Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 11 (1921)

Heft: 3

Artikel: Dante und die Kirche : ein Gedenkblatt zur 600jährigen Wiederkehr seines Todestages 14. September 1321

Autor: Keussen, R.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403957

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Dante und die Kirche.

Ein Gedenkblatt zur 600jährigen Wiederkehr seines Todestages
14. September 1321.

Man hat darüber gestritten, ob Dante als ein Mensch von modernem Empfinden gelten könne oder ob er ganz und gar ein mittelalterlicher Denker sei. Es hat etwas Bedenkliches, psychologische Kategorien auf geschichtlich begrenzte Zeiträume anzuwenden und zu sagen: in diesen hatten die Menschen eine genau bestimmbare seelische Eigenart; sie hat sich dann vielleicht schon innerhalb weniger Jahrzehnte verloren und verflüchtigt und ist durch eine andere ersetzt worden und diese wieder durch eine andere. Bedenklich ist dieses Verfahren schon darum, weil die seelische Eigenart weitester Kreise literarisch ausdruckslos zu bleiben pflegt und darum nur vermutet, nicht aber sicher bestimmt werden kann; bedenklich aber auch darum, weil eine bestimmte seelische Eigenart keineswegs auch über begrenzte geschichtliche Zeiträume gleichmässig verteilt zu sein pflegt, sondern sich erheblich nach Berufen, Klassen, Ständen abstuft, ganz abgesehen davon, dass sie in ihrer individuellen Fassung stets durch persönliche Erlebnisse bedingt ist. Nur einen Blick in die seelisch so differenzierte Welt der Göttlichen Komödie mit ihren in ihrer Eigenart so scharf umrissenen Charakterschilderungen brauchen wir zu werfen, um diese Tatsache zu lebendigster Anschauung gebracht zu sehen. Jedenfalls der mittelalterliche Mensch ist längst nicht ein so formelhaftes Wesen, wie gewisse Schriftsteller uns glauben machen wollen, und es wäre nicht schwer, aus mittelalterlichen Quellen eine Fülle von seelischen Äusserungen zusammenzustellen, die ein ganz modernes Empfinden und Gepräge zur Schau tragen. Aus dem Gesichtspunkt einer solchen Betrachtung mag uns die Frage, ob Dante im Grunde

seines Wesens mittelalterlich sei oder ob in ihm sich der moderne Individualismus ankündige, müssig erscheinen.

Doch vielleicht lässt sich der Sinn dieser Frage schärfer fassen und gewinnt sie dann doch eine recht ernsthafte Bedeutung. Das aber geschieht, wenn wir sie also bestimmen: Wie ist Dantes Stellung zur Kirche? Ist sie die mittelalterlich gebundene oder die das Recht religiöser und sittlicher Autonomie vertretende Geisteseinstellung des modernen Denkers? — Allein auch gegenüber dieser enger begrenzten Frage muss ein Vorbehalt gemacht werden. Denn die Stellung des mittelalterlichen Menschen gegenüber der Kirche ist durchaus keine einheitliche. Wohl erhebt diese den Anspruch, die weltumspannende Organisation zu sein, und fasst ihn schliesslich unter Bonifaz VIII. in die despotische Formel, dass es für jede Kreatur zum Heile notwendig sei, dem römischen Papst unterworfen zu sein. (Subesse romano Pontifici omnem creaturam humanam declaramus . . . esse de necessitate salutis.) Doch gerade gegen diese politische Überspannung des kirchlichen Autoritätsgedankens erhob sich innerhalb wie ausserhalb der Kirche der Widerspruch; innerhalb der Kirche aus jenen Kreisen, welche in der Politisierung der Kirche und des kirchlichen Einheitsgedankens eine bedrohliche Gefährdung ihres geistlichen Lebensprinzips erblickten, ausserhalb der Kirche in den Sektenkreisen, welche in jenen Ansprüchen geradezu ein Symptom des antichristlichen Gottes, der die Kirche beherrsche, zu erkennen glaubten und ihm nun ihr Evangelium des Geistes entgegenstellten. Nicht die Unterwerfung unter die hierarchische Organisation der Kirche, unter ihre Bussdisziplin und Sakramentsmystik biete die Gewähr des Heiles, sondern die praktische Bewährung des Evangeliums nach den Weisungen, welche die Bergpredigt gebe. Kein hierarchisches Standes-, sondern ein auf die Gleichheit der Seelen vor Gott gegründetes Laienchristentum, das war das Ideal jener Kreise, die hauptsächlich in den demokratischen Unterschichten des Bürgertums Boden und Anerkennung fanden. Ihre geschichtliche Auswirkung hat diese Gesinnung in der Waldenserbewegung gefunden. In naher Verwandtschaft zu ihr stehen die enthusiastischen Träume der Franziskanerspiritualen. Nur ist hier der seelische Hintergrund des religiösen Lebens ungleich verwickelter als in der Laienbewegung der Waldenser, und entsprechend wird die

Folgerung in der Stellungnahme zur kirchlichen Hierarchie längst nicht so geradlinig gezogen wie bei diesen. Gewiss, es gibt unter diesen Spiritualen Köpfe, welche das waldensische Programm in asketischer Leidenschaft noch unterstreichen, welche aus der Kirche eine Laienbruderschaft auf der Grundlage des altchristlichen Liebeskommunismus machen wollten. Sie waren es, die den geistigen Zündstoff verbreiteten, der vielfach in ganz radikalen Bewegungen — nur an Fra Dolcino sei hier erinnert — zum Aufflammen kam. — Doch neben diesen Männern, welche sich grundsätzlich der Autorität der hierarchischen Kirche entwachsen fühlten, stehen die behutsamern Geister, die, von dem mönchischen Gehorsamsgelübde gehalten, zwar eine durchgreifende Reform der Kirche im Sinne des apostolischen Armutsideals fordern, aber keineswegs an einen Bruch mit ihr denken. Es ist wohl zu verstehen, dass diese Kreise sich leicht bereit fanden, an dem Kampf gegen die weltlichen Herrschaftsansprüche des Papsttums lebendigsten Anteil zu nehmen. — So hat also die politische und sittliche Einstellung der Kirche, ihr Verhältnis zu den weltlichen Lebensordnungen zunächst in ihr krisenhafte Bewegungen entwickelt und weite Kreise aus ihrem Schosse hinausgetrieben.

