

# Pax Christiana

Friedensvisionen des Renaissancehumanismus

Von Hanna-Barbara Gerl

Als Byzanz am 29. Mai 1453 an die Türken fiel, geriet das christliche und nicht minder das politische Europa in äußerste Erregung. Die Christenheit empfand sich als in einen Winkel, »angulus orbis«, gedrängt, wie Enea Silvio Piccolomini 1454 klagte,<sup>1</sup> und dieses »Winkel-Syndrom« hielt lange an. Tatsächlich galt ja die reale Bedrohung durch das osmanische Reich für rund 250 Jahre und nötigte zu immer erneuten Rufen nach einer schnellstens zu schaffenden *pax christiana*.

Dies bildete ironischerweise die positive Rückseite des tragischen Falls von Byzanz: Unter dem Druck des Überlebens traten nunmehr plötzlich eine Fülle von Friedensprogrammen auf den Plan, um die in vielerlei Kämpfe verstrickten europäischen Fürsten zu einer Kampfgenossenschaft gegen den gemeinsamen Feind zusammenzuschmieden. Friede also um des Krieges willen, wie als paradoxe Losung formuliert wurde und wie sie in ihrer Zweideutigkeit Erasmus von Rotterdam beschäftigen wird. Oder auch: Friede der zerstrittenen *Christifideles* wegen des einigen und einenden Kampfes gegen die *perfidis*. Hier wiederholte sich dasselbe Muster, das schon den berühmten Plan *De recuperatione terrae sanctae* (»Über den Wiedergewinn des Heiligen Landes«) von Pierre Dubois, Kronkanzler Philipps des Schönen, 1306 hervorgerufen hatte: Erst der Feind befriedete, was sich aus freien Stücken nicht befrieden konnte. Mit dem Schwinden des äußeren Druckes schwand aber seinerzeit nicht nur die Idee eines einheitlichen Kreuzzuges, sondern auch die Idee des europäischen Friedens selbst. Nur die Appelle blieben, ebenso wirkungslos wie zahlreich. Besonders aus dem ewig in Stadt- und Fürsten-Fehden zerstrittenen Italien erheben sich beständige Friedensaufrufe: Andrea Biglia mit seinen (Erasmus anregenden?) *Querellae pacis* von 1423/4 und Lauro Quirino mit der Hymne *De pace Italie* von 1441.<sup>2</sup>

---

1 Piccolomini, damals noch *poeta laureatus* Friedrichs III. und nachmaliger Papst Pius II., greift seinerseits einen seit den Kreuzzügen bestehenden *topos* auf; seine Rede findet sich in: H. Weigel/H. Grüneisen (Hrsg.), Deutsche Reichstagsakten (ältere Reihe) 19,1. Göttingen 1969, S. 265-270. Zitiert wird diese Rede u. a. bei Hartmann Schedel, *Liber cronicarum*. Nürnberg 1493, fol. CCLVIII<sup>r</sup>.

2 Einzelheiten bei D. Kurze, Zeitgenossen über Krieg und Frieden anlässlich der Pax Paolina (röm. Frieden) von 1468, in: F. J. Worstbrock (Hrsg.), Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus. Mitteilung XIII der Kommission für Humanismusforschung. Weinheim 1986, S. 70f.

Diese aus humanem und politischem Rasonnement argumentierenden Schriften tragen vielfach rhetorischen Charakter: Zu stark war die Realpolitik der um Italien konkurrierenden Kräfte. Durch den Donnerschlag von 1453 erwacht jedoch ein vielfältiger Handlungswille, der grundsätzlich politische und religiöse Friedensanstöße verbünden und ernsthaft verwirklichen möchte, verwirklichen muß.

Nikolaus V., der Humanist in der Nachfolge Petri, richtete sogleich am 30. September 1453 einen Friedensaufruf an die Christenheit; Timoteo Maffei Veronese hält eine *Oratio ad principes Italiae de pace facienda et bello adversus Turcos movendo*.<sup>3</sup> Tatsächlich kommt am 9. April 1454 der *Friede von Lodi* zustande, der die entscheidenden italienischen Machtgruppen vereinte, allerdings recht und schlecht nur bis 1467 anhielt.<sup>4</sup> In der Zwischenzeit erscheint der berühmte, gedanklich weit ausgreifende *Tractatus pacis toti christianitati conficiendae* des böhmischen Königs Georg von Podiebrad von 1462-64. Über die aktuelle Türkengefahr hinaus entwarf Podiebrad eine politische Struktur des europäischen Friedens: er war nicht mehr vom Kaiser oder einem Staatenbündnis durchgesetzt, sondern getragen von einer *congregatio* souveräner, voneinander unabhängiger Staaten, die gemeinsam Institutionen der Friedenswahrung bestimmen und im Zweifelsfall zur Schlichtung anrufen konnten. Podiebrad, der vom Frieden als dem eigentlichen *primum bonum* Europas ausging, ordnete dem sogar den Kampf gegen die Türken unter und hielt eine vertragliche Übereinkunft mit ihnen für möglich und sinnvoll.

