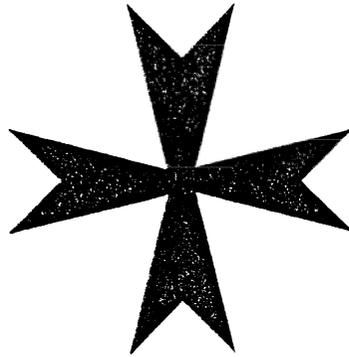


DANTE



ROBERT L. JOHN

WIEN



WIEN

SPRINGER-VERLAG

1946

ISBN 978-3-211-80023-2 ISBN 978-3-7091-5764-0 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-7091-5764-0

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

Copyright 1946 by Springer-Verlag OHG in Vienna.

Mit Druckerlaubnis des Erzbischöflichen Ordinariates Wien
vom 20. 9. 1945, Z. 5557.

Vorwort.

Den Stadtvätern von Florenz hätte es verbrecherisch geschienen, Dantes Traum zu verwirklichen und ihn zum Poeta Laureatus zu erheben. In ihren Augen war er ein Reimschmied wie andre auch; auf einer andren und gar höheren Zinne zu stehen als sie selber, war ein strafwürdiges Unterfangen. Ihnen war Dante vor allem ein Politiker. Ein Politiker, der zu sühnen hatte.

Für den Spötter Voltaire war der Hauptgrund von Dantes Ruhm darin gelegen, daß die Divina Commedia niemand lese. Ihm, dem Aufklärer, war der Florentiner der langweilige Finsterling. Konnte doch selbst Goethe, wie später auch Richard Wagner, in kein inneres Verhältnis zu Dante kommen. Was hätte da der Dichter einem Voltaire bedeuten sollen?

So schafft sich jede Zeit und Geistesrichtung ihr eigenes Dantebild. Glücklicherweise nicht mehr nach dem Vorbild der Signoria von Florenz oder des Schutzpatrons der französischen Enzyklopädisten. Immerhin, Dantes Ingenium ist ein Gipfel, der in eigenwilligen Formen hoch genug ragt, um seinen Betrachtern auf verschiedenen Seiten die verschiedensten Anblicke zu gewähren.

Dem Literarästheten ist er vor allem der Dichter, dessen gewaltige Phantasie niemals nach dem Warum gefragt werden darf; so vor allem für Benedetto Croce. Dem Historiker ist er zumeist der mittelalterliche Mensch schlechthin, dessen Gedankenwelt sich zwischen den beiden Polen des Sacerdotiums und Imperiums dreht. Dem Juristen der Staatsrechtslehrer, dem es freilich noch Mühe macht, sich klar auszudrücken, wie dies Kelsen (Wien) meinte. Der Theolog erblickt im Dichter in erster Linie den Scholastiker, der Philosophiegeschichtler mit Bruno Nardi den deutlich averroistisch gerichteten Denker. Den Okkultisten ist Dante einer der Ihrigen nicht anders als den Astrologen. Soll noch davon die Rede sein, daß auch die Jünger Mazzinis und Garibaldi ihn als den ersten Vorkämpfer der Italia Unita ausriefen und Dante auf dem schönen Denkmal von Trient ebendeswegen seine beschwörende Hand nach den nördlichen Tiroler Bergen streckt?

Die Vielseitigkeit der Gesichtspunkte, unter denen Dante betrachtet werden kann, das Weltumspannende der Themen, denen er sich zuwendet, sind die Ursache davon, daß die Dante-Literatur zu Umfängen angewachsen ist, die das Lesevermögen eines Einzelnen

weit überschreiten, zumal ernste Danteforschung nicht bloß bei der Dante-Literatur eines einzigen Volkes stehen bleiben kann, sondern mit den unzähligen großen und kleinen Hervorbringungen Italiens auf diesem Gebiete, stets auch Gesamt-Europa im Auge behalten muß.

Wozu also ein neues Dante-Buch? Bloß um die Flut um einen Tropfen zu vermehren?

Vor etwa einem Jahrzehnt wurde mir die Aufgabe gestellt, eine Studie über die Geschichte der Beatrice-Deutung zu schreiben. Der Stoff schwoll mir unter der Feder indessen dermaßen an, daß aus dem geplanten Artikel ein Buch wurde, dessen Hauptgewicht auf dem Literaturhistorischen lag, das aber — auf den Rat des Verlegers hin — den Hauptakzent auf das Gebiet des Geistesgeschichtlichen verlagern sollte. Der Rat war überaus kostbar. P. Mandonnets *Dante le théologien* hatte mir die Wichtigkeit des Problems von Dantes theologischer Jugendbildung gezeigt. Hier vor allem galt es anzusetzen und weiterzuschürfen. Daß daneben Luigi Vallis Hypothesen über die heterodoxe Theologie Dantes, die zwar unhaltbar waren, aber doch sehr brauchbare Fingerzeige boten, mich veranlaßten, nach Reflexen der Geschichte des Templerordens und seines Unterganges bei Dante zu suchen, darf nicht unerwähnt bleiben. Die Resultate dieser neun-jährigen Suche waren umfangreicher als ich erwartet. Sie zeigten mir Dante allmählich in einem neuen Lichte. Es war das Licht eines geistigen Templertums, das nicht so sehr auf Dante fiel als vielmehr von ihm ausstrahlte. Dieses Licht bemüht sich das vorliegende Buch in seine Strahlenbündel zu zerlegen. Inwieweit ihm dies in einer für die weiteste Öffentlichkeit verständlichen Weise gelungen sein möchte, darüber steht das Urteil anderen zu.

Indes, wie immer das Urteil ausfalle, die Ergebnisse meiner Untersuchungen schienen mir Gewicht genug zu haben, um sie trotz der unabsehbaren Fülle dessen, was über Dante geschrieben ward und geschrieben wird, dennoch zu veröffentlichen.

Die Vorarbeiten zu diesem Buche geschahen in Wien, zum größeren Teil jedoch in Budapest. Die letzten Kapitel sind buchstäblich unter dem Bombenhagel der Belagerung im Hochschul-Institut des ungarischen Zisterzienserordens zustande gekommen. Eine zum guten Teil unersetzliche Kartotheek, die die Vorstudien vieler Jahre enthielt, wurde die unwiederbringliche Beute der Kriegsfurie. Der Fachmann wird den Mangel leicht merken, wie ich aber hoffe, auch entschuldigen.

R. L. J.

Wien, im Frühjahr 1946.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Der unbekannte Dante	I
2. Die Jahre des Aufstiegs	8
3. Die Verbannung	18
4. Das Geheimnis Rom	25
5. Dantes Erbsünden-Theologie	34
6. Dantes Joachimismus	44
7. Der erste Widerspruch zum Konzil von Vienne	54
8. Der zweite und dritte Widerspruch	65
9. Um die Rechtmäßigkeit des Konzils von Vienne	75
10. Dante über Clemens V.	83
11. Der 18. März 1311	91
12. Die königlichen Brüder von Sizilien und Aragonien	99
13. Der Werdegang der Templer bis zur Katastrophe von Damiette	108
14. Der Greis von Kreta	117
15. Guillaume Nogaret	123
16. Noffo Dei	135
17. Die Schlange der Fürsten und der Schrei im Himmel	144
18. Die Zahl Dreizehn im Inferno	151
19. Die Zahl Dreizehn im Purgatorio und Paradiso	159
20. Das Paradiso Terrestre als antipodischer Tempelplatz	173
21. Der Hügel des Heils	182
22. Beatrices Triumphzug	194
23. Dante auf dem symbolischen Tempelplatz	205
24. Der DVX	215
25. Die Portinari-Legende	224
26. Die allegorische Dame	235
27. Die neuplatonische Liebe	244
28. Die Tempelgnosis	256
Namen- und Sachverzeichnis	273

1. Der unbekante Dante.

Zur Feier von Dantes 600. Todestag, der auf den 14. September 1921 fiel, hatte Benedikt XV. das Rundschreiben *In praeclara* vom 30. April des gleichen Jahres erlassen¹⁾. Trotz seiner verhältnismäßigen Kürze war der Papstbrief doch eine durchaus einzigartige Huldigung der höchsten kirchlichen Autorität vor dem Genius des großen Florentiners.

Noch nie hatte bis dahin eine nicht zur Ehre der Altäre erhobene Persönlichkeit die Auszeichnung einer an die Gesamtkirche gerichteten Enzyklika erfahren. Sie war der deutlichste Beweis dafür, daß die Kirche Dante als ihren Sohn betrachtet und in ihm einen unsterblichen Ruhmestitel des Abendlandes erblickt. Seinem Ingrim gegen mehr als einen Papst und Bischof, den er ins Inferno versetzte, sollte die mildeste und verständnisvollste Deutung gegeben werden.

Eine ganz besondere Bedeutung hatte die Enzyklika dadurch, daß sie zu wiederholten Malen Stellen aus Dantes *Monarchia* anzog und damit dieser allzulange auf dem Index verbliebenen Apotheose des imperialen Gedankens eine vollkommene Ehrenrettung bot. Ohne Vorbehalt ließ der Papst die darin verfochtene, einst so verpönte Theorie gelten, daß das abendländische Imperium als eine unmittelbar auf Gott zurückgehende Stiftung und nicht als ein Ausfluß der päpstlichen Vollgewalt zu betrachten sei. In der bloßen Gewissensunterwerfung des Kaisers unter den Papst, die Dante in dem feierlichen Schlußsatz der *Monarchia* fordert, erblickt er die durchaus hinreichende Bürgschaft für den nötigen Einklang zwischen Sacerdotium und Imperium. Die Enzyklika erhob auch gegen diese Anschauung keinen Einspruch mehr.

Zwar hatte Hans Kelsen in seiner 1905 erschienenen *Staatslehre des Dante Alighieri* dem Dichter, den er für einen Vorverkünder der *Trennung von Kirche und Staat* hielt, just wegen dieser Forderung den Vorwurf der Halbschlichtigkeit gemacht, als würde damit das zuerst kühn entfaltete Banner der Freiheit zuletzt plötzlich doch wieder eingezogen.

Was wir gegen ein so schweres Mißverständnis Dantes, dessen gläubigem und sakralem Denken Forderungen dieser Art so fern wie

¹⁾ Acta Apostolicae Sedis vom 6. Mai 1921, 209 ff.

nur möglich lagen, hier in erster Linie einwenden müssen, das ist die absolute Unzulässigkeit der Gleichsetzung von Imperium, — das der Dichter *Monarchia* nennt —, und Staat. Die althergebrachte und nachgerade zu einem Axiom gewordene Verwechslung dieser beiden Größen, die das europäische Geschichtsdenken bis in seine Wurzeln vergiftet hat, dürfen wir einem Autor des Mittelalters in keiner Weise unterstellen. Dante hatte nicht im mindesten die Absicht, eine *Staatslehre* zu entwickeln, als er die *Monarchia* schrieb.

Jene scharfe Scheidung von Sacerdotium und Imperium, die er allerdings forderte, ist daher nicht etwa ein vorweggenommener Programmpunkt des neuzeitlichen Freisinns, sondern das Ergebnis theologisch orientierter Erwägungen, die von durchaus anderen Voraussetzungen ausgehen und durchaus andere Ziele im Auge haben als etwa die *Considérations* von Montesquieu.

Höchste Beachtung verdient die Unumwundenheit, mit der sich das Rundschreiben rückhaltlos zum imperialen Gedanken überhaupt bekannte, indem es das Imperium als etwas auch für die Gegenwart Erstrebenswertes bezeichnet: *Optima enimvero plenaque sapientiae ratio, quae quidem, si hodie sancte servetur, fructus sane rebus publicis afferat prosperitatis uberimos.* — Ein derartiges Bekenntnis der höchsten kirchlichen Autorität zum Imperium als einer *vortrefflichen und wahrhaft weisen Einrichtung, deren Hochschätzung auch heute noch den Staaten die Früchte reichsten Wohlergehens zukommen ließe*, ist umso gewichtiger, als es von einem staatsmännisch so hervorragendem Papste wie Benedikt XV. stammt. Freilich teilte es das allgemeine Schicksal der Papstworte und blieb unbeachtet und unbekannt.

Immerhin ließen sich 1936, am Vorabend der großen europäischen Katastrophen einige Stimmen wie ein spätes und schwaches Echo der Enzyklika vernehmen, die in Dante nicht mehr bloß den Kristallspiegel eines unwiederbringlich dahingeschwundenen Mittelalters sahen, sondern die recht eigentliche Zeitgemäßheit gerade seiner gesellschaftsphilosophischen Überzeugungen betonten. So in Frankreich der Rechtslehrer Perroux ¹⁾, in Italien Giovanni Papini ²⁾, in Österreich der Theolog Moenius ³⁾. Und auch Theodor Haeckers schöne Erkenntnis vom virtuellen Fortleben des Imperiums durch die abendländische Geschichte ⁴⁾ hat uns eine neue, wenn auch bloß mittelbare Bestätigung

¹⁾ F. Perroux, Dante Alighieri et la crise politique de l'Europe. La vie intellectuelle, Jussy, 1936 (VIII), 96 ss.

²⁾ G. Papini, Dante vivo. Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1933, 60—62. Deutsch übers. v. A. Gaspar, Leipzig, 1936.

³⁾ G. Moenius, Dante in der Kulturkrise unsrer Zeit. Politik und Kultur, Wien, 1936, 1083 ff.

⁴⁾ Th. Haecker, Vergil, Vater des Abendlandes. Leipzig, 1931, 99 f.

dafür geboten, daß Dantes imperiale Ideen keineswegs bloß pure Vergangenheit bedeuten.

So lassen manche Anzeichen den allmählichen Beginn einer vertieften Dante-Renaissance und das Erwachen des Verständnisses dafür erhoffen, daß in dem großen Dichter die gewaltigste Verkörperung dessen, was Abendland heißt, vor uns steht. Nicht in erster Linie wegen der unermesslichen Kunstwerte, die Dante uns bietet; auch nicht wegen der apokalyptischen Bilder, die unsrer Gegenwart wie nie einer Zeit zuvor entsprechen mögen; sondern wegen jener ungeheuren Geisteskraft, mit der er chaotische Welten und Zeiten bezwingt und mit unbeirrbarer Sicherheit einer erleuchteten Ordnung unterwirft.

Kein Zweifel freilich, daß Dante gerade wegen seiner gesellschaftstheoretischen Gedankenwelt wohl am seltensten gelesen wird und daß selbst jene, denen der Dichter sonst durchaus keine unbekannte Größe ist, auch nur von ihrem Dasein mehr als eine unbestimmte Ahnung haben.

Man denke nicht, die Problematik einer Gesellschaftstheorie sei künstlich in Dante hineingetragen und, was die *Commedia* betrifft, ihr einfach unterschoben oder in sie hineingeheimnist. Dante war vielmehr in eben dieser Hinsicht bewußt und mit voller Absicht ein lehrhafter Dichter. In dem langen Brief an seinen Mäzen Can Grande von Verona erklärt er ausdrücklich, daß ihm der Zweck seines Hauptwerkes kein bloß ästhetischer sei, — *non ad speculandum* —, sondern ein aufs Tun und Lassen — *ad opus* — gerichteter; näherhin die Absicht, *removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis*, — das Bemühen also, die Irdischen aus dem Zustand des Elends in den des Glücks zu führen.

Es wäre aber natürlich eine arge Täuschung, wollte man glauben, daß es sich in dem Werke, an das *Himmel und Erde Hand gelegt* ¹⁾, im Grunde doch nur um ein, wenn auch poetisch verklärtes Dozieren und Moralisieren handle. Es ist vielleicht das Feinste und Eigenartigste an Dantes Kunst, seine lehrhafte Absicht in einer zauberhaften Fülle symbolistischen Geschehens und Erlebens aufgehen zu lassen. Die unerhörte Kraft und Reife der Darstellung seiner gesellschaftsphilosophischen Heilslehre mit den Mitteln der Poesie mag ihm freilich erst aus dem Elend und Leid seiner Verbannung erwachsen sein.

Schließlich war die Enzyklika, indem sie gerade solche Stellen aus Dantes Briefen anführte, die seine grundsätzliche Kirchentreue außer Frage stellen, auch eine Antwort, eine späte Antwort allerdings, auf das 1854 in Paris erschienene Werk *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste* von Eugène Aroux ²⁾. Das Buch war in seiner Vor-

¹⁾ Par. 25 2.

²⁾ Ein unveränderter Neudruck kam 1939 in Paris (Edition Niclaus) heraus.

rede Papst Pius IX. gewidmet und zeichnete Dante als religiösen, politischen und sozialen Umstürzler, der seine gefährlichen Lehren unter dem Deckmantel einer für uneingeweihte Leser nicht zu erkennenden Geheimsprache verkündete. Der Vatikan hatte die Widmung unbeantwortet gelassen.

Ferjus Boissard hat in einer Gegenschrift¹⁾, die Dante gegen den Vorwurf von Häresie in Schutz nimmt, die eigentliche Schwäche des Buches klar erkannt: es ist das Kapitel über die kirchenfeindliche Geheimsprache mittelalterlicher Literaten. Gleichwohl sollte eben dieses Stück der Tragpfeiler des Ganzen sein. Der erwähnte Mangel ist indessen so auffallend, daß kaum anzunehmen ist, Aroux selber wäre sich dessen nicht bewußt gewesen. Es scheint vielmehr, daß er einfach die Bekanntschaft seiner Leser mit der Geheimsprache-Theorie Gabriele Rossettis stillschweigend voraussetzte.

Obgleich Katholik, hatte sich Aroux mit seinem Buch eng in den Spuren dieses in London als Professor für italienische Literatur im Exil lebenden Neapolitaners gehalten, der Dante ebenso liebte als er Rom haßte. 1840 hatte er als Summe all seiner bisherigen Dante-studien das unleugbar bedeutsame Werk *Il mistero del Amor Platonico nel Medio Evo* erscheinen lassen. Es wurde mit der Unterstützung von Charles Lyell sen. in London in italienischer Sprache herausgebracht und zählte in fünf Bänden 1744 durchlaufend numerierte Seiten.

Die Weitschweifigkeit des Stils, die häufigen Wiederholungen von bereits Gesagtem, der Mangel an Übersichtlichkeit, der lockere Aufbau in höchst ungleichmäßigen Kapiteln, von denen manche kaum zwanzig, andere wieder mehrere hundert Seiten umfassen, erschweren die Lesung des Werkes ganz ungemein. Die fünf Bände sollten allen Gegnern Rossettis gegenüber den siegreichen Endbeweis dafür erbringen, daß Dante nur eine Leidenschaft kannte: den Haß gegen die römische Kirche.

Niemand kann der Grundthese des Neapolitaners beipflichten, aber es war vollkommen irrig, seine Untersuchungen, die ein ganz ungewöhnliches Fachwissen auf literarhistorischem Gebiete, verbunden mit subtilem Scharfsinn verraten, samt und sonders als wesenslose Fieberträume abzutun. Selbst Aroux, der weit weniger originell als sein Meister war, aber doch dessen krause und ermüdende Darstellungsart in die Eleganz und die Klarheit der französischen Stilistik goß und Rossetti sozusagen ins Katholische übersetzte, wobei er freilich sein Vorbild an verfehlten Perspektiven, Übertreibungen und

¹⁾ F. Boissard, *Dante révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique*. Paris, 1854.

engerzigen Voreingenommenheiten um ein Beträchtliches überbot, darf nicht einfachhin übergangen werden, — so leicht sich auch das einstige Stillschweigen des Vatikans zu der erwähnten Dedikation befreien läßt.

Hätten beide Autoren auch kein anderes Verdienst als die wiederholt ausgesprochene Mutmaßung einer Zugehörigkeit Dantes zum Templerorden, es würde durchaus hinreichen, ihre Befreiung von dem wissenschaftlichen Interdikt, das bis heute auf ihnen lastet, zu rechtfertigen.

Diese Zugehörigkeit Alighieris zum Orden der Tempelherren ist es, die im Verlauf unserer Erörterung bis zur Unbestreitbarkeit erhärtet werden soll. In ihr liegt in der Tat der Schlüssel zu Dantes gesamten literarischem Schaffen, vor allem zur Göttlichen Komödie, die sich uns als eine durch und durch templarische Glückseligkeitslehre offenbaren wird, sowohl was die Ereignisse in den drei Jenseitsreichen als auch die sie bewohnenden Geister, ja sogar die moralische Struktur ihres Aufbaus betrifft.

Insonderheit werden wir uns mit dem zu befassen haben, was wir schon hier als die templarische Gnosis Dantes bezeichnen möchten, die seit seinen Jugendtagen die eigentliche *Herrin* seines Geistes war und die auch die Zentralsonne seiner zur Glückseligkeitslehre erhobenen gesellschaftsphilosophischen Gedankenwelt ist. — Gnosis aber im Sinne eines streng geheimgehaltenen Erkennens, das nur gleichverschwiegenen Eingeweihten in Allegorien kundgegeben werden kann, um nicht die Gefahren der Profanierung heraufzubeschwören; im Sinne eines Esoterismus, der aus neuplatonischen, orientalischen und joachimitisch-kirchenreformerischen Quellen zugleich gespeist wird. Nicht aber Gnosis im Sinne von eigentlicher Häresie; obgleich wir Dante dem Konzil von Vienne gegenüber, während dessen Tagung (1311—1312) der Templerorden aufgehoben wurde, in einer Haltung finden werden, die wir heute immerhin als dogmatisch unzulässig bezeichnen müssen.

Gewiß hat Dante nie etwas anderes als die Kirche Roms für die Stiftung Christi gehalten. Sein Ingenium war denn doch zu erhaben, als daß er sich mit irgendwelchen sektiererischen Winkelkirchen und ihrer puerilen Metaphysik hätte abfinden können. Ganz zu schweigen davon, daß seine religionsphilosophischen und kirchenhistorischen Anschauungen, wie sehr sie auch immer mit Reformen rechnen, ja nach Reformen drängen mochten, doch nur auf dem Boden katholischer Gläubigkeit möglich waren.

Dantes Templertum hat ihn freilich zu einem Kirchenbegriff geführt, der uns Heutigen nicht mehr selbstverständlich ist und dessen Klarstellung eingehender Untersuchungen bedarf. Sein Templertum

war es ja auch, das ihn zu dem materiellen Häretiker machte, als den wir ihn kennen lernen werden.

Unter Hintanstellung der später zu erbringenden Beweise muß bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß die althergebrachte Meinung, wonach sich in der *Commedia* nichts Häretisches finde, nicht weiter aufrecht zu erhalten ist. Daß man diesen Umstand so lang und so allgemein übersehen hat, läßt sich freilich in etwa entschuldigen. Weder sah die Danteforschung sich veranlaßt, dem ganz Europa in Unruhe versetzenden Templerprozeß Beachtung zu schenken, noch auch waren Verlauf und Beschlüsse des Konzils von Vienne bekannt genug, um Theologen auf seine Spuren bei Dante zu bringen. Um in dieser Hinsicht klar sehen zu können, bedurfte es einer tief-schürfenden theologischen Tätigkeit von weit mehr als einem halben Jahrhundert. Ohne die entscheidenden Forschungsergebnisse der Studien von Kardinal Franz Ehrle S. J. und P. Denifle O. P., von Bernhard Jansen S. J., Josef Koch und Johannes Stufler S. J. über die Theologie des Franziskaners Petrus Johannes Olivi, ohne Ewald Müllers O. F. M. grundlegendes Werk über das Konzil von Vienne, hätten sich die ihrem Wortlaut nach zweifellos unkatholischen Stellen der *Commedia* überhaupt nicht bemerken lassen, zumal ihre Formulierung höchste Vorsicht verrät.

Konnte aber Dante, der Verse dichtete, die gegen verbindliche und eindeutige Entscheidungen des obersten kirchlichen Lehramtes gerichtet waren, die er überdies in genial-vorsichtiger Weise ersann, noch ein bloß materieller Häretiker sein? War er unter diesen Umständen nicht von vornherein ein formeller: will sagen, bewußter und hartnäckiger Häretiker?

Wir antworten auf diese Frage mit Nein. Der bisher als solcher nicht bemerkte, entschlossene Kampf des großen Dichters gegen die Entscheidungen des Wiener Konzils, insbesondere gegen die vor diesem Forum erfolgte Aufhebung des Ordens der Tempelherren, hatte ihn auch zum Verteidiger der drei durch die gleiche Kirchenversammlung verurteilten Thesen des damals ebenso gefeierten wie bekämpften Scholastikers Olivi werden lassen und ihn damit allerdings zu einem Gegner von unzweifelhaft dogmatischen Lehrentscheidungen und nicht mehr bloß disziplinären Verfügungen gemacht.

Wer jedoch die urgewaltige Erregung der Geister kennt, die der berüchtigte, von Philipp dem Schönen eingeleitete Prozeß gegen die Templer hervorrief, der wird, — was immer er von der Gerechtigkeit des Verfahrens und der Beweiskraft der Zeugenaussagen halten mag — leicht begreifen, wie sehr sich ein Adept der Templer gegen die Anerkennung der Rechtmäßigkeit dieses Konzils und der eben von ihr abhängenden Verbindlichkeit der dogmatischen Entscheidungen

sträuben mochte. Dieses Sträuben ist zumindest ebenso entschuldbar wie die Weigerung Karls des Großen, die Legitimität des zweiten Konzils von Nizäa (787) anzuerkennen, das ebenfalls zu den unstrittig ökumenischen gehört. Trotzdem und sogar trotz der von Barbarossas Gegenpapst Paschalis vorgenommenen und natürlich ungiltigen Heiligsprechung Karls des Großen, hat die Kirche keinen Anstand genommen, mit Rücksicht auf den wirklichen Bußgeist des Kaisers in seinem letzten Lebensjahrzehnt eine liturgische Verehrung Karls für die Diözese Aachen zu gestatten.

So wollen auch wir Dante wegen seiner Ablehnung des Konzils von Vienne nicht zum bewußten und verstockten Ketzler machen. Wir dürfen ihm füglich den gleichen guten Glauben zubilligen, den die Kirche Karl dem Großen zugesteht.

So wie der Kaiser der Selige blieb, bleibt Dante Alighieri der Katholik. Die Enzyklika, die ihn als einen treuen Sohn der Kirche betrachtet, tat durchaus recht daran.

Die sonderbare Achtlosigkeit, mit welcher die Danteforschung im allgemeinen an der gesellschaftstheoretischen Grundstruktur von Dantes Hauptwerk vorübergegangen ist, hat ihre tiefsten Wurzeln in jener deutschen Beschäftigung mit Dante, die seinerzeit auch auf Italien von maßgebender Rückwirkung war. Wie groß auch immer die Verdienste Karl Wittes, des Patriarchen der deutschen Danteforschung, sein mögen, die radikale Verkennung von Dantes eigentlicher Absicht, in welcher er sein säkulares Werk verfaßte, geht unstrittig zum größten Teil auf ihn zurück. Hatte auch August Wilhelm Schlegel in dieselbe Kerbe geschlagen, so war es doch vor allem Witte als Dantespezialist, der Gabriele Rossetti und seine Schule allzugründlich erledigt und damit den Weg zur Auffindung der tiefsten und eigentlichen Danteprobleme abgeschnitten hatte¹⁾. Witte hat den politischen Denker in Dante allzuwenig, den Gesellschaftstheoretiker überhaupt nicht gemerkt. Wie hätte man unter solchen Umständen Dante den Templer entdecken sollen?

Da sich, wie erwähnt, die italienische Danteforschung um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in ähnlichen Bahnen bewegte wie die deutsche, litt die gesamte europäische Auffassung von Dante an dem gleichen Gebrechen. In jüngster Zeit erst hat Luigi Valli die Verfehltheit der Wegrichtung weniger erkennend als ahnend betont, aber dabei freilich Dante wieder zum Anhänger irgendeiner obskuren Sekte werden lassen²⁾.

¹⁾ K. Witte, Danteforschungen, Heilbronn, 1869, 2 Bde.

²⁾ L. Valli, *Il segreto della Croce e dell' Aquila nella Divina Commedia*. Bologna, Zanichelli, 1922.

Weil man jedoch in Deutschland die Kurzsichtigkeiten Wittes in heillosen Voreingenommenheit für einen klar errungenen Vorsprung der deutschen Danteforschung hielt, blieben naturgemäß die schwerwiegendsten Mißverständnisse des Gipfelwerks der Weltliteratur sein scheinbar unabänderliches Los.

Die ganze Erhabenheit und Bedeutung der *Commedia* aber voll zu erfassen, ist nicht möglich, ohne um Dantes Leben, aber auch um die Fülle jener Zeitideen zu wissen, die zu seinen Tagen die Geister stürmisch bewegten und die er, der Gnostiker des Tempels, in genialer Zusammenfassung zur Höhe unwandelbarer Allgemeingiltigkeit erhob.

Dann erst betreten wir die Schatzkammer von Dantes Geisteswelt mit jener innersten Anteilnahme, die uns allein befähigt, an der Abgeklärtheit und tiefen Ruhe teilzuhaben, die sein Genius ausstrahlt. Und dann erst sind wir imstande zu ermessen, was Dante auch der heutigen todwunden Gesellschaft an Führung zu bieten vermag.

2. Die Jahre des Aufstiegs.

Was Dantes äußeren Lebenslauf betrifft, der sich zwischen 1265 und 1321 abspielt, sind wir gezwungen, uns mit nur wenigen eigentlichen Urkunden zu bescheiden. Was darüber hinaus seinen eigenen Werken entnommen werden kann, ist desgleichen nicht eben viel, selbst wenn man die *Vita Nova* als historischen Bericht nimmt. Was weiters seine Zeitgenossen oder seiner Zeit noch nahe stehende Personen über ihn erzählen, ist oft äußerst unverlässlich. Was schließlich namentlich die italienischen Danteforscher in unermüdlicher Kleinarbeit an mosaikartigen Ergänzungen seines Lebensbildes geleistet haben, ist außerordentlich schätzenswert, aber reicht doch nicht hin, um das Dunkel, das noch auf vielen Stellen und auf weiten Strecken von Dantes Erdenweg liegt, zu verscheuchen.

Wir sind also in weitem Ausmaß immer noch auf Schlußfolgerungen und Kombinationen angewiesen. Es wird sich hiebei zeigen, daß Dantes Templertum neue Lichter verschiedentlich auch auf seinen Lebensweg fallen läßt und manches anders, manches klarer als bisher zu sehen sein wird.

Der Dichter war, da er die Zwillinge solarhoroskopisch als die Sterne seiner Geburt bezeichnet, in der zweiten Maihälfte des Jahres 1265, im Stadtteil Porta San Piero von Florenz, geboren worden. Es war ein Jahr des Interregnums, für ihn noch mehr als für Schiller, *die kaiserlose, die schreckliche Zeit*. Beiläufig bemerkt, rechnet er das Interregnum vom Tode Friedrichs II. (1250) bis zur Wahl Hein-

richs VII. (Ende 1308), da er Rudolf von Habsburg und seine Nachfolger wegen der unterbliebenen Kaiserkrönung in Rom, bloß als deutsche Könige, nicht aber als Kaiser, als imperiale Hüter des Reichs gelten läßt¹⁾.

Sein Geburtstag fiel aber nicht nur ins Interregnum, sondern auch in eine Zeit, da auf Florenz ein päpstliches Interdikt lastete, das sich die Stadt wegen eines widerrechtlich vollstreckten Todesurteils²⁾ zugezogen hatte, das über den eines Verrates zugunsten der Ghibellinen bezichtigten Vallombrosaner Generalabt Tesauro dei Beccheria³⁾ verhängt worden war. Wir müssen um dessentwillen eine Verzögerung der Taufe des Knaben um einige Monate annehmen, in der er den damals nicht seltenen Namen des Heiligen Durandus erhielt, auf italienisch Durante oder Dante.

Auf seine Abstammung von einem im zweiten Kreuzzug (1147—1149) gefallenen Ritter namens Cacciaguida, der nach dem freilich nie verlässlichen Boccaccio aus dem alten, vornehmen Geschlechte der Elisei stammte, hat Dante wohl große Stücke gehalten. Während er den teils rückschauenden, teil prophetischen Reden seines Urahns drei volle Paradisogesänge widmet (15—17), werden wir über seine sonstigen Angehörigen mit keinem Wort unterrichtet. Bloß seiner Mutter, der frühverstorbenen Donna Bella (Gabriella) degli Abbati hat er mit dem 45. Vers des 8. Infernogesanges ein kleines, aber viel-sagendes Denkmal gesetzt.

Daß das Schweigen über seine Familie auf dunkle Stellen im Leben seines Vaters Alighieri di Belincion d' Alighieri zurückzuführen sei, ist eine Annahme, die etwas für sich zu haben scheint. So weiß man, daß er sich mit Geldverleihen beschäftigte und vielleicht läßt auch die Tatsache, daß Dante just die Väter seiner Jugendfreunde Guido Cavalcanti⁴⁾ und Forese Donati⁵⁾ aufs Korn nahm, etwelche psychologische Rückschlüsse zu. Dantes treuer Stiefbruder Francesco war sicher nicht unbegütert und eine Schwester mit einem Banditore namens Poggi verheiratet. Man gibt diese Berufsbezeichnung stets noch mit *Ausrufer in städtischen Diensten* wieder, obgleich sie in Wahrheit, nach Ludovico Zdekauers Untersuchungen⁶⁾, das Amt eines hohen öffentlichen Funktionärs bedeutete, der nicht mit einem gewöhnlichen *gridatore* verwechselt werden darf.

¹⁾ Convivio 4 8 13.

²⁾ R. Davidsohn, Geschichte von Florenz, II 1, 472 ff.

³⁾ Inf. 32 119.

⁴⁾ Inf. 10 53.

⁵⁾ Tenzzone III.

⁶⁾ L. Zdekauer, La vita privata dei Senesi nel Dugento. Siena, 1897, II, 69. Vgl. De bannitoribus Communis Florentiae et eorum officio. Statuto del podestà, lib. I, rubr. 11, bei Del Lungo, Dell' esilio di Dante, Firenze 1881, 903.

Wann Dante die Donna Gemma aus dem Hause Donati geheiratet hat, läßt sich mit Sicherheit nicht mehr ermitteln, es scheint indes nicht vor 1295 gewesen zu sein. Der Ehe entstammten nachweislich die beiden Söhne Pietro und Jacopo, sowie eine als Nonne im Dominikanerkloster Santo Stefano degli Olivi in Ravenna verstorbene Tochter Antonia, deren Klostersname Beatrice war. Die Schlüsse, die man aus einem vom 21. Oktober 1308 datierten, erst 1921 entdeckten Luccheser Handelsakt auf das Dasein eines dritten Sohnes Giovanni und auf das Datum der Verhehelichung des Dichters gezogen hat, sind jedenfalls allzuvoreilig gewesen.

