

Doxologie und Herrschaft

Neagoe Basarab im Dialog mit Erasmus, Luther und Machiavelli¹

von Mihai-D. Grigore, Mainz

Wie bringt man Neagoe Basarab, einen Unbekannten aus der Walachei im 16. Jahrhundert, mit solchen Gestalten ins Gespräch, die schon zu ihren Lebzeiten europaweite Berühmtheit genossen: dem großen Erasmus, dem wortgewaltigen Luther, dem gerissenen Machiavelli. Neagoe Basarab, Herr der Walachei zwischen 1512 und 1521, ist den Rumänen einigermaßen bekannt, deren Nationalnarrativ er angehört. Basarab wurde 2008 in Rumäniens Pantheon der Nationalheiligen aufgenommen. Er mag auch manch einem Ostkirchenkundler oder Südosteuropa-Historiker begegnet sein, was jedoch in keinem Verhältnis zu den anderen drei prominenten Persönlichkeiten auf europäischer Ebene steht. Bei den Rumänen selbst gibt es allerdings nur wenige, die den Fürstenspiegel² des Neagoe Basarab „*Die Lehrworte an den Sohn Theodosius*“ gelesen haben! Wenige wissen, dass dieser Fürstenspiegel über den christlichen Herrscher die Fürstenspiegel des Erasmus, Luthers und Machiavellis zusammengenommen übersteigt. Als Erasmus seine *Institutio Principis Christiani* (1516) oder Luther seine *Von weltlicher Obrigkeit, inwiefern man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523) oder Machiavelli sein *Il Principe* (1513) schrieben, taten sie dies als Intellektuelle, als Schriftsteller, als reines Gedankenspiel, um den Herrschern ihrer Zeit das gute, christliche, gottgefällige Regieren beizubringen. Neagoe Basarab auf der anderen Seite ist der einzige, der tatsächlich auch regierte, der – und ich erlaube mir hier eine Zuspitzung – auch Ahnung hatte, wovon er sprach.

Die Schwierigkeit des folgenden Beitrags besteht in der methodischen Herausforderung, drei Riesen ins Gespräch mit einem Unbekannten zu bringen. Noch mehr: Wie bringt man Autoren ins Gespräch, die voneinander kaum wussten – Luther und Erasmus natürlich ausgenommen? Ich gedenke, ihre Werke für sie sprechen zu

¹ Dieser Beitrag fußt auf meinen Forschungsergebnissen, die ich in meiner Monographie zum Thema dargelegt habe: *Mihai-D. Grigore, Neagoe Basarab – Princeps Christianus. Christianitas-Semantik im Vergleich mit Erasmus, Luther und Machiavelli (1513-1523)*, Frankfurt a. Main 2015.

² „Ein Fürstenspiegel ist ein geschlossenes Werk, das mit dem Zweck der grundsätzlichen Wissensvermittlung oder Ermahnung möglichst vollständig das rechte Verhalten des Herrschers im Blick auf eine besondere Stellung erörtert; dabei liegt meist eine persönliche Beziehung zum Herrscher zugrunde“ (*Herbert Hunger* zitiert in: *Wilhelm Blum (Hg.)*, *Byzantinische Fürstenspiegel: Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister (Bibliothek der griechischen Literatur 14)*, Einleitung, Stuttgart 1981, S. 1-58, hier S. 31). Und ferner: „Ein Fürstenspiegel ist eine in paränetischer Absicht verfasste Ausarbeitung, gerichtet an einen König, Fürsten oder Regenten jeweils als Person oder an einen (fiktiven) Amtsträger als Repräsentanten einer sozialen Gruppe. Sie muss abgefasst sein als selbstständiges Werk oder als Teil in einem größeren Zusammenhang“ (*Hans Hubert Anton*, Einleitung, in: *Ders. (Hg.)*, *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, Darmstadt 2006, S. 3-44, hier S. 3). Herbert Hunger unterscheidet aufgrund des wichtigen Kriteriums der persönlichen Bindung des Beraters zum Beratenen zwischen Enkomia und Fürstenspiegeln, wobei die Ersteren die besagte Bindung nicht aufweisen (vgl. *Herbert Hunger*, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1, München 1978, S. 157).

lassen. Wie dem aufmerksamen Leser aufgefallen sein dürfte, gestaltet sich der folgende Vergleich als synchroner Blick auf die ‚Karriere‘ eines normativen Begriffs europäischer Christumsgeschichte, nämlich des ‚Princeps Christianus‘. Die Chronologie spielt dabei eine sekundäre Rolle, solange die Autoren einander teilweise nicht kannten. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Querschnitt durch die Geschichte christlicher Diskurse in europäischer Breite. Dabei habe ich vier Momentaufnahmen, vier Werke desselben Genres, die unabhängig voneinander innerhalb von zehn Jahren verfasst worden sind, ausgewählt. Sie sind auch deswegen repräsentativ, weil sie konfessionelle Konnotationen der südosteuropäischen Orthodoxie, des (humanistischen) Katholizismus oder des lutherisch-evangelischen Protestantismus aufweisen. Bei dem Vergleich interessieren aus hermeneutischer Sicht die Grenzen, an die zentrale Begriffe stoßen, und wie religiöse Diskurse historisch geprägt werden. Was geschieht in der Diskursdynamik, wenn sowohl Basarab, als auch Erasmus oder Luther vom ‚christlichen Fürsten‘ sprechen, ihre Deutungen jedoch mehr oder weniger auseinandergehen? Wie kommt man zu parallelen Auffassungen, auch wenn man – wie gesagt – voneinander nichts wusste? Es handelt sich um die zentrale Frage der Diffusion religiöser Ideen im Laufe der Geschichte, die trotz gemeinsamer Quellen (der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern, den klassischen und hellenistischen Autoren) zu unterschiedlichen Deutungen, aber auch zu bemerkenswerten Überlappungen gelangen.