Als der *Friede von Lodi* erneut bröckelte, war Italien mehr denn je unmittelbar von einem Eingreifen der Türken bedroht; die Vision »Türken vor Rom!« schien greifbar zu werden. So setzte Paul II. 1468 gegen Widerstand eine *Pax Paolina* für Italien durch – wenigstens für einige Zeit. Im Umkreis dieses Datums sind eine Fülle von Diskursen und Programmschriften bekannt.<sup>5</sup> Tenor der Äußerungen ist die unbezweifelbare Not und Notwendigkeit des italienischen und europäischen Friedens angesichts der türkischen Bedrohung: diese sowohl politisch wie religiös verstanden.

Antworten kamen aber nicht nur auf dem Papier und in Friedensverträgen, sie wurden insbesondere auch militärisch *in praxi* entwickelt: in Neuorganisation des Kriegswesens und vor allem des Heeres, in der Verbesserung der Waffen und Befestigungsbauten. Niccolò Machiavellis »wahrhaft goldenes

3 Ebd., S. 71.

4 Ebd., S. 72.

5 Ebd., S. 71f.: Vor dem Friedenschluß schon Nicolaus Palmerius. *De pacis dignitate* (1467/8); ferner Domenico de'Domenichi. *Oratio pro pace Italiae* (26. Mai 1468); Ambrosius Massarius de Cora, *Sermo de pace* (1470); Dominico Galletti. *De pace Italiae restituta* (1468); Giovanni Antonio Pandoni (Porcellio), *Carmina* (1467/8); Bartholomeo Sacchi (Platina), *Oratio de pace Italiae componenda atque de bello Turcis indicendo* (1468), sowie Bartholomeo Sacchi (Platina)/Roderigo Sánchez de Arévalo, *Altercatio sive disputatio de pace et bello* (1468).

Buch« *Arte della guerra* von 1521 hat auf mehrere Jahrhunderte als Hauptschrift neuzeitlicher Militärorganisation gegolten.<sup>6</sup> Damit wuchs aber kraft der Eigendynamik solcher Entwicklung wiederum der innereuropäische Konflikt zwischen Frankreich und Habsburg um die Vorherrschaft zu immer intensiverer Bedrohung an.

Nicht zuletzt zerstörten die Reformation und die sich daran entzündenden Konfessionskriege endgültig den Traum einer *pax christiana*. Im Gegenteil: Auf rund 150 Jahre verschränkten sich Konfessionskonflikt und Machtpolitik; jede tragfähige, also die Parteien übergreifende religiöse und politische Begründung des Friedens war dahin. Der Friede erschien nur noch als Utopie, nun wirklich am Nicht-Ort, in einer fernen Zeit:

Was um und um wird sein, wird alles Frieden heißen,  
Da wird sich keiner nicht um Land und Leute reißen,  
Da wird kein Ketzler sein, kein Kampf, kein Zank und Streit,  
Kein Mord, kein Städtebrand, kein Weh- und Hertzeleid.<sup>7</sup>

## I

Vor diesem sich gefährlich verdunkelnden Hintergrund mit seiner Flut von Programmen seien drei große Namen hervorgehoben. Alle drei ragen als Vordenker über das Mittelmaß hinaus, alle drei sind Christen kraft Überzeugung, wenn auch unterschiedlicher Kontur. Gerade aus der Reflexion christlicher Weltgestaltung gehen sie in Analyse und Lösung riskante theoretische Ansätze ein. Dies hindert nicht einen verschiedenen Gegenstand und damit verschiedene Zielsetzung und methodische Gedankenführung. *Nicolaus Cusanus* wird den religiösen, *Pico della Mirandola* den philosophischen, *Erasmus von Rotterdam* den politischen Frieden in seinen Bedingungen prüfen: die christliche *ratio* des Friedens unter drei Hinsichten bis auf ihren Grund befragt.

*Nicolaus Cusanus* (1401-1464) leistet in seinen theologischen und anthropologischen Reflexionen kaum zu überschätzende Denkvorgaben für die Neuzeit. Der Sohn eines Flußschiffers und Weingärtners aus Kues an der Mosel ist durch seinen raschen und glänzenden Aufstieg in die kirchlichen Ämter biographisch mit den religiösen und politischen Zerrissenheiten seiner Zeit leidvoll vertraut, ja selbst in die Zerreißprobe mit einbezogen. Schon mit

6 Vgl. A. Buck, Machiavellis Dialog über die Kriegskunst, in: F. J. Worstbrock (Hrsg.), Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, a.a.O., S. 1-12.

7 Martin Opitz, *Trostgedichte in Widerwärtigkeit des Krieges* (1621), zit. nach K. Garber, Das höchste Gut auf Erden. Die Friedensutopie in der frühen Neuzeit Europas, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31. Januar 1987.