Das politische Elend von Florenz hat Dante bereits als Knabe kennengelernt. 1273 traf der später seliggesprochene Papst Gregor X. auf seiner Reise zu dem für das folgende Jahr anberaumten zweiten Konzil von Lyon in Florenz ein. Der eigentliche Zweck seines Besuchs war die Herstellung eines festen Friedensbandes zwischen den Guelfen und Ghibellinen der Stadt. Kaum aber hatte der Papst die Weihe der Kirche, die dem Gedächtnis dieses Friedens dienen sollte und zu Ehren seines Namenspatrons S. Gregorio della Pace genannt wurde, vorgenommen, und dabei eine zu Herzen gehende Friedenspredigt gehalten, in der er namentlich auch die Guelfen zur Brüderlichkeit den Ghibellinen gegenüber mahnte, als der alte Parteikrieg von neuem aufflammte. Der schwer enttäuschte Papst brach seinen Besuch jäh ab und verließ die Stadt, indem er das Interdikt über sie verhängte, das bis 1276 währte.

Im gleichen Jahre 1273 wurde der Schweizer Graf Rudolf von Habsburg zum deutschen König gewählt. Daß er es unterließ, ans Apostelgrab zu kommen, um die Römische Reichskrone zu empfangen und das wild zerrissene Italien durch eine imperiale Machtentfaltung zu heilen, läßt ihn der Dichter im Tale der säumigen Fürsten auf dem Läuterungsberge büßen.

Im folgenden Jahre starb, ebenfalls auf dem Wege zum Konzil von Lyon begriffen, noch nicht fünfzigjährig, der Fürst der Scholastik, der Dominikanermönch Fra Tommaso Graf von Aquino, im Zisterzienserkloster Fossanuovo in der Campagna. Wir begegnen diesem Gipfelgeist der Gottesgelehrsamkeit im Sonnenhimmel der Theologen, wo er, wie auch der Franziskanerkardinal Bonaventura, der im selben Jahre starb, mit einem Gefolge von Kirchenlehrern und -schriftstellern um sich, dem Dichter erscheint. Inwiefern auch dieses Erscheinen sich in durchaus templarischen Kategorien abspielt, davon wird noch einläßlich zu sprechen sein. Thomas, der erst zwei Jahre nach Dantes Tod kanonisiert wurde, findet in der *Commedia* eine schon durch die Zahl der ihm gewidmeten Verse allein erkennbare, ungemein hohe Wertschätzung: es sind deren etwa dreihundert.

Den ersten Unterricht, auch in Latein, das damals eine immerhin noch wirklich gesprochene Sprache war, mag Dante in der dem Dominikanerorden zugehörigen Schule der religiösen Genossenschaft der *Laudesi* empfangen haben, wohin das florentinische Bürgertum seine Söhne mit Vorliebe zu schicken pflegte. Der gewiß nicht geringe Einfluß, den Brunetto Latini auf Dante ausgeübt hat, darf indes nicht etwa mit der Tätigkeit eines Hauslehrers verwechselt werden, denn Ser Brunetto war bereits in Dantes frühen Jugendjahren als Staatssekretär von Florenz ein angesehenener Würdenträger. Seine französisch verfaßten *Livres dou Trésor* haben dem Dichter gewiß als eine Fundgrube des Wissens gedient. Nicht umsonst empfiehlt ihm der in der Hölle der Sodomiten büßende Brunetto zu raschem Abschied gerade noch dieses Werk ¹⁾.

Im übrigen war der florentinische Anzianensekretär auch ein Dichter, ohne sich natürlich mit seinem großen Schüler im Entferntesten messen zu können. Worin aber bestand Latinis persönlicher Einfluß auf Dante?

Ehe wir auf diese Frage antworten und einen Blick auf Dantes weiteren Bildungsgang werfen, wollen wir in aller Kürze schon hier ein Wort über sein Beatrice-Erlebnis verlieren, dessen Beginn er in der Vita Nova in sein neuntes Jahr verlegt. In ausführlicher Weise wird die Beatrice-Frage erst viel später, in geeigneteren Zusammenhängen, zu erörtern sein.

Vor allem, — niemand wird leugnen, daß die insonderheit von Boccaccio als Heldin von Dantes Jugendnovelle bezeichnete Beatrice Portinari wirklich gelebt hat. Man weiß dies aus dem erhaltenen Testament ihres ebenso reichen wie frommen und wohlthätigen Vaters, des Patriziers Folco di Ricovero dei Portinari. Seine Ehefrau Monna Cilia dei Caponsacchi war Beatrices Mutter. Als Folco sein Testament am 15. Jänner 1288 niederschrieb, gedachte er seiner Tochter Beatrice bereits als der Gemahlin eines Messer Simone de' Bardi, der sie als Witwer in vorgerückten Jahren geheiratet hatte und von dem noch zu sprechen sein wird. Nehmen wir hinzu, daß die Häuser der Familien Alighieri und Portinari in unmittelbarer Nachbarschaft standen, so ist damit alles historisch Nachweisbare so ziemlich erschöpft. Das Übrige ist Poesie und zwar die reine Tempelpoesie des Dolce Stil Nuovo des Kreises der *Fedeli d' Amore*.

Für Dante ist Beatrice nichts anders als die Gnosis des Tempelertums, seine ebenso frühe als geheime und beseligende Liebe. Alles, was Dantes schwermütige Jugendnovelle von Liebesleid und -lust berichtet, muß als ein unter diesem Gesichtspunkt zu betrachtender

¹⁾ Inf. 15 119.

Symbolismus genommen werden, der sich in der Tat, bloß anders als Rossetti es vermeinte, einer Geheimsprache bediente, die ihren eigentlichen Sinn nur Eingeweihten zu erkennen gab. Einer Sprache, deren Esoterismus letztlich aus der Sphäre des neuplatonischen Eros stammt.

Diese Beatrice hat Dante schon als Knabe, allem Anschein nach durch Ser Brunetto selber initiiert, kennen gelernt. Auch dessen italienisch verfaßter *Tesoretto*, in welchem, nebenbei bemerkt, der Beichtvater, den er in Montpellier aufsucht, sich scharf just gegen die Sünde wendet, deretwegen Latini im Inferno weilt¹⁾, trägt unverkennbar die Spuren des Templertums an sich. Sein langer Aufenthalt in Frankreich und Paris, hat ihn, den Giovanni Villani nicht nur einen Meister der Rhetorik, sondern — mit einiger Übertreibung — auch einen großen Philosophen nennt, doch wohl mit dem philosophischen, damals Artistenfakultät genannten Lehrkörper der Pariser Universität in Berührung gebracht. Deren bedeutendster Vertreter war Siger von Brabant, nicht Priester, aber bepfründeter Kleriker zu Lüttich, Führer der arabischen Aristoteles-Interpretation, des sogenannten lateinischen Averroismus, und Hauptgegner seines weit aus berühmteren Amtsgenossen von der theologischen Fakultät, des Heiligen Thomas von Aquin. Wie aber anerkannt werden muß, ein stets vornehmer und sachlicher Gegner.

Sigers *Impossibilia* hauptsächlich, ein Werk von extremem Freisinn²⁾, dessen sich ein Voltaire hätte rühmen können, und des Pariser Bischofs Etienne Tempier Einschreiten dagegen, waren der Grund seiner Vorladung vor den Großinquisitor Simon du Val, der er sich aber durch Flucht an den päpstlichen Hof in Orvieto entzog. Er lebte dort in leichtem Gewahrsam bis zu seiner Ermordung durch seinen wahnsinnig gewordenen Sekretär im Jahre 1282 oder 1284. — Der an der Sorbonne vorgetragene arabische Aristotelismus galt insgemein nicht mit Unrecht als die Ursache des Unglaubens eines beträchtlichen Teils des Pariser Klerus. Wir gehen kaum fehl, wenn wir annehmen, daß auch ein Großteil des jüngeren französischen Templerklerus, bei dem der Hang zum Freisinn ohne Zweifel noch ausgeprägter war, zu den eifrigen Hörern Sigers von Brabant zählte.

¹⁾ Ma tra questi peccati
 Son vie più condannati
 Que' che son sodomiti
 De, come son periti
 Que' che contra natura

Brighan chotal lusura! *Tesoretto*, Vers 2855 ff. Zeitschrift für romanische Philologie, 1883.

²⁾ Vgl. P. Mandonnet O. P., Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle. Louvain, 1911.

Schon S. Reinach dachte an einen unmittelbaren Unterricht des jungen Dante durch Siger in Orvieto, der in einer allgemeinen Einleitung in die Theologie und Philosophie bestanden habe¹⁾. Man weiß heute allerdings mit Sicherheit, daß der Kanonikus bei St. Martin in Lüttich in den letzten Jahren seines Lebens von dem ursprünglich scharf vertretenen Averroismus weit abgerückt war und sich deutlich der Denkart des Heiligen Thomas, den er persönlich ungemein schätzte, genähert hatte²⁾. Aber für einen Lehrer der Theologie mag er sich immerhin noch schlecht genug geschickt haben. Indes scheint es in der Tat außerordentlich wahrscheinlich, daß Dante durch Brunetto Latini auf Sigers Anwesenheit in Orvieto, wo etwa zwanzig Jahre vorher St. Thomas gewirkt hatte, aufmerksam gemacht wurde und er den berühmten Professor aus Brabant in der nicht allzuweit entfernten Stadt besucht und gehört hat. Angesichts der warmen Teilnahme, mit der noch im *Paradiso* von dem tragischen Ende Sigers die Rede ist, kann man sich kaum des Gedankens erwehren, daß der junge Templeradept mit ihm persönlich bekannt gewesen sei.

Ebenso wahrscheinlich ist es, daß Dante durch Latini den in Frankreich und bald darauf in aller Welt überschwänglich gefeierten Roman de la Rose, das Hauptwerk der symbolistischen Literatur des Mittelalters, kennen gelernt hat, und daß jener Messer Durante aus Florenz, der in 232 flüchtigen, aber doch auch hohes Talent verratenden Sonetten die stark verkürzte italienische Übersetzung des Rosenromans: — *Il Fiore* — besorgte, wirklich Dante selber war, wie dies bereits 1881 Castets vermutete, der diese Übertragung im Archiv der medizinischen Fakultät von Montpellier entdeckt hatte.

Gerade dieses Ungetüm von Roman mit seinen 23.000 Versen mußte für Latini von besonderem Reiz gewesen sein, da in dessen zweitem Teil die scharfe Fehde Wilhelms von St.-Amour, des Rektors der Pariser Universität, gegen das Bettelmönchstum keine geringe Rolle spielt und Latini wenigstens das Abklingen dieses Kampfs in Paris noch persönlich miterlebt hat.

Vielleicht geht die Anregung zu einer Übersetzung ins Italienische unmittelbar auf ihn zurück.

Ein auffallender Umstand ist es jedenfalls, daß just das 92. Sonett mit dem Bericht über Sigers gewaltsamen Tod eine Zutat ist, die im französischen Original fehlt. Falsosembiante der Meisterheuchler, der Faux-Semblant des Urtextes, rühmt sich dort der blutigen Beseitigung des *Mastro Sighier* und zwar als eine Parodie-Gestalt

¹⁾ S. Reinach, L'Enigme de Siger. Revue historique, 1926, 34—47.

²⁾ M. Grabmann, Siger v. B. und Dante. Deutsches Dantejahrbuch 1939, 109—130.

mehr des Franziskaner-¹⁾ als des Dominikanerordens, sonst aber ganz im Sinne des Rosenromans und Wilhelms von St.-Amour. In beiden Werken haben wir im *Falsolembiante* nicht nur das Mendikantentum sondern auch die von ihm geleitete Inquisition zu erblicken, als deren Opfer *Il Fiore Siger* von Brabant erscheinen lassen möchte. Eine Tradition weiß zu berichten, daß Dante in seiner Jugend auf Grund von Spottversen gegen die Franziskaner von der florentinischen Stadt-Inquisition, die eben den Franziskanern übertragen war, belangt worden sei und sich nur dadurch habe aus der Klemme ziehen können, daß er über Nacht ein langes, in Verse gebrachtes Credo gedichtet habe. Aber wo und wann immer dies geschah oder nicht geschah, sicher ist, daß Dante gesinnungsmäßig den inquisitionsfeindlichen Franziskanerspiritualen so nahe stand, daß er für die Richtung der Konventualen herzlich wenig übrig haben konnte.

Halten wir nun das 92. Fiore-Sonett mit der *Paradisostelle* über Siger von Brabant (10 133—138) zusammen, so wird schwerlich jemand die Identität der beiden Autoren leugnen mögen, so gewaltig natürlich auch sonst die Unterschiede der Kunststreife sind. Aus beiden Stellen spricht eine Verehrung für Siger von Brabant und eine Teilnahme an seinem schmerzlichen Ende, die nicht anders als durch die Tatsache einer persönlichen Bekanntschaft erklärlich sind. Daß Dante in späteren Jahren über jene Denkmalsart, in der ein *Falsolembiante* zūhause ist, sich erhoben hatte, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Das Lob Sigers und die Anteilnahme an seinem Schicksal sind dem Heiligen Thomas selber in den Mund gelegt. Eine deutlich erkennbar *averroisierende* Geisteshaltung ist Dante von seinem Verkehr mit Siger stets geblieben. Und wenn er nicht eben als Freund der Bettelorden den Rosenroman übertrug, so bildete doch der Heilige Thomas selber gewiß von Anfang an eine große Ausnahme. War doch Siger, wie erwähnt, niemals sein persönlicher Feind gewesen, sondern hatte vor ihm als Theologen und Menschen stets aufrichtige Hochachtung empfunden.

Es sind also philosophische und literarische Beeinflussungen von der angegebenen Art, die wir dem 1294 verstorbenen Brunetto Latini zuschreiben möchten.

P. Mandonnet O. P., der vorzügliche Kenner des mittelalterlichen Geisteslebens, hatte in einer von starken Einseitigkeiten zwar keineswegs freien Dantestudie²⁾ doch überzeugend dargetan, daß der Umfang von Dantes theologischem Wissen nicht das Ergebnis von allerhand Lesefrüchten aus den Wanderjahren seiner Verbannung sein

¹⁾ Vgl. T. Denkinger, Die Bettelorden in der französischen didaktischen Literatur des XIII. Jahrhunderts, *Franziskanische Studien* 1915, 63 ff.

²⁾ P. Mandonnet, *Dante le théologien*. Paris 1935.

konnte, sondern auf systematischen Studien seiner Jugendzeit beruhen mußte. Aber eben diese Systematik hatte eine Zugehörigkeit Dantes zum Klerus durch Tonsur, vielleicht sogar noch durch die vier niederen Weihen zur Voraussetzung. Hohe Studien waren zu Dantes Zeiten ohne ein solches Klerikat höchstens für Personen von fürstlichem Range möglich und Autodidakten gab es in Anbetracht der Kostspieligkeit und Seltenheit der Bücher nicht. König Karl II. von Neapel hatte seinem Sohn Ludwig, dem nachmals von Johannes XXII. heiliggesprochenen Bischof von Toulouse, anlässlich seines Eintrittes in den Franziskanerorden (1295) ein Exemplar der *Summa theologica* des Heiligen Thomas um fünfzehn Goldunzen gekauft, was der damals gewaltigen Summe von etwa 450 Goldfranken entspricht. So war denn das Feld der Wissenschaft sozusagen ein Reservat des Klerus. Daher kommt es, daß der Ausdruck *Laie* einen Menschen ohne hohe Studien bedeutete, wie es denn auch unter dem Schlagwort *laicus* in dem 1286 erschienenen und noch lange nachher beliebten Nachschlagewerk *Catholicon* des Dominikaners Giovanni Balbi von Genua hieß: *Idiota, hoc est extraneus a scientia litterarum*. Und Dante selber nennt Kaiser Friedrich II., um seine hohe Gelehrsamkeit ins Licht zu setzen, einen *clerico grande*¹⁾. Gewiß hat der Dichter, als er diese Worte schrieb, nicht daran gedacht, daß das der Römische Kaiser bei seiner Krönung in St. Peter tatsächlich auch den geistlichen Rang eines Klerikers der Diözese Rom erhielt²⁾.

Der Empfang der Tonsur und selbst der Minores zog keine endgültigen Verpflichtungen des Klerikers nach sich und tut dies auch heute nicht. Sogar eine Verheiratung des Klerikers löste seine Zugehörigkeit zum geistlichen Stande nicht auf. Bloß das Vorlesungsrecht ging einem solchen *Clericus Uxoratus* verloren, konnte aber unter Umständen wiederaufleben. Daß Dante in der Tat, wie etwa auch sein Zeitgenosse Francesco da Barberino, ein Templer gleich ihm, als Jüngling die Tonsur oder auch die niederen Weihen empfangen hatte, kann umso weniger zweifelhaft sein, als Francesco Buti, der Pisaner Danteprofessor des 14. Jahrhunderts, noch über glaubwürdige Nachrichten von einer geistlich-theologischen Jugend Dantes verfügen mußte, da er ihn geradezu einen gewesenen Novizen des Franziskanerordens sein läßt. Wogegen Barbi mit Recht einwendet, daß alle Umstände von Dantes Jugendzeit entschieden gegen die Annahme einer klösterlich abgeschiedenen Lebensperiode des Dichters sprechen³⁾. Dante der Theolog ist unverkennbar Templertheolog und hat ohne

¹⁾ Convivio 4 10.

²⁾ Vgl. E. Eichmann, Studien zur Geschichte der abendländischen Kaiserkrönung, Historisches Jahrbuch 1925, 21 ff.

³⁾ M. Barbi, Dante. Firenze, Sansoni, 1940, 8.

Zweifel auch sein Klerikat im Rahmen des Tempelherrenordens empfangen.

Der junge lernbeflissene Templeradept hatte Gelegenheit, in Florenz zwei persönliche Schüler des Aquinaten kennen zu lernen. Es waren dies die beiden Dominikanermönche Fra Remigio Girolami († 1319), ein gebürtiger Florentiner, und Fra Nicola Brunazzi aus Perugia, der Reisebegleiter des Heiligen auf seiner zweiten Pariser Reise im Spätherbst des Jahres 1268. Beide wirkten an der theologischen Lehranstalt ihres Ordens, die 1295 sogar in ein Studium Generale umgewandelt wurde. Dante der Theolog hat offenkundig bei Fra Remigio studiert und ist wohl hauptsächlich durch ihn in die Gedankenwelt von Albertus Magnus und Thomas Aquinas eingeführt worden. Schon der erste Satz des etwa 1308 entstandenen Convivio scheint einem Einleitungsvortrag Fra Girolamis entnommen, während der Schluß dieses philosophischen Werkes St. Thomas mit familiärer Vertraulichkeit den *buon frate Tommaso d'Aquino* nennt¹⁾. Nicht unmöglich auch, daß wir die Allegorie der etwa hundert kleinen Tanzschritte der Donna Matelda im Paradiso Terrestre²⁾ und der nicht ganz zehn Schritte³⁾ Beatrices im gleichen Gefilde einer Reminiszenz an Fra Remigios Abhandlung *De Via Paradisi* zuzuschreiben haben, die mit Worten beginnt: *Via vero Paradisi habet passus numero decem, secundum numerum decem moralium praeceptorum Dei, ita quod quodlibet praeceptum est unus passus*⁴⁾.

Über Dantes Beziehungen zu den Franziskaner-Spiritualen kann erst später ausführlicher gehandelt werden. An dieser Stelle sei bloß darauf hingewiesen, daß die Geistesströmung des Spiritualeutums die kirchenpolitischen Anschauungen des Dichters in entscheidender Weise mitbestimmt hat. Es war dies jene Geistigkeit, die weiteste Kreise des Rittertums erfaßt hatte und daher naturgemäß auch im Orden der Tempelritter eine bedeutende Rolle spielen mußte⁵⁾.

Die auffallende, schon zu Beginn des 13. Jahrhunderts einsetzende Massentrückkehr von Klerikern und Theologen ins Laientum schreibt Roger Bacon dem nachhaltigen Aufschwung des zivilen Rechtsstudiums an der Universität von Bologna zu. In der Tat scheinen Klerikern von dorthin beträchtliche Verlockungen zum Verlassen des geistlichen Standes erwachsen zu sein. So finden wir in Bologna nicht nur erstmals die große Ausnahme der Zulassung von

1) Vgl. M. Grabmann, Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante, Fra Remigio de' Girolami O. Pr. Deutsches Dantejahrbuch 1925, 1 ff.

2) Purg. 29 10.

3) Purg. 33 16.

4) M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. München, 1926, 361 ff.

5) Vgl. E. Anitchkof, Joachin de Flore et les milieux courtois. Rome 1931.

Laienprofessoren zur Lehrkanzel für Bürgerliches Recht¹⁾, sondern auch Verfügungen von Ordensgemeinschaften, durch die den Mitgliedern das Studium der Jurisprudenz untersagt wurde. Ein Brief Innozenz III. vom 27. Mai 1204 an seine Legaten in der Languedoc gibt anschauliche Aufschlüsse über den moralischen Tiefstand vieler solcher ins Laientum zurückgekehrter Kleriker.

Ende der achtziger Jahre des 13. Jahrhunderts muß denn auch Dante das Studium der Theologie beschlossen oder abgebrochen haben, um nach ungefähr zweieinhalbjährigem Studium der Philosophie seine *Vita Contemplativa* mit einer *Vita Activa* zu vertauschen. Daß Dante nie daran gedacht haben sollte, sich einer wissenschaftlichen Lehrtätigkeit zu widmen, ist durchaus unwahrscheinlich. Ein zum Lebensunterhalt notwendiges Kanonikat zu erlangen, wie vor ihm Siger von Brabant oder nach ihm Petrarca, hätte ihm keine Schwierigkeiten bereitet. Aber er hat wohl schon sein Philosophiestudium mit der Zielrichtung auf eine Laufbahn im öffentlichen Leben begonnen. Nichtsdestoweniger blieb er ein Adept der Templer.

Henricus Spondanus, Bischof von Pamiers († 1643)²⁾ bezeichnete in seinen Annalen Dante offen als einen Begünstiger der Templer, was für einen Franzosen von damals gleichbedeutend mit ketzereiverdächtig war. Wir werden den Dichter in der Tat nicht bloß als einen Begünstiger der Templer kennen lernen, sondern weit darüber hinaus als ihren begeisterten Freund und Verteidiger, ja als den eigentlichen Verherrlicher der Weisheit des Templertums.

Dantes Teilnahme an den kleinen Feldzügen des Jahres 1289, von denen der erste, im Juni, sich gegen Arrezzo, der zweite, im August, gegen Pisa richtete, geschah wohl noch vor seiner Verehelichung mit Donna Gemma. Über die folgenden Jahre bis etwa 1295, die wir von schönen Zukunftsplänen erfüllt annehmen müssen, soll erst im 5. Kapitel gesprochen werden.

Ungefähr mit 30 Jahren erstrebte Alighieri die Aufnahme in die Zunft der Ärzte und Apotheker, nur um überhaupt eine Zunftzugehörigkeit zu besitzen, ohne die es seit den *Ordinamenti della Giustizia* vom 8. Jänner 1293 — als Zeichen extremer Demokratie — weder aktives noch passives Wahlrecht gab. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Dante sich auch mit medizinischen Studien befaßt hat³⁾. Dies würde vor allem leicht erklären, wieso er in den Ruf eines Jüngers der schwarzen Magie kommen konnte, den das überraschende Auftauchen

¹⁾ H. Denifle O. P., Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, 1887, 257 ff.

²⁾ H. Spondanus, Annales ecclesiasticae. Lutetia Parisiorum, 1641, ad annum 1314.

³⁾ Vgl. Fossoyeux' Artikel in der Revue des Etudes d'Histoire, Juni 1922.

seines Namens in den Kriminalakten über die von Galeazzo Visconti von Mailand geplante Vergiftung Papst Johannes XXII. offenkundig voraussetzt. So hätte nach den reumütigen Eröffnungen des von Galeazzo gedungenen Magiers namens Matthäus Canholati vor der Kurie in Avignon der Visconti die Herstellung der notwendigen Zaubermixtur mit dem Bemerken verlangt, daß er ihm ein größeres Vertrauen entgegenbringe als dem zu gleichem Zweck nach Piacenza berufenen Magister Dante Alighieri aus Florenz¹⁾. War doch selbst St. Albertus Magnus durch seine naturwissenschaftlichen Studien in den Ruf eines Schwarzkünstlers geraten! Ähnliches konnte Dante sehr leicht widerfahren sein, zumal wenn medizinische Bestrebungen des Dichters der Witwe eines ihm befreundeten Pisaner Richters Nino (Ugolino) Visconti²⁾, einer geborenen Beatrice d'Este, der späteren Gemahlin Galeazzo Viscontis selber, bekannt waren.

In seiner Vita Activa, der politischen Laufbahn, brachte es Dante in verhältnismäßig kurzer Zeit bis zur hohen Würde eines der sechs Stadtprioren. Es war dies freilich eine Rangstufe, die trotz ihrer Höhe keineswegs zu den Seltenheiten gehörte, da sie niemand länger als zwei Monate einnehmen durfte. Nach Lionardo Aretino hat Dante selber sich später dahin geäußert, daß die Ursache all seines Elends sein Priorat vom 15. Juni—15. August 1300 gewesen sei.

3. Die Verbannung.

Dantes politisches Leben war von dem denkbar größten Mißgeschick und Unsegen begleitet.

Die Katastrophe begann damit, daß der ungewöhnlich hochmütige und heftige Bonifaz VIII. anfangs des Jahres 1300 einer Legation des deutschen Königs Albrecht von Habsburg, der die römische Bestätigung seiner Wahl noch nicht erhalten hatte, den dringenden Wunsch aussprach, der König möge Toscana, das alte Erbe der Großgräfin Matilde von Tuszien, dem päpstlichen Stuhle abtreten, wie es sein Vater, König Rudolf, mit der Romagna getan habe. Wünsche Bonifaz VIII. aber waren, worüber besonders in diesem Fall kein Zweifel bestehen konnte, stets harte Forderungen. Längst hatte er vor, Toskana zu einem Königreich mit der Hauptstadt Florenz zu machen und dort einen seiner Nepoten residieren zu lassen. So wäre seine Familie, das Haus Caetani, zu einer Dynastie geworden, und

¹⁾ Vgl. Grauert, Neue Danteforschungen, Historisches Jahrbuch 1897, 58 ff., 609 ff.

²⁾ Purg. 8 53.

wessen die Verwandtenliebe gerade dieses Papstes fähig war, hat Jacopone da Todi in äußerst kühnen Versen auszusprechen gewagt.

Diese in Florenz schnell bekannt gewordene Absicht des Papstes erregte bei allen Bürgern demokratischer Gesinnung, denen die Autonomie und Unabhängigkeit ihrer Heimat am Herzen lag, die größte Bestürzung. Führer dieser Richtung war das Haus Cerchi und die Cerchieschi waren es denn auch, die sofort auf Abwehrmaßnahmen sann. Die Hauptsache war, daß die Prioren der Stadt unbeugsam blieben. Um dies zu erreichen, galt es wieder, das Wahlkapitel für neue Prioren, das aus ihren Vorgängern, den Oberzunftmeistern und einigen Vertrauensmännern bestand, für die nächsten Monate mit allen Mitteln verlässlich zu erhalten. Demnach sollte niemand zum Priorat gelangen, dessen Herz einer Neigung für die kuriale Politik verdächtig war. Das kräftigste aller Mittel aber, auf dessen Anwendung sich die Cerchie auch am trefflichsten verstanden, war das Geld. Es scheint, daß bereits die erste nach dem fatalen Gesandtschaftsempfang bei Bonifaz vorgenommene Wahl vom 14. Februar 1300 durch die Finanzkünste der Cerchi sehr nachdrücklich beeinflusst war. Es wäre sonst kaum zu erklären, wieso nach dem baldigen Sturz dieser Partei eine ganze Reihe von Prioren der baratteria, des Betrugers, bezichtigt werden konnte, worunter nichts anderes zu verstehen ist als Wahlbestechung. Gewiß hatte Dante persönlich mit diesen Manipulationen nichts zu tun, konnte aber als einer der antikurialen Cerchieschi-Prioren des Jahres 1300 der summarischen Beschuldigung seitens ihrer kurz darauf zur Macht gelangten Gegner, der Donati-Partei, der ein Königtum Toscana hochwillkommen gewesen wäre, nicht entgehen.

Eiligst entsandte die Partei der florentinischen Unabhängigkeit unter Führung des Notars Lapo Saltarelli eine Delegation nach Rom, um dort genaue Erkundigungen über den wahren Stand der Dinge einzuholen. Als sie zurückkehrte, wußte man endlich bestimmt, wer eigentlich in Florenz mit der kurialen Politik zusammenspielte. Es waren dies Simone Gherardi degli Spini, der Kaufmann Noffo Quintavalle und der Notar Ser Cambio da Sesto. Man ließ den Dreien die Wahl zwischen einer hohen Geldstrafe oder dem Verlust der Zunge.

Bonifaz VIII. war, wie leicht zu verstehen, über diese Strafsentenz aufs äußerste aufgebracht, verlangte deren Widerruf, beorderte unter anderen den Präsidenten der florentinischen Prioren, den sogenannten Gonfaloniere di Giustizia zu sich, beauftragte den Erzbischof der Stadt, das Interdikt über sie zu verhängen und bedrohte die Kaufleute von Florenz mit Beschlagnahme ihrer Waren in ganz Europa.

Am Abend des 1. Mai 1300 kam es zu einem Handgemenge zwischen Burschenschaften aus den Reihen der Cerchieschi und ihren Gegnern aus dem Lager der Donati, Pazzi und Tosinghi. Obgleich die Unruhen durch Herausforderungen der Donateschi ausgebrochen waren, brachten die amtierenden Cerchi-Prioren doch nicht den Mut auf, durchzugreifen. Offensichtlich war das aufreizende Gehaben der jungen Leute, als Signal einer ausbrechenden Verschwörung gedacht, mit den Parteiführern der überaus starken kurialen Guelfen verabredet worden. So zogen es die Stadtväter vor, strengste Unparteilichkeit zur Schau zu tragen und verhängten die Strafe der Verbannung über hervorragende Mitglieder beider Parteien. Darunter auch über Guido Cavalcanti, Dantes ersten Jugendfreund¹⁾, dem er die Vita Nova gewidmet hatte. Guido mußte zum Zwangsaufenthalt nach Sarzana, dessen Fieberluft ihn trotz der sehr bald erfolgten Begnadigung und Rückkehr nach Florenz schon im August aufs Totenbett warf.

Der Papst machte inzwischen einen Versöhnungsversuch. Er schickte den ehemaligen Franziskaner-General Kardinal Matteo d'Acquasparta als seinen Legaten nach Florenz, wo freilich jedermann überzeugt war, daß er nur kam, um das Ende der Cerchieschi zu besiegeln.

So standen die Dinge, als Dante am 15. Juni 1300 sein Amt als Prior antrat. Er hätte es nicht antreten können, wäre er nicht schon damals ein ausgesprochener Gegner der kurialen Politik gewesen. Kardinal Acquasparta hatte von Anfang an nicht sehr viel zu hoffen. Die neuen Prioren vom 15. Juni übernahmen sogar formell das gegen die erwähnten drei Hauptpartei­gänger Bonifaz VIII. noch nicht verkündete Straf­urteil, bewilligten aber dem Kardinallegaten immerhin eine beschränkte Vollmacht für seine Friedensaktion.

Da geschah es, daß eines Tages, unbekannt, von wem abgeschossen, ein Pfeil durchs Fenster ins Zimmer des Kardinals flog. Es wurde zwar niemand verwundet, aber der Vorfall war ernst genug, daß eine Deputation von Priestern, der wohl auch Dante angehört haben konnte, im Palazzo Mozzi, dem sofort bezogenen neuen Quartier des Legaten, erschien und ihm in einem Silberbecher die außergewöhnlich hohe Summe von zweitausend Goldflorenen als Sühnegabe überreichte. Der Kardinal lehnte ab, aber Dino Compagni, der sich unter den Delegaten befand, will ein habgieriges Liebäugeln des Kirchenfürsten mit dem Golde bemerkt haben.

Wie wenig Erfolg seine Friedensvermittlung haben würde, war besonders am Vortag des Festes der Geburt des Täuflers, des Schutzpatrons von Florenz, zu merken. Es kam während des üblichen

¹⁾ Vita Nova 3.

Kerzenopfers im Dom zu Pöbeleien von Granden gegenüber dem einfachen Handwerksvolk. Zwar erfuhren die Demonstrationen keine Fortsetzung auf der Straße, aber wieder einmal war ein klarer Beweis dafür erbracht, wie uneingeschränkt der Parteihaß weiterwühlte.

Neue Konflikte ergaben sich aus dem Thema der juridischen Stellung von Priestern und Mönchen sowie besonders wegen des Begehrens nach Annullierung der Strafsentenz gegen Simone Gherardi und seine Gefährten, deren Vollzug Rom als evidente Ketzerei zu beurteilen drohte. Bonifaz VIII. hatte den Legaten bereits mit der Banung der Prioren, des Podestà und der Volkskapitane beauftragt. Aber der Kardinal wartete aus unklaren Gründen mit der Exkommunikation immer noch zu. Als er sie schließlich doch verhängte und der Stadt zornig den Rücken kehrte, war Dante schon seit sechs Wochen nicht mehr im Amte.

Hingegen fällt der Abschluß eines Bündnisses mit Bologna noch unter seine Prioratszeit. Von diesem Vertrage erhoffte man sich in Florenz nicht ohne Grund eine wesentliche Stärkung des autonomiebeflissenen Bürgertums. Die unerläßliche Voraussetzung dazu war freilich, daß Pistoja, das die Appenninenübergänge beherrschte, ebenfalls zu Florenz hielt. Gerade dort aber wüteten greuelvolle Parteidämpfe, die eine Folge der Spaltung des angesehenen Geschlechtes der Cancellieri in eine *weiße* und *schwarze* Richtung waren. Fünf Jahre zuvor hatte sich Pistoja eben dieses Bürgerkrieges halber dem Kommando von Florenz unterwerfen müssen. Diese Botmäßigkeit näherte sich gerade ihrem Ende, als man in Florenz die Wichtigkeit Pistojas als einer Stütze für die eigene Unabhängigkeit erkannte. Waren die Cerchieschi alsbald mit den *Weiß*en verbündet, um der römischen Politik entgegenzuwirken, so ließen es die Donateschi ihrerseits nicht an Bestrebungen fehlen, die *Schwarzen* an sich zu fesseln, um ihre Pläne durchzusetzen.

Die schließlich dahingehende Einigung, daß Florenz zwar die Hegemonie über Pistoja erhalten sollte, sich aber aller Einmischungen parteipolitischer Natur hinsichtlich von Personalpolitik, Justizpflege und Verwaltung peinlich zu enthalten habe, war von vorneherein eine Totgeburt. Wie hätte ein von Parteihader selber zerrissenes Florenz derartige Bedingungen auch nur entfernt einhalten können? Die parteipolitischen Interessengemeinschaften zwischen beiden Städten waren vielmehr so eng, daß in Florenz sogar der Name der beiden feindlichen Parteien gegen die in Pistoja übliche Bezeichnung von *Weiß*en und *Schwarzen* abgeändert wurde. Die Cerchieschi begannen sich seither die *Weiß*en und die Donateschi die *Schwarzen* zu nennen.