Doch auch in der intellektuellen Welt, welche die Kirche durch ihr Dogma zu beherrschen vermeinte, bereitet sich seit dem 13. Jahrhundert die Krisis vor, die zur Zersetzung der mittelalterlichen Weltanschauung führen sollte. Auch hier vollzieht sich die Krisis einmal in einer innerkirchlichen Entwicklung, die schliesslich zur Auflösung der scholastischen Gleichung zwischen Glaube und Vernunft führt, mittels deren eine rationalistische Rechtfertigung des Dogmas versucht worden war. An seine Stelle tritt nun im Nominalismus der historische Offenbarungsglaube, der durch die Autorität der Kirche gedeckt wird. Doch neben diese Entwicklung tritt eine weitergreifende, die nicht nur die Erkenntnisgrundlagen des kirchlichen Glaubens, sondern seine Substanz selbst angreift. Sie bildet sich in der geistigen Atmosphäre, die durch das Eindringen des Aristotelismus in die scholastische Gedankenwelt und durch die Berührung mit der arabischen und jüdischen Philosophie seit den Kreuzzügen geschaffen worden war. Vorübergehend hat sie an der Universität Paris, sodann aber auch an andern

Orten Frankreichs und Italiens — zumeist unter vorsichtig gewählter Maske — ihre zersetzende Wirkung geübt. Am Hofe Friedrichs II. in Sizilien scheint sie eine offene Freistatt gefunden zu haben. — Mag an diesen Vorgängen auch nur eine verhältnismässig schwache Bildungsschicht beteiligt gewesen sein, so steht doch fest, dass die reine Gläubigkeit des frühen Mittelalters zu Dantes Zeit längst nicht mehr bestand, und dass die Kirche auch auf dem Gebiete des Dogmas den Feind vor ihren Toren wusste.

Schon die hier angestellten Überlegungen machen deutlich, dass die Frage nach der Stellung Dantes zur Kirche eine Reihe von Beziehungspunkten zu berücksichtigen hat, und dass es nicht angängig ist, sie dadurch zu erledigen, dass man nur auf eine dieser Beziehungen eingeht und glaubt, damit zum Ziele zu kommen, dass man etwa die Zweifellosigkeit von Dantes katholischer Orthodoxie feststellt. Gewiss erleichtert dieses Verfahren durch seine Einfachheit die Lösung der gestellten Frage, aber zugleich gibt es eine ins Intellektualistische verschobene Antwort, indem es aus Dante einen scholastischen Theologen macht, womit jedenfalls nur eine Seite seines Wesens berührt wird und keineswegs die Seite, in der das Leben dieser Feuerseele sich am stärksten offenbart. Vielmehr ist Dante, um von anderm zu schweigen, vor allem noch Politiker, Ethiker, Prophet und Soziologe. Seine Soziologie aber wurzelt in seiner religiösen Mystik. Auf allen diesen Wegen musste er der Kirche begegnen. Wer daher das Urteil Dantes über die Kirche seiner Zeit, wer die grundsätzliche Bedeutung, die er dem kirchlichen Gemeinschaftsgedanken beimass, verstehen will, der muss die vorhin angedeuteten Seiten in Dantes Wesen zum Ausgangspunkt nehmen, um das gesuchte Verständnis zu erlangen.

Wir beginnen mit Dante dem Theologen. Dass sich sein Denken in die strenge Architektonik der scholastischen Theologie hineingefunden, dass ihre grossen Erbauer und Vollender Augustinus, Dionysius Areopagita, Thomas von Aquin und Bonaventura auch für ihn die massgebenden Autoritäten gewesen sind, ist für den Leser der Göttlichen Komödie so offensichtlich, dass es weiterer Nachweise hierfür nicht bedarf. Der Gedanke, dass das kirchliche Dogma das Ergebnis einer Entwicklung, eine an bestimmte geschichtliche Voraussetzungen

gebundene Konstruktion sein könne, liegt ausser seiner Sehweite. Vielmehr ist es für ihn der Hinweis auf Tatsachen, die in eherner Monumentalität das menschliche Dasein einschliessen, ihm zugleich Richtung und Ziel weisen. Vor ihnen sich verschliessen, sie leugnen, das heisst auf die menschliche Vernunft überhaupt verzichten, auf die Stufe der Bestialität herabsinken, auf der uns dann nur noch die entfesselten Sinnentriebe und die Preisgabe der Vernunft an den durch sie geleiteten bösen Willen begegnen. In diesem Sinne wird für Dante der Unglaube zur sittlichen Schuld. Wieder kann kein ernsthafter Zweifel darüber bestehen, dass die Seele des Dichters von dieser Schuld unberührt geblieben ist, und dass die von Scartazzini einmal geäusserte, doch im weitern Verfolg seiner Dante-Forschungen wieder aufgegebene Meinung, die Verirrung im dunklen Wald, von der die Eingangsverse des Inferno berichten, habe eine philosophisch skeptische Stellung zum Glauben bedeutet, wirklich nicht zu halten ist. Die Philosophie, die solche Wirkungen haben konnte, ist niemals die Begleiterin Dantes auf seiner Lebensfahrt gewesen. Soweit sie sein Denken gefangen nahm, stand sie für ihn, wie die Figur Vergils zeigt, im Dienste der Gnade, war sie ihm Gottes „Schwester und vielgeliebte Tochter“ [1]), sah er in ihr eine Unterstützung des Glaubens, „welcher mehr als alles andere dem ganzen menschlichen Geschlechte nützlich ist, weil wir durch ihn dem ewigen Tode entgehen und ewiges Leben erlangen“ [2]). — So teilt denn Dante durchaus die thomistische Verhältnisbestimmung der Vernunft zum Glauben. Jene bietet für die Fundamentaldogmen des Glaubens die erkenntnistheoretische Rechtfertigung. Sie beweist also das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die menschliche Willensfreiheit, aber sie durchdringt nicht das Walten der göttlichen Heilsökonomie in seinen Gründen. Sie erkennt die substantiale Wirklichkeit, nicht aber das Wie und Warum ihres Wirkens.