32 Jahren wird er als Doktor des Kirchenrechts ab 1432 zum Basler Reformkonzil berufen, dem er 1434 seinen Erstling *De concordantia catholica* vorlegte: die Bedingungen einer Reform von Kirche und Reich angesichts der unaufhaltsam scheinenden Auflösung. Ein zweiter wesentlicher Anstoß war die Sendung nach Byzanz 1437, wo er die Repräsentanten der Orthodoxie zum Unionskonzil nach Ferrara (später Florenz) einzuladen hatte – welches bekanntlich ohne Früchte blieb. Auf der Rückreise 1438 nach Venedig überfiel Nicolaus auf dem Schiffsdeck eine Erleuchtung, die er in den drei Büchern *De docta ignorantia* («Über die gelehrte Unwissenheit») in Kues bis 1440 ausführte und sogleich durch die ergänzende Schrift *De coniecturis* («Über die Mutmaßungen») weiterverfolgte. Nach etwa zehnjähriger angestrebter Tätigkeit als Beauftragter des Papstes bei den deutschen Reichstagen wurde Nicolaus 1450 Bischof von Brixen und darauf zum Kardinal-Legat ernannt mit der Aufgabe einer Reform des kirchlichen, insbesondere klösterlichen Lebens in Deutschland. Auf seinen schwierigen, im Ganzen ergebnislosen Visitationsreisen schrieb er – neben zahlreichen Predigten, Briefen und mathematischen Arbeiten – einige philosophische Werke ersten Ranges in der neuzeitlichen Philosophie, darunter die hier zu prüfende Arbeit *De pace fidei* («Der Friede im Glauben») von 1454.<sup>8</sup>

Diese unerhörte, alle Tagesaktualitäten weit überholende Schrift sucht den beschämenden Fall von Byzanz unter dem Maß einer äußersten christlichen Reflexion aufzuarbeiten und für die Zukunft fruchtbar zu machen – eine geistige Umbewertung, wie sie Cusanus ja auch für das spätmittelalterliche Denken durchführte, um es aus seinem »herbstlichen« Niedergang zu lösen. Um den gedanklichen Ansatz für den »Frieden im Glauben« zu verstehen, gehört freilich der Gesamtentwurf des Cusanus gekennzeichnet.

Gott ist die aller Änderung enthobene Ureinheit, immer dasselbe (*idem*), niemals ein anderes (*non aliud*). Diese Ureinheit ist aber nicht als Ding gedacht, blockhaft vorhanden; sie ist vielmehr äußerste Lebendigkeit, Leben, das sich zu sich selber verhält, in elementarer dreifacher Urdynamik – andernfalls wäre Gott ja ein toter Monolog. Alle gewohnten raumzeitlichen Gegensätze sind in Gott eines: er ist immer Einheit eines einbegriffenen Unterschiedes. Was sich in der Schöpfung als *quantum*, als meßbare Größe aus gibt, ist in Gott die reine, unmeßbare Qualität: er ist das Größte und das Kleinste, das Sein und das Nichts (der Bestimmtheit), Mitte und Peripherie der Schöpfung. Bereits hier wird deutlich, daß die abgrenzende Sprache Gott nicht eingrenzen kann, Unterscheidungen festhält, die in ihm gar nicht auftreten. Denn die Schöpfung, allem voran der Mensch, sind gekennzeichnet durch ein Leben im relativen Mehr oder Weniger, durch die Unterschei-

<sup>8</sup> Lat.-dt. in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, hrsg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré. Wien 1967, Bd. III, S. 705-797.

dung des einen vom anderen. Cusanus geht soweit, von der Welt der Andersheit zu sprechen: alles Geschaffene ist anders. Es gibt noch nicht einmal Mitte und Grenze der Welt, denn dies würde einen gleichbleibenden Maßpunkt bedeuten; statt dessen gibt es die unendlich immer wieder andere Hinsicht auf Welt, die jeder Mensch variiert. Tatsächlich ist Cusanus der erste neuzeitliche Denker, der kein räumliches Zentrum und entsprechend keine definierbare Gestalt der Welt mehr annimmt: Gott ist ihr einziger metaphysischer Mittelpunkt wie auch ihr einziger, alles umfassender Umkreis.<sup>9</sup>

*De pace fidei* arbeitet mit derselben Grundvoraussetzung, um daraus Wert und Grenze der Subjektivität, Wert und Grenze menschlicher Erkenntnis zu erläutern. Menschliche Religiosität versucht an eine »Ausfaltung« des unendlich einfachen Gottes, seiner »Einfalt«. Nicht nur die Sprache, auch das Verständnis nähert sich dieser Einfalt nur uneigentlich. »Du (...) bist jener, der offenbar in den verschiedenen Gebräuchen und Übungen gesucht und mit den verschiedenen Namen genannt wird, da Du, wie Du bist, für alle unerkannt und unaussprechlich bleibst. Du, der Du die unendliche Kraft bist, bist nichts von dem, was Du geschaffen hast, noch kann das Geschöpf den Gedanken Deiner Unendlichkeit begreifen, da es von Endlichem zu Unendlichem keinen Verhältnisbezug gibt.«<sup>10</sup>