Um den Einfluß der *Schwarzen* von Pistoja zu brechen, begann der dortige Capitano der *Weiß*en Andrea de' Gherardini im Mai 1301

namens der Republik Florenz mit immer schärfer werdenden Massenausweisungen der Schwarzen, ohne Zweifel mit Billigung der florentinischen Cerchieschi. Der *Caccia-Guelfi*, wie Gherardini genannt wurde, blieb jedoch dabei nicht stehen; in wenig mehr als einem halben Jahre hatte er seine Grausamkeit durch Köpfung, Zerfleischung und Verbrennung von etwa dreihundert Personen befriedigt, Frauen nicht ausgenommen. Wie es aber die Weltgeschichte zu halten pflegt, dauerte es nicht lange und Gherardini mußte das Schicksal seiner Blutopfer teilen.

In diese Zeit fällt auch der von dem Florentiner Manetto, einem Bankier und Enkel Dino Compagnis, angezettelte Mord an einem Pistojeser Advokaten, der den Schwarzen angehörte. Die Untat wurde jedoch, unter planmäßiger Berechnung der juridischen Schwierigkeiten ihrer Ahndung in Siena verübt. Da Manetto zugleich einer der Mitverbannten Dantes war, hat Zdkauer unter falscher Deutung eines Manuskripts auf eine Teilnahme des Dichters an diesem Verbrechen geschlossen. Die eingehenden Untersuchungen von Hermann U. Kantorowicz haben jedoch die Unhaltbarkeit dieser düsteren Hypothese erwiesen ¹⁾.

War Kardinal Matteo unverrichteter Dinge aus Florenz abgezogen, so bestand Bonifaz von neuem auf die Entsendung eines *Friedensstifters*. Diesmal war es Graf Karl von Valois, der Bruder Philipps des Schönen von Frankreich, der entschlossen war, Bonifaz selbst um den Preis seiner durch ein französisches Nationalkonzil zu vollziehenden Absetzung als eines häretischen Kirchenoberhauptes, die Stirn zu bieten. Der Papst mochte hoffen, durch Karl von Valois Vermittlung nun einen zweifachen Erfolg zu erzielen.

Bei Annäherung des in Rom formell zum *Pacificator* ernannten Prinzen, wurde eine dreiköpfige florentinische Gesandtschaft, der auch Dante angehörte, an den päpstlichen Hof geschickt. Sie sollte eine bössartige Machtentfaltung der Schwarzen in Florenz zu verhindern trachten. So lernte der Dichter Rom just zur Zeit des ersten großen Jubiläumsablasses kennen und trat jenem Papst persönlich gegenüber, den er trotz allem nicht als Zwietrachtstifter, sondern als Simonisten zur Hölle verurteilte.

Karl von Valois, der zu Allerheiligen 1301 in Florenz einzog, ließ jedoch entgegen allen Verabredungen Corso Donati, dem Führer der Schwarzen, übrigens einem entfernten Verwandten Donna Gemmas, freie Hand und besiegelte so das Schicksal der leichtgläubigen und zum Schlusse völlig unentschlossenen Weißen. Dante hatte, da ihn der Papst wohl mit Absicht länger als die beiden anderen Delegierten an

¹⁾ H. U. Kantorowicz, Dante der Teilnahme am Morde schuldig? Archiv für Strafrecht und Strafprozeß, 54. Jahrgang, 118 ff.

seinem Hofe zurückbehielt, an den letzten kläglichen Versuchen der florentinischen Autonomisten nicht mehr teilgenommen.

Corso Donati entfesselte eine fünftägige Anarchie, während derer der Pöbel Häuser und Läden der Weißen nach Herzenslust plündern durfte. Daraufhin sah sich der französische Prinz genötigt, den Schwarzen unumschränkte Macht zu übertragen, die nun ihrerseits zu gelehrige Schüler der Weißen von Pistoja waren, um nicht mit gleicher Münze zurückzuzahlen.

Es dauerte aber nicht lange, als deutlich zu merken war, daß nun in Florenz weit mehr die Geschäfte des Hauses Anjou als die der Kurie betrieben wurden. Noch im November kam daher abermals Kardinal d'Acquasparta, diesmal mit verschiedenen Heiratsplänen zwischen den Cerchi und Donati, die eine Friedensbürgschaft bedeuten sollten. Aber just seine Annäherungsversuche an die Cerchieschi brachten die Donati-Anhänger dermaßen in Harnisch, daß sie den Kardinal im Einvernehmen mit Karl von Valois zur Abreise zwangen. Er interdizierte die Stadt und ging.

Am 27. Jänner 1302 traf Dante der furchtbare Blitzstrahl des rasenden Parteihasses. Mit vier anderen Schicksalsgenossen wurde er zur unerschwinglichen Summe von 5000 Goldflorenen und zur *Rück-erstattung der ungerecht erpreßten Gelder* sowie zum dauernden Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte verurteilt. Die Strafsumme war binnen drei Tagen zu erlegen, widrigenfalls ihre Häuser und Besitzungen verwüstet und eingezogen werden sollten. Aber selbst für den Fall einer wirklichen Zahlung der Geldstrafe blieb eine zwei-jährige Verbannung aus Toscana in Kraft. Das Urteil war vom Podestà Cante de' Gabrielli ¹⁾ unterzeichnet und damit rechtskräftig. Dante, der gewiß rechtzeitig verständigt worden war, kehrte von seiner römischen Legationsreise nicht mehr nach Florenz zurück. Sein Wohnhaus muß indessen der Zerstörung entgangen sein, da sein Stiefbruder Francesco Miteigentümer war.

Schon am 10. März wurde Dante, nunmehr mit vierzehn Leidsgefährten, in contumaciam zum Tode verurteilt. Im Namen des gleichen Podestà hieß es: . . . *igne comburatur sic quod moriatur*. Nur noch den Feuertod hatte er zu erwarten, falls er je wieder florentinisches Gebiet betreten sollte.

Er betrat es nicht mehr. Der größte aller Florentiner, von dem selbst Michelangelo schrieb: *Wär' ich doch er!* sah seine Vaterstadt niemals wieder. Eine später angebotene Rückkehr unter der schmählichen Bedingung eines Schuldgeständnisses, lehnte er ab. — Damit hängt es zusammen, daß im Inferno 32, im Purgatorio 4, im Paradiso

¹⁾ Ich halte den Teufel Rubicante („Räuber-Cante“), den letzten der höllischen Spießgesellen im 21. Infernogesang (123) für diesen Podestà.

gar nur 2 Florentiner anzutreffen sind. Sein fast zwanzig Jahre lang währendes Exil führte ihn durch große Gebiete Italiens, gewiß abermals nach Paris, das er schon in den neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts besucht hatte, nicht ganz unwahrscheinlich auch nach Oxford. In dem Dämmer und Dunkel seines letzten Lebensabschnittes leuchten doch hin und wieder Lichter auf, die bedeutungsvolle Kombinationen gestatten. Hierüber muß jedoch ebenfalls in anderen Zusammenhängen gesprochen werden.

Alles in allem war es ein den Bitterkeiten und Bedrängnissen eines Emigrantendaseins ausgesetztes Wanderleben, dem der Tod in der Nacht zum 14. September 1321 ein unerwartetes Ende setzte.

Sein Sterbeort Ravenna ist bis heute auch seine Begräbnisstätte geblieben, obgleich Florenz, das seinen ungerechten Schuldspruch bald tief bereute, sich des öfteren äußerst energisch bemüht hat, wenigstens die Gebeine seines unsterblichen Sohnes innerhalb seiner Mauern zur letzten Ruhe zu betten.

Ist außer dem Totenschädel und den wenigen Knochen im Mausoleum von Ravenna sonst nichts mehr von Dantes Irdischem vorhanden? Keines seiner Werke, keiner seiner so lange in ihrer Echtheit bestrittenen Briefe ist uns mehr im Original aufbewahrt. Eine sehr begründete, seinerzeit unbeachtet gebliebene Vermutung aber war es, die Randglossen des Vatikanischen Codex 3207 (H) — im Katalog des Fulvius Ursinus ehemals unter der Zahl 7205 angeführt —, der die dunkeln und schwierigen Gedichte des Trobadors Arnaut Daniel enthält, als von Dantes eigener Hand stammend anzusehen. Diese Vermutung wurde erstmals von dem deutschen Romanisten A. Pakscher ausgesprochen und eingehend begründet¹⁾.

Der Codex selbst mag aus der Bibliothek der Markgrafen Malaspina in der Lunigiana stammen, bei denen Dante sich 1306 aufhielt. Man weiß wie hoch er gerade diesen rätselhaften Trobador aus Perigord, den Erfinder der kunstvollen Sestine, geschätzt hat. Ihm zu Ehren sind die Verse 140—147 des 26. Purgatoriogesanges in provenzalischer Sprache gedichtet. Pakscher fand nun, daß die schon verblaßten Glossen zu den Gedichten Arnaut Daniels erstens von einem Italiener höchster Bildungsstufe stammen, der Ovids Heroiden aus dem Gedächtnis zitiert, aber doch nicht Petrarca war, dessen Handschrift bekannt ist; zweitens genau mit den vom florentinischen Staatssekretär Lionardo Bruni uns beschriebenen Schriftzügen Dantes übereinstimmen: Es sind dieselben langen, feinen, symmetrischen Buchstaben, wie er sie aus den eigenhändigen Briefen Dantes, die er selbst gelesen hatte, kannte.

¹⁾ A. Pakscher, Randglossen von Dantes Hand? Zeitschrift für romanische Philologie X, 1887, 447 ff.

Es ist also höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen sicher, daß der Codex Vaticanus 3207 (H) in seinen Randbemerkungen echte Dante-Reliquien birgt, deren Sinnbeziehung zum Text unter Umständen außerordentlich aufschlußreich sein könnte.

4. Das Geheimnis Rom.

Es ist unmöglich, Dante den Dichter von Dante dem Theologen, Philosophen, Gesellschafts- und Reichstheoretiker zu trennen. Sein Schrifttum bildet trotz erheblich verschiedener Entstehungszeiten doch ein Ganzes von hoher innerer Geschlossenheit, die nicht ohne schwere Folgen außer Acht gelassen werden darf. Wenn nun auch Vita Nova, Convivio und Commedia ganz gewiß keine formelle Trilogie bilden, so wäre es doch ebenso verfehlt, zu meinen, der Dichter ließe sich ohne weiteres von der Commedia allein her begreifen.

Unbestreitbar gibt es natürlich auch bei Dante jenen rein ästhetischen Genuß, den jedes echte Kunstwerk bietet. Man kann sich mit der Erschütterung oder Erhebung, die die Szenen seines Jenseits ausatmen, begnügen. Begnügen mit der Plastik der Darstellung, dem Adel der Sprache, der Lebendigkeit der Wechselreden, dem Glanz der Ordnung und des Ebenmaßes, der Allegorie von Traum und Vision, der Lieblichkeit von Licht, Farbe und Gesang, dem Dunkel des Symbolismus, die alle den Königsmantel der Göttlichen Komödie wie mit kostbaren Perlen und Edelsteinen durchsetzen. Wir wollen gern gestehen, daß der Genuß um nichts geringer sein wird als der eines Betrachters von Meistergemälden, deren Schönheit ihn auch dann bezaubert, wenn er den Sinn des Dargestellten nicht versteht, wie das etwa bei manchen Gemälden Giorgiones sogar für Kunstkenner der Fall ist.

Zu einem wirklichen Erfassen des dantischen Kosmos aber kann es auf diesem Wege nie kommen. Ohne die Kenntnis der Opere Minori, namentlich auch der Monarchia, wird das innere Tor zu Dante stets verschlossen bleiben, obschon der Palast der Commedia auch von außen bewundernswert schön ist. Wir wären auf diese Weise stets nur die Mitreisenden auf einer Jenseitsfahrt in Räume, die eine gigantische Phantasie mit geometrischer Genauigkeit geschaffen, Zeugen von Qualen und Seligkeit, aber wir wüßten nichts davon, was Dante mit ihnen und durch sie eigentlich sagen wollte, nichts von seiner Glückseligkeitslehre, deren Grundideen sich an die Geschlechter aller Zeiten und Zonen wenden.

Paul Claudel hat diese tiefe Einheit von Dantes Werken, denen fast allen eine offene oder verborgene Lehrhaftigkeit zukommt, mit

genialer Intuition erkannt: *Le mot qui explique toute l'oeuvre de Dante, c'est l'Amour*¹⁾.

Aber es ist eine den hohen geistigen Rangordnungen angehörende Liebe, eine Liebe, die nichts anderes ist als die Hingabe der Seele an die Wahrheit, die Schönheit, die Gerechtigkeit, den Frieden; in letzter Linie an Gott, der all dies im höchsten Ausmaß selber ist. Eine Liebe somit, die in ihrem Drange nach eigener Glückseligkeit nie die Beglückung des gesamten menschlichen Geschlechtes aus dem Auge verliert.

Um sogleich den Grundpfeiler der dantischen Heilslehre zu erwähnen: Es ist die Überzeugung des Dichters, daß die Menschheit zwei ihr von Gott gesetzte Ziele anzustreben habe. Zwei Ziele, die zwar nicht wesensgleich sind und es nie sein können, die aber doch eine so enge innere Verbundenheit miteinander haben, daß die Vernachlässigung des einen unweigerlich auch den Verlust des anderen nach sich zieht. Dieser Gedanke leuchtet bereits im *Convivio* auf²⁾, verbirgt sich in *De Vulgari Eloquentia* hinter geheimen Sarkasmen und tritt uns in aller Ausführlichkeit in der *Monarchia*³⁾ entgegen.

Dieser Gedanke ist es, den er unermüdlich nach seiner theologischen, moralphilosophischen, juridischen, sozialen und historischen Seite hin unterbaut und letztlich durch die drei *Cantiche* hindurch in einer genialen Kette von symmetrischen Allegorien zum Triumph führt, zu einem Triumph templarischen Denkens.

Die beiden gottgewollten, aufeinander abgestimmten und miteinander verknüpften Ziele, die anzustreben eine unerläßliche Pflicht der Menschheit ist, sind die Irdische und die Himmlische Glückseligkeit, die *Beatitudo Temporalis* und die *Beatitudo Aeterna*. Das himmlische, oberste und letzte Ziel ist für ihn, den Theologen, naturgemäß nichts anderes als die *Visio Beatifica* der Theologie, die beseligende Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht im Glorienlichte der Ewigkeit. Man behalte stets im Auge, daß für Dante diese alles menschliche Fassungsvermögen übersteigende Seligkeit nicht bloß die private Aufgabe der einzelnen frommen Seele ist, sondern die heilige Pflicht aller Erdenpilger als eines moralischen Ganzen, mithin die unabdingbarste aller sozialen Angelegenheiten. Natürlich ist dies nicht so zu verstehen, als sollte und könnte die einzelne Seele jemals ihrer eigenen Anstrengungen und Kämpfe für das ewige Heil überhoben werden. Die Lösung dieser ureigensten Aufgabe des innersten Gewissens kann nie von anderen vollzogen werden. Die gesellschaftlichen

1) P. Claudel, *Positions et Propositions*. Paris, 1928, 161.

2) *Convivio* 4 22.

3) *Monarchia* 3 16.

Zustände sind es aber, die diese Aufgabe in sehr entscheidender Weise unterstützen oder hemmen.

Um dessentwillen hat dieses Erstreben des ersten und höchsten Zieles vorerst die soziale Ausrichtung auf das der Irdischen Glückseligkeit notwendig.

Was versteht Dante unter Irdischer Glückseligkeit? Vor allem nichts, was etwa epikuräischen Lebengenuß bedeutete. Nicht etwa die Ermöglichung eines allgemeinen sorgen- und verantwortungslosen Wohllebens. Mit derlei Utopien gibt sich ein Denker wie Dante nicht ab. Was er mit der *Beatitudo Temporalis* meint, das ist vielmehr jene Ordnung der irdischen Lebensverhältnisse, unter welcher jedem Einzelnen die Freiheit gewährt und gesichert ist, sein Leben — wie sich von selbst versteht, im Rahmen der Vernunft und Offenbarung —, seinen persönlichen Fähigkeiten und Anlagen gemäß ungehindert zu formen und zu entfalten.

Diese das Leben erst lebenswert machende Freiheit und ihre Sicherung ist aber für den Gesellschaftstheoretiker Dante nicht zu denken ohne den Frieden, und zwar den Weltfrieden, die *Pax Universalis*. Denn ausschließlich unter dieser Voraussetzung, lediglich dann, wenn die Völker miteinander in Frieden leben, erfreuen sich erst die Provinzen, Städte, Nachbarschaften, Häuser und Familien jener segensreichen Ruhe, in der der Einzelne die Möglichkeit zu der im Berufsleben sich vollziehenden Selbstentfaltung hat, die für ihn die Irdische Glückseligkeit bedeutet¹⁾.

Dieser der aristotelischen Philosophie entstammende Glückseligkeitsbegriff kann also, wenn er auch aufs Diesseits abzielt, niemals ein zügelloses Trachten nach den Genüssen des niederen Begehrensvermögens sein, sondern setzt im Gegenteil tiefen sittlichen Ernst voraus.

Die beiden eben erwähnten Glückseligkeiten sind für Dante zugleich auch die Krönungen der zwei Formen des menschlichen Lebens: der *Vita Contemplativa* und der *Vita Activa*, die er, wie das gesamte Mittelalter, mit äußerster Strenge auseinanderhält. — Unsere Gegenwart ist gewöhnt, die Ausdrücke *Beschauliches* und *Tätiges Leben* bloß von klösterlichen Lebensformen zu verstehen, die noch deutlich unterscheidbare kontemplative und aktive Orden konstituieren. Das Mittelalter verstand darunter jedoch einerseits alle hauptsächlich auf das Erkenntnisvermögen sich stützenden, also auf religiöse, wissenschaftliche oder künstlerische Leistungen hingeorordneten Berufe, andererseits die vorwiegend durch Willensakte zustandekommenden Berufstätigkeiten, wie etwa die des Gewerbes, des Heereswesens oder der Politik.

¹⁾ Vgl. *Convivio* 4 4,5 und *Monarchia* I 4—8.

Wieder erkennt Dante mit Aristoteles der dem Beschaulichen Leben entstammenden Glückseligkeit einen wesentlich höheren Grad zu als jener, die sich aus dem Tätigen Leben ergibt. Eben die Visio Beatifica im Himmel ist ihm ein Beweis der größeren Tiefe und Gewalt des Freudenquells des Beschaulichen Lebens überhaupt, da ja das Wesen der Anschauung Gottes in der Ewigkeit selber auch eine — freilich in höchste Übernatur erhobene — *Vita Contemplativa* ist.

Gerade dieser Punkt ist es, an dem sich Dante eher als thomistischer Theolog zeigt, der das Prinzip der jenseitigen Seligkeit zuvörderst in den gotterkennenden Intellekt verlegt¹⁾ und nicht wie die augustinische Richtung in den von Liebe entflammten Willen. Deshalb darf denn auch die Führung Dantes in dem höchsten der zehn Himmel, dem Empyreum, durch den Heiligen Bernhard von Clairvaux nicht als das Bekenntnis des Dichters zu der Mystik der augustinischen Schule gedeutet werden. Die Gründe für das Kommen Sankt Bernhards liegen ganz anderswo.

Unerläßliche Voraussetzung der Himmlischen Glückseligkeit in der Visio Beatifica ist die Bewährung eines wahrhaft christlichen Lebens bis zum Letzten. Für Dante heißt dies: Umsetzung der drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in die Tat.

Keine Irdische Glückseligkeit jedoch ohne jene Tugenden, die bereits von der klassischen Philosophie als die Grundbedingungen alles menschlichen Zusammenlebens erkannt und nachmals von der Kirchenlehre zu den vier Kardinaltugenden zusammengefaßt wurden; keine *Beatitudo Temporalis* also ohne Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigung. Sie allein bürgen für die Irdische Glückseligkeit, die für Dante vornehmlich diejenige der *Vita Activa* ist. Und es ist in der Tat leicht einzusehen, daß auch die *Pax Universalis*, die im dantischen Gedankengliedbau eine so wichtige Rolle spielt, einen um so gefestigteren Bestand haben wird, je ausgeprägter in den kleinen und großen Gebilden menschlicher Gemeinschaft starke Gerechtigkeit und kluge Mäßigung walten. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß für Alighieri der Hauptton auf der Gerechtigkeit liegt.

Der Theologe wird in diesem scharfen Trennen von theologischen und moralischen Tugenden, das noch dazu deren Ursprung durch göttliche Eingießung oder menschliches Erwerben ganz außer Acht läßt, mehr als einen Verstoß finden. Der Dichter erweist sich hier in Wahrheit mehr als Moralphilosoph denn als Theolog, wobei jetzt schon darauf hingewiesen sei, daß sich auch seine Tugendlehre noch als Bestandteil seiner Templergnose zu erkennen geben wird.

¹⁾ Convivio 4 22.

So eng nun in Wahrheit stets das Beschauliche mit dem Tätigen Leben verflochten sein wird, so sehr müssen dies zugleich die diesen zwei Lebensformen entspringenden beiden Glückseligkeiten sein. Auch für Dante, der die *Vita Contemplativa* so reinlich von der *Vita Activa* zu trennen weiß, stehen und fallen die beiden Glückseligkeitsarten miteinander.

Indem er die Menschheit stets als ein Ganzes denkt und sieht, erkennt er, daß ihr als sozialer Körperschaft die ewige Seligkeit in unerreichbaren Fernen liegen muß, sobald ihr irdisches Wohlergehen durch fortgesetzte Ungerechtigkeit, Torheit, Schwäche und Hemmungslosigkeit in jenen Abgrund fährt, wo es nur noch Glaubenslosigkeit, Verzweiflung und Haß gibt. Zwar muß der Einzelne sein Heil immer und überall wirken, selbst unter den schwierigsten Umständen von den ihm angebotenen Gnaden Gebrauch machen, aber eine grenzenloser Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit verfallene Welt, eine Welt der politischen und sozialen Raserei, wird letztlich alles, was mit Christentum, Gottes- und Nächstenliebe, mit Hoffnung auf einen Himmel zusammenhängt, mit Stumpf und Stiel auszurotten trachten. — Kein Zweifel, sobald die Aussicht auf die Irdische Glückseligkeit, wie Dante sie meint, der Welt im großen Maßstab geraubt ist, gehen ungeheure Massen auch für die Himmlische verloren.

Wie sehr er mit solchen Überlegungen recht hatte, das sind wir beinahe seit einem Menschenalter in stets schrecklicherer Weise belehrte Augen- und Ohrenzeugen. Die Menschheit im Großen ist unleugbar darauf angewiesen, die Straße zur *Beatitudo Temporalis* vor sich frei zu sehen, wenn sie den Weg zur *Beatitudo Aeterna* auch nur betreten soll. Die theologischen Tugenden, von denen alles abhängt, sind zum Verdorren verurteilt, wenn die Kardinaltugenden im Schwinden begriffen sind; wie ja nach Christi Wort, eben durch das Überhandnehmen der Ungerechtigkeit die Liebe erkaltet¹⁾. — Mit gleicher Unausbleiblichkeit hat jede bewußte Abwendung von den Normen des Christentums, jede gewollte Verwilderung der *Vita Contemplativa* also, den Zerfall aller echten Ordnungen des Gemeinschaftslebens zur Folge, ja beraubt die irdische *Vita Activa* all ihrer Freiheit und Würde bis auf den letzten Rest: blinde und wahnwitzige Leidenschaft schreckt selbst davor nicht zurück, das Naturrecht in Trümmer zu schlagen, auf denen nichts mehr gedeiht als unersättliche und blutige Despotie.

Und doch, selbst das augusteische Imperium, das für Dante die Inkarnation des Naturrechts²⁾ war, konnte ohne die Erleuchtung des Christentums von sich aus, bei aller Blüte seiner *Vita Activa*, der

¹⁾ Mt 24 12.

²⁾ *Monarchia* I 16 und 3 10.

Menschheit zum Segen ihrer eigentlichen Vita Contemplativa in nichts behilflich sein.

Hat nun Dante den Schwerpunkt seiner Glückseligkeitslehre in den Gedanken von dem der Menschheit gesetzten Doppelziel verlegt, das sich nicht lösen und zerlegen läßt, so ist leicht zu ermessen, welche Wichtigkeit er der zweifachen Führung beimißt, die der Welt zu ihrem zweifachen Ziele gegeben ist.

Diese beiden Führungen sind das Papsttum und das Kaisertum. Beide verwurzelt in dem kleinen, aber tief und für immer in die Geheimnisse der Vorsehung Gottes einbezogenen Erdenfleck Rom; beide aber auch gerade durch Rom miteinander so untrennbar verbunden wie die Beatitudo Temporalis mit der Beatitudo Vitae Aeternae.

Uns Heutigen erscheint freilich diese Verbindung der weltlichen Schutzherrschaft über die ewige Stadt mit ihrem Hohenpriestertum nur noch als eine historische Angelegenheit; für Dante ist sie die notwendige Vorbedingung alles menschenwürdigen Daseins auf Erden.

Unnötig zu sagen, daß es sich bei dem dantischen Kaisertum nicht etwa um eine reine Titel-, Administrations- oder gar Nationalfrage handelt, sondern vielmehr um eine an das innerste Gefüge des gesamten menschlichen Geschlechtes rührende Angelegenheit, die zwar nicht wie das Papsttum der Kategorie des Übernatürlichen angehört, aber dennoch im Bereich des Natürlichen dessen kongeniale Entsprechung und seine durch nichts zu ersetzende segensreiche Ergänzung ist.

Aus diesem Grunde kommt für Dante auch nichts anderes in Betracht als ein Weltkaisertum, dessen Jurisdiktion ihre Grenzen bloß *an den Ufern des Weltmeeres* findet. Von den anderen Begründungen, mit denen der Dichter die Notwendigkeit eines Weltkaisertums erweist, sei an dieser Stelle nicht weiter gesprochen.

Ugo Foscolo war der erste, der den engen gedanklichen Zusammenhang dieser Thesen der Monarchia mit den in der Commedia verfochtenen Überzeugungen erkannte¹⁾. Damit war jedenfalls der erste und wichtigste Schlüssel zum Verständnis des Poema Sacro gefunden, ohne den wir überhaupt außerstande wären, in der Commedia mehr zu erblicken als das Werk einer säkularen Phantasie.

Ein Beweis, wie sehr gerade auf deutscher Seite Dantes sozialtheoretisch orientierte Geistigkeit mißkannt wurde, war die 1891 in Hamburg erschienene Studie von August Maß über Dantes Monarchia, worin zu zeigen versucht wurde, daß diese Reichstheorie unmöglich

¹⁾ U. Foscolo, Discorso sul testo e su le opinioni diverse prevalenti intorno alla storia e alla emendazione critica della Commedia di Dante. Firenze 1850, 316 ff.

Dante zum Verfasser haben könne, da es nichts Widerspruchsvolleres gebe als die *Commedia* und *Monarchia*!

Welche Verirrung! Als ob nicht gerade umgekehrt erst durch die *Monarchia* entscheidendes Licht auf die Rätsel des *Paradiso Terrestre* fiele! Gerade auf das Verständnis der die letzten sechs Purgatoriosänge erfüllenden Symbolismen dieses seligen Gefildes kommt für ein tieferes Begreifen von Dantes Geisteswelt so gut wie alles an.

Nur weil in der *Monarchia* ausdrücklich gesagt wird, daß die Irdische-Glückseligkeit ihr Symbol im Erdenparadies unserer Stammeltern hat¹⁾, sind wir in der Lage zu erkennen, daß dem *Paradiso Terrestre* der Göttlichen Komödie die symbolische Bedeutung des ersten Ziels der Menschheit zukommt: eben der in der *Pax Universalis* zipfelnden Irdischen Glückseligkeit selber.

Damit erhält die Poesie des tiefen Friedens, die über das schöne Gelände gebreitet liegt, ihren besonderen Sinn und wird, wie wir vorwegnehmend bemerken wollen, auch die so verschieden gedeutete Gestalt der im *Paradiso Terrestre* lebenden *Donna Matelda* eindeutig als die der Großgräfin *Matilde von Toscana* († 1115) erkennbar, die in der Heimat des verbannten Dichters regierte, als es dort noch Frieden gab und die wie kaum eine andere historische Gestalt zur Versinnbildung des Glücks einer wahren christlichen *Vita Activa* geeignet war. Wozu noch kommt, daß sie durch die 1102 erfolgte Schenkung ihrer sehr ansehnlichen Besitzungen an den Heiligen Stuhl, aber unter Vorbehalt des Hoheitsrechtes über diese Güter, ungefähr das verwirklichte, was Dante bei der Konstantinischen Schenkung für die Grenze des noch Erlaubten hielt²⁾.

Ist das Irdische Paradies auf der Hochebene des Fegfeuerberges als der höchste noch auf dieser Welt sich befindende Ort das Symbol der Irdischen Glückseligkeit, so ist das Himmlische Paradies, das unermessliche Rundtheater des *Empyreums*, das sich gleich einer Rose nach oben öffnet, die eigentliche Heimatstätte der Engel und Heiligen, als der höchste aller Himmel das Symbol der ewigen Glückseligkeit.

Diese beiden Paradiese bilden daher, — und das wird uns mit Sicherheit wieder nur aus dem Gedankengang der *Monarchia* erkennbar —, eine innige Symboleinheit. Dante wäre, ohne vorerst ins Irdische Paradies zu kommen, auch nicht ins Himmlische gelangt. *Beatrice* kommt ihm nur dorthin entgegen, wo sich bereits die *Donna Matelda* befindet.

Mag nach dieser flüchtigen Skizzierung von Dantes Glückseligkeitslehre die *Monarchia* selber zu Worte kommen: *Zur ersten* (der Irdischen Glückseligkeit) *gelangen wir durch philosophische Unter-*

¹⁾ *Monarchia* 3 16.

²⁾ *Monarchia* 3 10.

weisung, wenn wir ihr Folge leisten und der Vernunft und Moral gemäß leben. Zur zweiten (der Himmlischen Glückseligkeit) aber durch geistliche Unterweisung, die die menschliche Vernunft übersteigt; ihr leisten wir Folge kraft geoffenbarter Übernatur: nämlich kraft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Diesem Ziele aber und dem dahin führenden Wege . . . würde die menschliche Begierlichkeit den Rücken kehren, wenn nicht die Menschen, ohne Denkvermögen sich herumtreibenden Pferden gleich, durch Zaum und Gebiß gebändigt würden . . . Daher bedurfte der Mensch in Anbetracht seines doppelten Zieles auch einer doppelten Leitung: nämlich des Oberhirten, der das menschliche Geschlecht der Offenbarung gemäß zum ewigen Leben zu führen berufen ist, und des Kaisers, der es den Weisungen der Philosophie entsprechend zum zeitlichen Glück zu leiten hat. Da aber in diesen Hafen nur einige wenige und — wenn sich der Wogengang betörender Begierlichkeit nicht zuvor besänftigt und das Menschengeschlecht sich zu Freiheit, Frieden und Ruhe verstanden hat —, auch diese nur mit äußerster Mühe gelangen können, ist er ein Ziel, das in erster Linie der Walter des Erdkreises, der Römische Kaiser, anzustreben berufen ist, damit in den Gemarken des menschlichen Geschlechtes Frieden und Freiheit herrsche¹⁾).

Eine diesen Gedanken vollkommen entsprechende Stelle, die ihre Zeitgemäßheit wahrlich nicht eingebüßt hat, lesen wir bereits im Convivio: *Oh miseri che al presente reggete! e oh miserrimi che retti siete! chè nulla filosofica autoritade si congiunge con li vorstri reggenti nè per proprio studio, nè per consiglio sì che a tutti si può dire quelle parole de lo Ecclesiaste: Guai a te terra lo cui re è fanciullo*²⁾).

Die beiden Lebensformen, ihre beiden Glückseligkeiten und die beiden dahin geleitenden Führungen stellt Dante unter den die ganze Commedia von Anfang bis Ende durchziehenden Symbolismus von Kreuz und Adler. Vita Contemplativa, Kirche und Papsttum drückt Dante durch das Symbol des Kreuzes aus, Vita Activa, Imperium und Kaisertum durch das des Adlers. Aber es ist dies durchaus keine eintönige Wiederkehr des Gleichen. Dantes Ingenium weiß die Variationen des Themas in einer Weise zu gestalten, daß das die Commedia beherrschende Leitmotiv in seiner geistvollen Verborgenheit durch Jahrhunderte hindurch nicht bemerkt wurde, obgleich diese immer wiederkehrenden Symmetrien von Kreuz- und Adler-Allegorien zu den bedeutendsten Schönheiten der Commedia gehören. Sie mehr erahnt als erkannt zu haben ist das Verdienst des Herzogs Michelangelo Caetani von Sermoneta³⁾ und des vier Jahrzehnte später

¹⁾ Monarchia 3 16.

²⁾ Convivio 4 6.

³⁾ M. Caetani Duca di Sermoneta, Della dottrina che si asconde nell' ottavo e nono canto dell' Inferno della Commedia di Dante Alighieri. Roma, 1852.

schaffenden Dichters Giovanni Pascoli¹⁾). In methodischer Weise ist ihnen erst Luigi Valli nachgegangen, dem es glückte, nicht weniger als dreißig dieser Symmetrien nachzuweisen²⁾. Freilich, sah Pascoli in der *Commedia* in theologisch unhaltbarer Weise *das Drama der menschlichen Erlösung*, so hat Valli Dante vollends zum Anhänger irgendeiner kleinen italienischen Sekte werden lassen. Eine Annahme, die ihm zwar mit Recht die Gegnerschaft theologisch geschulter Dante-kenner eintrug, die ihm aber im Hinblick auf die Enthüllung so bezaubernder Schönheiten der *Commedia* nicht nachgetragen sei.

Der Rahmen dieser Arbeit läßt ein Verweilen bei der goldenen Kette von Dantes Kreuz- und Adler-Symmetrien nicht zu. Indes soll fallweise doch auf die eine und andere, wie es der Zusammenhang mit sich bringen wird, verwiesen werden.