Die *Lehrworte* des Neagoie Basarab an seinen Sohn Theodosius von 1519

„Mein geliebter Sohn, vor allen Dingen geziemt es sich, Gott den Großen, den Guten, den Barmherzigen, unseren weisen Erschaffer ohne Unterlass, Tag und Nacht, zu jeder Stunde und an jedem Ort, zu loben und zu preisen. Und es geziemt sich ebenso sehr, Ihn mit lauter Stimme und durch nie unterlassenen Gesang zu verherrlichen und hochzupreisen, denn Er hat uns erschaffen und aus dem Dunkel ins Licht und vom Nicht-Sein ins Sein geführt. [...] Gott weilte in Seinem großen Erbarmen unter uns, den Menschen, und zeigte sich uns. Gott war Er im Himmel und Mensch auf Erden, in beidem vollkommen. Und Er machte den Menschen zu Seinem überaus geliebten Sohn und zum Erben Seines Reiches. [...] Und aus dem Nichts hat Er uns in die Existenz gerufen und erschuf alle körperlosen Mächte. Aber wozu denn? Nur um den Namen Dessen zu preisen, Der uns erschuf, Herr aller Herren und Gott aller Götter. Er hat uns erschaffen, um Seinen Namen zu bezeugen und zu loben, sodass die Engel in ihren hohen Himmeln [dies sehen und Gott in Erstaunen] preisen [...].“³

³ „Iubitu meu fiu, mai nainte de toate să cade să cinstești și să lauzi neîncetat pre Dumnezeu cel mare și bun și milostiv și ziditoriul nostru cel înțelept, și zioa și noaptea și în tot ceasul și în tot locul. Și să foarte cuvine să-l slăvești și să-l mărești neîncetat, cu glas necurmat și cu cântări nepărăsite, ca pre cela ce ne-au făcut și ne-au scos din-tunérec la lumină și den neființă în ființă. [...] Dumnezeu, pentru mila sa cea multă, lăcui întru noi oamenii și să arată noao. Dumnezeu fu în ceriu și om pre pământu și într-amândoao desăvârșit. Și pre om și-l făcu fiu iubit și moștean împărății sale. [...] Și den nimic ne-au făcut de suntem și făcu toate puterile cele fără de trupuri. Dar pentru ce? Numai ca să lăudăm numele lui, cel ce ne-au făcut, Domnul domnilor și Dumnezeul dumnezeilor. Adusune-au în arătarea și în slava numelui său cel sfânt, ca să-l proslăvească îngerii în ceriurile cele de sus [...]“, *Neagoie Basarab*, *Învățăturile lui Neagoie Basarab către fiul său Theodosie*, kritische Ausgabe der altrumänischen Fassung, hrsg. von *Florica Moisiu* und *Dan Zamfirescu*, Bukarest ³1984, S. 5f. Ein ähnlicher Ansatz über die herausragende Stellung des Menschen als Krönung des Universums

In dieser programmatischen Aussage am Anfang der *Lehrworte* steckt der Kern der basarabschen Auffassung vom Menschen und seiner Rolle im Kosmos. Lediglich um Gott zu preisen, existieren wir, denn Er hat sich selbst in uns verherrlicht. Wir sind in unserer Natur dafür erdacht, Gott zu beschauen, zu begehren und zu preisen. Die Natürlichkeit des Menschen bedeutet folglich, dass er eine lebendige, wandelnde Doxologie Gottes ist.⁴

Die Menschen stellen ein Kunstwerk Gottes dar; im Schöpfungsgefüge stehen sie über den Engeln.⁵ Gott hat uns, so Basarab, mit Vernunft, Seele und Leib nach der platonischen Trichotomie gestaltet. Auch die Körperteile, der Mund, die Ohren, die Beine, die Augen, die Hände erfüllen eine doxologische Funktion. Die Hände werden zu Gott im Lobpreis ausgestreckt, die Augen richten sich auf Ihn. Daher sind sie nicht mit schändlichen Taten zu beflecken. Basarab nimmt sich die Zeit, für jedes der erwähnten Organe ausführlich zu zeigen, inwiefern es der allgemeinen doxologischen Menschennatur nachkommt.⁶ So wird deutlich, dass der Autor der *Lehrworte* den Menschen als lebendiges Zeugnis der Macht und Vollkommenheit Gottes ansieht. Unsere natürliche Veranlagung zum Lobpreisen ist strukturell und sinnvoll. Darin bestand der paradiesische Zustand vor dem Sündenfall, das ist der Weg zurück zum verlorenen Eden. Wir stehen damit zusammen mit der gesamten Schöpfung, deren Krönung die Menschen darstellen, in einer Theosis, in einer uns vergöttlichenden *communio* mit Christus und dem Kosmos.⁷

Nach dieser Logik sind die einzigen natürlichen Menschen die betenden und hochpreisenden Christen, die ihre Natürlichkeit ausleben. Das ist im Grunde der erste Schritt zum christlichen Herrscher: zuerst Christ sein wie alle anderen und dann diesen Status vorbildhaft verdichten.