So gleich eingangs die These eines Erzengels (!), gehört und gesehen in einer Vision eines ungenannten Mannes. Die Grausamkeiten bei der Einnahme von Konstantinopel brachten ihn zu der Frage, ob nicht eine »leichte Konkordanz« und ein »ewiger Friede« unter den Religionen aufzurichten sei (707). Die Vision, so die Rahmenhandlung, entrückte ihn in »geistige Höhe«, wo der Allmächtige vor dem Konzil der Himmlischen die Klagen über die gegenwärtigen Religionskämpfe (als Ursache der politischen Kriege) anhörte. Der Erzengel, erster Kundschafter und Analysator der Lage, bittet Gott, sein Antlitz zu enthüllen, damit alle »erkennen, daß und wie es nur eine einzige Religion in der Mannigfaltigkeit von Übungen und Gebräuchen gibt. Wohl wird man diese Verschiedenheit von Übungen und Gebräuchen nicht abschaffen können, (...) doch sollte es wenigstens so wie Du nur einer bist – nur eine einzige Religion und einen einzigen Kult von Gottesverehrung geben« (711f.). Gott antwortet, er habe bereits genug getan, indem er den Menschen verschiedene Propheten und schließlich das fleischgewordene Wort gesandt habe (713f.). Doch das »Wort« selbst bietet sich an, mit den »erfahrenen Menschen« aller Völker und Sprachen in Jerusalem in einen Disput zu treten, um »alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame

9 Vgl. ausführlicher H.-B. Gerl, Einführung in die Philosophie der Renaissance. Darmstadt 1989, Kap. III: Nicolaus Cusanus: Grundlegung neuzeitlichen Denkens.

10 *De pace fidei*, a. a. O., S. 711. Die folgenden Angaben nach den Zitaten beziehen sich auf diese Ausgabe.

Zustimmung aller Menschen einmütig auf eine einzige, fürder unverletzliche Religion zurückzuführen« (717).

Nun entspinnt sich ein unerhörter Dialog. Der Grieche, »senior«, bezweifelt, daß man »einen anderen Glauben« annehmen könne; der Italer fragt nach der Aussagbarkeit der Weisheit; der Araber nach der Verwerflichkeit der Vielgötterei; der Inder nach der Möglichkeit, Statuen und Götterbilder zu verehren und ob Trinität nicht drei Götter meine; der Chaldäer, der Jude, der Skythe und der Gallier versuchen, den Begriff der Trinität denkerisch zu fassen. In all dem erweist das »Wort« den Sinn des bisherigen Gebrauchs: »Ihr werdet nicht einen anderen Glauben, sondern ein und dieselbe einzige Religion allseits vorausgesetzt finden« (719). Sogar und gerade die Vielgötterei erweist die eine Wahrheit: »Und wer sagt, daß es mehrere Götter gibt, sagt auch, daß es den einen Ursprung gibt, der allem vorausgeht« (725).

Hier ergeben sich zwingende intellektuelle Übereinstimmungen – doch berührt Cusanus über die allgemeine Gotteslehre hinaus nun spezifisch das Ärgernis der Offenbarung, die »Menschwerdung«. In einer kühnen theologischen Anstrengung unternimmt es Petrus, das Denkbare und mithin Vereinbare dieses Ärgernisses mit den auch entlegensten Religionen, vertreten durch Perser, Syrer, Türke, zu erweisen. Auch dort, wo im einzelnen ausdrückliche gegenläufige religiöse Vorschriften geboten sind, wird das Argument auf den inneliegenden Kern zurückgeführt. Der Tartar, ein Monotheist, beanstandet konkret: »Unter diesen verschiedenen Ausformungen gibt es das Opfer der Christen, bei welchem sie Brot und Wein darbringen und sagen, es sei der Leib und das Blut Christi. Daß sie dieses Opfer nach der Darbringung essen und trinken, scheint am verabscheuungswürdigsten. Sie verschlingen nämlich, was sie verehren. Wie in diesen Fällen, die dazu noch nach Ort und Zeit verschieden sind, eine Einung zustande kommen kann, begreife ich nicht. Solange es sie jedoch nicht gibt, wird die Verfolgung nicht aufhören. Verschiedenheit zeugt nämlich Trennung und Feindschaft, Haß und Krieg« (779). Hier entscheidet Paulus im Auftrag des »Wortes« über alle Äußerlichkeiten hinweg nach dem *Glauben*, nicht nach den Werken, nach der Wahrheit des Gemeinten, nicht nach den sinnlichen Zeichen. Abraham, Vater des Glaubens für Christen, Juden und Araber, hat eben dieses Kriterium erfüllt – unabhängig von allen Einzelaktionen. »Wird das zugegeben, dann stören die verschiedenen Arten der Gebräuche nicht, denn sie sind als sinnliche Zeichen der Glaubenswahrheit eingesetzt und verstanden« (779). In bezug auf die Sakramente, z. B. wenn das Geheimnis der Eucharistie nicht begriffen oder auch aus Furcht nicht empfangen wird, antwortet Paulus: »Seinen sinnhaften Zeichen nach ist dieses Sakrament, sofern der Glaube da ist, nicht von solcher Notwendigkeit, daß es ohne es kein Heil gäbe. Es genügt nämlich zum Heil zu glauben und so diese Speise des Lebens zu essen. Darum gibt es kein notwendiges Gesetz bezüglich seiner Austei-