„Daher kann unser Schauen, das nur einer
Der Strahlen jenes Intellektes sein muss,
Von welchen insgesamt die Ding' erfüllt sind,
Der eignen Natur nach also mächtig
Nicht sein, dass sein Prinzip es nicht gewahre
Viel minderglänzend, als es in der Tat ist.“

---

[1]) Convivio III, 12.
[2]) l. c. III, 7.

„In die Gerechtigkeit, die ewig-hehre,
Dringt drum der Blick, der eurer Welt verliehen,
Nur, wie das Auge niederdringt zum Meere,
Wo es am Strand wohl bis zum Grund hinliefe,
Doch nicht auf hoher See; und er ist dennoch
Vorhanden dort, es birgt ihn nur die Tiefe [1]."

Diese Einschränkung der Erkenntnismöglichkeiten gegenüber den Mysterien des Glaubens wird für den Dichter keineswegs zum Anlass, sich in skeptischer Stimmung zu verlieren, sie beflügelt vielmehr seine mystische Himmelssehnsucht, der ja im Glauben die Gewähr gegeben, dass ihre Hoffnung auch auf dem Gebiete des Erkennens sich erfüllen werde [2]. So ist denn der Zweifel für ihn am Fuss der Wahrheit gelagert, und an ihm offenbart sich ein Naturtrieb, der ihn anspornt, „von Höh' zu Höhe gipfelan zu dringen" [3]. Darin aber zeigt sich ein weiterer, für die Persönlichkeit Dantes charakteristischer Zug, der ihn recht eigentlich zum unmittelbaren Vorläufer der vom faustischen Wissensdrang erfüllten Gelehrtennaturen der Renaissance macht: eine Bemerkung des Erkenntnistriebes, die auf der übrigens auch aristotelisch-thomistischen Auffassung beruht, dass seine Befriedigung zugleich die Vollendung der geistigen Wesenheit des Menschen überhaupt bedeute. Bis in die Hölle hinein begleitet Dante dieses Wertempfinden. Die Schilderung der letzten Abenteurer- und Entdeckungsfahrt des Odysseus im 26. Gesange des Inferno ist augenscheinlich von staunender Bewunderung für das menschlich Grosse in dem Forschertriebe des sagenhaften Helden, der ihn bis in den Gesichtskreis des Läuterungsberges treibt, getragen. Von tiefstem Mitempfinden sind die Worte gesättigt, womit Dante des Schicksals der vorchristlichen Philosophen und Weisen gedenkt, deren Erkenntnistrieb das letzte Ziel — eben das Reich der Gnade — nicht erreichen konnte [4]. Daraus ergab sich dann für ihn die harte Notwendigkeit, die vorchristlichen Dichter und Denker, ja die Gerechten aller Zeiten, soweit sie des christlichen Glaubens ermangeln, in die Vorhölle zu versetzen, darunter „den

---

[1]) Parad. XIX, 52—60. Die Übersetzung ist teils nach Philalethes, teils nach Zoozmann (Herder, 1921) zitiert.

[2]) Vgl. die im Anschluss an Hebr. 11, 1 ff gegebene Definition des Glaubens Parad. XXIV, 64 ff.

[3]) Parad. IV, 132.

[4]) Purgat. III, 40 f.

Meister derer, die da wissen", Aristoteles, und seinen vielgeliebten Führer Vergil. Diese Härte ist um so auffallender, weil sie im Grunde genommen durch das kirchliche Dogma nicht einmal gefordert wurde. Denn dieses liess die Möglichkeit der Rettung und Erlösung für alle offen, die ohne eigenes Verschulden dem christlichen Glauben ferngeblieben waren, wofern sie nur den im Gewissen sich kundgebenden Verpflichtungen des Sittengesetzes zu entsprechen bemüht gewesen waren. Das schroffe Denken Dantes macht diese Möglichkeit zur seltenen Ausnahme [1]). Im übrigen vermag weder rechtes Wollen noch sittliches Verdienst für sich allein den Heilsweg zu erschliessen, der nur denen offen steht, die durch den Glauben und die Taufe den Zugang zu ihm gefunden haben. Dass für eine solche Überzeugung der auf eigenem Wissen und Wollen, auf eigener Schuld beruhende Unglaube in die Hölle gehört, ist leicht verständlich. Immerhin verdient angemerkt zu werden, dass Dante mit den Ungläubigen und Ketzern in der Hölle in durchaus respektvollen Formen verkehrt. Kein Wort der Verachtung entweiht hier seine Lippen. Er stellt einfach unerbittliche Tatsachen fest, wenn er berichtet: diese Männer, wie Farinata, der Vater seines Jugendfreundes Cavalcanti, der grosse Staufenkaiser Friedrich II. und Papst Anastasius befinden sich in der Hölle. Sein persönliches Empfinden kommt demgegenüber gar nicht in Frage. — Nicht anders ist sein Verhalten gegenüber den Zwietrachtstiftern und Schismatikern in den tieferen Höllenkreisen. Die Gesinnung der Fanatiker, die zu persönlicher Verunglimpfung der Ketzer und Ungläubigen greift, ist dem hohen Geiste unseres Dichters ferngeblieben. Er ist der Verkündiger des göttlichen Gerichts und unbeweglich wie dieses. Allerdings auch die göttliche Gerechtigkeit lässt bei Dante eine Ausnahme zu, indem er aus nicht völlig durchsichtigen Gründen Cato zum Wächter des Purgatoriums macht und damit trotz seines Selbstmords der Verdammnis entzieht. Vielleicht glaubte er die Gerechtigkeit in einen Widerspruch mit sich selbst zu bringen, wenn sie den Helden der römischen Demokratie, den Repräsentanten der natürlichen Gerechtigkeit, der Hölle überlieferte. Sehr fein-