„Und wie fallen die Herrscher von Gott, ihrem Herrn, ab? Manche durch ihren Glauben, die anderen durch ihre Werke. [...] Die Menschen jedoch, die anderen untertan sind, sterben für ihre irdischen Herren und Königen mit dem Leib und für Gott sterben sie mit der Seele.“⁸

Der Herrscher hat eine privilegierte Stellung unter den doxologischen Wesen inne, eine ‚verdichtete‘ Menschlichkeit, die ihm erlaubt, in einen intensivierten anthropologischen Bezug zu seinem Schöpfer zu treten.⁹ Gott hat ihn nicht nur, wie alle anderen Menschen, als hochpreisendes Wesen erschaffen, sondern überantwortete ihm die Herrschaft über die anderen, insbesondere auch die Verantwortung für das

findet sich bei Vladimir Monomach (gest. 1125); vgl. *Gheorghe Popa-Lisseanu (Hg.)*, *Izvoarele istoriei românilor*, Bd. 7. *Cronica lui Nestor*, Bukarest 1935, S. 207. Es ist nicht auszuschließen, dass die Belehrung des Monomachen den Autor der *Lehrworte* in mancherlei Hinsicht beeinflusst hat.

⁴ M.-D. Grigore, Neagoe Basarab, S. 137.

⁵ Vgl. N. Basarab, *Învățăturile*, S. 7 und 12f. Eine ähnliche Auffassung gibt es beim Italiener Giovanni Pico della Mirandola (gest. 1494) (vgl. *Giovanni Pico della Mirandola, De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*, hrsg. v. August Buck, Hamburg 1990, S. 7).

⁶ N. Basarab, a.a.O., S. 6f.

⁷ Christopher D. L. Johnson, *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer. Contesting Contemplation*, London – New York 2010, S. 23.

⁸ „Iar domnii in ce chip cad de la Domnul și Dumnezeu lor? Cad unii din credință, iară alții din fapte. [...] Că oamenii care sunt supt stăpâni, cu trupurile mor domnilor și împăraților pământești, iară cu sufletele ei mor lui Dumnezeu“ (N. Basarab, *Învățăturile*, S. 8).

⁹ Vgl. Otto Eberhardt, *Via regia. Der Fürstenspiegel Smarags von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, München 1977, S. 413f.

Heil ihrer Seelen. Interessanterweise schreibt Basarab diese Verantwortung nicht der Kirche, sondern dem Herrscher zu. Der gottgefällige Herrscher besitzt kraft der Erleuchtung einen besonderen Einblick in die unerforschten Wege Gottes und kann so die Christengemeinschaft zentrierend um sich versammeln.¹⁰ Der christliche Herrscher ist für Neagoe Basarab ein „*Kind des Lichtes*“ (Joh 12,36; 1 Thess 5,5), das die anderen Kinder Gottes ebenfalls zum Licht führt. Der Autor der *Lehrworte* teilt diese Auffassung mit Symeon dem Neuen Theologen (gest. 1022).¹¹ So ist der Fürst Kern und Basis der harmonischen, doxologischen Gemeinschaft (κοινωνία).¹² Die Verwirklichung der doxologischen Menschennatur ist sein Verantwortungsbereich und nicht einmal der Klerus soll den Herrscher in Gottesfurcht und Frömmigkeit übertreffen.¹³ Die Untertanen blicken auf den Herrscher: wie er ist, so ist auch sein Volk.¹⁴

Dieses gesamte theoretische Gerüst des Politischen als doxologische Gemeinschaft ergibt sich aus der optimistischen Anthropologie, die Basarab entwickelte.¹⁵ Die Menschen sind für ihn keine verängstigten, schulderfüllten Opfer, sondern bilden die Krönung des Kosmos, das Ziel, auf das die Schöpfung hin gestaltet wurde. Gott überströmt die Menschen mit Liebe. Insbesondere ist der christliche Herrscher in die Liebe Gottes miteinbezogen. Aufgrund dieser Liebe sieht Gott im Herrscher, so Basarab, einen Teilhaber an Seiner Herrlichkeit und Herrschaft, also einen Co-Regenten:

„*Daher verherrliche Jenen, der dich, mein Sohn, aus der Erde nahm und dich zum Sohn und Herrscher des Himmels erhob, zum großen Sieger und Befehlshaber über Völker und Menschen [...]*“¹⁶

Mit Argumenten hesychastischer Licht-Theologie untermauert der Autor der *Lehrworte* seine Theorie der zentrierenden Vorbildhaftigkeit des christlichen Herrschers. Basarab betont stark die aktivierende Funktion der Erleuchtung. Durch Gebet und keusches Leben erhofft sich der christliche Herrscher, an der Vollkommenheit Gottes teilzuhaben. Gebete führen zur Erleuchtung: „*Und passe gut auf, keine Stunde ohne Gebete vergehen zu lassen, denn diese bringen das Licht in die Seele*“.¹⁷ Das Modell des christlichen

¹⁰ Wie Eusebius von Caesarea in seiner Rede auf die Tricennalia Konstantins des Großen (306–337) bereits behauptet hatte (vgl. *Francis Dvornik*, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Bd. 2, Washington DC 1966, S. 617, mit Belegen).

¹¹ Vgl. *Symeon der Neue Theologe*, *The Epistles of St. Symeon the New Theologian*, hrsg. von *H. J. M. Turner*, Oxford – New York 2009, S. 150f.