lung; ob es, wem es und wie oft es dem Volk gegeben werden soll« (795). Der Grundsatz lautet: »Eine genaue Gleichförmigkeit in allem zu verlangen, bedeutet eher den Frieden zu stören« (795).

Schließlich wird die Eintracht der Religionen »im Himmel der Vernunft« (»in coelo rationis«, 797) beschlossen: Jerusalem wird Mittelpunkt des einen Glaubens und des ewigen Friedens.

Die Vision des Cusanus läßt sich in ihrer reflexiven Tragweite gar nicht abschätzen. Hier ist eine Toleranz der Riten und religiösen Übungen, bis in scheinbare Widersprüche hinein, grundgelegt, grundgelegt nämlich auf eine klare Katholizität im Wortsinne. Die Unerkennbarkeit, Unaussprechlichkeit Gottes nötigt zu Zeichen aller Art; ihr Kriterium liegt einzig – und nur darauf besteht Cusanus – in der Durchsichtigkeit auf das Urbild, im Wissen um die Vorläufigkeit. Verselbständigen und versteinern sich die Bilder statt dessen, sind sie – ihrer eigenen Wahrheit abtrünnig geworden – zu zerstören (vgl. 729). Dem Christentum kommt dabei die höchste Aufgabe zu, diese Durchsicht auf das Urbild und die Aufdeckung der Götzen im Bewußtsein zu halten – äußerste Möglichkeit der Religion, an den Grundanspruch der (anderen) Religionen zu erinnern, ihn reflexiv zu klären. *Zugleich* anerkennt Cusanus die Andersheit der religiösen Zeichen auch als den Wert, den die Subjektivität grundsätzlich bei ihm hat: den Wert der Vielfalt, welche die Einfalt ihrem eigenen Auftrag gemäß ausfaltet, den Wert des Überflusses, welcher der göttlichen Güte ungezählt entströmt. »Vielleicht wird sogar die Hingabe aufgrund der Unterschiedlichkeit vergrößert, da jede Nation versuchen wird, ihren Ritus mit Eifer und Sorgfalt herrlicher zu gestalten« (797). Diese »Theodizee der religiösen Formen und Gebräuche«<sup>11</sup> anerkennt das andere, den anderen als Ausdruck der einen Wahrheit selbst: eine zutiefst christliche Grundlegung des Friedens. Sie begreift nämlich Frieden nicht als Indifferenz, sondern als Differenz auf dem Boden der umfassenden, einfachen Wahrheit. Cusanus zeigt, daß dieses Paradox tatsächlich christlich gedacht werden kann: Frieden, *weil* Unterschied der Religionen, *weil* Einheit Gottes.

## II

Mit dem italienischen Renaissancephilosophen *Giovanni Pico della Mirandola* (1463-1494) öffnet sich ein anderes Problem. Er wurde bisher kaum unter dem Horizont des Friedens thematisiert, und doch bemühte er sich während seines kurzen, kometenhaften Lebens beständig um eine *concordantia discordantium*, nämlich der vielerlei Philosophien seiner Zeit, die sich fast ohne gemeinsamen Nenner in einem – oft persönlichen – Streit auseinander-