Es war ein zweifellos unhaltbarer Gedanke, die Erlösung der Welt bei Dante nicht bloß durch den Opfertod Christi, sondern auch von der Machtentfaltung des Imperiums bedingt sein zu lassen. Eine Dogmatik dieser Art darf einem Dante nicht zugemutet werden. Die theologische Fundierung seiner Glückseligkeitslehre, die uns sogleich beschäftigen wird, ist freilich, wenn auch in anderer Art und Weise durchgeführt, eine unbestreitbare Tatsache. Dante war kein Sektierer, sondern Templeradept. Und als solcher erweist er sich insbesondere auch in seinen erfindungsreichen Kreuz- und Adler-Symmetrien. Nicht nur dadurch, daß ihm die durch das Kreuz symbolisierte Kirche die Idealkirche im templarischen Sinne ist und das durch den Adler angedeutete Reich desgleichen ein Idealreich, schon die Wahl dieser beiden Symbole und ihre Verbindung zu einem unlösbaren Ganzen, ist templarisches Geistesgut:

Der Adler in Verbindung mit dem Kreuz war nichts anderes als das Wappen im Siegel des Großmeisters des Tempelherrenordens.

Ursprünglich wies das Siegel des Großmeisters und Konvents zwei Ritter auf einem Pferde auf; später trug es die Darstellung des dorngekrönten Hauptes Christi mit einem Stern auf jeder Seite und war, trotz der Umschrift *Sigillum Magistri Templi Hierosolymitani* auch von Provinzialmeistern benützt; schließlich kam Ende des 13. Jahrhunderts abermals ein neues Siegel in Gebrauch, das einen Adler mit gespreizten Flügeln auf einem Felsen zeigte, darüber das Ordenskreuz mit zwei Sternen. Auch dieses Siegel wurde von den Provinzialmeistern verwendet³⁾.

¹⁾ G. Pascoli, *Minerva Oscura*. Bologna, Zanichelli, 1892.

²⁾ L. Valli, *Il segreto della Croce e dell' Aquila nella Divina Commedia*. Bologna, Zanichelli, 1922.

³⁾ F. Wilcke, *Geschichte des Ordens der Tempelherren nebst Bericht über seine Beziehungen zu den Freimaurern und pariser Templern*. Halle 1860, I 448 ff.

Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß erst Dante diesem Siegel die Deutung auf *Ecclesia* und *Imperium* gegeben hat, denn die Templer verfügten über einen vielfältigen und sehr ausgebildeten Symbolismus und die beiden Zeichen bedeuteten wohl von Anfang an Kirche und Reich. Aber es ist sicher, daß niemand den zwei Symbolen des letzten Tempelersiegels eine großartigere Lebensfülle hätte verleihen können als Alighieri.

Der Fels des vom Kreuz überhöhten Adlers war ihm Rom, die Stadt des Felsenmannes Petrus. Nicht auf irgendein Reich und auf irgendeine Kirche kommt es Dante an, sondern auf das Reich Roms und auf die Kirche Roms, wobei Rom im strengsten Sinne als Stadtgemeinde am Tiber zu verstehen ist, als jene von Romulus und Remus gegründete Stadt, die das vierte danielische Weltreich ins Leben rief, in der Caesar als Kaiser und Petrus als Papst fortlebt, in der der Adler des Reiches das Licht des Kreuzes erhält und das Kreuz die Kraft und den Schutz des Adlers.

5. Dantes Erbsünden-Theologie.

Nachdem wir uns über die Angelpunkte von Dantes Glückseligkeitslehre im klaren sind, wollen wir unsere Aufmerksamkeit auf deren theologische Unterbauung richten.

Seit jeher wurde der Dichter als Theolog betrachtet. Sein später Freund Giovanni del Virgilio, der gelehrte Latinist, der dem Verbannten von Ravenna gerne die Dichterkrönung seiner Vaterstadt Bologna verschafft hätte, begann die dann freilich nicht benützte Grabinschrift für ihn mit den Worten:

*Theologus Dantes nullius dogmatis expers
Quod foveat claro philosophia sinu.*

Das war keine schmeichlerische Übertreibung, denn Dante war in der Tat Theolog, obgleich wir uns hüten müssen, ihn einer bestimmten Schule beizuzählen.

Hatte er sich aber wirklich, wie der Bischof von Fermo, Giovanni Serravalle, Dantes großer Bewunderer und Teilnehmer am Konzil von Konstanz (1414—1418), uns erzählt, an der weltberühmten Pariser theologischen Fakultät dem Studium der Gottesgelehrtheit hingegeben?

Auch Giovanni Villani, der berühmte florentinische Geschichtsschreiber, ein Nachbar Dantes, der ihm in verehrender Bewunderung ein wertvolles Kapitel seiner Chronik gewidmet hat, läßt ihn im Jahre 1294 nach Paris *und anderen Orten der Welt* gehen. Dasselbe berichtet uns Giovanni's Neffe Filippo Villani, ferner Gianozzo Manetti und Benvenuto d'Imola. Eine ebendahin lautende Angabe Bo-

ccaccios ist in diesem Falle ausnahmsweise von Gewicht, weil sie sich an einer Stelle jenes lateinischen Carmens befindet, mit welchem er Petrarca ein Exemplar der Divina Commedia übersandte und Petrarca, wie übrigens auch Boccaccio selber, ein Schüler von Dantes persönlichem Freund Cino da Pistoja war, und daher, wenn er es nicht schon längst aus Cinos eigenem Munde erfahren hatte, sehr leicht in der Lage war, verlässliche Erkundigungen über die Tatsächlichkeit von Dantes Pariser Aufenthalt einzuholen.

Auch dem Bischof von Fermo, der während der Konzilstagung auf Bitten seiner englischen Amtsgenossen Hallum und Bubwyck eine lateinische Übersetzung der Commedia schrieb, konnte es gleichfalls nicht schwer fallen, sich bei französischen Konzilsvätern nach damals sicherlich noch nicht ausgestorbenen Traditionen über Dantes Pariser Tage von 1294 zu erkundigen.

Wir werden nun keineswegs alles unbesehen glauben dürfen, was heutige Dantelegenden in dieser Hinsicht zu erzählen wissen. Ob Dante wirklich in der Rue de Bièvre gewohnt habe, täglich durch die Rue de la Parcheminerie zur damals schon alten Kirche St.-Julien-le Pauvre gegangen sei und oft auch in der Kirche St.-Séverin gebetet habe, wird wohl immer mehr als fraglich bleiben¹⁾. Serravalle meinte, Dante habe 1294 aus bloßem Geldmangel den theologischen Doktorgrad nicht erworben, sei wieder nach Hause zurückgekehrt, ohne dann seine theologischen Studien wiederaufzunehmen.

Diesen gewiß nicht aus der Luft gegriffenen Angaben dürften folgende, bisher nicht gebührend beachtete Zusammenhänge zu Grunde liegen.

In den ersten Monaten des Jahres 1294 kehrte König Karl II. von Anjou-Neapel aus der Provence, die damals mit Neapel in Personalunion stand, nach seinem Königreich zurück. Sein Sohn, Prinz Karl Martell, ritt ihm bis Florenz entgegen und hielt sich daselbst etwa drei Wochen lang auf. Dante hat den Königssohn kennen gelernt und mit ihm innige Freundschaft geschlossen. Ein Umstand, der ihn leicht mit glänzenden Hoffnungen auf eine Staatslaufbahn in Neapel oder in der Grafschaft Provence erfüllen konnte. Als Graduirter der Pariser Sorbonne hätte er gerade hiezu eine ganz besondere Qualifikation mitgebracht. — Es ist wohl nicht allzukühn, anzunehmen, daß sich Dantes Blicke in diesem Zusammenhang auch auf Ungarn lenkten. Karl Martell hatte sich nach dem 1290 erfolgten Tode seines kinderlosen Onkels, des ungarischen Königs Ladislaus IV.

1) L. Teissier, Dante et la Provence. Bordeaux 1923, 15—17. Am 27. April 1921 fand in der Kirche St. Séverin, der ehemaligen Pfarrkirche der Rue du Fouarre, des *vico degli strami* der Vorlesungen Sigers von Brabant (Par 10 138), eine Reunion im Rahmen des Dantejubiläums der Sorbonne statt.

gemäß der in europäischen Fürstenhäusern ziemlich allgemein geltenden salischen Erbfolge, sogleich König von Ungarn genannt. Der jugendliche Prinz war denn auch auf einem Zelter, der die ungarischen Wappen trug, in Florenz eingeritten. Freilich war er nach ungarischem Staatsrecht bloß Kronprätendent, da die Königswürde unlösbar an die Krönung mit der Krone Stephans des Heiligen, des ersten ungarischen Königs, gebunden ist. Karl Martell aber hat — entgegen dem Wortlaut der *Commedia* — die St. Stephanskrone nie empfangen, ja nicht einmal den Boden Ungarns betreten.

Sein früher Tod am 19. August 1295 verhinderte ihn, seinem Vater als König von Neapel und regierender Graf der Provence nachzufolgen, die bis 1343 als Teil des Königreichs Arelate unmittelbar dem Reiche angegliedert war. Diese Nachfolge hat dann 1309 sein jüngerer Bruder Robert angetreten, den man sogar des Giftmordes an Karl Martell bezichtigt hat. Wohl ohne Berechtigung, obgleich nicht zu übersehen ist, daß das Gift in jenen Jahrzehnten in der Wirklichkeit wie in der Phantasie der Menschen keine geringe Rolle spielte. Es scheint jedoch, daß Karl, beinahe gleichzeitig mit seiner Gemahlin Clemenza, der Tochter Rudolfs von Habsburg, einer epidemischen Krankheit erlag.

Seine im *Paradiso* 8 55 an Dante gerichteten Worte weisen klar darauf hin, daß der Dichter sich wirklich nicht bloß nebelhaften Erwartungen hingegeben hatte. Man darf deshalb annehmen, daß er, theologisch bereits vorgebildet und durch Brunetto Latini, Siger von Brabant und Fra Remigio, der ebenfalls lange in Paris gelebt, mit nicht geringer Sehnsucht nach dieser Stadt der Wissenschaften erfüllt, schönen Zukunftsbildern nachhängend, sich noch 1294 dorthin begeben hat. Es wird wohl nicht Geldmangel gewesen sein, was ihn zur Rückkehr bewog, da er im April und Ende Dezember 1293 zugleich mit seinem Bruder Francesco die sehr bedeutende Summe von zusammen zwanzigtausend Goldfranken oder 757 florentischen Dukaten bei den Bankhäusern Ricci, Corbizi und Riccomani aufgenommen hatte¹⁾, wobei es vielleicht weniger auffallend ist, daß Dante einen so hohen Betrag brauchte, als daß er ihn bekam; was gewiß nicht der Fall gewesen wäre, wenn die Gläubiger hinsichtlich seiner Rückzahlungsfähigkeit Bedenken gehabt hätten. Der eigentliche Grund seiner Rückkehr mochte viel eher die tief enttäuschende und schmerzliche Nachricht von dem plötzlichen Tode des Königssohnes gewesen sein, die offenbar auch den Entschluß zeitigte, nun in den florentinischen Staatsdienst zu treten, wo wir ihn denn schon am 14. Dezember 1295 als Teilnehmer an einer Priorenwahl antreffen.

¹⁾ K. Witte, *Danteforschungen*, I 61 ff.

Die an sich nicht sehr wahrscheinliche, uns ebenfalls von Serravalle übermittelte Nachricht, derzufolge Dante in Paris als ein durch sein Gedächtnis allgemeines Staunen hervorrufender baccalarius einen Sentenzenkommentar zu Petrus Lombardus und *Biblicum* vorgetragen habe¹⁾, scheint man gleichfalls auf das Jahr 1294 und nicht erst auf den später zu besprechenden zweiten Pariser Aufenthalt Dantes von 1308—1310 bezogen zu haben.

Indes, wie immer es sich mit Dantes theologischer Tätigkeit an der Sorbonne, von der auch sein Sohn Pietro, sein Neffe Andrea Poggi und sein Freund Pier del Giardino von Ravenna sprechen²⁾, verhalten haben mag, sicher ist, daß er seiner Glückseligkeitslehre, die wir im vorigen Kapitel umrissen haben, eine tiefe theologische Fundierung gab, indem er sie aufs engste mit Erbsünden- und Gnadenlehre der Theologie verband. So eng, daß ein Übersehen auch dieser Tatsache zu bedeutenden Mißverständnissen des Weltgedichtes führt.

War bisher davon die Rede, daß Dante die Kirche und das Imperium als die beiden von der göttlichen Vorsehung der Menschheit gegebenen Führungsgewalten ansieht, die sie zur Irdischen und Himmlischen Seligkeit leiten sollen, so dürfen wir doch nicht davon absehen, daß ihm Kirche und Reich zugleich auch wichtige und wesentliche Heilmittel gegen die universalen Folgen der Erbsünde sind.

Dante weiß, daß die ursprüngliche, übernatürliche Gottverbundenheit der leib-seelischen Natur des Menschen durch die Sünde der Stammeltern von Grund aus zerstört und vernichtet wurde; daß dieser Riß durch keine wie immer geartete Anstrengung der aus ihrer übernatürlichen Erhebung in eine schwer verletzte Natur zurückgesunkenen Menschheit zu heilen war; daß endlich die der Menschheit wiedergespendete Gnade ausschließlich eine Frucht des Sühnetodes Christi ist, durch den unser Sein, Denken und Wollen jene übernatürliche Gnadenerhöhung erfährt, deren Wesen nichts anderes ist, als eine Teilnahme der Seele an dem geheimnisvollen dreipersönlichen Innenleben der göttlichen Natur selber.

Diese alle Begriffe übersteigende Höhe der Wesensheiligung des Menschen darf jedoch in keiner Weise pantheistisch verstanden werden. So, als könne je der unermessliche Wesensunterschied zwischen dem absoluten und relativen Sein, zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, irgendwie aufgehoben werden. Auch auf den höchsten Stufen der Mystik kann die menschliche Natur ihre wesentliche Geschöpflichkeit nicht verlieren. Über dieses Thema handelnde Theologen und Schriftsteller sind allerdings, namentlich im lateinischen Westen, leicht der Gefahr ausgesetzt, sich ins Pantheistische zu verlieren oder wenig-

¹⁾ F. X. Kraus, Dante. Berlin 1897, 68.

²⁾ L. Teissier, a. a. O. 17 ff.

stens pantheisierender Ausdrucksweisen zu bedienen. Auch im *Convivio* finden wir eine Stelle über die *Synderesis* — das *Seelenfünklein* Meister Eckharts —, die eine enge Auslegung leicht als Pantheismus bezeichnen möchte¹⁾. Sind doch derlei Stellen, die aus dem Zusammenhang gezogen, verdächtig klingen, selbst bei St. Albert dem Großen und bei St. Thomas von Aquino zu finden²⁾.

Die Folgen der Ursünde mit einer restlosen Verderbnis, mit einer in religiöser Hinsicht absoluten Unfähigkeit und Wertlosigkeit der menschlichen Natur gleichzusetzen, oder gar, wie das Luther in der Frühzeit seines Auftretens tat, mit einer völligen intellektuellen und moralischen Verteufelung der Seele, ist ein dem Dichter durchaus fernliegender Gedanke. Weder der Verstand noch der Wille ist ihm so völlig und allseitig verwüstet, daß er von Haus aus jede echte Beziehung zur Welt des Religiösen verloren hätte.

Nie hat die Kirche — und Dante mit ihr — den menschlichen Verstand als einen geborenen und unversöhnlichen Feind des Glaubens betrachtet. Im Sinne des schönen Wortes von St. Augustinus: *Intellectum valde ama!* sieht sie im Verstand vielmehr einen Wegbereiter des Glaubens. Und ebenso im Willen eine Kraft, die auch auf dem Boden des rein Natürlichen zu Entschlüssen und Taten fähig ist, die ihrem Wesen nach gut sind. — Unleugbar freilich sind die Schäden der allgemeinen intellektuellen Verblendung und der ebenso allgemeinen Schwächung des Willens mit seinem dazutretenden Hang zum Bösen, tief und schwer. Sogar in ihren Spitzengeistern und auf den Höhen kulturellen Könnens war die Menschheit vor schlimmsten Verirrungen auf religiösem und ethischem Gebiete nicht gefeit. Keine noch so hohe Verstandesbegabung bot Schutz gegen dunkelstes Heidentum und keine auch von sonstigen Vererbungsmängeln unbelastete Willensfreiheit eine Gewähr gegen unermessliche Entartungen im Bereich des Moralischen. Das Bild, das uns die Weltgeschichte des Heidentums, zu dem natürlich in verstärktem Maße dasjenige einer bewußten Apostasie vom Christentum zu rechnen ist, vor Augen hält, läßt keinen Zweifel an der Tragweite der Erbsünde und ihrer Straffolgen aufkommen.

Der Dichter unterscheidet mit theologischer Genauigkeit zwischen dem Wesen der Ursünde einerseits und ihren Straffolgen anderseits. Als Zustand der Verdammungswürdigkeit der Stammeltern und ihrer Nachkommenschaft konnte die Erbsünde nur durch das gottmenschliche Erlösungswerk, durch Christi Kreuzestod, gesühnt werden. Was jedoch die Straffolgen in der intellektuellen und moralischen Schädigung betrifft, so ist der Kampf dagegen des Menschen eigene, wenn

¹⁾ *Convivio* 3 2 Ende.

²⁾ Vgl. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, 211.

auch von der Gnade unterstützte Lebensaufgabe. Denn auch die Gnade der Erlösung verlangt, wie jede Gnade, spontane Mitarbeit des Begnadeten. Eine *Alleinwirksamkeit Gottes* kennt Dante nicht.

Daher ist ihm der persönliche Kampf der Seele gegen jene dreifache der Erbsünde entstammende Begierlichkeit, die der erste Johannesbrief 2 16 als *Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens* bezeichnet, eine stete Notwendigkeit. Habgier, Sinnen- und Herrschgier sind es also mit anderen Worten, denen wie einer dreifachen höllischen Quelle die Gesamtheit aller Sünden, Laster und Verbrechen entströmt. Bereits der Prophet Jeremias läßt (5, 6) die Heilige Stadt als das Bild der Menschenseele von den symbolischen Tieren der drei vom Johannesbrief genannten Begierlichkeiten belagert sein. Es sind dies der Löwe, der Wolf und der Panther.

Von ebendenselben Raubtieren wird Dante im ersten Gesange der *Commedia* bedroht. Erst viel später kann davon die Rede sein, welch ausgesprochenes Templertum bereits in den Eröffnungs-Szenen des Weltgedichtes beschlossen liegt. Aber hier schon sei vorausgeschickt, daß wir dort nicht ein persönliches Schuldgeständnis, womöglich eines über Verfehlungen aller Arten und Grade, vor uns haben, wie dies bereits kurz nach Dantes Tod der Bologneser Kanzler Ser Graziolo de' Bambaglioli vermeinte, sondern in der Person des Dichters selber die Allegorie der von den Folgen der Erbsünde gefesselten Menschheit.

Mit der angestammten Trübung des Intellekts aber und der Lähmung der Willenskraft zum Guten ist das menschliche Leben in der gesamten Breite seines Schauplatzes sowohl in seiner kontemplativen als auch in seiner aktiven Form in schwerste Mitleidenschaft gezogen.

Aber dennoch, — die Schäden sind heilbar. Und gerade im Festhalten dieses Heilbarkeitsgedankens ist Dante durchaus katholischer Theolog. Die erbsündliche Gottesferne der Seele wird durch die Heiligungsgnade in aller Wirklichkeit überwunden und macht einer recht eigentlichen Gotteskindschaft Platz. Kein Zweifel, daß Dante sich zu dieser Kirchenlehre bekennt.

Ein durchaus eigenartiger und eigenwilliger Gedanke aber ist Dantes Überzeugung, daß die gottgegebenen Heilmittel wider die Straffolgen der Erbsünde im Bereich des Verstandes und Willens, des Kontemplativen und Tätigen Lebens die Kirche und das Imperium als gesellschaftliche Institutionsformen sind. Heilmittel, von denen das erste übernatürlicher, das andere zwar natürlicher Herkunft ist, aber doch auch auf göttlicher Anordnung beruht. Sie beide müssen daher nebeneinander und miteinander wirken, nie aber in einem ungestümen Gegeneinander oder böartigen Durcheinander. Dante nimmt hier tatsächlich eine Trennung vor. Aber nicht die gewaltsame, liberale *Trennung von Kirche und Staat*, sondern die von der Natur ange-

deutete, die beiden Menschheitsziele schärfer betonende und kräftiger fördernde Unterscheidung, wie er sie schon in der Geschiedenheit von menschlichem Verstand und Willen, von Vita und Contemplativa Acitva, von theologischen und moralischen Tugenden gegeben sieht; eine Trennung, die nicht aus religiöser Gleichgültigkeit stammt und der Feindschaft dient, sondern aus dem klaren Wissen um die wesentlichen Grenzen des eigenen Aufgabenkreises kommt und den Frieden erstrebt.

Augustinus hat im 81. Kapitel seines Werkes *De natura et gratia* die von der Erbsünde der geistigen Natur des Menschen zugefügten Wunden mit *Ignorantia* und *Difficultas* bezeichnet. Zwei Ausdrücke, die für das Fehlen jeder Vorstellung einer innersten Unheilbarkeit oder Unüberwindlichkeit der Erbsünde überaus bezeichnend sind. Thomas von Aquin unterscheidet in der *Difficultas* näherhin noch Schwäche, Begierlichkeit und Bosheit¹⁾.

Schon Aristoteles hatte, auf Plato gestützt, die Unterscheidung von Beschaulichem und Tätigem Leben vorgenommen und beiden Lebensformen bestimmte Leitsterne zugeteilt. Dem kontemplativen Leben die fünf intellektuellen oder dianoëtischen Tugenden, dem aktiven Leben die ethischen Tugenden. Einerseits also: Kunst, Klugheit, Intelligenz, Wissenschaft und Weisheit, denen jedoch, beiäufig bemerkt, viel eher der Charakter von angeborenen Veranlagungen zukommt als von sittlichen Qualitäten; anderseits: Tapferkeit, Mäßigkeit, Freigebigkeit, Großzügigkeit, Hochsinnigkeit, Ehrliche, Sanftmut, Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit, heitere Geselligkeit (*Eutrapelia*) und Gerechtigkeit. Wir haben diese elf ethischen Tugenden in der Reihenfolge aufgezählt, wie sie das *Convivio* bietet²⁾. Es ist die gleiche, vom griechischen Texte etwas abweichende Aufzählung, die den Schlüssel für die Anordnung der Infernokreise enthält. Die Scharen der Verdammten sind genau nach den Gegensätzen zu den elf Tugenden der Nikomachischen Ethik geordnet, und zwar in eben der vom *Convivio* gebotenen Reihenfolge. Manches Rätselhafte und Unklare im Bau und in der Bewohnerschaft des Inferno wird dadurch in ein helles Licht gerückt. Ein Thema freilich, dessen nähere Besprechung aus dem Rahmen unserer Untersuchungen fiele.

Daß nun für Dante den Christen die obersten Normen der Vita Contemplativa nicht mehr die aristotelischen Intellektuellen Tugenden sein können, versteht sich von selbst. An ihre Stelle treten die drei der Offenbarung entstammenden Göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe. Auch die Leitsterne der Vita Activa erfahren Aristoteles gegenüber insofern eine Änderung, als sie sich auf die Vier-

¹⁾ Summa theologica II II qu 155 a 1.

²⁾ 4 17.

zahl der Kardinaltugenden: auf Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigung beschränken. Die in der Grenzzone zwischen dem Beschaulichen und Tätigem Leben stehende Klugheit ist dem Gebiete der Vita Activa zugewiesen.

An dieser Stelle sei eine erst später sich rechtfertigende Abschweifung zu einem Punkte erlaubt, den die Danteforschung noch immer nicht genügend erhellt hat, zu jenem Gegensatz nämlich, der zwischen den Angaben Vergils im elften Höllenkreis, wonach die Vorhölle, die obere und die untere Hölle der Reihe nach den Sündern aus Unenthaltbarkeit, aus Bosheit und aus vertierter Wildheit, *θηϊότης*, zugemessen sei, und der tatsächlichen Bestimmung dieser drei Höllenzonen herrscht. Der von Vergil gebotene Schlüssel will nun einmal nicht recht zu seinem Schlosse passen, denn die drei erwähnten Hauptzonen des Inferno sind allem Anschein nach gemäß dem Schema des Heiligen Thomas: Schwäche, Begierde und Bosheit eingeteilt, die aristotelische *Vertiertheit* scheint verschwunden.

Dieses Auseinanderklaffen von Erklärung und Sachverhalt hatte Luigi Righetti veranlaßt, den ganzen elften Infernogesang als apokryph und später eingeschoben zu betrachten, was jedoch namentlich von Paget Toynbee und Lord Warren Vernon mit Recht heftig bestritten wurde.

So finden wir also scheinbar nicht ganz nach Aristoteles, sondern nach Thomas geordnet: in den ersten sechs Infernokreisen die Sünder aus Unwissenheit und Schwäche; im dreifach unterteilten siebenten Kreise die Sünder aus blinder Gier schlechten Willens; während im achten Kreis mit seinen architektonisch kunstvollen zehn Malebolge und schließlich im vierfach gestuften neunten Höllenring die Sünder aus berechnender Verstandesbosheit hausen, deren Repräsentant der Drache Geryon ist, der allein, wie wir noch sehen werden, die bloß dem Anschein nach nicht vorhandene aristotelische *matta bestialitate*¹⁾ der untersten Sündenkatégorie als zu Recht bestehend erweist.

Um jedoch zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren, so ist leicht einzusehen, daß Kirche und Imperium ebenso als gottgegebene Heilmittel gegen die erbsündlichen Straffolgen wie als Führungsgewalten der Menschheit jenseits aller geographischen Grenzen liegen, mit anderen Worten: weltweit sein müssen.

Man darf indessen nicht glauben, daß Dante das Genügen von Taufe und Heiligungsgnade zur Rettung der Einzelseele etwa in Abrede stelle, sondern darüber hinaus noch vom Bestande des Imperiums abhängig mache. Luigi Valli, der die Unterscheidung zwischen Erbsünde und Erbsündenfolgen nicht kannte und infolgedessen zu unhalt-

¹⁾ Inf. 11 82 ff.

baren Begriffen von Erlösung kam, hat dies freilich getan und Dante deswegen die Verkündung einer Lehre zugesprochen, derzufolge der Mensch die Erlösungsgnade durch den Empfang der Taufe allein noch nicht besitze, sondern auch noch durch die aktualisierte Kraft des Imperiums erlöst werden müsse. Das ist natürlich ein ebenso schwerer, wie aus Dante selber leicht zu widerlegender Irrtum ¹⁾.

Was wir beim Dichter allerdings finden, das ist die Überzeugung, daß die sozialen Auswirkungen der erbsündlichen Straffolgen außer der Kirche auch noch das Imperium verlangen. Und das ist etwas wesentlich anderes als die Hypothese von einer Erlösung durch das Reich. Für Dante sind eben die Folgen der Erbsünde in erster Linie ein gesellschaftliches Übel, das vor allem unter dem Gesichtspunkt des Schadens, den es der Gesellschaft als solcher zufügt, bewertet werden muß. Damit aber hat er durchaus recht. Es ist eine gefährliche einseitige und zu falschen Schlußfolgerungen verleitende Betrachtungsweise der Erbsünde, wenn man sie sozusagen ausschließlich für eine Schädigung der individuellen Seele hält, die eigentlich, — das Sakrament der Taufe vorausgesetzt, — in ihren Folgen durch eine gleichfalls individuelle Ascese hinlänglich zu überwinden sei. Eine Anschauung, die infolge der Zerbröckelung und Korrumpierung alles sozialen Lebens auch in der katholischen Welt heimisch geworden ist. Dante liegt eine derartig verengte und den universalen Geltungsbereich der Ursünde nicht ernst nehmende Auffassung fern.

Ihm ist es in erster Linie um die Betonung der Tatsache zu tun, daß ihre verderblichen Folgen die Menschheit als solche belasten, — auch die bereits getaufte, — und daher Heilmittel von gottgewollt gesellschaftlichem Charakter vonnöten sind. Für die *Vita Contemplativa* eben die Kirche, für die *Vita Activa* das Reich. Auf diesem Hintergrund erscheint dann freilich das individuelle Heilswirken der Einzelseele bloß als ein Teilvorgang in dem großen Wanderzug der Menschheit zur *Contemplatio Aeterna*, zur Himmlischen Glückseligkeit. — Dieser Blick aufs Ganze ist es, der ihm das Reich innerhalb dieser empirischen Welt auch für das jenseitige Ziel als unentbehrlich erscheinen läßt. Eine gesündete *Vita Contemplativa*, ein wirklich christliches Geistesleben, das der gesamten Gesellschaft sein Siegel aufdrückte, ist demnach der Menschheit nur möglich unter der Voraussetzung eines nach den unwandelbaren Normen des Naturrechtes ausgerichteten Völker- und Gesellschaftslebens. Aber eben die Einhaltung dieser Normen durchzusetzen, ja nötigenfalls zu erzwingen, ist die erhabenste Aufgabe des hauptsächlich hiezu berufenen Imperiums.

Die Besinnung auf Dantes Erbsünden-Theologie, in der er seine Glückseligkeitslehre verankert hat, ist für das Verständnis seiner

¹⁾ Vgl. *Purg.* 23 75; 27 2; *Par.* 26 60; 31 3.

Geisteswelt und damit auch der *Commedia* von ausschlaggebender Bedeutung. Wer würde sonst die rätselhafte Szene an der Schwelle des *Paradiso Terrestre*, die symbolische Krönung des Dichters mit der päpstlichen Tiara und kaiserlichen Reichskrone durch Vergil¹⁾, nicht mit der größten Leichtigkeit mißdeuten? Gerade Aroux ist ein warnendes Beispiel hiefür. Ein Mißkennen just dieser Szene zieht ganze Scharen von Irrtümern und Mißverständnissen nach sich. In ihr liegt nichts weniger als ein Bekenntnis zur Häresie und Revolution vor²⁾. Sobald wir uns nur Dantes Auffassung vom Heilmittelcharakter der Kirche und des Imperiums vor Augen halten, wird uns klar, was diese Doppelkrönung vor dem Betreten des Irdischen Paradieses besagen will. Doch nichts anderes, als daß im Augenblick des Eintritts in dieses gelobte Land der *Justitia et Sanctitas originalis*, der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, die beiden Führungen und Heilmittel des Beschaulichen und des Tätigen Lebens, weder mehr zu führen noch zu heißen brauchen, sondern — in friedlicher Vereinigung — zum Schmuck von Dantes Stirne werden.

All dies entspricht vollkommen den Worten der *Monarchia*: *Si homo stetit in statu innocentiae, talibus directivis* (scil. *Ecclesiae et Imperii*) *non indignisset*³⁾. Wären die Stammeltern im Zustande der Paradiesesunschuld verblieben, so hätte der Mensch der Leitung durch Kirche und Reich nicht bedurft.

Aus dieser allegorischen Szene aber erkennen wir noch einen anderen Umstand von höchster Bedeutung. Kirche und Reich, die für den Einzelnen nur als Glied der Gesamtheit da sind, können sich mit ihren vornehmsten Insignien letztlich bloß auf einem Haupt vereinigen, das nur das allegorische Haupt der Gesamtmenschheit selber sein kann.

So wird uns aus der Krönungsszene klar, daß es nicht der Poet Alighieri aus Florenz ist, der die Kronen trägt, sondern Dante als Allegorie des ganzen menschlichen Geschlechtes. Wie diese Selbstallegorisation schon am Ausgangspunkt seiner Jenseitsreise, in der berühmten *Selva oscura* der Fall war, so ist es auch hier, an dem ersten Endpunkt seiner Wanderung, und wird es am letzten Endpunkt seines Aufstiegs, im *Paradiso Celeste*, wieder sein.

Dantes Erbsündentheologie erschließt uns nunmehr das Verständnis dafür, daß sein Weltgedicht, im großen gesehen, den Aufstieg der Menschheit aus dem Elend zu den Zielen ihrer zweifachen Glückseligkeit, unter der Führung und dem Segen von Kreuz und Adler, allegorisiert.

¹⁾ Purg. 27-139 ff.

²⁾ Aroux, a. a. O. 97.

³⁾ *Monarchia* 3 4.

Insofern der Dichter freilich, wie es die Natur der Sache verlangt, auch dort, wo er sich selbst als Allegorie setzt, nicht aufhören kann, Dante der Florentiner zu bleiben, trägt er doch dafür Sorge, sich in diesen feierlichen Augenblicken deutlich als Templer erkennen zu lassen.

6. Dantes Joachimismus.

Unverkennbar hat Dantes Theologie trotz ihrer vielen Berührungspunkte mit Albert dem Großen und Thomas etwas ungewohnt Eigenartiges an sich. Davon ist auch seine Erbsünden- und Rechtfertigungslehre nicht ausgenommen.

Diese Eigenart ist zu einem großen Teil durch den Joachimismus des Dichters bestimmt. Um die ganze Gewalt dieser auch Dantes Geisteswelt mitformenden Strömung, die mit dem Namen Joachims von Floris verbunden ist und vom Ende des 12. bis tief ins 14. Jahrhundert hinein dauert, gebührend zu erfassen, ist es unerlässlich, die Person und das Werk dieses kalabrischen Abtes näher ins Auge zu fassen.

Gioacchino di Fiore (Joachim von Floris, † 1202), ein ehemaliger Zisterzienserabt, gründete mit päpstlicher Bewilligung ein Kloster in Kalabrien mit eigener und verschärfter Benediktinerregel, welches das Stammkloster der im 16. Jahrhundert wieder ausgestorbenen Florenser-Kongregation wurde.

Der in seiner Heimatdiözese als Seliger verehrte Abt stand im Rufe eines Propheten, von dem es unter anderem auch hieß, er habe Kaiser Barbarossa in Verona sein nahe bevorstehendes Ende vorausgesagt.

Unter den tatsächlich aus seiner Feder stammenden Abhandlungen war die berühmteste die *Concordia Novi et Veteris Testamenti*. Sie hat auf die folgenden Jahrhunderte einen Einfluß von kaum abschätzbarer Tragweite ausgeübt. Zusammen mit seinem *Psalterium decem chordarum* und seiner Apokalypsenerklärung wurde die *Concordia* später von dem Franziskaner Gerardo di Borgo San Donnino das *Evangelium Aeternum* genannt. Ein eigenes Werk Joachims jedoch, das diesen Titel geführt hätte, hat es nie gegeben. Was er selber unter diesem der Apokalypse (14 16) entlehnten Ausdruck verstand, war der von ihm rastlos verkündete, höhere und nur durch besondere Erleuchtung erkennbare Sinn der Heiligen Schrift, ein vollreifes Erfassen der Bibel, das er freilich erst dem Zeitalter des Heiligen Geistes vorbehalten sah.