¹² Eine alte neo-pythagoreische Auffassung, die später in den christlichen Diskurs einfluss. Zuerst wurde sie von Ekphantos (ca. 5.-4. Jh. v. Chr.) geäußert (vgl. *John W. Martens*, *One God, One Law. Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Leiden 2003, S. 60f.).

¹³ Vgl. *Theophylakt von Ochrid*, *Der Fürstenspiegel des Theophylakt von Ochrid*, in: *W. Blum (Hg.)*, *Byzantinische Fürstenspiegel*, S. 81-98, hier S. 87.

¹⁴ Vgl. *Thomas Magistros*, *Der Fürstenspiegel des Thomas Magister*, in: *W. Blum (Hg.)*, *Byzantinische Fürstenspiegel*, S. 99-145, hier S. 99. Ein auch von Erasmus oft herangezogenes Argument, anscheinend ein *locus communis* der abendländischen Fürstenspiegel (vgl. *Hans Hubert Anton*, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968, S. 75).

¹⁵ *M.-D. Grigore*, *Neagoe Basarab*, S. 140f.

¹⁶ „Pentru acéia dă slavă celui ce te-au rădicat din pământu și te-au făcut lui fiu și cerurilor împărat, și i noroadelor și oamenilor biruitoriu mai mare și poruncitoriu [...]“ (*N. Basarab*, *Învățăturile*, S. 9).

¹⁷ „Și te păzește să nu treacă vreun ceas fără de rugă că acestea aduc lumina în suflet“ (*N. Basarab*, *Învățăturile*, S. 118).

Herrschers, der Erleuchtung anstrebt, ist jenes der Meister der Askese und der mystischen Hochleistung:

„Und wenn du die Türe deines Verstandes nur öffnen könntest, um ihre [der großen asketischen Meister] Gesinnung und innere Schönheit zu sehen, würdest du umfallen, weil du die atemberaubende Schönheit ihrer Seelen und **das Licht und den Glanz** ihrer Gewänder nicht ertragen könntest, denn sie strahlen greller als der Blitz.“¹⁸

Nicht zufällig endet das Zitat mit einer Paraphrase der Verklärung Christi auf dem Tabor, eine Paraphrase, die man nur vor dem hesychastischen Hintergrund richtig verstehen kann.

Die Erleuchtung des Herrschers trägt viele nützliche Früchte, wie etwa Weisheit, Gerechtigkeit, Erbarmen, Milde, Philanthropie oder Mitgefühl.¹⁹ So wie die Energien Gottes im Herrscher wirken, so wird der Fürst zu deren Organ und lässt sie durch sich in die Welt hinein strahlen, denn er ist ein *συνεργός του Θεού*.²⁰ Der Herrscher ist kein Mittler zwischen Gott und den Christen, sondern wirkender Gott, denn er trägt Gott in sich und ist Eins mit Diesem. Die doxologische Gemeinschaft aus Untertanen, Herrscher und Gott verwandelt sich in eine Gemeinschaft des Lichtes. Das ist das Politische, das Basarab meint.

Nicht, dass Basarab die Vorgehensweise des moralischen Handelns und der Tugend nicht befürworten würde, im Gegenteil: Er tut es an jeder Stelle. Bei ihm bildet die Tugendhaftigkeit jedoch kein Ziel an sich.²¹ Durch Tugend kann man nichts Neues erreichen, was man nicht durch die Schöpfung natürlicherweise bereits besäße, nämlich den unmittelbaren Zugang zu Gott, das ununterbrochene Weilen in seiner Präsenz, die den auf Gott ausgerichteten Menschen mit Licht überflutet und erleuchtet, die diesen zum *Homoios*, dem Gott-Ähnlichen macht. Auch deswegen betont er in den *Lehrworten* den orthodoxen chalkedonischen Diophysitismus und spricht von den Monarchen als den Herrschern auf Erden und im Himmel, weil auch Neagoe Basarab – wie einst Diakon Agapetos in seiner Schrift an Justinian I. im 6. Jahrhundert – den Herrscher als Christusähnlichen betrachtete, der zwei Dimensionen herrschaftlicher Präsenz in Anspruch nahm: „über das weltliche und überweltliche Leben.“²²

¹⁸ „Și numai de țe-ai putea dășchide ușa minții să vezi cugetele și sufletele lor și împodobirile lor céle dinlăuntru, tu ai cădea jos pre pământu, că n-ai putea răbda să vezi frumusețea sufletelor lor și lumina și strălucirea hainelor, care strălucescu mai luminos decît fulgerul.“ (*N. Basarab, Învățăturile*, S. 86).

¹⁹ Vgl. *N. Basarab, Învățăturile*, S. 170. Zu diesen Tugenden s. patristische Texte bei *Johann Leemans – Brian J. Matz – Johan Verstraeten (Hgg.)*, *Reading Patristic Texts on Social Ethics. Issues and Challenges for Twenty-first-century Christian Social Thought*, Washington DC 2011.

²⁰ Vgl. *Antonie Plămădeală*, *Cuprinsul teologic al Învățăturilor lui Neagoe Basarab, Studii Teologice* 20 (1969) Heft 3-4, 245-262, hier 259; *Gregorios Sinaites*, *Discourse on the Transfiguration*, hrsg. v. *David Balfour*, San Bernardino CA 1986, S. 155.

²¹ Vgl. *Eric Voegelin, Order and History*, Bd. 3 *Plato and Aristotle*, Baton Rouge LA 1957, S. 203.

²² Vgl. *Wilhelm Blum*, Justinian I. – Die philosophische und christologische Fundierung kaiserlicher Herrschaft, in: *Stephan Otto (Hg.)*, *Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians*, München 1974, S. 109-125, hier: S. 121, 123f.