[1]) Vgl. hierzu meine Bemerkungen in der Abhandlung «Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur. VI.» Intern. kirchl. Zeitschrift, 1918, S. 337 ff.

sinnig ist dann jedenfalls der Gedanke durchgedacht, dass diese Art persönlicher Gerechtigkeit nur an die Schwelle des Läuterungsberges und damit der Gnade gelangt und dort gleichsam das Wort veranschaulicht, dass der Geringste im Himmelreich vollkommener sei als sie und darum auf dem Wege zur Vollendung vor ihr den Vortritt habe.

Dantes grundsätzliche Stellungnahme zu dem Problem des Glaubens, seine diktatorische Verurteilung des Unglaubens und auch des Schismas hat zur Voraussetzung die Selbstgewissheit seiner kirchlichen Orthodoxie und zugleich die Selbstgewissheit des Heils, die ihm auf dieser Grundlage und auf dem Grunde sittlicher Gnadenführung gewährleistet war. Denn dass kirchliche Rechtgläubigkeit für sich allein das Heil noch nicht verbürge, das weiss Dante nur zu gut [1]). Sie ist wohl die conditio sine qua non, nicht aber die conditio sufficiens des Heils. — Eine Bestätigung der Danteschen Orthodoxie in Hinsicht auf die einzelnen Dogmen, wie sie in weitestem Umfang Hettinger gesucht und gefunden hat, können wir uns ersparen. Die massgebende Dante-Forschung stimmt heute allgemein dem von Kraus formulierten Urteil zu, dass das Denken des Dichters „von dem christlichen Dogma und der kirchlichen Empfindung durch keine, auch nicht die leiseste Kluft getrennt“ war [2]). Dante ist Katholik, ja für seine kirchliche Auffassungsweise ist selbst die Beziehung zum Papsttum wesentlich.

«Alt und neu Testament ward euch zuteile,
Und auch der Kirche Hirt, um euch zu führen:
Dies ist genug zu eurem Seelenheile» [3]).

Auch der Kaiser soll dem Papste mit der Ehrfurcht begegnen, die der erstgeborne Sohn seinem Vater schuldet [4]). Durch die ihm verliehene Schlüsselgewalt ist der Nachfolger des Petrus der Verwalter der religiösen Heilsgüter. Seine Macht reicht hier selbst in das Jenseits hinüber. Dante deutet das einmal dadurch an, dass die für das Purgatorium bestimmten Seelen sich an der Tibermündung versammeln [5]), um

---

[1]) Parad. XIX, 106—109.

[2]) F. X. Kraus, Dante. 1897. S. 747. Vgl. unter den Werken aus neuester Zeit: Karl Jakubczyk. Dante. 1921. S. 42.

[3]) Parad. V, 76—79. Der Papst ist ihm «der Stellvertreter Jesu Christi». Monarchia III, 3.

[4]) Monarch. III, 15.

[5]) Purgat. II, 103 f.

von dort ihre Fahrt zum Läuterungsberge anzutreten. Er bekennt sodann einen fast vorbehaltlosen Glauben in Hinsicht auf die Wirkung des kirchlichen Ablasses, wie der kirchlichen Strafmassnahmen [1]). — Es ist ihm weiterhin zweifellos, dass Christus in geistiger Art den allgemeinen Konzilien beigewohnt habe [2]). — In allen diesen Punkten ist Dantes Denkweise den kirchlichen Voraussetzungen und Massstäben so sehr angepasst, dass man Vossler beistimmen muss, wenn er die Äusserungen des Dichters durch die Bemerkung charakterisiert: „Man kann sich nicht katholischer ausdrücken“ [3]). Und doch hat derselbe Forscher Recht, wenn er bemerkt, dass Dante zwar nicht zum mittelalterlichen Kirchenglauben, wohl aber die moderne katholische Kirche zu Dante in Gegensatz getreten sei [4]). Denn wie scholastisch auch das Kleid der Danteschen Theologie gefärbt ist, in ihrem Gehalt ist sie von biblischen Gedanken erfüllt [5]). Man kann von einem evangelischen Katholizismus bei Dante reden, allerdings nicht in dem Sinne, dass er den protestantischen Lehrbegriff vorausgenommen hätte, sondern in dem Sinne, dass sich sein Katholizismus auf das Evangelium stützt [6]). So gründet er auch die Autorität der Kirche auf die Bibel und nicht umgekehrt, wie es nach ihm der tridentinische Katholizismus getan hat. Und niemals verwechselt er Amt und Institution mit der Person, die sie verwaltet. Trotz seiner Überzeugung, dass die Kirche der Hort der Wahrheit sei, trägt er darum keine Bedenken, einen Papst wegen Häresie in die Hölle zu verweisen [7]). — Mehr noch, er als Laie nimmt für sich das

---

[1]) Purgat. II, 98 f.—III, 136 ff. Doch habe ich auf die Grenzen dieses Glaubens hingewiesen. „Internat. kirchl. Zeitschrift“, 1919, Heft 2, S. 146.