Das Kernstück der Concordia war die nachmals unter mannigfach entstellten Formen sich immer wieder erhebende Lehre von drei aufeinanderfolgenden Weltperioden. Diese Weltepochen sind im Rahmen des gesamten Geschichtsverlaufes den drei Göttlichen Personen, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geiste zugeeignet. Jede hat ihre Vorbereitungszeit, die beim zweiten und dritten Zeitalter ein Hinübergreifen in die vorausgehende Epoche bewirkt. Jede hat natürlich auch ihren Höhe- und Reifepunkt, der ihr den besonderen und unterscheidenden Charakter verleiht. Die heilsgeschichtlichen Begebenheiten dieser drei Weltzeiten nehmen generationenweise einen ähnlichen Verlauf, nur jeweils auf einer entsprechend höheren Ebene. Dergestalt, daß beispielsweise die Ereignisse des Weltalters des Logos einerseits ihre schattenhaften Typen bereits in der ersten Weltzeit Gott Vaters haben, andererseits aber auch wieder Vorbedeutungen dessen sind, was erst zur Zeit des Heiligen Geistes zu voller Entfaltung kommen wird.

Joachim teilt jeder seiner drei großen Weltzeiten die runde Dauer von 42 Generationen zu, entsprechend den 42 Generationen des bei Matthäus angeführten Stammbaumes Christi¹⁾, der offenkundig der davidischen Zahl 14 zuliebe — die Ziffernsumme des hebräischen Wortes David beträgt 14 — auf die Formel von dreimal 14 Generationen gebracht ist. Da nun der kalabrische Abt auch der Weltzeit des Logos 42 Generationen zuspricht, ist leicht zu verstehen, daß das Jahr 1260 das Stichjahr des gesamten Joachimismus wurde; das Jahr, mit dessen Eintritt das helle Aufleuchten der dritten Weltzeit und mit ihr der Kirche des Heiligen Geistes zu erwarten stand.

Diese joachimitische Geistkirche war es nun, deren Erwartung allenthalben ein wahres Fieber von Reformer-Ungestüm und fragwürdigem Prophetenwesen hervorrief. Es geht jedoch nicht an, in Joachim eine Art Vorstufe zu den Glaubensspaltungen des 16. Jahrhunderts zu erblicken, da dem Abt nichts ferner lag, als an eine papstlose und antirömische Kirche zu denken. Der demütige Mönch, der all seine Schriften dem Urteil und Vorbehalt der kirchlichen Origkeit unterworfen hatte, ist für seine Person in keiner Weise ein Vorläufer der großen Kirchenspaltung. Sein Kampf gegen die Dreifaligkeitslehre von Petrus Lombardus wurde allerdings schon auf dem vierten Laterankonzil von 1215 und 1255 durch die Prüfungskommission von Anagni verurteilt, die seine Ideen im großen und ganzen als eigenbrödlisch ablehnte. In einer eigenen kleinen Abhandlung über diese — auf bloßen Mißverständnissen beruhende — Polemik gegen den Lombarden hatte sich auch Thomas von Aquin mit Joachim von Floris

¹⁾ Mt 1 1—17.

auseinandergesetzt¹⁾. Rom selber hat indessen Joachims persönliche Glaubensstreue ebenso wie seine Ordensgründung ausdrücklich anerkannt und stets in Schutz genommen. Es war einer der vielen Irrtümer Rossetti's²⁾ und Aroux³⁾, den Abt als einen offenkundigen Ketzer zu bezeichnen und seine Versetzung unter die himmlischen Begleiter St. Bonaventuras für eine Ironie des Dichters zu halten.

Doch um zu dem joachimitischen Begriff der Geistkirche, der *Ecclesia Spiritualis*, zurückzukommen, so läßt der kalabrische Abt den vorbereitenden Beginn dieser Weltepoche mit der Gründungszeit des Benediktinerordens, dessen Mutterkloster Monte Cassino der Heilige Benedikt 529 errichtet hatte, zusammenfallen. Denn eben das Mönchtum, und zwar ein tiefer Beschauung hingegebenes Mönchtum, wird es nach Joachim sein, dem die Repräsentanz dieser *Ecclesia Spiritualis* zukommt. War die erste Weltzeit die der Laien und Väter, der Patriarchen, begann mit der Zeitenwende die zweite Epoche, diejenige der durch den Weltklerus vertretenen Kirche, so wird die dritte Periode, eben jene des Heiligen Geistes, ihr arteigenes Gepräge vornehmlich durch Mönche erhalten, deren Leben und Wirken von einem ungewöhnlich tiefen und klaren Verständnis der Schrift, der *Intelligentia Spiritualis*, beherrscht ist. Die Nähe dieser Weltzeit kündigt sich in der Gründung des Zisterzienserordens an, dessen erste fünf Klöster ihre Typen in jenen fünf biblischen Gemeinden hatten, in denen Petrus, das Oberhaupt der Apostel, wirksam war: Jerusalem, Lydda, Jaffa, Antiochien und Rom. Zeitlebens hatte Joachim eine begeisterte Verehrung für den großen *zweiten Gründer* des Zisterzienserordens, den Heiligen Bernhard von Clairvaux. Höhepunkt und Vollblüte der Weltepoche des Heiligen Geistes war, wie gesagt, für das Jahr 1260 zu erwarten.

Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß für Joachim ein Mehr oder Weniger von 30 bis 60 Jahren keine störende Rolle spielt. *Admonendus est summopere lector . . . quatenus in initiis istorum aut in finibus eorum non sit scrupulosus exactor super una vel duobus generationibus*⁴⁾. Wie bei Joachim überhaupt eine nach allen Seiten durchdachte, in sich abgerundete und widerspruchslose Darstellung seiner Ideen nicht gesucht werden darf.

Durch ein verjüngtes und vergeistigtes Ordenswesen also wird es zu einer verjüngten und vergeistigten Kirche kommen, ju jener *Ecclesia Spiritualis*, die auch in Dantes Geisteswelt eine so große Rolle

¹⁾ In Decretalem II. Expositio ad clericum Tridentinum de errore Abbatis Joachim.

²⁾ Rossetti, Il mistero del Amor Platonico, 118.

³⁾ Aroux, Dante hérétique etc., 90 u. 253.

⁴⁾ H. Grundmann, Studien über Joachim von Floris. Berlin, 1927, 49.

spielt. Diese Ecclesia Spiritualis im Sinne des Joachimismus ist es, die Dante meint, wenn er von der Kirche als göttlicher Institution spricht. Nur im Lichte dieser Auffassung gibt sich uns sein Kirchenbegriff deutlich zu erkennen. Ihn müssen wir uns stets vor Augen halten, wo immer bei Dante von der Kirche als Führungsgewalt oder Heilmittel der Vita Contemplativa der Menschheit die Rede ist.

Seine folgenreichste Entwicklung hat dieser Begriff einer Geistkirche des dritten Weltalters im Franziskanerorden erfahren, namentlich bei den Franziskanern der Provence, und hat wahrscheinlich von hier aus seinen Weg in die Geisteswelt des Templeriums genommen, in welchem die Erwartung einer vergeistigten und erneuerten Kirche und eines kraftvoll verjüngten Reiches später zur Hoffnung seines eigenen phönixhaften Wiederaufstehens werden sollte.

Die Geistesbewegung des Joachimismus mit ihrer stürmischen Erwartung und Sehnsucht nach einer erleuchteten Wiedergeburt aller sozialen Formen blieb keineswegs auf den Boden Italiens beschränkt, wenn sie gleich hier allein in Person und Wirken Cola di Rienzo unmittelbar aufs Gebiet der Politik übergriff. Sie war, hier mehr, dort weniger, über das ganze christliche Europa verbreitet. Es scheint, daß sie in den großen russischen Denkern Solowiew und Berdjajew in neuester Zeit wiederauflebte, ja daß sogar der Gedanke von einem *Dritten* Reiche ihr unbewußter und unerkannter letzter Ausläufer war.

Ist nun auch, wie gesagt, Joachim persönlich weit von jedem Gedanken an eine Kirchentrennung entfernt, ja nicht einmal seine Vorstellung von einer Ecclesia Spiritualis an sich eine Vorstufe der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, so knüpften dennoch an Joachims Namen tiefgreifende Bewegungen an, die ihrerseits bisweilen wirklich zu Ausbrüchen einer offenen schismatischen und häretischen Kirchenfeindschaft führten, die sich in der Tat als Vorspiele zu Luthers Kampf gegen Rom betrachten lassen. Ganz besonders gilt dies für den von Marsilius von Padua, einem häretischen Franziskaner, verfaßten *Defensor Pacis* mit seiner prinzipiellen Leugnung eines unabhängigen kanonischen Rechts und rechtmäßigen kirchlichen Eigentums.

Zahlreichen Geistern aber, die sich, der schweren Verweltlichung des Kirchenregiments und Seelsorgeklerus überdrüssig, nach echter Verinnerlichung sehnten, war der Begründer des von Joachim vorausverkündeten neuen Mönchtums, das die Ecclesia Spiritualis herbeiführen sollte, niemand anderer als Francesco, der *Poverello* von Assisi.

Begreiflicherweise waren es in erster Linie die Minderbrüder des Seraphischen Heiligen selber, die diese Meinung am eifrigsten verfochten. Das Feuer dieser Begeisterung sollte jedoch gerade im Schoße des Franziskanerordens selber zu einem verheerenden Brande anschwellen.

Das neue, bisher in dieser Strenge nicht gekannte Ordensideal war die Armut. Der *Troubadour Gottes* hatte sie, die bis an die Grenzen des Möglichen gehende, heroischste Armut als seine *Donna Povertà* besungen. Nicht nur der einzelne Mönch, auch der Orden als solcher, mußte besitzlos sein. Von ihren neuen Jüngern wurde die Armut für das entscheidende Kennzeichen der apostolischen Urkirche und eines echten Lebens nach dem Evangelium gehalten. Damit aber war sie ihnen auch das untrügliche Merkmal der für die nächste Zukunft zu erwartenden Geistkirche, die mit dem Pontifikat des gleicherweise binnen kurzem zu gewärtigenden, berühmten *Papa Angelico* anbrechen würde, des engelgleichenden Papstes voll franziskanischer Armutsgegnung.

So kam es, daß einem großen Teil der Franziskaner ihre ganz vom Geiste der Armut beseelte Ordensregel geradezu als ein neues Evangelium erschien. Der Kampf für die Armut in ihrer letzten Reinheit, wie sie Franziskus selber geübt hatte, die entschlossene Ablehnung all dessen, was über einen kargen und spärlichen Gebrauch der lebensnotwendigen Dinge hinausging, — über jenen *usus arctus et pauper*, der nachmals eine so wichtige Rolle spielen sollte, — betrachteten sie als ihre einzige bedeutungsvolle Lebensaufgabe. Unter dem Namen der *Spiritualen*, der, wie auf den ersten Blick zu erkennen, selbst schon aus der Gedankenwelt des Joachimismus stammt, eröffneten sie einen Kampf von kompromißloser Schärfe gegen die *Kommunität* oder *Konventualen* genannten vermeintlichen Verfälscher des Geistes ihres Ordensgründers. Diese bekannten sich zwar nicht anders als die Spiritualen selber zur Eigentumslosigkeit auch des Ordens als solchen, aber waren doch der Überzeugung, daß der *usus arctus et pauper* weder vom Armutsgelübde noch von der Ordensregel gefordert sei. Eine Auffassung, mit der sie indes nicht in Abrede stellen wollten, daß eine derartige freiwillige Beschränkung die größere Vollkommenheit bedeute ¹⁾.

Alle Mängel und Gebrechen, die sich je in der Gemeinschaft der Gläubigen zeigten, — nicht zu reden von den Laxheiten innerhalb des Franziskanerordens selber —, waren den Spiritualen nur eine unmittelbare oder entfernte Folge des Abbiegens von dem steilen Weg der apostolischen Armut. Erhitzte Dispute entspannen sich in der Folgezeit darüber, ob Christus und die Apostel irgendwelches Eigentum oder auch nur Eigentumsrecht besaßen; ob ihnen ein solches, wenn überhaupt, als Einzelpersonen oder als Körperschaft zukam; ob sie in Betreff der zum Leben unentbehrlichen Dinge deren wirkliche Besitzer oder bloße Nutznießer waren. Die Erregung der Geister stieg ins Ungemessene und man hat unwillkürlich den Eindruck, daß diese

¹⁾ E. Müller O. F. M., Das Konzil von Vienne. Münster, 1934, 242 ff.

Fieberglut doch nicht in erster Linie der Armutsfrage selber galt, sondern dem Streben, die Führung der dritten Weltzeit des Heiligen Geistes zu erringen, selbst um den Preis der Eintracht und Liebe. — Die Verse, die Dantes erster Jugendfreund Guido Cavalcanti dieser Armut gewidmet hatte, waren nicht bloßes Übelwollen:

*O povertà, come tu sei un manto
D'ira, d'invidia, e di cosa diversa.*

Selbst König Robert von Neapel, der gelehrteste Fürst seiner Zeit, dessen eigener Bruder Louis unter spiritualistischem Einfluß in den Franziskanerorden getreten war, ein Regent, der seit jeher den Spiritualen sympathisch gegenüberstand, fand es für angebracht, durch einen eigenen Traktat in den Armutsstreit der Franziskaner einzugreifen und in die Bahnen kluger Mäßigung zu weisen.

In der Tat war in diesem hochwogenden Kampf, der die Liebe oft so schwer verletzte, nichts notwendiger als Mäßigung. Betrachteten doch die Fanatiker der Armut ihre Lieblingstugend nachgerade als das Wesen des Christentums und endeten nach langen und erschöpfenden Kämpfen gegen die Kommunität in Schisma und Häresie. Papst Johannes XXII. verordnete gegen sie sogar — ein Fall von höchster Seltenheit — die Einschaltung eines eigenen Gebetes nach dem Pater noster im Meßkanon: *Ut sterneret Deus inimicos sua potestate, ut ecclesia illi sub solita et sua libertate conserviat.* Die zu Häretikern gewordenen Spiritualen um Ludwig den Bayern säumten demgegenüber nicht, ihrerseits den Papst für einen Häretiker zu erklären und machten mit der gleichen Beschuldigung selbst vor St. Thomas nicht Halt, sowohl wegen seiner ihnen mißliebigen Lehre über die Armut, als auch wegen seiner Kanonisierung durch eben diesen Papst.

Es wäre jedoch irrig, zu glauben, daß die Gesamtheit der Spiritualen die Dinge bis auf die Spitze getrieben und es zum Bruche mit der Kirche habe kommen lassen. Sie dürfen auch nicht samt und sonders den sektiererischen Fraticellenbewegungen gleichgehalten werden, wie sie etwa die beiden Schwarmgeister Gerardo Segarelli von Parma und Fra Dolcino von Novara entfesselt hatten, deren fanatischer Troß von der Güterschließlich zur Weibergemeinschaft gekommen war und auf dem Monte Gazari in Piemont verschanzt, aller Welt Trotz bot. — Mohammed in Person läßt in der *Commedia* mit boshaft-ironischen Worten seine eigene Strafe in der Hölle der Zwiertachtstifter Fra Dolcino in Aussicht stellen¹⁾, der denn auch 1307 überwältigt und als Ketzer verbrannt wurde.

Es gab indessen unter den Spiritualen Männer von höchstem sittlichen Ernst und unbedingter Kirchentreu. Infolge der überaus ent-

¹⁾ Inf. 28 55.

gegenkommenden Behandlung, die ihnen Papst Coelestin V. widerfahren ließ, der als der ehemalige Eremit Pietro da Morone für das Armutsideal jedes Verständnis hatte, schlug ihr brennender Reformeifer nicht zum Schaden ihrer Rechtsgläubigkeit und Kirchenergebenheit aus. Zu Ehren des ihnen so gewogenen Oberhirten nannten sie sich die *Eremiten des Papstes Coelestin*, trennten sich unter der Führung des Piemontesen Ubertino von Casale, um den Verfolgungen durch die Kommunität möglichst entrückt zu sein, mit Erlaubnis des Papstes vollends von ihr und ließen sich in Griechenland und Kleinasien nieder; wobei es ihnen freilich auch in der neuen Wahlheimat zustieß, daß man sie von dieser oder jener Seite eines geheimen Manichäismus verdächtigte.

Welche Enttäuschung, ja Erbitterung verursachte diesen Spiritualen die Abdankung Coelestins am 13. Dezember 1294 nach kaum halbjähriger Regierung! Welche Empörung über den von seinem Nachfolger Bonifaz VIII. erlassenen Befehl von ihren bisherigen Aufenthaltsorten wieder in ihre alten Heimatklöster zurückzukehren!

In greller Weise spiegelt sich diese Erregung in den *Epistole* Jacopones da Todi wieder. In seinen an Bonifaz, den ehemaligen Kardinal Benedetto Caetani gerichteten Gedichten kommen wahrlich keine freundschaftlichen Gefühle zum Ausdruck als sie Dante diesem *Fürsten der neuen Pharisäer*¹⁾ gegenüber hegte oder Philipp der Schöne von Frankreich, der ihn geradezu für einen Ketzer hielt. Eine Einschätzung übrigens, die uns nicht wundernehmen darf, da sie von mehr als einem Kardinal geteilt wurde²⁾. Am entschiedensten war dies von seiten der beiden Colonna-Kardinälen Pietro und Jacopo der Fall, als deren Parteigänger Jacopone fünf Jahre im Kerker schmachten mußte, bis ihn Benedikt XI. daraus befreite. Was Jacopone, der ehemalige Notar aus Bologna, von Bonifaz hielt, offenbaren deutlich Verse wie:

*Pensi per astuzia el mondo dominare und
Lucifero novello a sedere en papato
Lengua de blasfemia che'l mondo hai venenato . . .*³⁾

Ubertino von Casale seinerseits hielt Bonifaz VIII. für das erste Tier der Apokalypse, Clemens V. für seinen Fortsetzer, Johannes XXII. für das zweite apokalyptische Tier und erst den in naher Zukunft erscheinenden Reformpapst für den wieder legitimen Nachfolger des Fürstapostels⁴⁾.

¹⁾ Inf. 27 58.

²⁾ Vgl. K. Wendk, War Bonifaz VIII. ein Ketzer? Historische Zeitschrift 1905, 1 ff.

³⁾ Jacopone da Todi, *Le Laude*. Firenze, 1923, Epistola terza al prefato Papa.

⁴⁾ K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden*, Münster, 1911, 259.

1305 war ein Buch Ubertinos, des ehemaligen gefeierten Kanzelredners an der Franziskanerkirche von Florenz, erschienen, das den merkwürdigen Titel *Arbor vite crucifixe Jesu* trug. Es war ein Erbauungsbuch von prophetischer Haltung, voll von leidenschaftlichen Anklagen gegen die tief eingewurzelten Mißstände in der Kirche, ausgearbeitet während eines dem Verfasser von Benedikt XI. auferlegten und ihn offenbar tief kränkenden Predigtverbotes, das ihn veranlaßt hatte, sich in das Klösterchen des Monte Alverna zurückzuziehen, auf dessen Höhe einst Franziskus die Stigmen des Herrn empfangen.

Ubertino von Casale, den wir in den letzten Jahren seines reich bewegten Lebens allerdings in dem Kreis der Franziskaner um Ludwig den Bayern treffen, war damals von jeder wirklich schismatischen Neigung gewiß weit entfernt. Im *Arbor Vite* hält er sich eng in den Spuren Joachims von Fiore und unterscheidet wie dieser sieben Perioden von der ersten bis zur zweiten Ankunft Christi. Auf Dante hat diese Betrachtungsweise der Kirchengeschichte tief eingewirkt: die sieben kirchengeschichtlichen Visionen am Baume der Erkenntnis im *Paradiso Terrestre* haben ihre Vorbilder unverkennbar in dem Buche des Franziskanerspiritualen¹⁾.

Von seinen Armutsideen indessen hat der Dichter deutlich Abstand genommen. Im Sonnenhimmel sieht sich Bonaventura, der große Theolog aus dem Franziskanerorden, zu der Eröffnung veranlaßt, daß das Heil der Kirche *weder von Casale noch Acquasparta* kommen werde²⁾. Damit soll gesagt sein, daß weder Ubertino mit seiner strengen, noch Matteo d'Acquasparta — von dem bereits als päpstlichen Friedenslegaten die Rede war — mit seiner weitherzigen Auffassung der Armut etwas zum wirklichen Wohl der Christenheit beitrügen. Diese Ablehnung des franziskanisch-joachimitischen Armutsstreites durch St. Bonaventura erhält ihre ganz besondere Note dadurch, daß sich Joachim von Floris selber unter dem Gefolge und der Zuhörerschaft des Heiligen befindet.

Desgleichen herrscht ein beachtenswerter Unterschied zwischen Dante und Ubertin hinsichtlich der Beurteilung der Legitimität der Papstwürde Bonifaz VIII. Zwar lehnen beide dessen unmittelbaren Vorgänger, den Einsiedlerpapst Coelestin, durchaus ab. Aber beide aus verschiedenen Gründen. Der Spirituale hatte in seiner folgenschweren Abdankung eine *horrenda novitas*, eine *erschreckende Neuerung* erblickt. Der Ausdruck fällt zu einer Zeit, wo schon harmlose Neuerungen erschreckend zu wirken pflegten³⁾, doppelt schwer ins Gewicht.

1) J. Huck, Ubertin von Casale. Freiburg, 1903, 56 ff.

2) Par. 12 124.

3) J. Spörl, Das Alte und Neue im Mittelalter, Historisches Jahrbuch 1930, 297 ff.

Ubertino wußte offenbar weder etwas von der Abdankung des Märtyrerpapstes Pontianus (230—235), der vor mehr als einem Jahrtausend gleichfalls dem obersten Hirtenamt entsagt hatte, als er damit dem Wohl der Kirche zu dienen glaubte, noch auch von den allerdings nicht ganz freiwilligen Abdankungen Benedikts IX. oder Gregors VI.

Nicht mit Unrecht jedoch galt den Spiritualen Coelestins Rücktritt, der dem übel beleumundeten Kardinal Gaetani den Weg zur Tiara freigab, als der wahre Ursprung jenes bald darauf einsetzenden Wirrwarrs in Kirche und Reich, durch den Ubertino sich verleiten ließ, nicht nur Coelestins Verzicht, sondern auch alle aus ihm sich ergebenden Rechtsfolgen, insbesondere die Legitimität seines Nachfolgers, für null und nichtig zu erklären.

Dante hingegen anerkennt die Rechtmäßigkeit des Papsttums Bonifaz VIII. ohne weiteres. Freilich bleibt zu beachten, daß diese Anerkennung in einem Zusammenhange erscheint, der, wie wir noch sehen werden, im Grunde genommen viel eher eine Brandmarkung Philipps des Schönen von Frankreich beabsichtigt als die Ehrenrettung des durch diesen König so schwer bedrohten Papstes ¹⁾. — War aber die Papstwürde Bonifaz VIII. rechtlich einwandfrei, so mußte es auch die Abdankung seines Vorgängers gewesen sein. Wenn Dante dem heiligmäßigen und heiliggesprochenen Coelestin trotzdem die Verurteilung zum Inferno widerfahren läßt, so wollte er nicht wie Ubertino den vermeintlichen Rechtsbruch, der in dem Thronverzicht lag, brandmarken. Coelestin leidet im Vor-Inferno vielmehr die Strafe der Feigen, die es im Leben weder mit Gott noch mit seinem Widersacher hielten ²⁾. Man hat aus dieser Infernostelle auf Dantes Unkenntnis der Kanonisierung Coelestins V. geschlossen, die am 5. Mai 1313 verkündet wurde, oder die Abfassung des dritten Infernogesanges noch vor diesem Datum angenommen. Insbesondere hat hiezu Boccaccios Angabe ermutigt, wonach Coelestin erst 1328 kanonisiert worden sei. Sie gehört wohl eher zu seinen absichtlichen Irreführungen als zu seinen Flüchtigkeitsfehlern. Es gibt unumstößliche Beweise dafür, daß die Heiligsprechung dieses Papstes schon im folgenden Jahr auch in Italien bekannt war ³⁾.

Und gesetzt den Fall, Dante hätte die erwähnte Infernostelle schon vor 1313 gedichtet, so konnte ihm doch die persönliche Heiligkeit und Herzensreinheit des Einsiedlers auf dem Stuhle Petri nicht unbekannt geblieben sein. Er konnte vernünftigerweise nicht daran zweifeln, daß Coelestin seinen Rücktritt aus dem edlen Motiv de-

¹⁾ Purg. 20 85—90.

²⁾ Inf. 3 59 f.

³⁾ Vgl. U. Cosmo, *Noterelle francescane*, *Giornale Dantesco* 1900, 164 ff.

mütiger Selbsterkenntnis vollzogen habe, selbst wenn wirklich Machinationen des Kardinals Gaetani nachgeholfen hätten. Woher also trotzdem sein Inferno?

Wir antworten auf diese Frage: Das Inferno ist bei Dante überhaupt nicht immer der Ausdruck einer wirklichen Charakterbeurteilung, sondern oft das Urteil über eine Tat an sich, wobei naturgemäß die Poesie den Täter von der Tat nicht trennt. In diesem Falle aber soll, dem gegenseitigen Anschein zu Trotz, in erster Linie weder Coelestins Person noch seine Abdankung getroffen werden, — obgleich Dante persönlich unter deren Folgen schwer genug zu leiden hatte —, sondern die Tatsache seiner Heiligsprechung durch Clemens V. Dieser Papst, nicht Bonifaz VIII. ist es, den der Dichter am leidenschaftlichsten verabscheut. Dieser Papst ist ihm der große Schandfleck der Kirche und nichts von seinen Taten darf Geltung und Dauer haben. Und wen er kanonisiert, den weist Dante nur seinem Inferno zu. Das Inferno Coelestins gehört zu Dantes Protesten gegen Clemens. So viel mag über dieses Thema vorläufig genügen.

Viel eingehender als von Ubertino von Casale werden wir von seinem ungleich größeren Lehrer und genialen Ordensbruder Petrus Johannis Olivi aus Sérignan in der Languedoc zu sprechen haben. Olivi, ein Theolog von höchst bedeutenden spekulativen Fähigkeiten und ausgeprägter Eigenwilligkeit, war 1287 als Lektor der Theologie an das Studium Generale der Franziskaner in Florenz berufen worden, wo er zwei Jahre lang bis zu seiner Versetzung an die damals noch berühmtere Ordensschule von Montpellier wirkte.

Die zahlreichen Schriften dieses von seinen Anhängern über die Massen verehrten Spiritualen verfielen jedoch nach seinem Tode (1298) als häretisch der Verurteilung, sein Grab in Narbonne der Zerstörung, seine Gebeine den Flammen (1318).

Es wäre, wie dies auch Davidsohn meint¹⁾, in der Tat schwer vorstellbar, daß der junge Alighieri zu dem berühmten Franziskanertheologen und seinem als Prediger die allgemeine Aufmerksamkeit der Stadt auf sich lenkenden Schüler Ubertino nicht in persönliche Beziehungen getreten sein sollte. Dante war wohl zu tief von der Gedankenwelt des Joachimismus durchtränkt, als daß er auf die Dauer den beiden franziskanischen Joachimiten hätte fernbleiben können. Später zu erwähnende Gründe legen es sogar nahe, an eine noch lange Zeit währende Verbindung des Dichters mit Ubertino von Casale zu glauben.

Daß der reich entfaltete Symbolismus des geistigen Templertums, das auf allen Linien nach Reformen strebte, ein enges Bündnis mit

¹⁾ R. Davidsohn, Geschichte von Florenz, II 2 275.

der Allegorienfreude des bibelforschenden Joachimismus einig, der seinen Blick ebenfalls stets auf die schöne Weltzeit des Heiligen Geistes gerichtet hielt, versteht sich von selbst.

So wird denn auch Dantes Joachimismus sich als recht eigentlich templarisch — nicht franziskanisch — bestimmt, erweisen.

7. Der erste Widerspruch zum Konzil von Vienne.

Der Süden Galliens hatte seit jeher den übrigen Gebieten des Landes gegenüber eine Sonderstellung eingenommen. Die geistigen Ausstrahlungen der alten sittenstrengen Griechenkolonie und späteren römischen Lasterzentrale Massilia, die hohe Kultur in den zahlreichen uralten Städten, verliehen dem Gebiet zwischen dem Mittelmeer und den Pyrenäen eine höchst ausgeprägte Eigenart, die es nicht allein der Sprache nach vom französischen Norden unterschied. Diese von der Natur so reich gesegneten Landstriche sind es, in denen die Wiege dessen liegt, was wir moderne Kultur nennen.

Auch in religiöser Hinsicht war das Land, freilich zugleich mit Nordspanien und Norditalien, ein Sonderfall. Die starken Wurzeln, die der Arianismus dort geschlagen hatte, gaben dem Christentum dieser Gegenden notwendigerweise eine starke Beimischung von Rom- und Papstfeindschaft. Die aus Ägypten herüberflutende Lehre des Häresiarchen Arius die sich in der Spätantike reißend schnell über die Mittelmeergebiete verbreitet hatte und dem Islam ein guter Wegbereiter war, leugnete die Gottheit Christi und erblickte daher auch in der Kirche keineswegs eine göttliche Stiftung. Ganz abgesehen davon, daß sie Rom, das Bollwerk des Glaubens der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, nur hassen konnte.

Wenn auch in Südfrankreich die Häresie des abtrünnigen Priesters von Alexandrien in den Jahrhunderten, die uns beschäftigen, erloschen und längst vergessen war, so glomm doch wohl ein Funke der alten Romfeindschaft unter der Asche fort. Und sozusagen plötzlich, ohne merkbare Propaganda, ohne eigentlichen Wortführer, flammt im zwölften Jahrhundert die nach der südfranzösischen Stadt Albi benannte Häresie des Albigensertums auf. Ihre Grundideen waren ebenfalls durchaus orientalischer Herkunft. Ihr Glaube an ein ewiges böses Urprinzip neben dem guten und heiligen, stammte aus dem Persien des feindlichen Götterpaares Ormuzd und Ahriman.

Mani, der Adoptivsohn einer reichen persischen Witwe, hatte es unternommen, das Christentum mit dem Heidentum irgendwie zu verschmelzen. Die Anhänger und Bekenner seines dualistischen Gnostizismus nannten sich nach ihm Manichäer oder, in ihrer Decksprache,

Söhne der Witwe. Ebenso wie ihnen war dann auch dem mittelalterlichen albigensischen Neumanichäertum nicht bloß Papsttum und Römische Kirche, sondern der größte Teil des Alten Testaments, ja schon die physische Seite der menschlichen Natur eine Schöpfung des bösen Urprinzips.

Dieser Dualismus des Dogmas fand seine Fortsetzung auf dem Gebiete der Moral. Man unterschied *Vollkommene* und einfache *Gläubige*. Was jedoch den *vollkommenen* Albigensern — oder *Katharern*, wie sie sich selber nannten, — aufgebürdet wurde, war ein so harter Aszetismus, daß nicht selten heilsbeflüßene Seelen nach Empfang der Katharertaufe, des sogenannten Consolamentum, das stets ein *Vollkommener* spenden mußte, sich in die *Endura* begaben, das heißt, das Bett aufsuchten und sich darin zu Tode hungerten, nur um die erlangte Vollkommenheit, die so leicht verloren gehen konnte, nicht wieder einzubüßen. Warf doch beispielsweise schon das leiseste Berühren einer weiblichen Person die Seele wieder aus der Bahn ihres Aufstiegs zum Licht. Weniger Entschlossene verschoben daher den Empfang des Consolamentum, das im wesentlichen aus der Auflegung des Johannesevangeliums mit dem Abbeten von sieben Paternostern bestand, einfach auf ihre ohne gewaltsames Zutun herannahende Sterbestunde.

Die Ausbreitung dieser neumanichäischen Häresie in Südfrankreich, Nordspanien und Italien vollzog sich erstaunlich rasch und war von solchem Erfolg begleitet, daß sich die neue Religion, die bloß noch an ihrer Oberfläche christlich schien, vielfach als die herrschende gebärden konnte. Der Heilige Bernhard von Clairvaux sieht den Hauptgrund dieser Erscheinung in dem Sittenverfall des Klerus, der damals in der Tat auf weiten Gebieten ein beklagenswertes Bild bot.

Das Albigensertum mit seiner doppelten Moral züchtete, wie leicht zu verstehen, in den Kreisen der *Vollkommenen* eine Art geistiger Aristokratie, die sich deutlich von der großen Schar abhob, die von aszetischen Forderungen weit weniger in Anspruch genommen war. Vielleicht steht es mit dieser Tatsache in Zusammenhang, daß das Ketzertum der Languedoc seine Hauptstützpunkte vornehmlich auf den Schlössern der Geburtsaristokratie hatte. Da die gleiche Erscheinung auch in Aragonien und in Norditalien zu beobachten ist, wird man die Stärke der südfranzösischen Häresie kaum aus vorwiegend politischen Gründen erklären können, als hätte das stets auf Autonomie bedachte Land sich einer dem Norden fremden Religion in die Arme geworfen, um den Pariser Eroberungsabsichten, die sich immer klarer erkennen ließen, durch eine möglichst breite geistige Kluft entgegenzuwirken. Der Widerwille der Languedoc gegen eine Beherrschung durch Paris war freilich seit jeher stark ausgeprägt und

spielte schon in den Tagen der Merowinger und Karl Martells eine beachtenswerte Rolle. Ohne geradezu die eigentliche Quelle des Neumanichäismus zu sein, mag indes diese Abneigung doch wesentlich dazu beigetragen haben, die alten Gegensätzlichkeiten auch aufs religiöse Gebiet auszudehnen.

Der etwa zwanzig Jahre währende, beiderseits mit großer Grausamkeit geführte Albigenserkrieg endete nach einer traurigen Verwüstung herrlicher Landstriche schließlich mit der Schlacht von Muret (1213) und dem Vertrag von Paris (1229), durch den die Provence an den Bruder des späteren Königs Ludwig des Heiligen, den Grafen Alfons von Poitiers fiel. Durch dessen Ehe mit der Schwester des letzten Grafen von Toulouse nahm die Zeit der Greuel ein Ende und war Frankreichs Süden an die Krone der Kapetinger gebracht.

Noch lange aber zitterte der Haß gegen Rom in der Provence und Languedoc nach. Der Kreuzzug gegen die Albigenser, deren Hochburg Toulouse war, hatte sich zuletzt in einen reichen Beutezug verwandelt, der von vornherein an der moralischen Unfähigkeit krankte, die Häresie zum Erlöschen zu bringen. Selbst St. Ludwig von Toulouse, der schon erwähnte Bischof und Bruder von Dantes Freund Karl Martell, hatte immer noch gegen das südfranzösische Ketzertum zu kämpfen, das schon zu Beginn des 13. Jahrhunderts sein Amtsvorgänger, der ehemalige Trobador und spätere Zisterziensermönch Foulquet von Marseille¹⁾ mit so großer Entschiedenheit auszurotten sich bemüht hatte.