Institutio Principis Christiani des Erasmus von Rotterdam

Es gibt wenige Autoren, über die so viel geschrieben wurde, wie über Erasmus von Rotterdam (ca. 1469–1536). Abgesehen von den kritischen Editionen seiner Werke, deren Übersetzungen und der Korrespondenz, gibt es auch auf der Ebene der Forschungsliteratur eine nicht zu überblickende Zahl von Studien.²³ Im Folgenden fokussiere ich mich auf den ethischen Theomimetismus des christlichen Herrschers im erasmischen Fürstenspiegel *Institutio Principis Christiani*, der 1516 veröffentlicht wurde. Wir sehen in der *Institutio* eine ethische Form der *imitatio Dei Christi*. Diese bildet sich um das göttliche Muster des handelnden Christus herum und macht Diesen in der Welt bzw. innerhalb des politischen Organismus des Staates gegenwärtig. Der christliche Herrscher ist Erasmus zufolge der aktuelle Christus, und dieses theomimetische Verhältnis der praktischen Christianitas lässt sich in der *Institutio* in zwei Argumentationslinien strukturieren: 1. der *christiana humanitas*, des christlichen Menschseins, des Herrschers und des Christenvolks als Ergebnis der Bildung und der Frömmigkeit und 2. der Eintracht, in der die Staatsordnung um den Pfeiler Christus gebaut ist.

Erziehung, statt Askese und Mystik, ist für Erasmus der Weg zur Vergöttlichung des Menschen: „Die Erziehung hat solche Kraft, wie Platon schreibt, dass ein wohlzogener Mensch sich in eine Art göttliches Wesen verwandelt [...]“²⁴ Wahre Christianitas kann nach Erasmus nicht von Erziehung abgekoppelt werden. Ein christlicher Fürst zu sein, bedeutet eher Bildungsqualität, als religiöse Zugehörigkeit einer politischen Person aufweisen zu können. Erziehung und Bildung beziehen sich nach Erasmus allerdings nicht nur auf die Kraft des Intellekts, sondern auch auf die *pietas*, die Frömmigkeit. *Eruditio* ist sinnlos, solange sie nicht zur *pietas* führt. Wenn Erasmus die Vorzüge der Bildung lobt und dafür nach einer Autorität sucht, beruft er sich auf Basileios von Caesarea, der in seiner Homilie *Ad adolescentes* die Notwendigkeit der Bildung für ein wahres christliches Leben aufzeigte.²⁵ Das Studium der moralischen Schriften der Klassiker sei eine Vorstufe zu dem der Heiligen Schrift. Das erasmische Menschenideal ist das des *homo duplex*. Die wahre *humanitas* ist die in Christus geheilte Menschlichkeit und die wahre Weisheit ist die aus der Bildung entstandene Frömmigkeit.²⁶

²³ Vgl. Erika Rummel, *Erasmus as a Translator of the Classics*, Toronto 1985; Leon Voet, *Erasmus and His Correspondents*, in: *Jan Sperna Weiland – Wilhelmus Theodorus Maria Frijhoff* (Hgg.), *Erasmus of Rotterdam. The Man and the Scholar. Proceedings of the Symposium Held at the Erasmus University, Rotterdam, 9-11 November 1986*, Leiden u. a. 1988, S. 195-202; Jean-Claude Margolin, *Douze années de bibliographie érasmienne (1950–1961) (De Pétrarque à Descartes 9)*, Paris 1963; *Ders.*, *Quatorze années de bibliographie érasmienne (1936–1949) (De Pétrarque à Descartes 21)*, Paris 1969; *Ders.*, *Neuf années de bibliographie érasmienne (1962–1970) (De Pétrarque à Descartes 33)*, Paris 1977; *Ders.*, *Érasme et la „Devotio Moderna“*. Suivi de la *Bibliographie des travaux (1948–2007)* (Farrago 5), Brüssel – Turnhout 2007.

²⁴ „Tantum vim habet educatio, ut Plato scripserit hominem recte institutum in diuinum quoddam animal euadere...“ (*Desiderius Erasmus*, *Institutio Principis Christiani*, in: Otto Herding (Hg.), *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* Bd. 4.1, Amsterdam 1974, S. 188).

²⁵ Vgl. August Buck, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen* (Orbis academicus 16), Freiburg – München 1987, S. 39.

²⁶ Vgl. Constant Matheussen, *Religio und Litterae im Menschenideal des Erasmus*, in: Joseph Coppens (Hg.), *Scrinium Erasmianum. Mélanges historiques publiés sous le patronage de l'Université de*

Die durch Bildung anerzogene Tugend der Herrscher und der Völker schafft die Basis einer gemeinsamen Christianitas aller Christenmenschen, die – seien sie Regierende oder Regierte – von Christus durch sein Blut erlöst worden sind. Der erasmische christliche Herrscher ist sich stets bewusst, dass er durch den Willen des Volkes existiert und seinen Status dem öffentlichen Konsens, *consensus populi*, schuldet.²⁷ Das erasmische politische Ideal ist die Eintracht und die Harmonie nach dem pseudoareopagitischen Hierarchien-Modell um den Pfeiler Christus. Alle sind eins im richtigen christlichen Tun, alle sind eins im christlichen Herrscher, so wie die Schöpfung eins ist in Gott.²⁸

