phase der nachmittelalterlichen Geschichte: die moderne mediterrane Zivilisation, die ihre Blütezeit im 15. und 16. Jahrhundert hatte, brach mit der Generation nach Bodin zusammen. Mit Beginn des 17. Jahrhunderts verlagert sich die politische und zivilisatorische Initiative endgültig in den atlantischen Raum, und zur selben Zeit beginnt der Aufstieg der Naturwissenschaften. Diese doppelte Verlagerung der Gewichtungen, nämlich die des zivilisatorischen Raumes wie die der Probleme hat den Charakter der Moderne so grundlegend verändert, dass die zeitlich frühere mediterrane Phase geradezu befremdlich erscheint [.....] Im Vorgriff auf die Ergebnisse der folgenden Analyse können wir daher

¹³ Eric Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, hrsg. von Peter J. Opitz, München: Fink, 1994, S. 108.

¹⁴ CW 23, S. 158-163.

sagen, dass der Anschein des Befremdenden in Bodins Denken nicht dem Weiterleben angeblich mittelalterlicher Gedanken zuzuschreiben ist, sondern auf *die Differenzierung der modernen intellektuellen Geschichte in eine frühe mediterrane und eine späte transalpine Phase zurückgeht*.¹⁵

Diese Unterscheidung zwischen einer früheren mediterranen Moderne, die noch durch viele Fäden mit der hellenischen Tradition verbunden ist und als deren letzter großer Vertreter Jean Bodin erscheint sowie einer sie ablösenden transalpinen Moderne, die nun wesentlich vom Aufstieg der Naturwissenschaften geprägt ist, stellt eine interessante Differenzierung dar. Zwar widerspricht sie nicht jener oben zitierten Definition Voegelins von 1945, sondern steht, soweit es um ihre inhaltliche Bestimmung geht, durchaus mit ihr in Einklang. Doch rückt sie unterschiedliche Phasen im Ablauf der Moderne ins Blickfeld. Zudem belässt es Voegelin nicht bei dieser Unterscheidung zweier Phasen der Moderne, sondern nimmt diese zum Anlass für Überlegungen zur Periodisierungsproblematik und zu zivilisatorischen Zeitstrukturen im Allgemeinen und zur Moderne im Besonderen, die im übrigen auch zum Verständnis jener Fehleinschätzungen Bodins beitragen.

„Kategorien wie ‚mittelalterlich‘ und ‚modern‘ suggerieren das Bild von Zeit als einer Linie, auf der historische Perioden aufeinanderfolgende Abschnitte sind. Die tatsächliche Zeitstruktur einer Zivilisation wie die westliche ist jedoch erheblich komplizierter. Die westliche Welt bewegt sich nicht als Ganze in gleichmäßigem Fluss von einer Phase in eine andere; wir müssen eher von sich verändernden Empfindungen und Ideen sprechen, die sich von regionalen Zentren aus langsam über die übrige Zivilisation ausbreiten. Darüber hinaus bleiben diese Empfindungen und Ideen bei ihrer Verbreitung nicht mit sich identisch, sondern werden in jeder Region, die sie berühren, tiefgreifend transformiert. Daher ist, was wir ‚modern‘ nennen, nicht ein bestimmter geistiger Zustand, der sich plötzlich gleichmäßig im Westen ausbreitet; *Moderne* (wenn wir diesen Begriff überhaupt irgendeinen Sinn zugestehen) ist *ein historischer Prozess*, der sich über Jahrhunderte erstreckt und in dem sich die mittelalterliche geistlich-westliche Ordnung der westlichen Welt auflöst – in manchen Regionen früher, in manchen später; in manchen Regionen (nicht unbedingt dort, wo dieser Prozess zuerst ein-

¹⁵ CW 23, S. 181-186: dt.: Eric Voegelin, *Jean Bodin*, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, München: Fink, 2003, S. 36-38.

setzt) schneller, in anderen langsamer. Der Prozess wird zudem noch komplizierter, weil sich mit der Zeit und der Region auch die Natur der vorherrschenden, sich auflösenden Ideen wandelt. Angesichts der vielen Dimensionen dieser Problematik stellen wir fest, dass schwerwiegende Missverständnisse entstehen müssen, wenn wir Moderne *im Sinne der Spätphase* dieses Prozesses in einer bestimmten Region verstehen und den Begriff dann auf eine frühere Phase dieses Prozesses in einer anderen Region anwenden. Die bei uns vorherrschende Vorstellung von Moderne folgt dem Verständnis der französischen und englischen des 17. und 18. Jahrhunderts; sie hat das Dogma des Säkularismus und Szientismus absorbiert. Wenn wir einen Denker des 16. Jahrhunderts wie Bodin mit diesem Maßstab messen, wird er eben als nur ‚zum Teil modern‘ erscheinen, nicht, weil da irgendetwas wirklich Mittelalterliches an ihm wäre, sondern weil wir mit einem unkritischen Begriff von Moderne operieren.“¹⁶