Südfrankreich war jedoch nicht bloß ein kräftiger Nährboden für den Neumanichäismus, sondern — auf kirchentreuer Seite — auch für den Joachimismus. Ja es will scheinen, als sei die dort so deutlich sich bekundende Vorliebe für das franziskanische Spiritualentum aus einer Art apologetischer Gegensätzlichkeit zu dem frostigen Aszетismus und der naturfeindlichen Dogmatik des Albigensertums entsprungen. War ja doch der Poverello von Assisi selber von allem Anfang an das kirchentreue Widerspiel zu den stolzen *Armen von Lyon* gewesen, die schließlich in die Häresie des Waldensertums abglitten.

In der Tat, es mußte edlen Gemütern nahe genug liegen, einer sektierischen Selbstquälerei den hohen Gedanken der apostolischen Armut entgegenzusetzen, den Fabeleien über den Ursprung des Bösen und eine durch Seelenwanderung sich vollziehenden Erlösung die Aussicht auf ein demnächst anbrechendes Weltalter des Heiligen Geistes mit einer durch und durch erneuerten Kirche und Gesellschaft.

Der geistige Mittelpunkt dieses provenzalischen Joachimismus war das Franziskanerkloster in Hières bei Toulon. Hugo von Digne, ein

¹⁾ Par. 9 82 ff.

Mönch von hinreißender Beredsamkeit und prophetischer Wucht, der Bruder der Heiligen Douceline, einer Visionärin, die die *Beguinen von Marseille* ins Leben gerufen, gründete eine Vereinigung für Männer und Frauen, die unter Beibehaltung ihrer weltlichen Berufe sich zu einem strengen Bußleben verpflichteten.

Sonn- und feiertags versammelten sich in seiner Zelle Notare, Richter, Ärzte und sonstige Angehörige gelehrter Berufe, um Bibel-exegese zu betreiben, aber auch, um gemeinsam die Werke Joachims von Floris zu lesen.

So war der Joachimismus schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts zu einer Geistesrichtung geworden, die tief in die Laienwelt einzudringen begann ¹⁾. Es ist wohl keine zu kühne Hypothese, wenn wir annehmen, daß Petrus Johannis Olivi, der Franziskanertheolog aus der Provence, eine ähnliche Methode der Werbung für das Spiritualentum in Florenz begann und Dante auch auf diese Weise das Gedankengut des Joachimismus in sich aufnahm. Olivis eigenwillige Theologie spielt in der *Commedia* jedenfalls eine ganz außerordentliche Rolle. Von ihr soll im folgenden die Rede sein.

Schon im ersten Kapitel habe ich darauf verwiesen, daß Dante ein scharfer, bisher freilich als solcher nicht erkannter Gegner des Konzils von Vienne war, dessen Einberufung ursprünglich zum Zwecke der Unterdrückung des Templerordens geschah.

Das Konzil mußte sich jedoch auf Betreiben der Franziskaner-Konventualen auch mit theologischen Thesen befassen. Die Spiritualen hatten nämlich an jener religiösen Verehrung, die man Olivi nach seinem Tode zollte, — man reihte ihn schlankweg unter die großen abendländischen Kirchenväter ein —, einen überaus starken Rückhalt. Ein vernichtender Schlag gegen das Spiritualentum konnte also nur geführt werden, wenn Olivi häretischer Lehren überwiesen war. Dieser Schlag aber war um so leichter zu führen, als sich bereits zu Olivis Lebzeiten innerhalb des Franziskanerordens selber sehr nachdrückliche Stimmen gegen bestimmte, mit der Armutfrage übrigens nicht zusammenhängende Punkte seines theologischen Lehrsystems erhoben hatten. Angesehene Ordenstheologen hatten schon 1283 den *Rotulus*, eine sehr genau durchgearbeitete Irrtumsliste von ungefähr 50 Artikeln zusammengestellt, deretwegen Olivi eben damals belangt wurde. Das Konzil verurteilte jedoch bloß drei, wenn man will: vier seiner Thesen. Aber das genügte, um den Spiritualen und ihren Anhängern, deren Kämpfe ohne Zweifel das Gefüge des ganzen Ordens zu zersprengen drohte, jede weitere Berufung auf Olivi unmöglich

¹⁾ E. Gebhart, *Recherches nouvelles sur l'histoire du Joachimisme*, *Revue historique* 1886, 56 ss.

zu machen. Trotz allem billigte das Konzil dem Mönche die persönliche Gutgläubigkeit zu: Nirgends wurde im Verurteilungsdekret der Name Olivis genannt. Gerade dieser Umstand veranlaßte die lange Zeit hindurch sich haltende Meinung, daß das Konzil mit seinen Entscheidungen überhaupt nicht die Lehre Olivis treffen wollte¹⁾. Seitdem jedoch Josef Koch das Gutachten von Agidius Romanus über die Frage der Vernunftseele als wirklicher Form des menschlichen Leibes gefunden hat, dessen Wortlaut vom Konzil selber teilweise übernommen wurde, ist der Fall eindeutig klar: die Konzilsentscheidungen hatten Olivi im Auge²⁾.

Daß von den 50 Punkten des *Rotulus* der Konventualen nur drei der Zensur verfielen, daß Olivis Name unerwähnt blieb, war jedenfalls ein voller Sieg des glänzenden Verteidigers, den der tote provenzalische Theolog vor dem Konzil von Vienne gefunden hatte: ein Sieg Ubertinos von Casale! Der feurige Prediger von Santa Croce in Florenz war bald nach der Abfassung seines Arbor Vite Hauspriester bei Kardinal Napoleon Orsini geworden und mit ihm nach Avignon gezogen. So kam es, daß er in Vienne seinem berühmten Ordens- und Gesinnungsgenossen mit seiner *Defensio Olivi* den letzten Freundesdienst erweisen konnte. Von da an verliert sich sein Lebenslauf in einer vielfach nebelhaften Unbestimmtheit. Immer mehr nähert er sich dem häretischen Spiritualekreis um Kaiser Ludwig den Bayern. Schon bald nach 1322 hatte er einen Häresieprozeß zu bestehen, von dem man durch einen Haftbefehl weiß, den Johannes XXII. im September 1325 gegen ihn erließ, da Ubertino *heimlich entwichen sei und sich ohne Erlaubnis in der Welt herumtreibe*. Ungefähr gleichzeitig erschien die Anklageschrift des streitsüchtigen Minoritenagitors Bonagrata, die beweisen sollte, daß Ubertin auch noch nach dem Konzil von Vienne verurteilte Thesen Olivis vertreten habe³⁾. Diese Anklageschrift ist für uns von besonderem Reiz; nicht deshalb, weil ihr Verfasser schon drei Jahre später vom gleichen Papst durch einen gleichen Haftbefehl aus gleichen Gründen gesucht wurde, sondern weil uns die Anklage, sie sei wahr oder nicht, deutlich zeigt, daß Dante mit seiner Ablehnung des Wiener Konzils nicht allein stand, vielmehr sich in der Gesellschaft von Joachimiten befand, die man jedenfalls mit innerer Wahrscheinlichkeit dieser Gesinnung bezichtigen

¹⁾ Vgl. L. Jarreaux O. F. M., *Un philosophe languedocien méconnu*. Toulouse, 1929.

²⁾ J. Koch (Breslau), *Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte*, Scholastik, 1930, 489 ff. Bernhard Jansen S. J., *Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Wiener Konzil*, Franziskanische Studien 1934, 297 ff.

³⁾ J. Hofer C. SS. R. *Das Gutachten Ubertins von Casale über die Armut Christi*, Franziskanische Studien 1924, 210 ff.

konnte. Nur war Dantes Protest, wie sich zeigen wird, nicht in erster Linie der des Joachimiten, sondern der des Templers.

Welches waren nun die vom Konzil getroffenen Sätze des Franziskanertheologen?

Um mit dem harmlosesten zu beginnen: die Ansicht Olivis, daß der bereits erwähnte *usus arctus et pauper* der zum Leben unentbehrlichen Dinge mit dem Gelübde der Armut mitgelobt sei. Im übrigen war er just in diesem Punkte sich selber nicht ganz treu geblieben. In einer Verantwortung seiner Armutslehre vor den Ordensobern hatte er mit Bedacht Ausdrücke gewählt, die gegenüber der weitherzigeren Einstellung der Konventualen nur noch einen Unterschied in Worten bedeuteten. Daß er jedoch im innersten Herzen die radikale spiritualistische Armutsauffassung hegte, ist nicht zu bezweifeln. In der sehr ausführlichen Konstitution *Exivi de Paradiso* vom 6. Mai 1312 erklärte das Konzil die Verwerflichkeit der These: daß es häretisch sei, den *usus arctus et pauper* nicht als einen Wesensteil des Armutsgelübdes anzusehen. Damit war dem Armutsfanatismus der Boden zu jedem weiteren Angriff entzogen, gleichviel, ob man Olivi selber seinen Vertretern beizählt oder nicht. Ein Weiterkämpfen war von nun an selber Häresie.

Die andern drei, mit voller Sicherheit aus dem Lehrgebäude seiner Theologie entstammenden verurteilten Sätze sind folgende: Zuerst seine Anschauung, daß der gekreuzigte Heiland den Speerstich des Soldaten noch vor seinem Tode am Kreuze erhalten habe; dann die These, daß die Vernunftseele des Menschen den Körper nicht eigentlich und unmittelbar durch sich selbst informiere; drittens die Meinung, daß Kindern die Heiligungsgnade und Eingießung der Tugenden nicht schon im Augenblick der Taufe verliehen werde, sondern erst beim Erwachen der Vernunft.

Wenden wir unser Augenmerk dem ersten der drei zensurierten Punkte zu. Olivis Auffassung vom Lanzenstich in die Seite des am Kreuze noch lebenden göttlichen Dulders widerspricht offenkundig dem Bericht des Johannesevangeliums (19 33), das allein dieses Ereignis erwähnt. Dennoch darf dem Theologen aus der Provence seiner abweichenden Anschauung wegen kein allzu harter Vorwurf gemacht werden. Es gibt in der Tat sehr alte Handschriften, in denen vom Speerstich auch im Matthäusevangelium die Rede ist, und zwar — eine Rechtfertigung für Olivi — als von einer Peinigung des noch lebenden Herrn. Dort findet sich unmittelbar nach den Worten *Wir wollen sehen, ob Elias wirklich kommt, ihn zu retten* (27 49), die Erzählung von dem Soldaten, der den Lanzenstoß in die Seite Jesu führte, so daß der ihr unmittelbar folgende Vers 50: *Darauf rief Jesus noch einmal mit lauter Stimme und gab seinen Geist auf natur-*

gemäß als der Bericht eines eben infolge dieses Lanzenstiches eingetretenen Todes erscheint.

Diesen interpolierten Vers, der vermutlich doketisch-gnostizistischer Herkunft ist und irgendwie auf Origenes zurückgehen dürfte, enthalten einige der ältesten griechischen Unzialhandschriften der sogenannten ägyptischen Textform, der Codex Sinaiticus und Vaticanus 1209 aus dem vierten Jahrhundert, der Pariser Codex 65 Ephraemi rescriptus aus dem fünften und viele Minuskelhandschriften aus dem 8.—10. Jahrhundert. Den gleichen Einschub weisen die in Irland, Schottland, Cambrai und der Bretagne entstandenen Codices Celtici DELQ und R der Vulgata des Heiligen Hieronymus auf, die aus dem 7.—9. Jahrhundert stammen, ebenso der Codex Parisinus latinus 9389 und ein Evangeliar der Benediktinerabtei Echternach in Luxemburg aus dem 8. Jahrhundert. Alle diese Codices bringen an der erwähnten Stelle bei Matthäus entweder den griechischen Satz: ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην θένυξεν αὐτοῦ τὴν πλευρὰν καὶ ἔξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα oder den lateinischen: *alius autem accepta lancea percussit (!) latus eius et exiit aqua et sanguis*. Daran erst schließen sie den Bericht von dem Schrei und Tod Christi.

Im Liber responsalis des Heiligen Gregor des Großen († 604) finden wir unter den Karfreitags-Antiphonen der zweiten Nokturn ebenfalls noch einen ganz ähnlichen Wortlaut: . . . *circa horam nonam exclamavit Jesus voce magna: Deus, Deus, utquid me dereliquisti? Tunc unus ex militibus lancea latus eius perforavit et inclinato capite emisit spiritum*¹⁾.

Ubertino hatte in seiner Verteidigung Olivis auch auf den Heiligen Bernhard von Clairvaux als Entlastungszeugen hingewiesen. Aber nirgends in seinen Werken scheint eine Stelle auf, die als eine Rechtfertigung der These vom tötenden Speerstich gelten könnte. Wohl aber gibt es bei seinem Freund und Biographen Ernald von Bonneval einige Zeilen, die unverkennbar den interpolierten Matthäusvers berücksichtigen. Im 9. Kapitel seines *Liber de cardinalibus operibus Christi* heißt es: *De latere tuo fons egreditur in vitam aeternam prosiliens . . .* und hierauf erst, als hätte diese Seitenwunde der noch lebende Heiland empfangen: *Tu consummatis omnibus vade ad Patrem et trabe nos post Te*²⁾.

Eine ähnlich auffallende Unsicherheit der Ausdrucksweise herrscht in der 88. (89.) Homilie des Heiligen Johannes Chrysostomus zum Matthäusevangelium, wo er, der größte Kanzelredner der Kirche, zwar zuerst von der grausamen Mißhandlung des heiligen Leichnams spricht,

¹⁾ Migne, P L 78 766.

²⁾ Migne, P L 189 1662.

dann aber, als hätte er trotzdem immer noch den lebenden Erlöser vor Augen, erst von seinem Schrei und Aufgeben des Geistes¹⁾).

Im übrigen, meinte Ubertino in seiner Schutzschrift, sei Olivis Ansicht durchaus keine Lehrbehauptung gewesen, sondern bloß die Folge einer theologischen Erörterung über die Frage der Vereinbarkeit des Johannesberichtes mit anders lautenden Meinungen über den Speerstich in die Seite Christi. Jedenfalls steht fest, daß Olivi die in seiner Apokalypsenpostille geäußerte Anschauung über den Zeitpunkt, in dem Longinus — wie die Legende den Soldaten nennt — seinen Lanzenstoß geführt hat, keineswegs aus den freien Phantasiespielen eines bloßen Widerspruchsgeistes geschöpft hatte.

Merkwürdigerweise hat man bisher übersehen, daß Dante eben die vom Viennener Konzil zurückgewiesene Auffassung Olivis über des Longinus Speerstich einmal durch St. Thomas von Aquino und ein zweites Mal durch St. Bernhard von Clairvaux vortragen läßt. In der Laurentiana von Florenz gibt es die einer alten syrischen Handschrift des Bischofs Rabulas von Edessa angehörende Miniaturendarstellung von der Durchbohrung des am Kreuze noch lebenden, mit einem ärmellosen colobium bekleideten Heilands. Der Codex stammt ungefähr aus dem Ende des 6. Jahrhunderts. Dante hat das Bild nicht gekannt. Aber er hat dem Heiligen Thomas Olivis These in den Mund gelegt:

*Tu credi che nel petto onde la costa
 si trasse per formar la bella guancia
 il cui palato a tutto 'l mondo costa,
 ed in quel che, forato dalla lancia
 e poscia e prima tanto sodisfece,
 che d'ogni colpa vince la bilancia,
 quantunque alla natura umana lece
 aver di lume, tutto fosse infuso
 da quel valor che l'uno e l'altro fece . . .²⁾*

Kein Zweifel, daß es sich hier bei den Worten von der verwundeten Brust, die ebenso nach wie vor dem Speerstoß Genugtuung leistete, um ein Bekenntnis zu Olivi handelt. Noch im Commedia-Kommentar von Vandelli, Milano 1941, wird der Ausdruck *e poscia e prima* als gleichbedeutend mit *Leiden und Tod* Jesu betrachtet. Dieser Gedanke legt sich allerdings jedem nahe, der nicht mit größter Schärfe auf den Wortlaut achtet.

Nach kirchlicher Lehre war die Sühne Christi, *che d' ogni colpa vince la bilancia*, im Augenblick des Todes Jesu, als sich seine Seele

¹⁾ Migne, P G 58 766. Vgl. hierzu auch das in Augustins Civitas Dei 19 23 zitierte Apollo-Orakel aus der Orakelsammlung des Plotinschülers Porphyrius.

²⁾ Par. 13 37—44.

vom Leibe trennte, abgeschlossen. Von diesem feierlichen Augenblicke an war für die Menschheit ein neues Stadium angebrochen: der Weg zur Felicitas Caelestis, der so lange versperrt war, lag frei. Natürlich ist auch Dante davon überzeugt, daß die Erlösung mit dem Eintritt des Todes Christi gegeben ist. Das ist ganz klar aus seiner Antwort an den seine Gottes- und Nächstenliebe prüfenden Apostel Johannes zu ersehen, in der es ausdrücklich heißt:

la morte ch' el sostenne perch' io viva¹⁾.

Wenn also der Aquinate im Sonnenhimmel von einer Genugtuung Christi auch noch nach der Durchbohrung seiner Seite spricht, so ist das eine Ausdrucksweise, die voraussetzt, daß der Herr den Lanzenstoß empfunden hat und der Tod erst durch ihn herbeigeführt wurde. Indem Thomas gerade den Augenblick der Durchbohrung zu einer Zeitgrenze macht, von der aus betrachtet es ein Vorher und Nachher der Sühneleiden gibt, ein *poscia* und *pria*, will er eben diese letzte Verwundung Christi noch in seine physischen Qualen einbeziehen, die dem Eintritt des Todes vorausgingen. Denn hegte der Aquinate des Paradiso die dem Johannesberichte entsprechende Vorstellung, so wäre es sinnlos, das Erlösungswerk des Heilands just durch den Akt der Durchbohrung seines Leichnams in zwei Zeitspannen zu scheiden. Es ist freilich theologisch richtig, alle Geschehnisse auf Golgotha, ja auch die Grablegung wie die Auferstehung des Herrn noch dem Erlösungswerk beizuzählen und das große Osterwunder als das Siegel der Leidenstage, als Pfand und Vorbild der allgemeinen Auferstehung zu nehmen. Durch all dies aber erhält die Verwundung des bereits stillestehenden Herzens Jesu nicht den Charakter einer logischen Zeitgrenze, auf die Dante durch den Mund des Heiligen Thomas ein so auffallendes Gewicht legt. Der Aquinate der *Commedia* steht zu Olivi.

Der Dichter hat dem großen Kirchenlehrer die olivische Auffassung über die Durchbohrung der Seite des Herrn freilich zu unrecht unterstellt. In der *Catena Aurea* des Heiligen Thomas finden wir im Kommentar zum 19. Kapitel bei Johannes das gerade Gegenteil der These Olivis ausgesprochen.

Wer nun aber einwendete, eine derartige Auslegung der Worte des Aquinaten im Sonnenhimmel sei eine Dante gegenüber unstatthafte Silbenstecherei und jenes *poscia e pria* unter allen Umständen nur im Sinne von Leiden und Tod zu verstehen, zumal Dante Dichter und nicht Verfasser eines Lehrbuches der Dogmatik war, der beachte jenen andern Wortlaut, mit welchem St. Bernhard im 32. Paradiso-

¹⁾ Par. 26 59.

gesang seinen Schützling auf den Evangelisten Johannes aufmerksam macht:

*E quei (St. Johannes) che vide tutti i tempi gravi,
pria che morisse, della bella sposa
che s' acquistò con la lancia e coi chiavi . . .¹⁾*

Hier wird die Kirche als mystische Braut Christi nicht bloß durch die Nägel, sondern auch durch die Lanze, ja durch die Lanze zuerst, *erworben*. Der Ausdruck *s' acquistò* ist einer besonderen Überlegung wert. Immer hat die Kirche den Austritt von Blut und Wasser aus der Seitenwunde des Herrn als das Erscheinen der beiden sakramentalen Materien betrachtet, aus denen sie ihr Leben schöpft, die ihr Dasein durch die Jahrhunderte begründen und erhalten: als das Wasser der Taufe und das Blut der Eucharistie. Aber dieser Wasser- und Bluterguß, obgleich von den Theologen immer wieder mit der Erschaffung Evas in Parallele gesetzt, war doch schon eine Begnadung der mystischen Braut Christi: der erlösten Menschheit, und nicht mehr ihre *Erwerbung*. Diese *Erwerbung* geschah durch Kreuz und Nägel, durch die allein der Tod des Erlösers herbeigeführt wurde, nicht mehr aber auch die Lanze. Das *s' acquistò* des Heiligen Bernhard gemahnt an das *populus acquisitionis* im ersten Petrusbrief (2, 9) und will als biblisch-theologische Ausdrucksweise theologisch genau genommen werden. Wenn nun aber die erlöste Menschheit auch durch die Lanze, nicht bloß durch das Kreuz jenes *zum Eigentum bestimmte Volk wurde*, dann hätte der Herr die Speerwunde in der Tat noch vor seinem Tode erhalten müssen, wenn anders die Worte des Römerbriefs (5, 10): *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius* zu Recht bestehen sollen. Wir sehen somit, nicht nur darin herrscht eine auffällige Übereinstimmung, daß sowohl Thomas wie Bernhard aus keinem ersichtlichen Grunde auf die Durchbohrung des Gekreuzigten zu sprechen kommen, sondern auch — und noch mehr! — in der Tatsache, daß die Ausdrucksweise beider Kirchenlehrer mit wohl-erwogenen, dem uneingeweihten Ohr durchaus harmlos klingenden Worten den Speerstich in die Schmerzempfindungen Christi miteinbeziehen.

Es ist also kein Zufall, wenn die beiden Kirchenlehrer aus dem Dominikaner- und Zisterzienserorden so betont zuerst von dem sprechen, was in der Zeitfolge das Spätere ist. St. Thomas sagt nicht *pria e poscia*, sondern *poscia e pria*; St. Bernhard spricht nicht von den Nägeln und der Lanze, sondern von der Lanze und den Nägeln. Wir merken nun, daß in dieser Reihenfolge kein blindes Ungefähr waltet, sondern bewußte Absicht.

¹⁾ Par. 32 127—129.

In Wahrheit allerdings hat der große Abt von Clairvaux über Christi Seitenwunde nicht anders gedacht als der Aquinate. In seiner *Sermo de duodecim stellis* lesen wir klipp und klar: *Et quidem posteaquam emisit spiritum tuus (Mariae) ille Jesus, ipsius plane non attigit animam crudelis lancea, quae ipsius aperuit latus, sed tuam utique animam pertransivit. Ipsius nimirum anima iam ibi non erat, sed tua plane inde nequibit avelli* ¹⁾.

In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, daß Prutz ²⁾ von einer Templerbibel in der Pariser Nationalbibliothek spricht, die von Gmelin ³⁾ eher als ein Bibelkommentar bezeichnet wird. Es wäre der Mühe wert, zu untersuchen, ob der Codex eine Spur des besprochenen apokryphen Verses im Matthäusevangelium aufweist, da im positiven Falle auch von dieser Seite her neues Licht auf Dantes Stellung gegenüber dem Konzil von Vienne fiele.

Zu diesem Kapitel sei noch ein Schlußwort erlaubt, das mit Dante freilich in keinem unmittelbaren Zusammenhange steht, im Hinblick auf die Entscheidung des Wiener Konzils jedoch nicht unterdrückt sei.

Bekanntlich befindet sich in Turin die sogenannte Santa Sindone, wie das Tuch genannt wird, in das der Tradition nach der Leichnam Christi eingehüllt lag. Chevalier, der Verfasser der gewaltigen Bio-Bibliographie des Mittelalters, hat seinerzeit die Echtheit der Reliquie entschieden bestritten. Neuestens hat indessen Professor Hynek von Prag eine Studie vom medizinischen Standpunkt über die Santa Sindone veröffentlicht, die in ihrem Gewebe den Abdruck der Vorder- und Rückseite eines Leichnams zeigt, der alle Spuren von blutiger Mißhandlung und Kreuzigung aufweist, wie sie die Schrift vom Leiden des Herrn schildert. Er kam bei seinen Untersuchungen zu höchst überraschenden Ergebnissen positiver Natur. Desgleichen hat im Mai 1939 ein Studienkongreß, dem Historiker, Techniker und Mediziner angehörten, sein Gutachten über die Echtheit des Leichentuches abgegeben. Das Schlußwort der Medizin hatte der Mailänder Gerichtsmediziner Giovanni Judica-Cordiglia zur Drucklegung vorbereitet, als ein Bombenangriff Druckerei und Druckmaterial zerstörte. Cordiglia hat indessen festgestellt, daß alle Spuren von Wunden und Blutergüssen, die das Leichentuch wiedergibt, in der Tat jene Merkmale aufweist, die eine Mißhandlung des noch lebenden Körpers erkennen lassen. Die einzige Ausnahme bildet der Lanzenstich auf der

¹⁾ Migne, P L 183, 437. Domin. infra Oct. Assumpt. B. M. V.

²⁾ Prutz, *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens*. Berlin 1888, 114 ff.

³⁾ J. Gmelin, *Schuld oder Unschuld des Templerordens*. Stuttgart 1893, 149 u. 219.

Herzseite, deren Wunde für eine Durchbohrung nach dem Eintritt des Todes spricht ¹⁾.

Gewiß hat die Einschätzung des Turiner Leichentuchs mit Dogma und Glaubensverpflichtung nichts zu tun. Dennoch fügt sich die Santa Sindone als ein stiller und abseits stehender Zeuge für die Lehrentscheidung des Konzils von Vienne in die Kirchengeschichte ein, als ein Zeuge, den exakte wissenschaftliche Untersuchung für verlässlich erklärt.

8. Der zweite und dritte Widerspruch.

Der zweite verurteilte Lehrsatz des joachimitischen Theologen aus der Provence lautete dahin, daß die vernünftige Seele des Menschen: die anima (forma) rationalis (intellectualis) nicht unmittelbar selber das eigentliche Formierungsprinzip des menschlichen Leibes sei, sondern diese Funktion auf einem Umwege ausübe. Olivi dachte sich die Seele des Menschen als ein geistiges Etwas, das er *Materia Spiritualis* nannte und das im Grunde genommen eine Zusammenfassung von drei Seelen war: der vegetativen, der sensitiven und der intellektuellen Seele. Die anima oder forma vegetativa und sensitiva galten ihm als eine Pflanzen- und Tierseele, die die Formung des menschlichen Embryo bis zu jener Stufe bewerkstelligen, auf der die Reife für den Empfang der Vernunftseele eintritt. Diese anima rationalis aber nimmt dann ihrerseits an der Formierung des Leibes nicht mehr teil, geht mit dem bereits organisierten Körper keine wirkliche Seins-einheit mehr ein, sondern gliedert sich bloß die anima sensitiva ein, die ihrerseits sich zuvor mit der anima vegetativa verbunden hat. So heißt es in der Quaestio 50 des von Bernhard Jansen edierten Codex Vaticanus latin. 1116: *Sic concurrunt formae, quod ultima est perfectio primae et prima est quodam modo pars ultimae et quodam modo virtus et instrumentum eius . . . Sicut autem illa quae ultimo advenit, dicitur proprie forma rei et aliae praecedenter habent se ad ipsam sicut partes ad totum, sic similiter anima debet dici proprie forma corporis, aliae (formae) vero quasi partes eius et instrumenta* ²⁾. Mit anderen Worten: die Vernunftseele hat an sich keine strenge Beziehung zu ihrem Leibe, sondern übt ihre Tätigkeit bloß kraft der durch die Zeugung übertragenen vegetativen und sensitiven Formen aus, die sie sozusagen als ihre Instrumente benützt. Das Konzil hat diese Lehre als unkatholisch abgelehnt. Es ist also katholische Glaubenslehre, daß

¹⁾ Vgl. Neue Zürcher Nachrichten vom 8. Mai 1943.

²⁾ Vgl. B. Jansen S. J., Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele. Franziskanische Studien 1918, 153 ff. (173).

die Vernunftseele des Menschen wesentlich, wirklich und unmittelbar durch sie selbst mit der Physis des menschlichen Körpers eine Wesenseinheit bildet, die der Tod naturwidrig, aber bloß vorübergehend zerreißt.

Nichts hat das Konzil jedoch darüber entschieden, ob es außer der anima intellectiva auch noch die anima vegetativa und sensitiva gebe. Bekanntlich wurde die Lehre des Heiligen Thomas von der Einzigkeit der Form im Menschen zu ihrer Zeit als eine anstoß-erregende Neuerung empfunden. Und auch nach dem Konzil von Vienne haben namentlich Franziskanertheologen noch lange Zeit eine Mehrheit von informierenden Prinzipien des menschlichen Leibes gelehrt.

Im übrigen nahm das Mittelalter mit Hippokrates die Beseelung, also die eigentliche Menschwerdung der Leibesfrucht, im allgemeinen erst für den achten Monat an, so daß für die vorausgehende Zeit vom Dasein einer menschlichen Natur und Person überhaupt nicht die Rede sein konnte.

Die Eigentümlichkeit der Sondermeinung Olivis bestand jedoch — auch dieser allgemein-mittelalterlichen Auffassung gegenüber — eben darin, daß er die forma intellectiva jeder unmittelbar körperbildenden Einflußnahme beraubte und, indem er diese der vegetativen und sensitiven Form allein überließ, die vernünftige Geistseele zu einem Wesen machte, das sich von einem Engel nicht wesentlich unterscheidet ¹⁾. Was daher den Menschen zum Menschen macht, war ihm zufolge eine Kraft, die sich sozusagen um die physische Seite der menschlichen Natur nicht kümmerte. Olivi selbst hatte jedenfalls nicht gemerkt, daß die konsequente Weiterführung dieser These neben der Gefährdung der Dogmen von der Einheit des menschlichen Geschlechtes und der wahren Menschennatur in Christus auch die Lehre von der Auferstehung des Leibes bedrohte, da ja naturgemäß auch der Auferstehungsleib seine Formierung nicht mehr von der in dieser Hinsicht einflußlosen Vernunftseele empfangen kann. Die Lehrentscheidung des Konzils von Vienne war also wohl begründet.

Man vergleiche nun mit dem eben Gesagten den Purgatoriosang, wo der Schatten des Dichters Statius, der Dante und Vergil vom Kreise der Geizigen und Verschwender an begleitet, seine scheinbar äußerst doktrinäre Rede über den Vorgang der Beseelung des menschlichen Leibes hält. Sein Vortrag bringt weder die Lehre des Heiligen Thomas noch auch die des Heiligen Albertus Magnus, sondern genau die Anschauung Olivis über dieses Thema.

¹⁾ Vgl. B. Jansen, Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Konzil von Vienne. Franziskanische Studien 1934, 297 ff.

Man war bisher der Meinung, daß Statius, der Schüler Vergils aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, in seinen Erklärungen über das Entstehen des menschlichen Leibes und seine Beseelung einen trockenen scholastischen Vortrag mit der gang und gäbe mittelalterlichen Auffassung über diesen Gegenstand zum Besten gebe, in dem sich bloß kleine und belanglose Spuren von Abweichungen gegenüber den Lehren der großen Scholastiker nachweisen ließen. Im Großen und Ganzen, dachte man, wäre es Thomas oder wenigstens Albert der Große ¹⁾, der hier zu Worte komme.

Das ist nun durchaus nicht der Fall. Es ist zwar richtig, daß auch Albert der Große die Mehrheit der Körperformen lehrt. In seiner *Summa de creaturis* heißt es jedoch in gebotener Abschwächung: *Dicendum quod secundum omnes philosophos . . . vegetabile, sensibile et rationale sunt in homine substantia una et una anima et actus unus* ²⁾. Aber eben diese Betonung der Wesens- und Wirkeinheit der Seele läßt alle drei Formen, die in ihr vorhanden sind, gleichmäßig formierende Kräfte der Leibgestaltung sein, alle drei von Gott unmittelbar geschaffen. Anders aber, wie sogleich zu besprechen ist, Statius, durch dessen Mund Olivi spricht.

Den Anlaß zu den Ausführungen des Dichters der Thebais gibt die Begegnung mit den erschreckend mageren Gestalten der auf dem sechsten Kreisring büßenden Genießer und die Frage des von Vergil dazu ermutigten Dante, wieso bei reinen Geistern Magerkeit möglich sei. Die Antwort, die nun Statius erteilt, holt weit aus und wird recht eigentlich zu einer Seelenlehre, — zur Seelenlehre Olivis:

- 52 *Anima fatta la virtute attiva (der Zeugung)*
qual d'una pianta, in tanto differente,
che quest'è in via e quella è già a riva,
- 55 *Tanto opra poi, che già si muove e sente,*
come fungo marino; ed ivi imprende
ad organar le posse ond'è semente.
- 58 *Or si spiega, figliuolo, or si distende*
la virtù ch'è del cor del generante,
dove natura a tutte membra intende.
- 61 *Ma come d'animal divenga fante*
non vedi tu ancor: quest'è tal punto,
che più savio di te fece errante (Averroë)
- 67 *Apri alla verità che viene il petto;*
e sappi che, si tosto come al feto
l'articular del cerebro e perfetto,

¹⁾ Vgl. B. Nardi, La dottrina d'Alberto Magno sull' incohatio formae. Rendiconti della classe filosofica d. R. Accademia dei Lincei, VI, XII, 1—2.

²⁾ II tr 1 qu 7 a 1.

- 70 *lo motor primo a lui si volge lieto*
sovra tant' arte di natura, e spira
spirito novo di virtù repleto,
 73 *che ciò che trova attivo quivi, tira*
in sua sustanzia, e fassi un alma sola
che vive e sente, e sè in sè rigira.

Nochmals: das ist nicht die Darlegung einer Seelenlehre, wie sie im Mittelalter von aller Welt angenommen wurde; das ist, in kunstvollen Reimen ausgedrückt, die Psychologie Olivis! — Um das wichtigste Erkennungszeichen sofort herauszuheben, so erscheint hier die *anima rationalis*, die der Reflexion fähige Geistseele (*che . . . sè in sè rigira*) deutlich als eine Neuschöpfung Gottes für ein bereits bestehendes, differenziertes, mit einem entwickelten Gehirn begabtes Lebewesen (69), dessen Leib in keiner Weise von ihr, der *anima rationalis*, sondern bloß von der vegetativen Seele (*pianta* 53) und sensitiven Seele (*fungo marino* 56) formiert worden ist. Auch die weitere Formierung geschieht nicht durch sie, die Vernunftseele, sondern durch die Aufnahme der beiden ihr vorausgehenden Teilformen in ihre eigene Seelensubstanz, die hier offenkundig als die *Materia Spiritualis* gedacht ist: auf genau demselben Wege also, den ihr Olivi vorgeschrieben hatte.