Erasmus wendet gerne das dionysische Hierarchien-Muster auf die politische Struktur an. In einer vereinfachten Form spricht er von einer tripartiten Staatsstruktur: Der Fürst, der Klerus und das Volk. So fließe das Gute (bei Dionysos war es das Licht) wie aus einer Quelle vom Herrscher auf die Untertanen hinüber und fülle sie:

*„Jener Heilige Dionysius scheint das erkannt zu haben, indem er drei Hierarchien aufstellte. Was Gott bei den Ständen der Himmelsbewohner ist, das ist der Bischof in der Kirche und der Fürst im Staat. Nichts ist erhabener als er und von ihm strömt wie von einer Quelle alles Gute, das er besitzt, in andere ein.“*²⁹

Von weltlicher Obrigkeit Martin Luthers

Ich beginne mit einer Frage: Handelt es sich bei der sog. Obrigkeitsschrift³⁰ Martin Luthers um das, was Karl Barth 1922 als Zwei-Reiche-Lehre bezeichnete? Oder eher um den christlichen Fürsten als eine Gestalt am Schnittpunkt der beiden Bereiche, temporal und sakral?³¹ Diese Semantiksphären hängen zwar zusammen, sind jedoch nicht dasselbe. Wenn es um den christlichen Herrscher geht, erscheint dieser als Partner Gottes

Louvain à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Erasmus, Bd. 1, Leiden 1969, S. 351-374, hier S. 353, 363 und 374. Dazu *M.-D. Grigore*, Neagoe Basarab, S. 209 f.

²⁷ Vgl. *Michael Becht*, Pium consensum tueri. Studien zum Begriff *consensus* im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd. 144), Münster 2000, S. 98.

²⁸ Vgl. *Otto Herding*, Institutio Principis Christiani. Einleitung, in: *Ders. (Hg.)*, Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami Bd. 4.1, S. 95-130, hier S. 124.

²⁹ „Perspexisse videtur haec diuus Dionysius, qui treis fecit hierarchias, vt quod Deus est inter coelitem ordines, id episcopus sit in ecclesia, id princeps in republica, illo nihil melius et ab eo velut a fonte manat in alios, quicquid boni possidet.“ (Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami Bd. 4.1, S. 151).

³⁰ *Martin Luther*, Von weltlicher Oberkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey (Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. 1523), WA (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe) Bd. 11. Predigten und Schriften 1523, Weimar 1900, S. 245-281.

³¹ Vgl. *Bernhard Lohse*, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1981, S. 172; *Helmar Junghans*, Martin Luthers Zweireichelehre und Zweiregimentenlehre, in: *Michael Beyer – Jonas Flöter – Markus Hein (Hgg.)*, Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft. Zum Gedenken an Günther Wartenberg, Leipzig 2008, S. 23-40, hier S. 23. Luther selbst sah seine Ausführungen in der Obrigkeitsschrift eher als eine praktische, seelsorgerische Anweisung denn als Unterricht an: „Darumb weyß ich kein recht eym fursten fur zuschreyben sondernn will nur seyn hertz unterrichten, wie das soll gesynnet und geschickt seyn [...]“ (*M. Luther*, WA Bd. 11, S. 273). Dazu *Martin Brecht*, Martin Luther, Bd. 2. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532, Stuttgart 1986, S. 121.

im politischen Geschehen, als einer, der Gottes Willen und Gerechtigkeit in der Welt geschehen lässt, wie der letzte Abschnitt der Obrigkeitsschrift zeigt.³²

Mit anderen Worten: Wie hat man die maßgebende Formulierung im dritten Teil der Obrigkeitsschrift, „denn Gott soll man trawen alleyn“³³, zu verstehen? Das Motiv des Sich-auf-Gott-Verlassens³⁴ – das in Luthers Schriften immer wieder vorkommt – ist m. E. der eigentliche Zugang zum politischen Denken Luthers in der Obrigkeitsschrift: „Befehlen unnd wagen solltu, vertrauen unnd dich drauff verlassen solltu nicht on alleyn auff Gott.“³⁵

Die Christianitas der Obrigkeit und jene des Herrschers bestehen in ihrer kuratorischen Pflicht für Religion und in ihrem vollen Vertrauen auf Gott. Die Partnerschaft zwischen Gott und Herrscher findet ihre Grundlage in diesem Sich-Verlassen des Herrschers auf Gott, so wie jeder Mensch auf das aktive Handeln Gottes angewiesen ist und sich darauf verlässt: auf seine Menschwerdung, auf sein Opfer, sein Auferstehen *pro me, pro nobis*.³⁶ Die Partnerschaft ist eine dialogische Form zwischen dem, der auf einen anderen angewiesen ist, und dem, der gebraucht wird, zwischen der durch Sünde verheerend geschlagenen Menschennatur und Gott, der diese rettet.³⁷ In der gemeinsamen Hoffnung und im gemeinsamen Glauben mehrerer Individuen gründet auch die politische Gemeinschaft, als Hoffnungs- und Freiheitsmedium durch die Unmittelbarkeit des gemeinsamen Gutes, das heißt Gott in Seiner „nahen Gnade“, wie Berndt Hamm so schön formuliert.