III

Nur wenige Wochen nach Abschluss der Umarbeitung des Bodin-Kapitels schreibt Voegelin unter der Überschrift „Die Ordnung der Vernunft“ ein völlig neues Kapitel, in dem er sich mit Erasmus von Rotterdam und Thomas Morus befasst. Folgt man einem Brief an den Literaturwissenschaftler Robert Heilman vom 4. November 1948, so schloss Voegelin dieses Kapitel vermutlich gegen Ende Oktober ab, und da auch dieser Text mit einigen allgemeinen Bemerkungen über die „moderne“ Periode der Politik und die Struktur der politischen Ideen im frühen 16. Jahrhundert beginnt, drängt sich die Vermutung auf, dass die Entstehung dieses Kapitels ebenfalls etwas mit dem „Problem der Moderne“ zu tun hat, das Voegelin schon bei der Neufassung der Kapitel „The People of God“ und „Jean Bodin“ beschäftigte. Denn die ursprüngliche Fassung des Einleitungsteils zur *Modern World* enthielt noch keinen Abschnitt über Erasmus und Morus.

Dass Voegelin sich jetzt diesen beiden humanistischen Denkern zuwandte, dürfte etwas mit der obigen Differenzierung der Moderne in mehrere Phasen zu tun haben. Diese Vermutung findet in zwei-

¹⁶ Ebd., S. 35 f (Hervorh. PJO).

facher Hinsicht Bestätigung: zum einen in den einleitenden Passagen des Erasmus-Kapitels und zum anderen im Brief Voegelins an Robert Heilman. Wenden wir uns zunächst dem Erasmus-Kapitel zu. Es beginnt mit einer zeitlichen wie inhaltlichen Bestimmung der „modernen“ Periode der Politik. Als „modern“ bezeichnet er das Zeitalter „in dem die Institutionen des imperialen Christentums ihren endgültigen Zusammenbruch erfuhren und die Nationalstaaten zu den Zentren der politischen Ordnung im Westen wurden.“¹⁷ Für dieses Zeitalter konstatiert er einen doppelten Beginn, indem er – anders als im Bodin-Kapitel – nun nicht zwischen einer mediterranen und einer transalpinen Phase unterscheidet, sondern zwischen einem ersten Beginn, der mit Machiavelli einsetzte, der auf die Macht als Ordnungsprinzip setzte, und einem zweiten Beginn, der durch die Reformation geprägt war und in dem die bis dahin unter der Oberfläche sich bewegenden Kräfte des mittelalterlichen Sektierertums – und mit ihnen eine „volkstümliche Religiosität“ – institutionelle Oberflächen durchbrachen, die Politik zunehmend zu bestimmen begannen und dabei „den ‚Modernismus‘ des ersten Beginns“ umkehrten und sein Wiederaufleben für eine beträchtliche Zeit hemmten.¹⁸ Als unmittelbar aufeinander folgende Schlüsseldaten ergeben sich dort die Jahre 1516 und 1517. Dabei steht das Jahr 1517 für den Beginn der Reformation und das Jahr 1516 für den ersten Beginn, der seinen Ausdruck in einer Reihe zentraler Werke fand, die mit der Idee und den Institutionen des imperialen Christentums und der politisch-religiösen Ordnung des Mittelalters brachen: Niccolò Machiavellis *Principe*, Claude de Seyssels *Grande Monarchie de France*, Pietro Pompanazzis *De immortalitate animae*, Thomas Morus' *Utopia* und Erasmus' Übersetzung des Neuen Testaments ins Griechische und Lateinische sowie seines Werkes *Institutio Principis Christiani*. Primär in diesen Werken sieht Voegelin nun den Beginn dieser ersten intellektuellen Moderne, durch die, wäre sie nicht von den nur ein Jahr später einsetzenden gewaltigen Umwälzungen der Reformation verschüttet worden, die westliche Zivilisation eine „moderne Periode von gänzlich anderer Struktur gehabt haben könnte.“¹⁹

¹⁷ Erasmus, S. 7.

¹⁸ Ebd., S. 8.

¹⁹ Ebd., S. 7.