11 E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig/Berlin 1927, Darmstadt <sup>3</sup>1963, S. 30.

setzten: spätscholastischer Nominalismus, humanistisch-ethischer Aristotelismus, der erneut aufgegangene Stern des Platonismus, die als uralt geltenden Weisheitsschriften orphisch-dunklen Inhalts, nicht selten mit magischen Sprüchen versetzt, schließlich die *Kabbala*, die arabische Philosophie und ein neopaganer Antikekult. Der Graf della Mirandola verband durch seine umfassende Ausbildung eine Fülle von Studien: kanonisches Recht, Philosophie und humanistische Fächer. In der Philosophie wird er zunächst vom klassischen Aristotelismus geprägt, und zwar in seiner mittelalterlichen Weitergabe; Pico zitiert Albert den Großen, Thomas von Aquin, Duns Scotus, aber auch Averroes und Avicenna – alle scheinen ihm für eine Gesamtschau der Wahrheit unentbehrlich. Widersprüche werden in dieser ersten Phase auf der Grundlage des Aristoteles vereint. Erst unter dem Einfluß Ficinos und seiner Florentiner Akademie beginnt Pico die platonische Überlieferung zu würdigen – immer deutlicher schält sich die Vision einer *philosophia perennis* theorieleitend heraus, nunmehr sichtlich platonisch durchgefärbt. Ab 1486 begann Pico in Perugia Hebräisch und Arabisch zu studieren und die *Kabbala* zu lesen. Im selben Jahr veröffentlichte er *Conclusiones nongentae* (»Neunhundert Schlußfolgerungen«). Als Diskussionsgrundlage für einen universalen Gelehrtenkongress im Januar 1487 in Rom gedacht, haben die 900 Thesen das Ziel, zwischen allen unterschiedlichen philosophischen und religiösen Weltanschauungen eine grundlegende Übereinstimmung zu erweisen und damit einen »philosophischen Frieden« zu schließen. Pico vereinigt dabei auch weitestentlegene Quellen: neben den bereits genannten auch mathematischen Pythagorismus, Hermetismus, »chaldäische« Lehren, Theosophie, ja auch Naturmagie neuplatonischer Herkunft. Letztlich erscheint das Christentum als Konvergenzpunkt aller bisherigen Weisheit.

Die unmittelbare Wirkung blieb beschränkt: Der Kongress fand wegen dreizehn kirchlicherseits indizierter Thesen nicht statt; nach Picos *Apologia* wurden alle 900 insgesamt als häretisch verurteilt. Den synkretistischen Neigungen der Renaissance gaben die Thesen jedoch weithin neue Nahrung, nicht zuletzt wegen ihres programmatischen Vorworts, der berühmten *Oratio de hominis dignitate*. Eine letzte Versöhnungsschrift, *Symphonia Platonis et Aristotelis*, konnte Pico nicht mehr ausführen: Er starb 1494, erst 31 Jahre alt und sicher einer der glänzendsten Theoretiker unter den christlichen Neuplatonikern und zugleich ein guter Kenner der Scholastik.<sup>12</sup>

Was an Pico so außerordentlich berührt, ist der tiefe Glaube an die letzte Gemeinsamkeit der Wahrheit unter allem gegenteiligen Anschein. Hierin Cusanus vergleichbar, ist es die Wahrheit, die Frieden und gleichzeitig

12 Vgl. im einzelnen H.-B. Gerl, Einführung in die Philosophie der Renaissance, a. a. O., S. 63-69.

Auseinandersetzung ermöglicht. Frieden ist nicht eigentlich ein *primum bonum*, er ist eine Frucht von Wahrheit. Diese These läßt sich in ihrer Tragweite erst ermessen, wenn die philosophische Skepsis und die Bescheidung der Zeitgenossen beim »Wahrscheinlichen« – dem eigentlichen Kampfplatz dieser rhetorischen Kultur des italienischen Quattrocento – ebenfalls in ihrem Ausmaß erkannt ist. Daß es Pico in diesem verwirrenden Vexierspiel aller möglichen Theorien, den gedanklichen Bruchstücken des scholastischen Mittelalters wie den neuzeitlichen Ansätzen, darauf ankam, Frieden kraft letzter Übereinstimmung zu stiften, ehrt seinen Versuch, so unvollständig und sogar naiv er ist – besonders an der denkerischen Energie des Cusanus gemessen. »Das sind die Gründe, die mich bewogen haben, nicht bloß Lehrsätze einer einzigen philosophischen Richtung (wie manche wünschten), sondern von überall her aufzuführen, damit jener ›Funke der Wahrheit‹, wie Plato das in seinen Briefen sagt, aus dieser Gegenüberstellung mehrerer Gruppen, dieser Diskussion über viele philosophische Richtungen desto heller ausschlage, so wie die Sonne, wenn sie aus dem Meer auftaucht, am hellsten erstrahlt.«<sup>13</sup> Wieder werden sich die divergenten Philosophien über diesen Funken erst durch eine Führung klar, jenen Maßstab, den die Theologie setzt. Picos Hymne auf den philosophischen Frieden, der sich der christlichen Theologie verdankt, ist beispiellos – begrifflich nur aus der gedanklichen Zerrissenheit und Vielwisserei der Zeit, die überlebensnotwendig nach einem einenden Band der Wissensfragmente suchte. »Und die Theologie wird uns zurufen (...): ›Kommet her zu mir, (...) ich will euch den Frieden verleihen, den Welt und Natur nicht geben können.‹ Auf diesen gewinnenden Zuruf, diese gütige Einladung hin, fliegen wir mit gefiederten Füßen, irdische Merkure sozusagen, in die Arme der seligen Mutter, um endlich ganz den ersehnten Frieden zu genießen; heiligsten Frieden, unlösliche Bindung, einhellige Freundschaft, durch die sich alle in dem einen Geist, der höher ist als alle Vernunft, zur Harmonie zusammenfinden – nein, ganz und gar in einem nicht mehr beschreibbaren Vorgang Eines werden. Diese Freundschaft ist es, die für die Pythagoreer das Ziel der gesamten Philosophie darstellt; dieser Friede ist es, den Gott in der Höhe schafft und den die Engel, auf die Erde niederkommend, den Menschen guten Willens verkündet haben, auf daß er die Menschen selbst zum Himmel, zu Engeln erhöhe. Diesen Frieden wollen wir unseren Freunden, unserem Jahrhundert und jedem Hause wünschen, das wir betreten; wir wollen ihn unserer eigenen Seele wünschen, daß sie durch ihn zu einem Hause Gottes werde.«<sup>14</sup>