Der Herrscher kann daher als Instrument der Hand Gottes verstanden werden, Instrument im Sinne eines kooperativen Agens.³⁸ Alle Christen – also auch der Fürst – sind Instrumente oder Mittel der Güte Gottes. Von sich aus können sie gar nichts bewirken, nicht einmal, dass sie zu Instrumenten Gottes gewählt werden. Sie werden dazu berufen. Dies deutet auf ein passives Überströmt-Werden durch die Gnade Gottes hin. Ganz ähnlich hat ein Becher keinen Verdienst daran, mit Wasser gefüllt zu werden. Um das Wasser zum sterbenden durstigen Menschen zu tragen, ist der Becher jedoch unentbehrlich, er ist ein Instrument, aber auch – in diesem instrumentellen Sinne – ein

³² Vgl. *M. Luther*, WA Bd. 11, S. 278-281.

³³ Vgl. *M. Luther*, WA Bd. 11, S. 275.

³⁴ Luther hatte im Kloster am eigenen Leib erfahren, dass es keine Selbstgerechtigkeit gibt und dass sich der sündige Mensch nur der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen kann. Dies geschieht in der Hoffnung, durch Christus befreit zu werden; vgl. *Berndt Hamm*, *Naher Zorn und nahe Gnade*. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Umorientierung, in: *Athina Lexutt – Volker Mantey – Volkmar Ortmann (Hgg.)*, *Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 43)*, Tübingen 2008, S. 103-143, hier S. 123.

³⁵ Vgl. *M. Luther*, WA Bd. 11, S. 275.

³⁶ Möglicherweise eine Idee, die Luther von Bernhard von Clairvaux übernahm (vgl. *Ulrich Köpf*, *Wurzeln reformatorischen Denkens in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, in: *A. Lexutt – V. Mantey – V. Ortmann (Hgg.)*, *Reformation und Mönchtum*, S. 29-56, hier S. 49).

³⁷ Vgl. *Reinhold Weier*, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 2), Münster 1967, S. 111-113; *Ulrich Duchrow*, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 25), Stuttgart 21983, S. 462.

³⁸ *Hans Robert Gerstenkorn*, *Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht. Die staats-theoretischen Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung* (Schriften zur Rechtslehre und Politik 7), Bonn 1956, S. 172.

cooperator. Sobald wir uns – völlig frei und unabhängig von den Qualitäten des Bechers – für den roten anstatt den blauen Becher entschieden und diesen auch mit Wasser gefüllt haben, das wir zum Sterbenden tragen wollen, ist es nicht abwegig zu sagen, dass ab diesem Moment der rote Becher ein Mit-Wirkender und Unterstützer unseres Willens ist.³⁹ Das Mechanistische dieses Beispiels wird durch den Hinweis aufgehoben, dass der Mensch im Gegensatz zum Becher nicht willenlos ist. Er hat einen Willen, der nach Luther entweder Gott oder dem Teufel untersteht, einen *dienenden Willen* (*servum arbitrium*).

Lutherische Partnerschaft bedeutet keineswegs eine eigene Initiative des Menschen oder des Herrschers, denn der Mensch ist durch Sünde in seiner Natur verdorben und kann sich selbst keinen Verdienst verschaffen: „*Nu aber keyn mensch von natur Christen odder frum ist, sondern altzumal sunder und boese sind [...]*“⁴⁰ Die Partnerschaft ist kein Aktivismus. In der Vision Luthers ist sie eine Form des Miteinbezogen-Werdens. Durch die erwähnte Liebe Gottes wird blinde Instrumentalisierung durch kooperative Instrumentalisierung ersetzt:

„*Denn wo du der liebe noch urteylest, wirstu gar leycht alle sachen scheyden und entrichten on alle recht buecher. Wo du aber der liebe unnd natur recht auß den augen thust, wirstu es nymmer so treffen, das es Gotte gefalle, wenn du auch alle recht buecher und Juristen gefressen hettist.*“⁴¹

Il Principe Machiavellis

Il Principe (1513) ist eine Anleitung zur Wissensgewinnung zwecks richtigen politischen Handelns. Dementsprechend ist der Fürst ein Wissenschaftler und sein politisches Tun ein methodisches Verfahren mit dem Ziel des politischen Erfolgs. Machiavelli selbst betont, dass mit der Herrschaft das Medium der „Fakten-Wahrheit“ vorhanden sei.⁴² Daher gestaltet sich Herrschaft als empirische Methode der Datensammlung, der Beobachtung, des Messbaren und der Prognose.⁴³ In diesem Zusammenhang bleibt für die Christianitas-Semantik kein Platz mehr. Sie wird zum *entbehrlichen* irrelevanten Diskurs.

Die Methode Machiavellis baut auf dem Axiom der Zyklizität der Geschichte, der polybischen *ἀνακύκλωσις* auf.⁴⁴ Machiavelli glaubte, dass die Natur eine zusammenhängende Ordnung aufweise; ebenso würde sich die Geschichte als Zusammenhang von *causa* (Ursache) und *effectum* (Folge) darstellen, also als Kontext ‚herauszulesender‘ Abläufe:

³⁹ Vgl. *M.-D. Grigore*, Neagoe Basarab, S. 277f.

⁴⁰ *M. Luther*, WA Bd. 11, S. 250.

⁴¹ *M. Luther*, a.a.O., S. 279.

⁴² Vgl. *Ralf Jeremias*, Vernunft und Charisma. Die Begründung der politischen Theorie bei Dante und Machiavelli – im Blick Max Webers (Konstanzer Schriften zur Sozialwissenschaft 66), Konstanz 2005, S. 282.

⁴³ Vgl. *Friedrich Meinecke*, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, München³1929, S. 38.