[2]) Monarch. III, 3.

[3]) Vossler, Die göttliche Komödie I, 1. 1907. S. 75.

[4]) a. a. O. S. 77.

[5]) Man hat in Dantes Schriften mehr als 500 Bibelzitate festgestellt. Edw. Moore, Studies in Dante, first series, Oxford 1896. b. Vossler l. c. S. 75.

[6]) Die entscheidende Stelle hierfür: De monarchia III, 3 «Est advertendum, quod quaedam Scriptura est ante Ecclesiam, quaedam cum Ecclesia, quaedam post Ecclesiam. Ante quidem Ecclesiam sunt Vetus et Novum Testamentum, quod in aeternum mandatum est, ut ait Propheta; hoc enim est, quod dicit Ecclesia, loquens ad Sponsum: Trahe me post te»

[7]) Inferno XI, 8 f. Dass Dante dabei einer zuerst von Gratian (Dist. 19, 8) fixierten Legende folgt, hat Döllinger in seinen Papstfabeln nachgewiesen. Das ändert aber nichts an der Sache, dass Dante die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht gekannt hat. Denn dass die Häresie nur den Papst als Privatmann treffe, wie Jakubczyk, S. 43, und

Recht allerschärfster Kritik an der verweltlichten Kirche in Anspruch, und zwar ebenso an ihren Institutionen und Ordensgenossenschaften wie an ihrer Verwaltungspraxis und ihren Würdenträgern. Ja, Bonifaz VIII., seinen Zeitgenossen, hat er „vor Gottes Angesicht“ des päpstlichen Stuhles für verlustig erklärt [1]), weil er dafür hielt, dass er durch schmählichen Betrug von ihm erschlichen worden sei. Es ist augenscheinlich, dass hier wie anderwärts der Theologe die „reverentia“, die er dem Nachfolger des St. Petrus schuldig zu sein glaubte, zurückstellt und nur dem Ethiker das Wort lässt, für den der Gedanke gilt, dass nicht der Besitz, sondern allein die sittliche Würde Herrschaftsansprüche zu begründen und aufrechtzuhalten vermag.

Denn himmelweit ist Dante von der modernen Theorie entfernt, dass die Ethik nur zu beschreiben habe, was im Bereiche des menschlichen Gemeinschaftslebens geschieht. Sie ist bei ihm ein steter Appell an die Gewissen, eine leidenschaftliche Kritik der amoralischen Welt, wobei die sittlich Unentschlossenen, die ignavi, ebenso schlecht wegkommen wie die bewussten Sünder. Der Widerspruch zwischen Idee und Erscheinung auf dem Gebiete des Sittlichen begleitet ihn durch fast alle Gesänge seiner grossen Dichtung. Er selbst aber fühlt sich, nachdem er diesen Widerspruch im irdischen Paradiese überwunden und hinter sich gelassen hat und von der sittlichen Vernunft freigesprochen worden ist, berufen, Gottes Richteramt auf dieser Erde auszuüben und den tiefen Gegensatz zu offenbaren, der zwischen den Individuen, und seien sie die höchsten Machthaber hienieden, Kaiser und Papst, weiter den menschlichen Gemeinschaften auch in ihrer umfassendsten Verkörperung, Staat und Kirche, und ihrer sittlichen Bestimmung besteht. So wird die Göttliche Komödie zu dem gewaltigen „Rügelied“, dazu bestimmt, die Gewissen zu erschüttern. — Doch hinter dieser Absicht steht bei Dante die der mittelalterlichen Frömmigkeit so wesenhafte religiöse Gesinnung, die starren Blickes auf die Schrecken und Wunder des Jenseits hinüber-

---

auch Sauter in seinem Kommentar zu Zoozmanns Übersetzung der Göttlichen Komödie behauptet, S. 580, ist willkürliche Ausdeutung infallibilistischer Theologie. Eine so spitzfindige Zerlegung der Person ist Dante fremd, wie besonders auch Purgat. XX, 85—90, zeigt.

[1]) Parad. XXVII, 22 ff.