13 Giovanni Pico della Mirandola. *De dignitate hominis*, lat.-dt. hrsg. v. E. Garin, übers. v. H. H. Reich. Bad Homburg v. d. Höhe 1968, S. 63ff.

14 Ebd., S. 41ff.

## III

Pico trennen von Cusanus 32 Jahre, und 31 Jahre vergehen nach Picos hymnischer Vision bis zu Erasmus' Trauer. Im Jahre 1517, ein Jahr vor Luthers Thesenanschlag in Wittenberg, erscheint die *Querela pacis*, im vollen Titel *Die Klage des Friedens, der von allen Völkern verstoßen und vernichtet wurde*. Im Spannungsfeld der Reformation ebenso wie im Spannungsfeld der Hegemoniekämpfe Frankreichs und des Hauses Habsburg ahnt Erasmus schlimmste Spaltungen, unchristliches Unheil. Daß sich dies nicht erst 1517 in die bewegende Klage verdichtete, sondern schon dem zwanzigjährigen Augustinermönch im Kloster Steyn bedrängend gegenwärtig war, beweist die *Rede über Frieden und Krieg* von 1489, beweisen zahllose Äußerungen in Briefen, auch die freimütigen Anklagen gegen Julius II. (*Julius vor der verschlossenen Himmelstür* von 1513 oder 1514).<sup>15</sup> Eine solche Freiheit war möglich aufgrund des europäischen Ansehens, das Erasmus bereits genoß.

Als unehelicher Sohn eines Priesters und einer Arzttochter 1466 oder 1469 (?) geboren, erhielt er eine hervorragende Schulausbildung in Deventer, wurde 1486 Augustiner, um das Kloster als Sekretär des Bischofs von Cambrai 1492 wieder zu verlassen. 1500 schrieb sich Erasmus mit den *Adagia* in die humanistische Elite ein und bestätigte diesen Rang mit dem *Handbüchlein eines christlichen Streiters* (1503), dem *Lob der Torheit* (1511), seinem Freund Thomas Morus gewidmet, und der Ausgabe des Neuen Testaments auf Griechisch. Die lutherische Bewegung sah Erasmus lange als notwendige innerkirchliche Reform an, verwarf sie aber spätestens ab 1524 in der Auseinandersetzung um den freien Willen. Er sieht den Frieden zerbrochen, den Sittenverfall, statt aufgehalten, beschleunigt. Als in Basel 1529 die Reformation eingeführt wird, verläßt er die seit 1521 heimatliche Stadt um Freiburgs willen, stirbt allerdings 1536 in Basel bei der Vorbereitung der Origines-Ausgabe.

In der *Klage des Friedens* wird das Evangelium als *magna charta* Europas betrachtet, freilich als eine ungehörte, unbefohlene. Kirchliche und weltliche Gewalten handeln in ausdrücklichem Gegensatz zum Neuen Testament, verbrämen ihre Bestialität durch religiöse Heuchelei: »Wessen Erfindung sind die Kanonen? Nicht der Christen? Und damit die Sache noch abscheulicher wird, geben sie ihnen die Namen der Apostel und meißeln Heiligenbilder ein. O grausame Verhöhnung!«<sup>16</sup> Diese tätliche Grausamkeit ist aber nur sichtbarer Gipfel feinerer und verborgener, unblutiger Kriege: an erster

15 Die lebenslange Beschäftigung mit Krieg und Frieden in Erasmus' Schriften hat aufgezeigt L.-E. Halkin, Erasmus, La guerre et la paix, in: F. J. Worstbrock (Hrsg.), Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, a.a.O., S. 13-44.

16 Zit. nach Erasmus v. Rotterdam, Ausgewählte Schriften, lat.-dt., Bd. V, übers. v. G. Christian. Darmstadt 1968, S. 443.