Diese Aufnahme der vegetativen und sensitiven Teilformen in die intellektive Form schildert Statius unter dem Bilde des Übergangs von Sonnenwärme und Rebensaft in edlen Wein (76—78). Vielleicht stammt dieses Bild von Olivi selber; wenn nicht, ist ihm der Dichter damit durch ein genial ersonnenes Gleichnis zu Hilfe gekommen. Denn es veranschaulicht ebenso deutlich wie unauffällig den vollkommenen Mangel einer den Körper treffenden Bildekraft der Vernunftseele. Wie der Wein ohne die Kraft der Sonne und des Rebstockes niemals zustande käme, so bliebe auch der *Anima Rationalis* ohne die Vor- und Mitarbeit der beiden andern Teilformen jeder Einfluß auf den Leib, dem sie zugeordnet ist, versagt. Sie ist es zwar, durch die der Mensch die Fähigkeit besitzt, vernünftig zu denken; sein physisches Leben aber und das Wahrnehmungsvermögen seiner Sinnesorgane kommt nicht von ihr, sondern von den beiden ihr vorausgehenden Formkräften der Pflanzen- und Tierseele: der vegetativen und sensitiven Teilform, die allein eine wirkliche Verbindung mit der Vernunftseele eingehen, während diese der *Physis* fremd gegenübersteht.

In der von Statius gelehrten Unfähigkeit der *Anima Intellectiva*, die Materie des Leibes unmittelbar von sich aus zu beeinflussen, liegt der Kern des olivischen Gedankens und der verhüllte Widerspruch zur Lehrentscheidung des Konzils von Vienne. Man muß

gestehen, die Verhüllung ist ebenso geistreich überlegt wie an den beiden Stellen, die von der Seitenwunde Christi handeln.

Daß es sich dem Dichter in der Tat gerade um diesen Widerspruch handelt, beweist zudem sehr klar der sonst völlig unbegründete Nachdruck, mit dem er sich von Statius in den Versen 34—36 und 67 zu besonderer Aufmerksamkeit anspornen läßt:

. . . . *Se le parole mie,
figlio, la mente tua guarda e riceve,
lume ti fiero al come che tu die.*

Und:

Apri alla verità che viene, il petto.

Unnötig zu sagen, daß nicht Dante, sondern der Leser stutzig werden soll, um jedes Wort genau zu wägen. Was freilich nur der eingeweihte Leser tun konnte.

Als dritte These Olivis hatte das Konzil von Vienne den Satz verurteilt, demzufolge vor dem Vernunft erwachen getauften Kindern die Heiligungsgnade und Eingießung der theologischen und moralischen Tugenden nicht schon im Augenblick der Taufe selbst, sondern erst bei Eintritt des Vernunftgebrauches gespendet wird. Nach Olivi hätte das einem unmündigen Kinde erteilte Taufsakrament keine andre Folge als die bloße Tilgung des Schuldcharakters der Erbsünde, während diese selber der Kindesseele bis zum Erwachen der Vernunft nach wie vor anhaftet¹⁾. Diese Tilgung des Schuldcharakters ist dem spiritualistischen Theologen die Folge einer rein äußeren Anrechnung der Verdienste Christi von Seiten Gottes. Man sieht, die Imputationslehre Luthers, die nachmals eine so bedeutende Rolle spielte, ist hier deutlich vorweggenommen. Der Weg, der in den vollen theologischen Nominalismus einmündete, war damit betreten²⁾.

Diese in der damaligen Zeit übrigens nicht vereinzelte Anschauung über die Wirksamkeit der Taufe, war in Olivis Auffassung der Erbsünde an sich verwurzelt. Sie war ihm in erster Linie nicht das Fehlen von etwas, das vorhanden sein sollte, nämlich der Heiligungsgnade, sondern das Vorhandensein von etwas, das fehlen sollte, nämlich jener inneren Verkehrtheit, die seiner Theologie zufolge den natürlichen Menschen zu einem Gotteshasser macht³⁾. Diese Wertung

¹⁾ J. Stufler S. J., Das Wesen der Erbsünde nach P. J. Olivi O. F. M. Zeitschrift für katholische Theologie 1931, 476 ff.

²⁾ Vgl. J. Koch, Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte. Scholastik 1930, 489 ff.

³⁾ Vgl. J. Stufler S. J., Das Wesen der Erbsünde usw., a. a. O.

der Begierlichkeit als einer positiv zu nehmenden Größe, rückt den Franziskaner merklich in die von Michael Baius († 1589), der freilich durch die Leugnung der Willensfreiheit weit über Olivi hinausging und sich dicht neben Luther stellte.

So erblickt der Franziskanerspirituale das Wesen der Erbsünde einerseits in der Auflehnung des höheren Strebevermögens gegen den Willen Gottes zugunsten des sich selber als Höchstwert setzenden Menschen, anderseits in der Aufbäumung des niederen Strebevermögens gegen die Herrschaft des höheren bei gleichzeitiger Verwirrung und Beugung des Intellekts durch die Phantasie und die Sinne. Als Träger einer derartigen Verderbnis, erklärt Olivi, — in dieser Hinsicht dem extremsten theologischen Flügel angehörig —, seien auch die ungetauft sterbenden Kleinkinder der Verdammnis und Strafe schuldig, während ihre Taufe, wie wir bereits wissen, bis zum Erwachen der Vernunft bloß das Schwinden der Erbsünde insofern sie eine positive Schuld darstellt, herbeiführt. Die Taufgnade und Tugenden erscheinen erst Jahre später. Beiläufig bemerkt, war es noch auf dem Konzil von Trient¹⁾ ein Provençale, der Bischof von Aix, der die abermalige Verurteilung eben dieser These in der Generalkongregation vom 8. Juli 1546 verlangte.

Finden sich nun bei Dante wirklich Spuren auch von der dritten in Vienne verurteilten olivischen Lehre von der Ungleichzeitigkeit der Kindertaufe und Gnadeneingießung? — Da zu seinen Zeiten die Taufe beinah ausschließlich Unmündigen gespendet wurde, müssen wir von jenen Stellen, wo die *Commedia* überhaupt von der Taufe spricht, darüber Aufschluß erwarten.

Viermal ist in der Göttlichen Komödie — in jenem Sinne, der hier in Frage steht —, von der Taufe die Rede. Das erstemal im 4. Höllengesang anlässlich der Auskunft, die Vergil über die Bewohner des Nobile Castello erteilt (Vers 36 ff.). Das zweitemal in der Rede des himmlischen Lichtadlers, die das lebendige Zeichen des Imperiums über die Geheimnisse der göttlichen Gnadenwahl hält²⁾. Das drittemal zu Beginn des 25. Paradiesogesanges, wo Dante seiner eignen Taufe im Battistero von Florenz gedenkt, immer noch hoffend, dort einst den Dichterlorbeer zu empfangen; und schließlich, das viertemal, in jenen Ausführungen des Heiligen Bernhard im 32. Paradiesogesang, wo er über die auch bei Kindern herrschende Gnadenwahl spricht, deren Tod noch vor dem Erwachen der Vernunft eintrat³⁾.

¹⁾ Vgl. W. Koch, das Trienter Konzildekret *De peccato originali*. Theologische Quartalschrift 1913, 430 ff. und 532 ff.

²⁾ Par. 20 127.

³⁾ Par. 32 42—84.

Jenen Seelen, die zwar im Heidentum, aber dem natürlichen Sittengesetz entsprechend lebten, dient das Nobile Castello des ersten Höllenkreises zum Aufenthalt, wo sie, zwar ohne die Hoffnung auf ein glückliches Dasein, doch nicht wie die übrigen Verdammten gepeinigt werden.

Die ganze Anlage dieser Burg der edlen Heiden ist, beiläufig bemerkt, zweifellos dem berühmten palästinensischen Tempelerschloß *Castrum Peregrinorum* (Chastel Pélerin) nachgebildet, einem ebenso gewaltigen wie prächtigen Bauwerk, dessen Mächtigkeit heute noch von den Ruinen von Athlit an der Küste südwestlich des Karmel bezeugt wird. Die Beschreibung der Burg, die uns der berühmte Dominikaner Vinzenz von Beauvais gibt ¹⁾, erinnert in allen Stücken an das Schloß der Ungetauften im Vor-Inferno.

Es ist ungemein aufschlußreich, den edlen lateinischen Dichter der selbst ein Bewohner des Nobile Castello ist und bei seiner Ankunft als Dantes Führer von seinen Brüdern in Apoll ehrenvoll begrüßt wird, über diesen Winkel des Inferno sprechen zu hören. Er erklärt seinem Schutzbefohlenen die Bedeutung der hier allenthalben vernehmbar werdenden Seufzer, mit denen sich dennoch kein eigentliches Wehklagen vermischt. Eine unzählbare Schar von Männern und Frauen hat dort ihren Aufenthaltsort. Sie starben alle ohne den Glauben an die Erlösung und waren daher von vornherein unfähig, in die Seligkeit des Himmels einzugehen, die Beatitudo Aeterna zu erreichen. Daß der Vers 30 dieses Infernogesangs ausdrücklich auch die große Schar von Kindern erwähnt, die dem Nobile Castello zugehören, verdient als auffälligster Widerspruch gegen Olivi, dem Dante sonst so treu folgt, besonders vermerkt zu werden.

Die Begründung des Ausschlusses solcher Seelen von der übernatürlichen Anschauung Gottes wird in den Versen 34 und 35 des 4. Gesanges gegeben:

. . . *s'elli hanno mercedi,
non basta, perchè non ebber battesimo.*

Ihre Verdienste reichten nicht hin, denn es fehlte ihnen die Taufe. Ein Satz, in dem sich noch kein olivisches Sondergut bemerken läßt. Anders steht es mit dem folgenden Vers 36, der von fast allen Commedia-Ausgaben hartnäckig in der Form

ch'è porta della fede che tu credi

gebracht wird, obgleich nicht eine einzige Handschrift diesen Text bietet. Überall lautet der Vers in den alten Manuskripten

ch'è parte della fede che tu credi.

¹⁾ V. Bellocensis O. P., *Historia Orientis* III, 1131.

Man hat somit ohne jede Berechtigung das wenig passend scheinende ursprüngliche *parte* durch das für sinnvoller gehaltene *porta* ersetzt.

Man sagte sich, die Taufe als einen *Teil des Glaubens* zu bezeichnen, habe gegenüber der ausgezeichneten Lesart *Pforte des Glaubens* keinen Sinn. Und zweifellos ist ja die Taufe, die dem unmündigen Täufling die Heiligungsgnade und Eingießung der Tugenden bringt, der Beginn des später sich reflex entfaltenden Glaubens und kann mit Recht seine Pforte genannt werden.

Aber gewiß hat Dante selber eigenhändig *parte* und nicht *porta* geschrieben. Die scheinbar größere Sinnfülle von *Pforte des Glaubens* gegenüber dem *Glaubensteil* der Codices, verliert ihren Wert, sobald man die Theologie Olivis berücksichtigt. Findet man es unpassend, daß Vergil die Taufe als einen Bruchteil des Credo, bloß als einen Artikel des Glaubensbekenntnisses bezeichnet, so wird der Ausdruck *parte della fede* unter der olivischen Hypothese, daß die Kindertaufe die *gratia infusa* des Glaubens nicht sogleich, sondern erst Jahre später vermittelte, durchaus richtig und einwandfrei. Nach Olivi ist nichts richtiger, als daß die Kindertaufe bloß der erste, vorläufige Teil des erst beim Vernunft erwachten eingegossenen Glaubens sei, der dann sozusagen als zweiter Teil des Christwerdens nachfolgt.

Daß aber Dante, wenn er von der Taufe spricht, wirklich im Sinne Olivis denkt, erweist sich aufs deutlichste in den Versen 10 und 11 des 25. Paradisogesanges, in denen er bei Erwähnung seiner eigenen Taufe über den Glauben in einer Weise spricht, die zwar in der Tat, wie die Kommentare besagen, an die Worte des Heiligen Gregor des Großen in seiner dritten Ezechielhomilie erinnert, in Wirklichkeit aber doch etwas Anderes ausdrücken wollen.

Es heißt dort

*però che nella fede, che fa conte
l'anime a Dio, quivi intra'io. . .*

Daß hier von einem Eintreten in den Glauben die Rede ist, darf uns, nebenbei bemerkt, nicht dahin täuschen, als wäre dadurch die erwähnte Textänderung in *Glaubenspforte* von Inferno 4 36 gerechtfertigt.

St. Gregor gebraucht an obgenannter Stelle die an den Galaterbrief 4 9 erinnernden Worte: *Per fidem . . . ab omnipotenti Deo cognoscimur*. Wenn wir nun durch den Glauben vom allmächtigen Gott erkannt werden, so will das heißen, daß der Glaube als ein unverdientes Gnadengeschenk ein Zeichen dafür ist, daß uns der Herr als die Seinigen annimmt, — *erkennt* —, anerkennt. Dante indessen spricht von einem Glauben, der seinerseits die Seelen Gott bekannt macht. Und das ist trotz der scheinbaren Ähnlichkeit durchaus nicht dasselbe.

In Anbetracht der göttlichen Allwissenheit, der nichts bekannt gemacht werden muß, können diese Worte nur einen Sinn haben: den einer aus lebendigem Glauben stammenden, wahrhaft christlichen Lebensführung, die unsren Namen ins *Buch des Lebens* schreibt und uns so *Gott bekannt macht*. Daß wir durch den Glauben *von Gott erkannt werden*, ist Gnade; daß unser Glaube aber, will sagen unser Glaubensleben, *uns bei Gott bekannt macht*, ist ebenso Eigentat wie Gnade. Der Unterschied zwischen beiden Redefiguren besteht darin, daß die erste den Glauben als verliehene Tugend, als reine Frucht des Sakraments der Taufe betrachtet, die andere vornehmlich ein glaubenstreues Leben meint und damit von der ersten Lebenszeit der noch schlummernden Verstandeskräfte absieht.

Es wäre also weitaus naheliegender, dort, wo von der Taufe eines unmündigen Kindes die Rede ist, sich der Ausdrucksweise des Galaterbriefs zu bedienen. Wenn Dante sie aber, trotzdem sie ihm gewiß vorschwebte, dennoch vermeidet, dann sicherlich mit Absicht. Seine Worte sind eben ein Kleid für den Gedanken, — den Gedanken Olivis —, daß der Glaube als eingegossene Tugend erst gegeben werde, wenn die Vernunft imstande ist, mit seiner Hilfe Christentum wirklich zu leben. Nur unter dieser Voraussetzung spricht man von der Taufe als einem Eintritt in jenen erst viel später sich entfaltenden Glauben, der *uns Gott bekannt macht*.

Dante, auch in der Wahl seiner Worte ein Meister ohnegleichen, zeigt auf diese Weise, daß er von Taufe, Gnade und Tugenden, wie sehr sie begrifflich natürlich auch für ihn zusammengehören, ganz nach der Art Olivis denkt; sie sind der Zeit nach um Jahre voneinander getrennt. Diese Meinung, die vor der konziliaren Lehrentscheidung immerhin noch zu vertreten war, hält er nun auch nachher noch aufrecht und setzt damit seinen dritten Widerspruch gegen die Legitimität von Vienne.

Im übrigen scheint diese angenommene Zeitverschiedenheit von Taufe und *infusio virtutum* ein dem Dichter geläufiger Gedanke gewesen zu sein, den er möglicherweise schon zur Zeit seines persönlichen Verkehrs mit Olivi sich zu eigen gemacht. Das ergibt sich aus den Versen 127—129 des 20. Paradisogesanges, wo den theologischen Tugenden unter der Gestalt von drei Nymphen, als welche sie bereits im Paraiso Terrestre auftreten, eine bis in die Urzeit zurückreichende Präexistenz vor der Taufe zugeschrieben wird.

Es ist der aus den Seelen gerechter Fürsten gebildete Lichtadler des Jupiterhimmels, der den Dichter dieses Tatbestandes versichert. Indem er ihm von der Seligkeit des Trojanerfürsten Riphäus erzählt, der einen Lichtpunkt in der Braue des Adlers bildet, weist er darauf hin, daß dem Fürsten wegen seiner Gerechtigkeitsliebe die Gnade

Gottes verliehen worden sei, so daß an ihm bereits tausend Jahre vor der Taufe die drei Nymphen *des rechten Rades* (der *Vita Contemplativa*) die Stelle der sakramentalen Taufe vertraten. — Die Führerinnen eines christlichen Geisteslebens also mitten im Heidentum!

Das ist nun freilich eine poetische Freiheit der Darstellung; eine Freiheit, die Dante sogar seinen eigenen Anschauungen gegenüber sich nimmt¹⁾, die aber doch aus den geistigen Bezirken Olivis stammt, in denen die Verbindung zwischen Taufe und *infusio virtutum* so sehr gelockert war.

Wo in der *Commedia* zum vierten Mal von der Taufe gehandelt wird, ist wieder der Heilige Bernhard von Clairvaux der Sprecher²⁾. Bei seiner Erklärung der Himmelsrose, des eigentlichen *Paradiso Celeste*, macht er den Dichter auf die Schar der unmündig verstorbenen Kinder aufmerksam, die sich im Grunde dieses gewaltigen himmlischen Rundtheaters aufhalten. Das Merkwürdige an dieser Kinderschar ist, daß es sich bei ihr bloß um die Seelen jener Kinder handelt, die vor Christus starben. Sie sind im Himmel, sei es daß ihre Eltern Gottesfürchtige aus der Zeit vor Abraham waren und so einfach durch Erlösungshoffnung und Gebet das Seelenheil ihrer Kinder bewirkten, sei es, daß sie zur Zeit der Geltung des Gesetzes der Beschneidung durch diese für das Heil reif wurden. Die vor dem Vernunft erwachen getauften Kinder aber fehlen! Dagegen vergißt St. Bernhard nicht zu erwähnen, daß seit der Gnadenordnung des neuen Bundes, die *sanza battesimo perfetto di Cristo* (Vers 83) verstorbenen Kleinen den *Limbus der Vorhölle*, also Dantes *Nobile Castello* zu ihrem Aufenthaltsort erhalten. Die Kommentare halten diese *vollkommene Taufe Christi* für einen Ausdruck, der den Gegensatz zur Beschneidung als einer Art *unvollkommener Taufe* des Alten Bundes unterstreichen soll. Das *battesmo perfetto* ist jedoch ein aus der Gedankenwelt Olivis kommender Ausdruck und erklärt uns, warum die getauften unmündigen Kinder sich nicht in der Himmelsrose befinden. Sie sind eben nach der Anschauung Olivis nicht im Besitz der Heiligungsgnade aus dem Leben geschieden, weil der Vernunftgebrauch bei ihnen noch nicht eingetreten war. Hierin liegt der Grund, warum Dante von einem *battesmo perfetto di Cristo* spricht. Er will mit diesen Worten jene im olivischen Sinne verstandene Taufe bezeichnen, die erst durch das Erwachen der Vernunft zur vollen Entfaltung der Sakramentalgnaden gelangt; während eben der Tod eines Kindes vor den Unterscheidungsjahren den Eintritt der Sakramentswirkung verhindert, mithin die Taufe in einem solchen Falle ein „*battesmo imperfetto*“ bleibt.

¹⁾ Vgl. *Inf.* 4 35 und *Purg.* 7 34.

²⁾ *Par.* 32 76—84.

Damit findet auch die seltsame Tatsache ihre Aufhellung, warum die Himmelsrose in ihrer lichtglänzenden Bodenrundung nicht etwa Kinder schlechthin birgt, die in frühester Jugend abberufen wurden, sondern als Aufenthaltsort jener Kleinen gedacht ist, die erstens vor dem Vernunftferwachen und zweitens vor der neutestamentlichen Gnadenordnung starben. Der Leser wird sich ja die Anwesenheit getaufter Kinder, sei es der allerfrühesten, sei es einer höheren Altersstufe, unwillkürlich dazudenken, — der Wortlaut erwähnt sie mit keiner Silbe. Und es wäre durchaus verfehlt, dieses Stillschweigen für Zufall zu halten. Es ist vielmehr abermals ein Bekenntnis Dantes zu Olivi, genauer: ein Protest gegen die Verbindlichkeit des Konzils von Vienne.

Es ist wichtig, zu erkennen, daß es nicht etwa eine ausgesprochene Vorliebe Dantes für den Franziskanerspiritualen war, die ihn dazu führte, sich seinen Thesen von der Durchbohrung des noch lebenden Heilands, von dem Fernbleiben der Geistseele bei der Formung des Leibes und von der späten Vollwirksamkeit der Taufe anzuschließen; daß es dem Dichter vielmehr darum ging, dem Viener Konzil seine Anerkennung in verborgener, aber für Eingeweihte doch erkennbarer Weise zu versagen. Eben hierin liegt der Grund, daß Dante dem spiritualistischen Theologen nur soweit nachfolgt, als dessen Zensurierung durch das Konzil reicht. Wo das Konzil schweigt, wird Olivis Theologie dem Dichter gleichgiltig. Der heißblütige Provençale, der den *Limbus Puerorum* leugnete, erfährt vom Dichter gerade als Besucher des *Nobile Castello* eine nachdrückliche Ablehnung, während er sonst die Taufe in olivischem Lichte betrachtet. Nicht nur sieht Dante, wie schon zu Anfang dieses Kapitels berührt, bei seinem Eintreffen im Schlosse der edlen Heiden eine große Menge von Kindern, auch St. Bernhard gedenkt dieser Schar gelegentlich seiner Erklärung der Himmelsrose. Nur soweit es sein *Templertum* fordert, steht der Dichter zur Lehre des Franziskanerspiritualen, — keinen Schritt darüber hinaus.

9. Um die Rechtmäßigkeit des Konzils von Vienne.

Man mag einwenden, Dantes olivische Theologie sei eben die Frucht seiner persönlichen Bekanntschaft mit Olivi oder seinem Jünger Umberto von Casale, nicht aber ein bewußter Protest gegen die Lehren von Vienne, die ihm doch kaum zu Ohren gekommen seien.

Indes, daß alle Templer und Templeradepten die Vorgänge in Vienne, die dem gesamten Templerprozeß, oder besser gesagt, allen europäischen Templerprozessen erst ihre entscheidende Bedeutung

gaben, mit der gespanntesten Aufmerksamkeit verfolgten, darf nicht bezweifelt werden. Und die Träger des geistigen Lebens waren auch im Mittelalter über Dinge, die sie angingen, selbst über große Entfernungen hinweg rascher unterrichtet als wir anzunehmen geneigt sind. Brunetto Latini hatte beispielsweise die Niederlage des Guelfenheeres in der Schlacht von Montaperti am 4. September 1260 schon drei Wochen später auf der Rückkehr von seiner Gesandtschaftsreise zu Alfons dem Weisen von Kastilien, noch während er die Pyrenäen durchquerte, von einem fahrenden Scholaren vernommen. Er unterließ deshalb die Rückkehr nach Florenz und blieb in Frankreich.

Von Konzilsbeschlüssen insbesondere konnte man, wenn nicht schon durch die allgemeine Verkündung, so doch leicht durch jeden bischöflichen Sekretär Kenntnis erhalten.

Dante aber hatte eine ganz vorzügliche Gelegenheit, Nachrichten über die Vorgänge in Vienne aus erster Hand zu empfangen. Der Hauspriester des bedeutendsten Kardinals in Avignon, Napoleon Orsinis, der sich während des Konzils natürlich in Vienne aufhielt, war, wie bereits gesagt, Ubertino von Casale selber.

Eine direkte oder mittelbare Benachrichtigung Dantes durch Ubertino ist gewiß keine gewagtere Annahme als die einer zwischen beiden bestehenden persönlichen Beziehung in den glücklicheren Tagen von Florenz. Ubertins letzte Lebensabschnitte waren mindestens ebenso stürmisch wie seine Jugend. Er hatte die Erlaubnis erhalten, in ein flandrisches Benediktinerkloster überzutreten, verließ aber offenbar auch dieses wieder, da wir ihn später in der Gesellschaft von Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham antreffen. Alles Umstände, die dafür sprechen, daß auch Ubertino seinerseits das Konzil von Vienne in der Tat als unverbindlich betrachtete, wie dies die erwähnte Anklageschrift Bonagratias gegen ihn behauptete.

Der flammende Aufruf, den Dante nach dem Tode Clemens V. (20. April 1314) an die italienischen Kardinäle in Avignon richtete, einen Papst zu wählen, der die Kirche wieder nach Rom zurückbrächte, nennt den Kardinal Orsini mit offensichtlicher Betonung noch vor den beiden Colonna-Kardinälen an erster Stelle. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß der Brief durch Ubertinos Hände ging und auch von ihm, offiziell oder privat, beantwortet wurde. Dante selber muß bei seiner Legationsreise zu Bonifaz VIII. im Jahre 1301 in Rom mit Orsini jedenfalls persönlich bekannt geworden sein.

Ebensoleicht aber konnte Alighieri durch Francesco da Barberino, den ehemaligen Notar des Bischofs von Florenz, benachrichtigt worden sein. Barberino, selber auch ein anläßlich seiner Verheiratung aus dem Dienste der Kirche geschiedener Kleriker, wirkte von 1309—1313 als wahrscheinlich vermittelnder Legat der damals interdizierten

Republik Venedig am Hof der Kurie in Frankreich. Er war ein vorher in Florenz ansässiger Altersgenosse Dantes und ein Dichter und Denker von nicht gewöhnlichem Range, wenn auch natürlich nicht an dessen Klaftermasse heranreichend. Dazu kommt, daß auch er ein Fedele d'Amore war. Seine in geistes- und kulturgeschichtlicher Hinsicht überaus wertvollen *Documenti d'Amore*, deren Templertum unverkennbar ist, werden noch näher zu berücksichtigen sein.

Dante war somit durchaus in der Lage, die mit dem Templerprozeß und dem Viennener Konzil in Zusammenhang stehenden Ereignisse in unbedingt verlässlicher Weise zu erfahren. Und dies um so leichter, als er selber noch im Jahre 1310 sich in Paris aufgehalten hatte.

Das Konzil von Vienne war das 15. in der Reihe der ökumenischen und als solches in seinen dogmatischen Entscheidungen für jeden Katholiken ohne Zweifel bindend. Die Widersprüche Dantes, von denen in den beiden vorigen Kapiteln die Rede war, sind daher, da er zweifellos von den Konzilsentscheidungen wußte, an sich betrachtet, wirkliche Häresien.

Dennoch ist es nicht möglich, Dante als einen formellen Häretiker zu betrachten. Seine ganze geistige, philosophische, moralphilosophische und theologische Geisteswelt und -haltung beweist, daß er ein ergebener Sohn der Kirche Roms sein wollte. Das beweist schließlich auch seine Empörung über schlechte Päpste und Bischöfe. Sie sind ihm ein Zerrbild der guten Hirten. Echte Häretiker aber anerkannten keine guten Hirten, da ihnen die Kirche Roms von vornherein ein Werk des Bösen war.

Nur war ihm eben die Kurie von Avignon, die in einer so schmähhlichen Weise den Vorspann für die Staatspläne Philipps des Schönen abgab, nicht mehr die Kirche von Rom, sondern genau das, was der franziskanische Joachimismus mit dem Ausdruck *Ecclesia Carnalis* bezeichnete. Sie, die *Fleischliche Kirche*, ist es, die in ihre simonistische und habgierige Unsauberkeit verstrickt, das Gegenteil dessen darstellt, was sich der Joachimismus unter der *Ecclesia Spiritualis* der Weltepoche des Heiligen Geistes dachte. Sie ist es auch, über die das Gericht Gottes in furchtbarer Weise hereinbrechen würde. Und sie ist es, die Dante mit der apokalyptischen Hure auf dem zum mißgestalteten Ungeheuer verwandelten Triumphwagen Beatrices im Paradiso Terrestre meint.

Das Konzil von Vienne erschien kritischen Zeitgenossen in der Tat leicht als illegitim. Es ist jenes Konzil, über dessen inneren und äußeren Verlauf man bis auf Ewald Müllers Forschungen nur sehr wenig wußte, da höchst wichtiges authentisches Aktenmaterial darüber

fehlt. Als einzige Stelle auf Erden bewahrt das österreichische Zisterzienserstift Zwettl zeitgenössische Annalen auf, die von einer durch Clemens V. selber angeordneten Verbrennung der Konzilsakte sprechen. Die Nachricht ist trotz ihrer Vereinzelnung nicht unglaubwürdig, denn das Konzil wies in Planung, Zusammensetzung, Durchführung und Beendigung zu deutlich die Spuren der Hand Philipps des Schönen auf, als daß Clemens in aller Ruhe darüber hätte hinweggehen können.

Eine begrüßenswerte Aufhellung vieler bis dahin dunkler Fragen verdanken wir erst dem bereits mehrfach genannten, mit gründlicher Sorgfalt verfaßten Werke über das Wiener Konzil von Ewald Müller O. F. M., das 1934 erschien. Vor allem darf nicht vergessen werden, daß sich diese Kirchenversammlung zu einer Zeit abspielt, von der der Augustinermönch Augustinus Triumphus behauptet, daß das Papsttum noch niemals in ähnlicher Weise verachtet gewesen sei¹⁾. Es war dies eine Ansicht, die an der Kurie selber wahrscheinlich nicht bloß von Kardinal Napoleon Orsini allein geteilt wurde.

Das Konzil, durch die Bulle *Regnans in Coelo* vom 12. August 1308 ursprünglich für das Jahr 1310 einberufen, war von Haus aus als höchste Instanz im Factum Templariorum in Aussicht genommen. Da jedoch der tödliche Haß Philipps des Schönen gegen die Ritter vom Tempel in aller Welt ebenso bekannt war, wie seine brutalen Methoden gegen Andersdenkende oder gar Widerstrebende, die sich deutlich genug im Attentat von Anagni gegen Bonifaz VIII. gezeigt hatten (1303), erschienen von den 231 namenweise einberufenen Metropolitane und Prälaten nach langem Drängen und Drohen bloß 115. Von den vierzehn zur Teilnahme geladenen Königen kam kein einziger persönlich — Philipp natürlich ausgenommen —, und mehr als einer war nicht einmal durch eine Gesandtschaft vertreten. Hingegen sind die von Finke edierten Legatenberichte an den aragonesischen König Jayme (Jakob) II., die der argusäugigen Beobachtung ihrer Verfasser alle Ehre machen, von unersetzlichem Wert für eine richtige Einschätzung der Atmosphäre, in der sich das Konzil abspielte. England insbesondere hatte sich so gut wie ganz ausgeschaltet. Viele Anzeichen sprachen eben dafür, daß man Vienne von Anfang an eher für eine nationalfranzösische Angelegenheit zu halten geneigt war, als für ein ökumenisches Konzil.

In der zeitgenössischen Chronik des Engländers Walter Hemingburgh († um 1350) heißt es darüber: *Man kann diese Versammlung gar kein Konzil nennen, denn der Papst tat alles nach eigenem Kopfe, so daß das Konzil weder antwortete noch zustimmte*²⁾. — Außerst

¹⁾ H. Finke, Papsttum und Untergang des Templerordens. Münster 1907, I, 97 ff.

²⁾ Walter of Hemingburgh's Chronicle. London 1849, II, 293.

lebhaft hat der ehemalige Jesuit J. F. Damberger in seiner Geschichte die Allgemeinheit und damit natürlich die Verbindlichkeit dieses Konzils in Glaubensfragen bestritten. Diese Allgemeinheit sei lediglich eine in Wahrheit nie verwirklichte Absicht gewesen, ähnlich der von Bonifaz VIII. am 30. Oktober 1302 in Rom eröffneten Synode, die ursprünglich ebenfalls ökumenisch gedacht war, sich aber dann im Rahmen eines Provinzialkonzils abspielte. Bezeichnenderweise war für Damberger die Hauptstütze einer solchen Anschauung das Fehlen der Konzilsprotokolle! ¹⁾ Dazu kam, wie F. Bliemetzrieder S. O. Cist. ausführt, daß die Art der Einberufung nach sorgfältig angelegten Namenslisten noch Jahrzehnte später von italienischen Kardinälen, die über die Beilegung des Schismas von 1378 berieten, als Einberufungsmodus eines *Partikularkonzils* bezeichnet wurde ²⁾.

Die Zugehörigkeit des Wiener Konzils zu den ökumenischen Synoden der Kirche, die — trotz der vom 5. Laterankonzil (1512—1517) aufgestellten Zählung der Generalkonzilien — einem katholischen Historiker noch des 19. Jahrhunderts anfechtbar scheinen konnte, war für einen Dante von vornherein ausgeschlossen. Das Konzil war ursprünglich eigens zu dem Zwecke einberufen worden, in der Templerfrage das letzte Wort zu sprechen, sah sich dann aber einfach genötigt, die Aufhebung des Ordens — als erster Fall dieser Art — zur Kenntnis zu nehmen.

Nicht umsonst hatte sich Philipp der Schöne, völlig gegen die Rechte des Bischofs von Lyon, dieser in unmittelbarer Nähe von Vienne gelegenen Stadt bemächtigt und mit einem heeresähnlichen Gefolge dort niedergelassen. Kein Zweifel, daß ein in seiner Hauptfrage unter Druck gesetztes Konzil einem Templeradepten, dessen kirchenhistorisches Denken vom Joachimismus bestimmt war, nichts anderes sein konnte als die letzte und gräßlichste Tiefe der *Ecclesia Carnalis*. Hatte nicht schon Ubertino von Casale Clemens V. als den Fortsetzer des *Antichristus Mysticus* Bonifaz bezeichnet? Und wie sollte Dantes Einstellung dieses Urteil des Franziskanerpiritualen an radikaler Schärfe nicht um ein Vielfaches übertroffen haben!

Wir werden an anderer Stelle noch darauf zurückkommen, daß der Dichter das häßliche Ungeheuer, zu dem sich Beatrices schöner Siegeswagen verwandelt, geradezu als das Konzil von Vienne vermeinte, das ihm die Lehrkanzel der Fleischlichen Kirche war.

Die Vernichtung des ruhmreichen, von seiner anfänglichen Höhe freilich längst herabgeglittenen Ordens der Mönchsritter vom Tempel

¹⁾ J. F. Damberger, Synchronistische Geschichte der Kirche und Welt im Mittelalter. Regensburg 1851, XIII, 177 f.

²⁾ F. Bliemetzrieder, Das Generalkonzil im großen abendländischen Schisma. Paderborn 1904, 4 f.

war in Vienne, — was besonders zu beachten ist —, nicht auf Grund einer gerichtlichen Sentenz erfolgt. Die Konzilsteilnehmer weigerten sich, das Aktenmaterial, so umfangreich es war, und aus so verschiedenen Ländern es auch stammte, als eine ausreichende Grundlage für eine durch Gerichtsspruch zu verfügende Aufhebung der Ordensgenossenschaft als solcher anzuerkennen. Der Zisterzienserabt und nachmalige Bischof von Trient Jacobus de Thermis scheute sich nicht, die Überzeugung auszusprechen, daß nicht die geständigen, sondern die leugnenden Templer die Wahrheit bekannt hätten. Im gleichen Sinne äußerte sich schon der Nachfolger Clemens V. Johannes XXII.