⁴⁴ Vgl. *Polybios*, Geschichte. Gesamtausgabe in zwei Bänden, Bd. 1, Eingel. und übers. von *Hans Drexler*, Zürich – Stuttgart 1961, S. 534; *Herfried Münkler*, Staatsraison und politische Klugheitslehre, in: *Iring Fetscher – Herfried Münkler* (Hgg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 5. Neuzeit: Vom Zeitalter des Imperialismus bis zu den neuen sozialen Bewegungen, München – Zürich 1987, S. 23-72, hier S. 35.

„Die Länder pflegen zumeist bei ihren Veränderungen von der Ordnung zur Unordnung zu kommen, um dann von neuem von der Unordnung zur Ordnung überzugehen. Es ist den menschlichen Dingen von der Natur nicht gestattet, still zu stehen. Sobald sie ihre höchste Vollkommenheit erreicht haben und nicht mehr steigen können, müssen sie daher sinken; ebenso, wenn sie gesunken sind, durch die Unordnung zur tiefsten Niedrigkeit herabgekommen und also nicht mehr sinken können, müssen sie notwendig steigen.“⁴⁵

Nur die Wiederholbarkeit der Geschichte ermöglicht epistemische Prozesse wie Analogie, Nachahmung und Vergleich. Gedacht werden kann nur das, was bereits da gewesen ist. Im Falle der Staatskunst (*arte dello stato*) bedeutet all dies für den Florentiner die Fähigkeit, mit Situationen umzugehen, die schon einmal da waren oder gleiche/ähnliche Ursachen hatten, gleiche/ähnliche Zwecke verfolgten und analoge Handlungen ermöglichten.⁴⁶

Der Fürst Machiavellis erscheint als Schöpfer, der jederzeit die Fäden in der Hand hält, souverän den Tücken der Fortuna entkommt und die Geschichte prägt. Die höchste Qualität des Fürsten nach Machiavelli ist seine Klugheit (*principe savio*) und nicht mehr sein Glaube oder seine Konformität gegenüber dem Vorbild Christus (kein *principe christiano*). Im Vergleich zu anderen Autoren regiert der Fürst Machiavellis methodisch und handelt anhand der „objektiven“ Möglichkeiten, die ihm die Welt bietet. In einer Welt, die weder moralisch ist, noch moralisches Handeln erlaubt, kann ein Fürst nicht moralisch gut (christlich) sein.⁴⁷

Schlussbetrachtungen

In den vier oben genannten Werken haben wir gesehen, dass die Demarkationslinie in der politischen Kultur Europas des 16. Jahrhunderts nicht an geographischen oder kulturellen *limites* eines Ostens und eines Westens verlaufen, sondern entlang der religiösen Frage nach der Christianitas des Herrschers, nach seiner Qualität und Kraft, Christus selbst zu verkörpern. Bei Basarab ist der christliche Herrscher ein Christus-Ähnlicher (*homoios*), bei Erasmus ist er ein Christus-Nachahmer in der Richtigkeit und Tugendhaftigkeit seiner Handlungen, der Herrscher ist ein *μιμητής Θεού*. Luthers Herrscher ist durch seine Dienste ein Partner Gottes, ein Instrument in seiner Hand, ein *cooperator* der Gnade; er verkörpert den dienenden kenotischen Christus. Viele Gemeinsamkeiten haben diese Autoren trotz der unterschiedlichen Akzentverlagerungen: Die Zentralität des Gebets, der Herrscher als Zentrum der politischen Gemeinschaft, der Herrscher als Verantwortlicher für das Heil der Untertanen usw. Auf der anderen Seite des Grabens steht Machiavelli mit seinem *Principe*, der von der Normativität des Christseins nichts mehr wissen möchte.

Wir können in den Diskursen Basarabs, Erasmus' und Luthers von einer *Pragmatisierung der Sichtweise*⁴⁸ sprechen, obwohl sie scheinbar in Idealvorstellungen schwebten (so die Kritiker). In den ihnen geläufigen historischen Kontexten, mit den

⁴⁵ Niccolò Machiavelli, Geschichte von Florenz, in: *Ders.*, Politische Schriften, hrsg. von Herfried Münkler, Frankfurt am Main 1996, S. 273-340, hier S. 318.

⁴⁶ Vgl. Gianfranco Borelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Neapel 2009, S. 189.

⁴⁷ Vgl. M.-D. Grigore, Neagoe Basarab, S. 313-318.

⁴⁸ M.-D. Grigore, Neagoe Basarab, S. 330.

damit verbundenen Herausforderungen und sozialen Spannungen, versuchten Sie, dem Begriff ‚christlicher Herrscher‘ semantische Kraft zu verleihen, diesen öffentlichkeitsstauglich, lebensgestaltend und alltagsrelevant zu machen, ihn als einen Glaubens-, Ideen- und Handlungshorizont zu etablieren. Machiavelli dagegen dachte, die politische Tauglichkeit christlicher Wertungen hört mit ihrer ‚Realitätsentfernung‘ auf.

Das ist der Vorteil großer Vergleiche ausgewählter Kulturgegenstände, wie in diesem Fall des ‚christlichen Herrschers‘. Die Erkenntnisse zeigen, dass bisherige Demarkationslinien in bestimmten Zusammenhängen nicht tragfähig sind. Neue Perspektiven öffnen sich: So steht Basarab überhaupt nicht mehr als ein Exot da, sondern es zeigt sich, dass seine Theologie des Politischen europäischen Trends entsprach, die wiederum genau wie die *Lehrworte* eine Christianitas wiederbeleben wollten, welche aus den Quellen der Heiligen Schrift und der Väter schöpfte.