Stelle der Kampf des Geistes (eben jener, in dem Pico Befriedung wünschte): »Eine Schule liegt mit der anderen im Streit, und wie die Wahrheit sich mit dem Ort veränderte, so überqueren manche Erkenntnisse nicht das Meer, andere übersteigen nicht die Alpen, wieder andere kommen nicht über den Rhein hinüber; (...) sie streiten sogar in derselben Fakultät: der Thomist mit dem Skotisten, der Realist mit dem Nominalisten, der Platoniker mit dem Peripatetiker (...), bis die Hitze des Streites von Argumenten zu Beschimpfungen, von Beschimpfungen zu Fausthieben führt, und wenn der strittige Punkt nicht mit Fausthieben und Lanzen ausgehandelt wird, durchbohren sie sich mit Griffeln, die in Gift getaucht sind, sie zerfleischen sich gegenseitig auf dem Schreibpapier, und jeder schleudert auf den anderen tödliche Pfeile des Wortes« (375).

Derselbe Ungeist herrscht unter den Vertretern der Frömmigkeit, »Haß und Zank« unter den Orden (377), und »fast nirgends stimmt das Domkapitel mit dem Bischof überein« (375). Dieser menschliche Ärger quillt aber über die Einzelbeziehungen hinaus und vergiftet die Politik: »Die Christen haben ein Bündnis mit den Türken, untereinander aber führen sie Krieg« (401). »Das besorgen die Verruchtesten, die sich am Unglück des Volkes mästen und für die es in Friedenszeiten im Staat nicht viel zu tun gibt« (401). »Kannst du mit dem Munde den gemeinsamen Vater anrufen, wenn du das Schwert in das Herz des Bruders stößt? (...) Wer hat jemals gesehen, daß Schafe untereinander kämpfen? Oder was bedarf es der Wölfe, wenn die Herde sich gegenseitig zerreißt?« (389) »Einst trennte der Rhein den Franzosen von dem Deutschen, aber der Rhein trennt nicht Christen von Christen. (...) Wir aber sind der Meinung, daß das Wort ›Vaterland‹ ein gewichtiger Grund sei, daß ein Volk ein anderes zu vernichten trachtet« (431). Am schlimmsten freilich die Verkehrung innerhalb der Kirche selbst, die auf die Politik übergreift: »Wie paßt die Mitra zum Helm? Wie der Hirtenstab zum Schwert? Wie das Evangelienbuch zum Schild? Wie schickt es sich, das Volk mit dem Friedensgruß zu grüßen und den Erdkreis in die wüstesten Kämpfe zu hetzen? (...) Lobst du mit demselben Munde, mit dem du Christus, den Friedensbringer verkündest, den Krieg, und mit derselben Trompete bläst du für Gott und Satan?« (407)

Dagegen nun die sittliche Kraft Christi, das einzige Remedium Europas und von Europa verschmäht: »Wenn man sein gesamtes Leben betrachtet, was ist es anderes als eine Lehre der Eintracht und der gegenseitigen Liebe? Was prägen seine Lehre, seine Gleichnisse anderes ein als den Frieden, als gegenseitige Liebe? Als jener große Prophet Isaias, vom Heiligen Geiste erfüllt, verkündete, daß Christus als der große Versöhner aller Dinge kommen werde, nennt er ihn da etwa einen Satrapen oder einen Städtezerstörer oder einen Kriegsherrn oder einen Triumphator? Keineswegs. Was also? Einen Friedensfürsten« (379).

Die Analyse des Erasmus hat sich unmittelbar nach seinen Worten bewahrheitet. Auch die Absolutheit Luthers zählte ihn binnen kurzem zu den Bedrohungen des Friedens – wie alle Absolutheiten der Theorie, welche die Lebenswelt darüber vergewaltigt. »Die Summe unserer Religion ist Frieden und Einmütigkeit; aber diese können kaum bestehen, wenn wir nicht so wenig wie möglich definieren und in vielen Dingen dem einzelnen überlassen, seinem eigenen Urteil zu folgen; denn viele Dinge sind sehr dunkel, und der Mensch leidet an dieser fast angeborenen Krankheit, nicht nachzugeben, wenn er einmal eine Auseinandersetzung angefangen hat, und nachdem er in Hitze geraten ist, betrachtet er nun als absolute Wahrheit, was er im Anfang nur ganz beiläufig vorgebracht hat.«<sup>17</sup>

Der erasmische Humanismus wird zu seiner Zeit ohne die Frucht unmittelbarer Wirkung bleiben. Auf die Dauer hat sich diese christlich verpflichtete Stimme dennoch durchgesetzt. Am Ende der Religionskriege, wenn auch nicht der Nationalkriege Europas, wird der 22jährige Theophil Lessing eine *Disputatio politica*, überschrieben *De religionum tolerantia*<sup>18</sup>, an der Leipziger Universität 1669 verteidigen – Großvater des Mannes, dem *Nathan der Weise* (1779) zu verdanken ist. Ohne die christlichen Humanisten während der entsetzlichen Spaltungen des neuzeitlichen Europas ist die Aufklärung, ist das internationale Schiedsgericht, der Völkerbund, das moderne Völkerrecht nicht zu denken.

---

17 Vorwort zur Hilarius-Edition, zit. nach R. Bainton, Erasmus. Reformer zwischen den Fronten. Göttingen 1972, S. 174.

18 Nachdruck Köln 1988.