schaut. Dadurch bekommen Sittlichkeit und Frömmigkeit bei ihm in weitem Ausmass einen heteronomen Charakter, wenn sie auch am Ende im Paradiese zu einer Geistigkeit gesteigert sind, die ganz aus dem eigenen Triebe hervorwächst. — Doch diese in Gott beseligte Freiheit hat auf Erden keinen Raum. Hier beherrschen vielmehr den sündigen Menschen Leidenschaft und Selbstsucht, die cupiditas, die Zerstörerin alles sozialen Gemeinschaftslebens. Sie zu unterdrücken und zu hemmen, sind die Gnadenboten des Himmels, Staat und Kirche, berufen. Sie erscheinen darum im Tale der Versuchung im Purgatorium, um die Schlange abzuwehren. Zugleich gehen am Himmel die drei Sterne auf, welche das übernatürliche Tugendleben in Glaube, Hoffnung und Liebe bedeuten [1]). Bedeutsam ist an dieser Stelle, dass Dante den Staat ebenso für eine Schöpfung des göttlichen Gnadenwillens hält wie die Kirche. Beiden ist die Erziehung des Menschengeschlechts zu sittlicher Kultur anvertraut, dem Staat vor allem im Bereiche der Erscheinungswelt, indem er dort durch die von ihm geschaffene und geschützte Gerechtigkeitsordnung den Frieden als das höchste irdische Gut erhält, der Kirche, indem sie die Gesinnung auf das ewige Gut der Gottesliebe lenkt. Beide aber treten mit ihren Gesetzen und Geboten als Autoritäten auf, die den Menschen in Unmündigkeit lassen, solange sie ihn erziehen. Es ist gebundene Sittlichkeit, die sie schaffen, und aus ihrer Bindung kann der Mensch erst wieder in die Freiheit entlassen werden, wenn er als Wissender und Überwinder aller Versuchung wie Dante im irdischen Paradiese in den Stand der Willensunschuld zurückgekehrt ist. Dass das unter den Bedingungen des irdisch-sittlichen Lebens ein irrealer Fall ist, den nur das visionäre Schauen des Dichters als Möglichkeit erlebt, liegt auf der Hand. Somit besteht für den wirklichen Menschen allgemein die Nötigung, sich der Rechtsordnung des Staates und der sittlichen Disziplin der Kirche zu unterwerfen. Wer sich gegen jene auflehnt, der verfällt der strafenden Gerechtigkeit des Staates, während die Kirche die Übertretungen der sittlichen Gebote durch das Busssakrament sühnt, indem sie zugleich den Sünder läutert. — Schon aus diesen Grundzügen der Danteschen Staats- und Sittenlehre erhellt nicht nur

---

[1]) Purgat. VIII, 25 ff., 88 ff.

ihr autoritativer Charakter, sondern wird auch verständlich, dass sie konservativ und auf die Bewahrung der Tradition abgestimmt ist. In der Tat ist Dante ebensosehr der Lobredner patriarchalischer Familiensitte wie eines patriarchalischen Staatsregiments. Aus dieser Gesinnung heraus preist er durch seinen Ahnherrn Cacciaguida das Idyll kleinbürgerlicher Familienzucht in vergangenen Tagen.

Aber auch dort, wo die Sittlichkeit aus dem Rahmen des Normalen hinausfällt, bleibt sie den von Gott gestifteten Lebensordnungen in Staat und Kirche verbunden. Auch der weltfremde Asket bleibt Bürger. — Die Aufopferung des sittlichen Willens, zu der das Gelübde verpflichtet, ist gewiss dem freien Entschluss und somit dem individuellen Belieben des Menschen anheimgegeben. Doch der Vollzug eines solchen Gelübdes unterliegt nun wieder der Aufsicht der Kirche, die das Recht der Dispensation mit der Einschränkung besitzt, dass sie zwar nicht das Gelübde als solches, wohl aber seinen Inhalt abzuändern vermag. Mit diesen mit kanonistischer Genauigkeit ausgeführten Gedanken bewegt sich Dante ganz im thomistischen Geleise.

Indessen hat auch er gefühlt, dass in dieser, abmessender Reglementierung noch zugänglichen Handlungssphäre der höchste Erweis religiöser Sittlichkeit nicht gelegen sein könne. Das Ideal ist auch für Dante eine einzige, von allen Normen freie Tat, und sie hat auf kirchlichem Boden Franziskus von Assisi vollzogen, indem er die Armut zu seiner Gefährtin erwählte. Man spürt der bewegten Schilderung Dantes an, dass diese Tat in seinen Augen eine Umwälzung der kirchlichen Sittlichkeit bedeutete, d. h. eine Umwälzung des sittlichen Geistes in der Kirche. Denn war dieser in den Jahrhunderten seit Konstantin politisiert und in seinen Äusserungen im kirchlichen Innenleben ins Juristische und Kanonistische umgebildet worden, so brachte Franziskus ihn zur Besinnung auf seine wahren Aufgaben, zum Evangelium und zur reinen Gottes- und Menschenliebe zurück. Diese Tat, die für weltliche Betrachtungsweise wohl immer etwas Utopisches behalten wird, hat nun auch Dante sein im gleichen Sinne utopisches Kirchenideal eingegeben und ihn die Forderung erheben lassen, dass die Kirche die Entwicklung von einem Jahrtausend rückgängig machen solle. Sie soll sich die Armut Christi zum Vorbild nehmen und nur noch durch Lehre und

Beispiel wirken. So ist Dantes Kirchenideal eine unpolitische, in der Formung ihres innern Lebens nicht mehr vom Rechts- und Dekretalengeist geleitete Kirche, eine Kirche, die an keinerlei materielle Interessen ausser solchen gebunden ist, die durch die Armenpflege geboten sind, eine Kirche also, die nur noch aus dem religiösen Geiste des Evangeliums lebt. — An diesen Gedanken aber haftete für ihn nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisches Interesse. Denn der unselige Zwiespalt zwischen Imperium und Sacerdotium, der seit den Tagen Gregors VII. und länger noch beiden Mächten zum Verderben gereichte, musste in dem Augenblick behoben sein, wo die Kirche durch einen Verzicht auf die Güter dieser Welt bekundete, dass sie nur noch ihren religiösen und sittlichen Aufgaben nachgehen wolle. Dann mochte sich zwischen Kaiser und Papst jenes Pietätsverhältnis herausbilden, das Dante in dem Schlusskapitel der Monarchie mit so rührendem Vertrauen auf seine Möglichkeit geschildert hat.