Die Konsequenzen, die diese neue Sicht der „Moderne“ für die Struktur der *History of Political Ideas* hatte, liegen auf der Hand: Der Einleitungsteil zum Schlussband *Modern World* war so umzugestalten, dass er diesen doppelten Beginn zum Ausdruck brachte. Das aber hieß: Das Machiavelli-Kapitel, dessen Überschrift während der kurze Zeit später erfolgenden Revision den Zusatz „The Order of Power“ erhielt, musste durch ein Kapitel über Erasmus und Morus mit dem Zusatz „The Order of Reason“ ergänzt werden, während der Bodin-Abschnitt völlig ausgegliedert werden musste. Problematisch war lediglich die Stellung des Kapitels „The People of God“. Denn einerseits waren die in ihm behandelten Sektenbewegungen kaum der intellektuellen „ersten Moderne“ zuzurechnen, sondern gehörten, als Vorspiel der Reformation, eher in deren Nähe. Andererseits lagen ihre Ursprünge weit vor im Schlüsseljahr 1517, dem Beginn der „zweiten Moderne“. Voegelin löste dieses Problem, indem er das Kapitel zwar im Einleitungsteil beließ, es jedoch – im Anschluss an Machiavelli, Erasmus und Morus – an dessen Ende platzierte, wo es zugleich als Übergang und Brücke zum nächsten Teil diente, der sich nun mit dem zweiten Beginn der Moderne befasste, nämlich mit der Reformation. Diese Rekonstruktion und Interpretation findet ihre Bestätigung in dem oben erwähnten Brief Voegelins an Robert Heilman, in dem es heißt:

„My letter was delayed because, until a few days ago, I was strenuously occupied in giving the works to Erasmus and More (sic!). On closer study, they have assumed considerable historical significance as a first start of modernity along with Machiavelli and Pomponazzi, before the crash of Reformation occurred. With this chapter, I have now the architecture of Volume III (Modern) in shape.”²⁰

Die „Architektur“ des Schlussbandes der *History*, „The Modern World“, stand somit im November 1948 offenbar erstmals fest, und sollte sich auch nicht mehr ändern. Sie sah wie folgt aus: Die Darstellung begann nun mit zwei Teilen – „Part IV: The New World“ und „Part V: The Great Confusion“ –, die den doppelten Beginn der Moderne kennzeichneten, gefolgt von „Part VI. The New Order“, mit einem Kernstück über den Nationalstaat, in dem sich die neue Ord-

²⁰ Brief vom 4. November 1948 von Voegelin an Robert Heilman (Hervorh. PJO).

nung kristallisierte²¹ Daran schloss sich als „Part VII: Revolution“ ein Teil über die Aufklärung an, in dem schon die Grundlagen für den Schlussteil „Part IX: The Crisis“ gelegt waren. Unterbrochen wurden diese beiden Teile durch einen relativ spät eingefügten „Part VIII: The Last Orientation“, mit dem großen Schelling-Kapitel als Mittelpunkt.²² Das war die „Architektur“ des Schlussbandes *Modern World*, wie sie sich Voegelin Anfang November 1948 darstellte, und wenn auch noch einige Kapitel zu schreiben bzw. umzuarbeiten waren, so war es doch durchaus verständlich, wenn er nun in einer Reihe von Briefen aufatmend den bevorstehenden Abschluss der *History* ankündigte. Dass es dann doch ganz anders kam, dass nicht nur die *History* unvollendet und unveröffentlicht blieb, sondern dass auch sein Konzept der Modernität sich noch einmal grundlegend verändern sollte, ist eine andere Geschichte, auf die an anderer Stelle noch näher einzugehen sein wird.

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, Februar 2006

²¹ Ein Überbleibsel von 1941; eigentlich wäre der sinnvolle Anschluss Teil V „Modern Man“ gewesen, eine Problematik, die die Herausgeber der *Collected Works* offenbar dadurch zu lösen suchten, dass sie das Kapitel „New Order“ in den Band 25 der *Collected Works* verlegten, wo es allerdings chronologisch und systematisch deplatziert wirkt.

²² Das in der CW-Edition an diesen Teil angehängte Kapitel „Nietzsche and Pascal“ ist im doppelten Sinne deplatziert: Zum einen, weil es nur eine Vorstudie für ein von Voegelin geplantes Nietzsche-Kapitel in der *History* bildete und gar nicht in die *History* gehört, zum anderen weil das zwar geplante, letztlich aber nicht geschriebene Nietzsche-Kapitel die *History* abschließen sollte.

„Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinischen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.“

Zeitschrift für Politik