Indessen die geschichtliche Welt mit der breiten Fülle der Triebe, die in ihrem Leben wirksam sind, hat sich niemals in das Schema auch der bestgemeinten Theorie einspannen lassen. Auch Dante erfuhr es auf Schritt und Tritt. Die Enttäuschung, die der Ethiker und Politiker, der gläubige Anhänger der mittelalterlichen Kirche um dessentwillen zu tragen hatte, hat der Dichter in wehmütigen, in herben und bittern, von tiefster sittlicher Verachtung erfüllten Worten in der Göttlichen Komödie niedergelegt, Worte, die uns ebenso seine religiöse und sittliche Leidenschaftlichkeit und die Reinheit seines Wollens wie seine im Grunde unpolitische Denkweise verraten. Denn wenn Politik für den Staatsmann eine Kunst des Möglichen bedeutet, so waren Dantes Theorien für seine Zeit zum wenigsten unmögliche Gebilde.

Nicht zu verwundern ist es darum, dass die Phantasie des Dichters, als sie insbesondere nach dem Tode Heinrichs VII. erkannte, dass in der Welt realer politischer Kräfte kein Bewegungsraum für sie mehr sei, sich nach dem Vorbild des Abtes Joachim von Fiore in eine Traumwelt flüchtete, in der sein Auge das in der Gegenwart Unmögliche in prophetischen Gesichten in der Zukunft vollzogen sah. Diese Flucht in das Prophetentum war für das leidenschaftliche Empfinden des Dichters um so mehr Bedürfnis, weil sie allein ihm die Mög-

lichkeit bot, die Wiederherstellung der sittlichen und religiösen Weltordnung im Sinne seiner Ideale schon auf Erden durchgeführt zu sehen. Allerdings nur in dunklen Worten und unbestimmten Umrissen hat er davon geredet, so dass, sie auszudeuten und ihren Sinn auszufüllen, auch heute noch und wohl für immer für den auslegenden Historiker ein grosses Rätselraten bedeutet. Immerhin scheinen für jene Auffassung wohl berechtigte Gründe zu sprechen, die im Veltro einen sittlichen Reformator für die Kirche erblicken wollen in der Art des hl. Franziskus, dem dann die Aufgabe zugedacht war, den Geist der Habsucht aus ihr zu vertreiben. Dieser religiösen Erneuerung sollte die politische zur Seite gehen, deren Durchführung dem Dux, einem idealen Kaiser, zufallen sollte, wobei er nicht zuletzt Staat und Kirche in das rechte Verhältnis zueinander zu setzen hatte. Alle diese Prophezeiungen, die Dante zuletzt noch im Paradiese durch eine mystische Zahlenberechnung zu ergänzen versucht hat, sind gewiss haltlose Träume gewesen, gemessen an der Tatsache, dass Dante ihre Erfüllung sicher schon in einer greifbar nahen Zukunft erwartete. Und doch wird man in diesen Träumen nicht nur Illusionen eines religiös überreizten Gemütes sehen dürfen. Denn darin wenigstens hat Dante Prophetenblick bewiesen, dass er aus seinem reinen und wahrhaftigen religiösen Empfinden heraus erkannte, dass die Zukunft die Entpolitisierung der Kirche und die Einschränkung ihres Wirkungsbereiches auf rein religiöse Aufgaben bringen werde.

Doch damit nicht genug! Der Seherblick des Dichters hat nicht nur in die Ferne, sondern auch in die Tiefe geschaut und hat dort das Walten jener Gesetze durchschaut, die den Aufbau der geistig sittlichen Welt begründen und jener, die ihn zerstören. Ihre Grundlage findet diese Welt in dem unendlichen Gut der Gottesliebe und in den ewigen Gütern, die in sie eingeschlossen sind und von ihr umfasst werden. Denn diese Güter erweisen sich auch dem unendlichen, auf sie gerichteten Begehren als unerschöpflich, weil sie keine räumliche Begrenzung kennen. Wieviele darum auch sie sich zu eigen machen mögen, alle finden sich durch sie gesättigt. Ja mehr noch, der Genuss dieser Liebe und dieser Geistesgüter kann sich in dem Seligkeitsempfinden der einzelnen nicht abschliessen; er weckt in ihnen den Drang, sich an andere mit-

zuteilen. Denn darin besteht das Wunder der Gottesliebe: sie *vereinigt* alle in sich, die auf sie gerichtet sind. Sie schafft zwischen ihnen eine Bindekraft, die immer mehr in die Tiefe geht, weil das Erlebnis, in dem sie ruht, zu immer grössern Tiefen des Verständnisses, zu einer immer mehr sich ausweitenden Gemeinsamkeit geistigen Besitzes führt[1]). — Diese Erlebnisse aber, so innerlich sie ursprünglich sind, können nicht in sich verschlossen bleiben. Sie führen notwendig zur Abzeichnung ihrer selbst, zu ihrer symbolischen, begrifflichen, künstlerischen Bezeichnung in Religion, Wissenschaft und Kunst und damit zu einer gemeinsamen Geisteswelt, sie führen vor allem auch zur sittlichen Tat und damit zur sittlichen Ausgestaltung des sozialen Organismus der Menschheit in allen Formen des Gemeinschaftslebens, die ihm eigen sind, in Familie, Volk, Gesellschaft, Staat und Kirche. Denn zunächst muss die Einheit der Menschheit auf religiöser Grundlage erlebt worden sein, damit dieses Erlebnis zur Triebkraft einer Gliederung des Gesellschaftskörpers werden kann, die allen gerecht wird, weil sie alle liebt. Und umgekehrt wird in einem so aufgebauten Gesellschaftskörper jeder sich verpflichtet fühlen, seine Stelle, seinen Beruf so auszufüllen, dass damit allen gedient wird. Wie Paulus hat auch Dante das System des sittlichen Solidarismus verkündigt. Damit aber hat er ausgesprochen, dass die Soziologie sittlich, und tiefer noch, religiös begründet werden müsse. In diesem Gedanken aber offenbart sich wieder Dantes Katholizität mit ihren alle Gebiete des Lebens umfassenden Geltungsansprüchen. Die Religion ist ihm kein isoliertes Gebiet des Geisteslebens, sondern der mütterliche Boden, aus dem das Streben nach Erkenntnis und nach künstlerischer Gestaltung ebenso hervorwachsen wie alle Gestaltungen des sozialen, rechtlichen und politischen Lebens. — Für diese Auffassung ist der Versuch, die Bindungen des sozialen Lebens aus einem Ausgleich materieller Interessen verständlich zu machen, von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Recht und Gerechtigkeit, die Ordnung des bürgerlichen und politischen Lebens tragen den Keim der Zersetzung in sich, wenn sie nichts weiter zu befriedigen haben als die selbstsüchtigen Sorgen der einzelnen

---

[1]) Die Hauptstelle findet sich Purgat. XV, 49—72; vgl. zu obigen Ausführungen F. Kern, Humana civilitas, Eine Dante-Untersuchung, 1913, S. 69 f.

wie der Parteien. Denn das Recht ist dann nur noch ein Anspruch auf die Durchsetzung von Forderungen, deren Geltung sich hebt und wieder sinkt je nach dem Ausmass der materiellen Machtmittel, die hinter ihnen stehen. Das politische Leben aber muss sich selbst zerstören, wenn in ihm sich nur noch die selbstsüchtigen Interessen der Individuen ausleben, die von unendlicher Gier erfüllt sich auf den notwendigerweise begrenzten Kreis der wirtschaftlichen Güter stürzen. Denn das Ergebnis muss der bald versteckte, bald offene Kampf aller gegen alle sein. Dieses grauenvolle Schicksal der „Materialistengesellschaft“ [1]), für welches mehrere hundert Jahre später Hobbes die viel berufene philosophische Formel erfand, hat Dante ebenso sicher theoretisch erkannt wie in den plastischen Bildern des Inferno eindringlich dargestellt. Und nicht der geringste Schmerz in der kummererfüllten Seele des Dichters war aus der Beobachtung hervorgewachsen, dass auch die Vertreter des kirchlichen Lebens sich von der Avaritia hatten anstecken lassen, welche das Denken der sinnlich-selbstsüchtigen Welt erfüllt. Fast alle Anklagen, die Dante gegen die Kirche seiner Zeit erhebt, die furchtbaren Zornesworte, die er gegen Päpste und Geistliche schleudert, sind der Ausdruck einer Gesinnung, die hier nicht nur ein Parteiinteresse, sondern die Grundlagen des sittlich-religiösen und des sozialen Gemeinschaftslebens überhaupt gefährdet sah. An seinen Verdammungsurteilen ist ebenso der Christ, wie der Ethiker, wie der Politiker und Soziologe beteiligt. — Dabei mag allerdings die Frage aufgeworfen werden, ob nicht Dantes radikaler Lösungsversuch, welcher der Kirche, damit sie sich selbst in ihrer Idealität wiederfinde, den Weg des hl. Franziskus gehen hiess, die mittelalterliche Kirche zerbrochen haben würde.

Dem Dichter ist dieser Gedanke zweifellos ganz fern gelegen. Er hat im Gegenteil gemeint, die Macht der Kirche über die Seelen um so mehr zu festigen, je mehr sie sich auf ihre ideale Aufgabe, religiöse Gesinnungsbildnerin und Erzieherin zu sein, beschränke. — Doch auch dieser Aufgabe hat er Grenzen gewiesen. Sie sollte in dem Augenblick beendigt sein, wo die Seele den Läuterungsweg hinter sich gelassen und sittlich mündig geworden, keiner äussern Weisung mehr bedurfte. Was

---

[1]) a. a. O., S. 71.

ihr dann noch widerfahren konnte, war die Mystik religiöser Offenbarungserlebnisse, wie sie in steigender Entfaltung das Paradies uns schildert. Sie aber spielen sich letzten Endes nur zwischen der Menschenseele und ihrem Gott ab, mag auch ihr ausdeutendes Verständnis von Beatrice, hier als Symbol der göttlichen Weisheit gedacht, und einzelnen bevorzugten Heiligen übernommen werden. Wieder lag die Frage nahe genug, ob nicht der Mystiker, dem in solchen Gesichten die höchsten Werte religiösen Erlebens entgegentraten, der kirchlichen Leitung für sein Innenleben überhaupt entbehren könne. Diese Frage, die der religiöse Individualismus stets bejaht hat, ist Dante überhaupt nicht zum Bewusstsein gekommen. Seine Mystik bewegte sich eben durchaus im Rahmen kirchlicher Anschauungsweisen. Sie tastete weder das Dogma noch die Symbolsprache der Kirche an. Im übrigen hat Dante zwar die Religion mit der ganzen Intensität seiner leidenschaftlichen Seele erlebt, aber er hat sie nicht individualistisch als ein isolierendes, sondern im Gegenteil als ein alle soziale Bindungen begründendes Faktum erlebt, und eben darum hat er in den sittlich-religiösen Lehren und Weisungen der Kirche nur wiedergefunden, was sein eigenes Gewissen ihm mit unnachgiebigem Ernst verkündete. Aus dieser Geistes- und Gewissenslage ergibt sich, dass Dante den Zwiespalt zwischen kirchlich gebundener und autonomer Sittlichkeit und Religiösität noch gar nicht empfunden, dass er vielmehr in glücklicher „Unschuld“ — um diese geschichtliche Bewusstseinslage mit Fichtes Worten zu bezeichnen — beides miteinander zu vereinigen gewusst hat.

R. Keussen.