Clemens V. hatte den Ritterorden also im Verwaltungswege beseitigt und nicht im Verlauf eines gerichtlichen Verfahrens. Das hindert freilich nicht, daß ihm Beatrice im Empyreum als einem bösen *Präfekten des göttlichen Gerichtshofs*¹⁾ die Verdammung zur Hölle vorausverkündet. Der dem Papst hier beigelegte Titel ist nicht weniger bedeutsam als die zugleich erhobenen Beschuldigungen der Simonie und der Feindseligkeit gegen Kaiser Heinrich VII., worauf indes an dieser Stelle noch nicht näher eingegangen werden soll. Das Konzil stimmte freilich der Aufhebungsbulle vom 22. März 1312, die in Ausdrücken tiefer Erschütterung über die Verirrungen dieser ehemaligen geistlichen Genossenschaft sprach, ohne Widerrede zu. Dantes Empörung über Clemens und das von ihm einberufene Konzil muß grenzenlos gewesen sein. Vienne ward ihm eine bloße Winkelsynode, auf welcher der Papst, wie es in einem die Meinung Walters von Hemingburgh etwas modifizierenden aragonischen Legationsbericht heißt, *non agit, sed agitur*.

Gleichwohl mußte seine tiefe Erregung gedämpft und verhalten bleiben. Waren die Adeptenkreise der Templer an sich schon geheime Genossenschaften von Initiierten, so mußten sie sich nach der Aufhebung des Stammordens erst recht in tiefer Verborgenheit halten. Wer sich nach dem 22. März 1312 noch als Templer zu bekennen gewagt hätte, war der Exkommunikation verfallen und nach Jahresfrist dem mit Feuer und Schwert arbeitenden Ketzerecht von damals.

Die Art und Weise, wie Dante seinen Protest gegen die ungerichte und grausame Behandlung der Templer und die Ordensaufhebung, sowie seine Begeisterung für den symbolischen Tempel zum Ausdruck zu bringen weiß, wird uns gleichfalls später noch ausführlich beschäftigen.

Dantes Gegnerschaft gegen das Konzil von Vienne muß vor allem als ein Ausfluß seines unbeugsamen Gerechtigkeitsgefühls betrachtet werden. Wäre das Konzil ausschließlich mit der Templerfrage befaßt worden, so wären seine Beschlüsse alle im Rahmen des rein

¹⁾ Par. 30 142 ff.

Disziplinären geblieben und die Frage der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes bliebe von vornherein ausgeschaltet. Da aber schließlich auch der Armutstreit der Franziskaner und in Verbindung mit ihm die drei theologischen Thesen Olivis in die Konzilsberatungen einbezogen wurden, Fragen also, die mit Dogma und Moral in engstem Zusammenhang standen, trat die Irrtumslosigkeit des Lehramts eines legitimen Konzils in ihre Rechte. Denn wie erheblich auch die Mängel der Beschiebung waren, sie wurden durch die Tatsache, daß die fehlenden Prälaten mit päpstlicher Dispens ausblieben, daß der Papst selbst Einberufer und Präsident des Konzils war, wettgemacht. Freilich hat Dante, wie im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird, die Legitimität gerade Clemens V. seit April 1311 bestritten. Während jeder Katholik über den langsam schleichenden Templerprozeß und sein jähes Ende denken mochte, was ihm richtig schien, war er verpflichtet, die Verurteilung der drei olivischen Thesen und der extremen Interpretation des Armutsgelübdes in widerspruchsloser Gewissensunterwerfung hinzunehmen. Ein gegenteiliger Standpunkt wäre ja heute noch ebenso wie damals offenbare Häresie. Für Dante aber, der die joachimitische Idee von der *Ecclesia Carnalis* und ihrer absoluten Verwerflichkeit, von der — wie schon bei Ubertin und Olivi — auch Papst und Konzil nicht ausgenommen waren, von früher Jugend an in sich aufgenommen hatte, kam die Legitimität von Vienne in keiner Hinsicht in Betracht. Das verbot ihm seine begeisterte Treue zum Tempel und zu Beatrice, der Gnosis der Templer. Ihm war das Konzil von Anfang bis Ende ein *Conciliabulum*, das Sprachrohr der *Fleischlichen Kirche*, von deren Existenz zu wissen er vielleicht für die wertvollste Erkenntnis hielt, die er Olivi verdankte.

Dieses schroffe Nein gegenüber einem Generalkonzil, das er fälschlich für eine Winkelsynode hält, hat sein geschichtliches Gegenstück in dem bereits im ersten Kapitel gestreiften Kampfe Karls des Großen gegen die Entscheidungen des ebenfalls unzweifelhaft ökumenischen zweiten Konzils von Nizäa im Jahre 787. Der Frankenherrscher hatte diesem Konzil, das zum Endurteil über den Bilderstreit einberufen worden war, die Kampfschrift der sogenannten *Libri Carolini* entgegengesetzt, deren Verfasser wohl Alkuin selber war. Darin wird dem Konzil erstaunlicherweise der Befehl unterstellt, Bilder nicht bloß zu verehren, sondern geradezu anzubeten. Eine Beschuldigung, die trotz ihrer inneren Unglaubwürdigkeit, ja Unsinnigkeit, infolge der unglücklichen und leicht mißdeutbaren Übersetzung des griechischen Wortes *Προσκύνησις* durch das lateinische *Adoratio*, mit der lebhaftesten Empörung erhoben wurde. Während man im Osten unter *Proskynesis* (Fußfall) auch noch die dem Kaiser gebührende Huldigung verstand, bedeutete *Adorare* (wörtlich: ehrfürchtig

küssen) im Westen bereits die Gott allein gebührende Anbetung. Begreiflich, daß sich durch solche Mißverständnisse Spannungen ergaben, die an sich leicht vermeidbar gewesen wären. So aber leitete man aus dem Wortlaut der Konzilsdekrete einen unüberbrückbaren Widerspruch zu jenem Briefe Gregors des Großen an den Bischof Serenus von Marseille ab, den man in Fragen der Bilderverehrung mit Recht als normgebend betrachtete. Aber die Ungeschicklichkeit der Übersetzung war derart ärgerniserregend, daß noch im Jahre 794 eine Synode in Frankfurt das zweite Nicaeanum für illegitim erklärte.

Wie desgleichen schon zu Anfang erwähnt, war jedoch dieses Verhalten Karls des Großen kein Hindernis, die religiöse Verehrung des Kaisers für das Bistum Aachen zu gestatten. In der Tat hatte er die letzten zehn Jahre seines Lebens in heiligmäßiger Bußgesinnung verbracht. Wäre indessen Karl dem Großen der joachimitische Begriff einer *Ecclesia Carnalis* bereits bekannt gewesen, er hätte nicht gezögert, das zweite Konzil von Nizäa als ihren Lehrstuhl zu brandmarken.

Man darf daher aus Dantes Widerspruch zum Konzil von Vienne keine voreiligen Schlüsse ziehen. Gerade in seinen Tagen, da man immer und immer wieder die bedrohliche Nähe des Antichrist zu wittern vermeinte, — sei es die des wirklichen, sei es die des verborgenen, mystischen, im Sinne Joachims von Floris —, wurden mißliebige Päpste oder Kaiser mit Vorliebe verdächtigt, der eine oder der andere Antichrist zu sein. Zeiten, deren geschichtstheologisches Interesse höchst lebendig, deren geschichtlicher und geographischer Horizont dagegen außerordentlich eng war, konnte nichts näher liegen, als Persönlichkeiten, die wirkliche oder vermeintliche Störer der Welt- oder Kirchenordnung waren, für die Sturmvögel des Weltgerichts zu halten.

Es wäre daher irrig, Angriffe, die augenscheinlich einer derartigen grundsätzlichen Einstellung entstammen, für einen Ausfluß echter häretischer Gesinnung zu halten, wenn sie sich gegen bestimmte Päpste und deren Taten richteten. Gerade das Vertrauen in die wahre katholische Kirchlichkeit der eigenen Anschauung war es ja, was dazu führte, jede Art von Widerspruch für ein Werk des Bösen und dementsprechend Päpste für falsche Oberhirten und Konzilien für Winkelsynoden zu erklären. Die Sache lag noch einfacher, als der franziskanische Joachimismus den Begriff von der *Ecclesia Carnalis* ausgebildet und über weite Landstriche verbreitet hatte. Die gesamte gegnerische Front, der Papst nicht ausgenommen, war damit zu einem Teil jener Kirche geworden, die nur dazu bestimmt war, zu verschwinden und der *Ecclesia Spiritualis* Platz zu machen. Die Erwartung des großen Reformpapstes der dritten

Weltzeit, des Papa Angelico, war allgemein geworden. Und es waren nicht wenige Spiritualen, die ihren Ungehorsam durch Berufung auf eine endgültige Entscheidung dieses demnächst erscheinenden Oberhirten zu rechtfertigen suchten.

Wir dürfen daher Dante wegen seiner versteckten Opposition gegen das Wiener Konzil nicht übereilt zu einem formellen Häretiker stempeln. — Das ändert nun freilich auf der anderen Seite nichts daran, daß sein Widerspruch gegen dogmatische Lehrentscheidungen seinem Wesen nach wirkliche Häresie bedeutet. Indessen darf, wie gesagt, zu einer Zeit, da ein Seliger — Jacopone da Todi — Verse voll Erbitterung gegen einen Heiligen — Papst Cölestin V. — dichten konnte, wo Kardinäle und ehrenwerte Laien Bonifaz VIII. für einen ungesetzlichen Eindringling in sein hohes Amt erklärten, auch Dantes Bannstrahl gegen das Konzil von Vienne und seinen Einberufer Clemens V. nicht mit den Maßstäben eines rigorosen Moralkasuisten der späten Nachwelt beurteilt werden. Alighieri, der, wie sich zeigen wird, unerschütterlich an die Wiederauferstehung des Templertums glaubte, weigerte sich, in dem Konzil dessen Grabstein zu erblicken; es war ihm bloß ein trauriger und zu nichts verpflichtender Meilenstein der Templergeschichte.

Sein ebenso leidenschaftlicher wie verborgener Protest war in erster Linie ein Ausdruck des Abscheus gegen die Methoden jener leider oft auch von kirchlicher Seite geübten Justizpflege, die man den Rittern vom Tempel jahrelang hatte angedeihen lassen. Es war die Auflehnung des Templerjoachimiten, dem alles, was seinen Idealvorstellungen von der apostolisch armen, reinen, von Simonie unbefleckten, gewaltlosen, will sagen, inquisitionlosen Geistkirche widersprach, die verwerfliche *Ecclesia Carnalis* war. Sein Protest war aber auch eine Weigerung, das Templertum als etwas dem Geiste der Kirche Fremdes oder gar Widersprechendes zu betrachten. Beatrice durfte ihren Thronszitz im Empyreum nicht verlieren. So mußte ihr letztes Wort die prophetische Verdammung Clemens V. sein.

10. Dante über Clemens V.

Nicht das Pontifikat Bonifaz VIII. also war für Dante der Höhepunkt des Hassenswerten, sondern dasjenige Clemens V. Er, der Papst aus der Gascogne, und das durch ihn einberufene Konzil von Vienne sind der Gegenstand von Dantes flammendster Empörung. Und Beatrice, die, wie eben gesagt, mit ihrem letzten Wort die kommende Verdammung dieses Papstes verkündet, mußte ihren Ruhmes-titel als der Herrin von Dantes Geist zu Unrecht tragen und zu einer

wichtigtuersichen Gelegenheitsprophetin herabsinken, wenn es lediglich der zufällige Anblick der für Kaiser Heinrich VII. bereitliegenden Himmelskrone war, der sie veranlaßt, rasch noch, ehe sie für immer schweigt, Clemens V. als dessen Widerpart die Hölle vorauszusagen.

Nein, gerade diesem letzten, an ihren großen Getreuen gerichteten Worte haben wir eine ganz besondere Bedeutung beizumessen. Es genügte Dante nicht, daß schon im Inferno Nikolaus III. seinem Nachfolger aus der Gascogne die eigene Höllenstrafe vorherverkündete¹⁾, und im Paradiso der Heilige Petrus selber dem *Hirten aus dem Westen*²⁾ ein fluchwürdiges Pontifikat prophezeit³⁾; es mußte noch Beatrices feierliches Abschiedswort sein, das diesen Papst zur Hölle schickt.

Was hatte es mit diesem, dem Dichter so verhaßten Kirchenoberhaupt auf sich? — Clemens V., einst Bertrand de Got, aus gascognischem Kleinadel stammend, dauernd kränklich, schwach und unentschlossen, an falscher Stelle mild und ebenso falscher Stelle hart, aber schlau und ein Meister der Verschleppungstaktik, hatte sich sehr bald nach seiner Krönung, die der bisherige Erzbischof von Bordeaux nicht in Rom, sondern in Lyon empfing (1305), als ein Mann von hemmungslosem Nepotismus entpuppt. Schon nach der bald vorgenommenen ersten Ernennung von Kardinälen und Bischöfen war das heilige Kollegium und der französische Episkopat um zahlreiche engere Landsleute des Papstes und Angehörige der Familie de Got bereichert. Geld und Geldeswert standen bei diesem Papst in einem so fatalen Ansehen, daß Kardinal Napoleon Orsini der Meinung war, unter Clemens V. seien die höchsten Pfründen fast alle durch Kauf oder Verkauf in die Hände von Usurpatoren gekommen⁴⁾ und der Papst sei nahe daran gewesen, die Kirche in einem Winkel der Gascogne zugrundegehen zu lassen⁵⁾. Die sogenannten *servitia secreta* für Ernennungen, deren Belege noch vor dem Tode des Papstes vernichtet werden mußten, machten riesenhafte Summen aus.

Waren auch die ihm nachgesagten Beziehungen zur schönen Gräfin Talleyrand-Périgord eine unhaltbare Erfindung, so hätten doch die wirklichen, so offenkundigen Fehlritte des Papstes vollkommen hingereicht, um einen Joachimiten von einigermaßen franziskanischer Armutsgesinnung mit einer Erbitterung zu erfüllen, die Jacopones Gefühle gegen Bonifaz VIII. noch weit hinter sich ließ.

¹⁾ Inf. 19 182.

²⁾ Inf. 19 183.

³⁾ Par. 27 58.

⁴⁾ Finke, Papsttum und Untergang usw., I, 103.

⁵⁾ Vgl. F. J. Hefele, Conciliengeschichte. Freiburg 1858, VI, 492.

Nun aber die höchst merkwürdige Tatsache, daß Dante just für diesen Papst in zweien seiner Briefe Worte freundwilliger Aufmerksamkeit findet, und zwar zu einem Zeitpunkt, wo sein Nepotismus und seine Simonie bereits landauf, landab bekannt waren. Woher dieser schreiende Widerspruch zwischen der Beurteilung Clemens V. in der *Commedia* und in den beiden Briefen?

In dem einen Briefe *An die Könige Italiens und die römischen Senatoren*, im Jahre 1310, wahrscheinlich von Paris aus geschrieben, wird die ganze Apenninenhalbinsel zur Huldigung für den römischen König Heinrich VII. von Luxemburg aufgerufen und der neue baldige Herr des Imperiums den Italienern mit den Worten empfohlen: . . . *quem* (Henricum VII.) *nunc Petri successor* (Clemens V.) *luce Apostolice benedictionis illuminat* . . . — Heinrich von Luxemburg hat also in Dantes Augen durch Clemens V. Segen, der hier im weiteren Sinne als päpstliches Wohlwollen überhaupt zu nehmen ist, nur zu gewinnen! Keine Spur von Feindseligkeit oder auch nur Zurückhaltung gegen den wegen seiner Günstlingswirtschaft und seines Ämterschachers damals schon berüchtigten Papst!

Auch in dem zweiten, an Heinrich VII. persönlich gerichteten Brief, der ganz in dem feierlich-emphatischen Stil Pier de la Vignas, des unglücklichen Kanzlers Kaiser Friedrichs II., gehalten ist und in einem vulkanischen Zornesausbruch den in Italien eingetroffenen Herrscher zum unverzüglichen Angriff auf Florenz und zur Schleifung der Stadt auffordert, die der Hauptherd der italienischen Reichsfeindlichkeit war, ist Clemens V. dem Dichter immer noch der *pater patrum*, der *Vater der Väter*. Eine Ausdrucksweise, die Dante gewiß vermieden hätte, wenn er schon damals diesen Papst mit dem größtmöglichen Nachdruck der Hölle zu überantworten beabsichtigt hätte.

Dieser vom 16. April 1311 stammende, wegen seines Rachedonnens von Ozanam scharf getadelte Brief, dessen Echtheit gleich der des erstgenannten heute nicht mehr angefochten werden kann, zeigt uns den Dichter Papst Clemens gegenüber in einer Haltung, die mit jener der *Commedia* schlechterdings unvereinbar scheint.

Ist das nur ein scheinbares und leicht zu lösendes Rätsel, indem man bloß darauf zu verweisen braucht, daß sich zur Zeit der Niederschrift dieser Briefe Clemens dem neugewählten Herrscher eben wohlgesinnt zeigte, während später, als der Papst seine Einstellung ihm gegenüber änderte, auch Dantes Empörung gegen den Papst aufflammete?

Woher aber dann diese bei einem Joachimiten schier unverständliche Großzügigkeit, mit der der Dichter über alle Greuel der Simonie und des Nepotismus hinwegblickt? Und waren die Schwierigkeiten, die der Papst dem Kaiser bereitete, wirklich von solchem Gewicht, daß

sich der schroffe Gesinnungswechsel von Freundlichkeit zu leidenschaftlichster Ablehnung ohne weiters erklären läßt?

Das Rätsel der gegensätzlichen Beurteilung des Papstes in den Briefen und der *Commedia* hat tiefere Wurzeln als es auf den ersten Blick hin scheinen mag. Die sechsmalige Verdammung des Papstes zur Hölle ¹⁾, die Ablehnung des Konzils von Vienne, die Versetzung Cölestins V. ins Inferno, all das kann nicht die Frucht der Wendung in Clemens V. Kaiserpolitik sein, so häßlich sie an sich zweifellos war. Als Dante die sich auf diesen Papst beziehenden Verse dichtete, war er sich längst darüber klar, daß Heinrichs VII. Zug nach Italien nicht durch Clemens gescheitert war, sondern durch Philipp den Schönen und das ihm zur Seite stehende Neapel und Florenz.

Werfen wir einen Blick auf das inkriminierte Vorgehen des Papstes gegen den Kaiser. Noch in einem Brief vom 28. Februar 1311 hatte Clemens V. den Luxemburger anlässlich seiner im Herbst 1310 begonnenen Romfahrt der zärtlichsten Vaterliebe versichert und den Wunsch ausgedrückt, ihn *wie eine Zypresse emporsteigen* zu sehen. Der Papst hatte offenbar nicht bedacht, daß er nur wünschen durfte, was ihm Philipp zu wünschen erlaubte . . .

Dieser rätselhafte König mit seinem starren Blick und seiner nie sich ändernden Miene, von dem seine Anhänger so schmeichelhafte Bilder zu entwerfen wußten, während er ohne Zweifel in die Reihe der gräßlichsten Despoten gehört, hatte es sich viele Mühe kosten lassen, nach der Ermordung Kaiser Albrechts am 1. Mai 1308 durch Johannes Parricida, seinem Bruder, dem Grafen Karl von Valois, dem ehemaligen *Pacificator* von Florenz, zu einer erfolgreichen Kandidatur für den deutschen Königsthron zu verhelfen, der auf dem Wege zum Römischen Kaisertum damals nicht mehr umgangen werden konnte. Begreiflich, daß er über den Wahlausgang, durch den die Kurfürsten die deutsche Krone dem in Paris erzogenen Grafen von Luxemburg anboten und ihn damit zum Kandidaten des Kaisertums machten, aufs tiefste ungehalten war. Er verwies dem Papst die angeblich vorschnelle Bestätigung dieser Wahl, die freilich ganz danach angetan schien, Clemens V. von seinem französischen Gängelband zu befreien. Nicht genug damit: er spannte seinen Vetter, den König Robert von Neapel, völlig ins Joch seiner Pläne, deren letztes Ziel das Kaisertum der Kapetinger war. König Robert ließ es an Eifer in der Mitarbeit nicht fehlen. Er verlegte sich, da die Wahl der Kurfürsten nicht ungeschehen zu machen war, in erster Linie darauf, mit Hilfe der reichsfeindlichen Städte Ober- und Mittelitaliens, wenigstens den Rö-

1) Inf. 19 82. Par. 17 82.
 Purg. 32 148. 27 58.
 33 44. 30 142.

merzug Heinrichs und seine Krönung am Grabe Petri zu vereiteln. Zu diesem Zwecke schickte er seinen Bruder, den Grafen Johannes von Gravina in die Ewige Stadt, um sie durch eine militärische Besetzung des Kapitols für Heinrich unzugänglich zu machen. In der Tat konnte die Krönung durch die päpstlichen Legaten nicht in St. Peter geschehen, wie es das Krönungsritual verlangte, sondern mußte in die Laterankirche verlegt werden, wohin der Römische König mit seinen Getreuen sich übrigens auch erst in erbitterten und blutigen Straßenkämpfen, die im Grunde genommen nur eine Fortsetzung des lombardischen Feldzuges waren, durchschlagen mußte. Dies war am Peter- und Paulstag des Jahres 1312. Robert von Neapel betreffend, waren alle Ränke und Gewaltstreiche gegen Heinrich VII. schlimmer als reichsfeindliche Politik oder Kriege gegen den deutschen König. Es war offene Rebellion gegen seinen Lehensherren und das Imperium. Als regierender Graf der Provence, die zum Königreich Burgund (Arelate) gehörte, war er unmittelbarer Lehensmann des Luxemburgers geworden, der denn auch mit vollem Recht die Reichsacht über ihn verhängte.

König Philipp der Schöne hatte längst erfahren, daß der Papst eine Bulle an den Grafen von Gravina zur Absendung bereithielt, in der er die Räumung des römischen Kapitols und dessen Übergabe an den Vertrauensmann des Kaisers, den Senator Ludwig von Savoyen, anbefahl¹⁾. Daraufhin war am 28. März 1312 eine Delegation Philipps mit starker militärischer Begleitung in Vienne erschienen, die aus seinen Söhnen Ludwig, König von Navarra und nachmals König von Frankreich, dessen später ebenfalls zur Königswürde gelangten Brüdern Philipp und Karl sowie dem Königlichen Rat Wilhelm von Plaisian und dem Minister Enguerrand von Marigny bestand, die alle mit der schroffen Forderung auftraten, die Bulle an Johannes von Gravina, die eine Beleidigung und einen Schlag gegen das Haus Anjou bedeute, unter keinen Umständen abzusenden. Der Graf von Gravina und sein königlicher Bruder in Neapel waren allzukostbare Figuren auf dem Schachbrett der Pariser Politik als daß man sie ohne die böartigsten Gegenmaßnahmen aufgegeben hätte.

Der Papst, schwach wie er war, gab nach. Der Unglückstag von Anagni, der Bonifaz moralisch und physisch gebrochen hatte, lag ja noch keine zehn Jahre zurück. Aber niemand wird glauben, daß Kaiser Heinrich, wäre die Bulle wirklich abgegangen, in Italien einen fühlbar leichteren Stand gehabt hätte. Selbst wenn die Okkupationstruppen des Kapitols abgezogen worden wären, — die reichsfeindlichen Kräfte Italiens verfügten über hinreichend viele Mittel, mili-

¹⁾ F. Schneider, Kaiser Heinrich VII. Greiz-Leipzig 1925—28, III, 248 ff.

tärischer, politischer und finanzieller Art, um eine deutsche Leitung des Imperiums, wo nicht zu stürzen, so doch schwer zu hemmen.

Heinrichs geplantes Kriegsunternehmen gegen den aufrührerischen Robert von Neapel suchte Clemens V. zwar ebenfalls im Keime zu ersticken. Aber der Kaiser war überzeugt, den Papst durch eine aufklärende Gesandtschaft, die er nach Avignon beorderte, binnen Kurzem umstimmen zu können. Ein vorzeitiger Tod am 24. August 1313 enthob ihn dieser Sorge. So niederschmetternd er im Lager der Reichs- und Kaisertreuen wirkte, so groß war das Frohlocken, das er bei Heinrichs Feinden hervorrief. Daß eine durch seinen eigenen Beichtvater, den Dominikaner Bernardino da Montepulciano im Auftrag Roberts von Neapel verursachte Vergiftung mittels einer Hostie die eigentliche Todesursache gewesen sei, war ein Gerücht, das selbst unter der engsten Umgebung des Kaisers nicht lange lebte. Luther freilich hat es mit großem Nachdruck propagandistisch ausgewertet. Die Behauptung ist indessen, obgleich sie dem Zeitgeist recht wohl entsprach, auch den tschechischen Historikern gegenüber, die sie wiederaufgriffen, eindeutig als Erfindung nachgewiesen.

Das gewiß tadelnswerte Verhalten des Papstes gegen Kaiser Heinrich hat, wir betonen das nochmals, auf den Verlauf der Dinge von 1312—1313 keinen entscheidenden Einfluß genommen. Es ist nicht daran zu denken, daß dem Dichter erst die Reichspolitik des Papstes die Augen für dessen Habsucht und Günstlingswirtschaft geöffnet haben sollte. Ein Dante wußte um diese Dinge ganz gewiß schon vor der Niederschrift seiner Briefe an die Könige Italiens und an Heinrich von Luxemburg.

Der scheinbare Anlaß für den so plötzlich erglühenden und so überraschend heftigen Zorn des Dichters gerade gegen diesen Papst erweist sich als unzureichend. Das in Beatrices Schlußwort gebrandmarkte Widersachertum Clemens V. gegen den Luxemburger ist nicht das Hauptmotiv ihres Verdammungsurteils: Nicht als Treubrecher und Verräter prophezeit sie diesem Papst die Hölle, sondern als Simonisten, als Amterschacherer. Das ist äußerst auffallend; aber eben deswegen kein Zufall. Beatrice weiß genau, in welcher Weise sie ihr Abschiedswort zu formulieren hat. Sie ist mit ihrem vorschauenden Fluch über Clemens in der Tat nichts weniger als eine redselige Gelegenheitsprophetin.

Hinter ihren Worten steckt weit mehr, als die Oberfläche erkennen läßt. Um auf den tieferen Sinn zu stoßen, müssen wir uns die Verse 85—87 des 19. Infernogesanges vor Augen halten, wo Clemens V. von Nikolaus III., der köpflings in dem glühenden Schacht der Simonisten steckt, mit dem Hohenpriester Jason verglichen wird. In diesen Worten, die sicher nach dem 20. April

1314, dem Todestag des Papstes, geschrieben sind, liegt der eigentliche Schlüssel zu dem erstaunlichen Wandel von Dantes Urteil über Clemens V.

Was hatte es mit dem Hohenpriester Jason auf sich? — Im 4. Kapitel des 2. Makkabäerbuches wird uns erzählt, daß Jason, der keinen Anspruch auf Amt und Würde eines Priesters hatte, durch Bestechung des Königs Antiochus Epiphanes sich das Hohepriestertum erschlich. Eben diese widerrechtliche Erschleichung ist der Vergleichspunkt, der Clemens V. trifft. Wir erkennen hieraus, daß Dante zuletzt, wie auch Giovanni Villani, an jene angebliche im Walde von St.-Jean d'Angeli zwischen dem Erzbischof Bertrand de Got und Philipp dem Schönen geschlossene Verabmachung glaubte, derzufolge der Erzbischof dem König gegen die Zusicherung, ihm durch Beeinflussung des Konklaves in Perugia zur Tiara zu verhelfen, feierlich versprochen habe, sechs streng geheimzuhaltende Wünsche zu erfüllen. Der letzte, erst spät bekanntgegebene, sei der nach Beseitigung der Templer gewesen.

Wer anders hätte diesen Papst, der den Orden der Templer aufhob, nachdrücklicher verurteilen müssen als gerade Beatrice, die Weisheit des Tempels? Und wer könnte diese Verdammung vorsichtiger und verschleierter motivieren als eben diese Weisheit, die ihren Jünger vor jeder Gefahr schützen muß? Die Vorsicht gebietet ihr, von Clemens bloß flüchtig als von einem ungerechten Richter zu sprechen, — aber Wissende verstehen das und verstehen auch, warum der Papst schon im Inferno der gesetzlose Hirt genannt wird (19 83).

Hatte nun Dante dem simonistischen Papst gegenüber so großzügige Geduld aufgebracht, so scheint auch Beatrices Empörung über dessen Simonie nicht aus dem Grunde der Seele zu kommen. Sie weiß ja gut, daß der Papst die imperiale Aktion in Italien nur behindern, nicht aber vereiteln kann: war das so überreich gesündigt, um den fünf Verdammungen just dieses Papstes in ihrem Schlußwort noch eine sechste hinzuzufügen? Nein, der Hauptton ihrer Anklage ruht auf der Bezeichnung des Papstes als eines *prefetto nel foro divino*: Als Vorsteher des göttlichen Gerichtshofes vor allem hat er sich seine Verdammungsurteile verdient. Aber, wie gesagt, Beatrice deutet dies nur an. Doch gerade von dieser Andeutung her fällt das nötige Licht auf die beiden Klagepunkte der Simonie und Kaiserfeindschaft. Durch die Simonie war das Amt eines *Präfekten des göttlichen Gerichtshofes* erschlichen, durch sein Vorgehen gegen die Templer geschändet, durch seine Stellung gegen Heinrich VII. dem Orden die letzte Verteidigungsmöglichkeit entzogen.

Übertin von Casale hatte Bonifaz VIII. die Legitimität seiner Würde abgesprochen. Dante anerkennt sie ausdrücklich. Aber er

spricht nun seinerseits Clemens V. die Rechtmäßigkeit seines Papsttums ab, nicht bloß durch seinen Vergleich mit dem Hohenpriester Jason, sondern auch durch ein Verdikt des Heiligen Petrus selber:

*Quelli ch' usurpa in terra il luogo mio,
il luogo mio, il luogo mio, che vaca
nella presenza del Figliuol di Dio
Fatt' ha del cimiterio mio cloaca
del sangue e della puzza . . .¹⁾*

Anscheinend spricht Petrus von Bonifaz VIII. Das wäre indes ein allzuschreiender Widerspruch gegen Purgatorio 20 87, wo das Attentat von Anagni als ein Angriff auf Christus selber bezeichnet ist. Das dreimalige *il luogo mio* ist wohl nicht bloß Emphase, sondern zugleich auch ein Hinweis auf den dritten Papst seit Ostern des Jahres 1300, eben auf Clemens V. Dieser Blick in die Zukunft ist ja auch durch das *nella presenza del Figliuol di Dio* genugsam angedeutet. Halten wir noch das *Gascogner* in Vers 58 der gleichen Strafrede dazu, so schwindet jeder Zweifel darüber, welchen Papst Petrus mit seinem Zornesfeuer eigentlich meint. Clemens V. also ist für Dante nicht Papst, sondern Usurpator seines Amtes, in seinem Regierungsantritt, in der Einberufung des Konzils, in der Kanonisierung Coelestins V. Vor allem natürlich im Hinblick auf die Beseitigung des Templerordens!

Eine Auffassung, die uns heutzutage ohne Zweifel befremdet, die aber für die damalige Zeit nichts Erstaunliches an sich hatte. Waren doch die beiden Colonna-Kardinäle Pietro und Jacopo bis ans Ende von der Unrechtmäßigkeit der päpstlichen Würde Bonifaz VIII. überzeugt. Was in dem einen Falle recht war, konnte im andern nur billig sein.

Die Forschung hat freilich erwiesen, daß Bertrand de Got und Philipp der Schöne vor der Papstwahl in Perugia weder an der von Giovanni Villani angegebenen Stelle, noch auch anderswo zusammentrafen. Die beiderseitigen Itinerarien von 1304 und 1305 sind noch erhalten und schließen eine persönliche Unterredung aus. Wie Langlois nachgewiesen hat, kann weder die Abtei Fontdouce noch das Priorat Fayolle en Saintonge, die einzigen möglichen Treffpunkte im Walde von St.-Jean d'Angeli, in Betracht kommen²⁾. Aber auch sonst ergeben, wie gesagt, die lückenlosen Ortsverzeichnisse keine Möglichkeit einer Zusammenkunft.

Im übrigen war im Konklave von Perugia überhaupt nicht Philipp der Schöne, sondern Kardinal Napoleon Orsini die ausschlag-

¹⁾ Par. 27 22—26.

²⁾ Ch.-V. Langlois, *Le procès des Templiers d'après des documens nouveaux*. *Revue des deux Mondes*, 1889, 382 ff.

gebende Persönlichkeit. Daß die Wahl auf den Erzbischof von Bordeaux fiel, der damals übrigens englischer Untertan war, muß in erster Linie für ein Werk dieses Kardinals gelten¹⁾. Ein Werk freilich, das er nachmals schwer zu bereuen hatte und ihm das Geständnis abnötigte, daß sein guter Wille schlimme Früchte gezeitigt habe. Den Tod des Papstes betrachtete er geradezu als eine glückliche Fügung des Himmels. Ohne Zweifel stand er mit dieser Anschauung keineswegs allein und der erste, der sie teilte, war wohl Dante selbst.

Wann aber hat der Dichter seine Gesinnung dem Papst gegenüber in so radikaler Weise geändert, daß er von höflichen, ja liebenswürdigen Bemerkungen über seine Person zu einer den sechs vermeintlichen Versprechungen Bertrand de Gots entsprechenden sechsmal wiederholten Verdammung zur Hölle schritt? War das Konzil die Ursache dieses Umschlags des Wohlwollens zu Abscheu? Gab erst die Aufhebungsbulle des Templerordens den Ausschlag dafür, daß Dante Clemens V. schließlich als ungesetzlichen Einschleicher ins Papsttum ansah?

Darauf antworten wir, daß dieser erstaunliche Umschwung in Dantes Einstellung zu diesem Papste mit einem anderen, ganz bestimmten Datum zusammenhängt; mit einem Datum, bis zu welchem für die Templer immerhin noch ein leiser Hoffnungsschimmer bestand und selbst ein Dante dem Simonisten und Nepotisten Clemens gegenüber ein Auge zudrücken konnte.

Über diesen Schicksalstag soll im nächsten Kapitel gehandelt werden.

11. Der 18. März 1311.

Der Prozeß gegen den Templerorden, der einem zuerst von Philipp dem Schönen, dann aber auch vom Papste selber ausgeübten eisernen Zwang zur Beseitigung des Ordens gleichkam, war einer jener Programmpunkte des Königs, zu deren Verwirklichung er aufs äußerste entschlossen war. Längst hatte Frankreichs Streben nach scharfer Zentralisierung und dem Besitz der römischen Reichskrone begonnen. Philipp standen zur Verfolgung seiner Pläne eine Reihe ebenso wagemutiger wie skrupelloser Männer zur Verfügung, von denen Guillaume de Plaisian, Guillaume Nogaret und Pierre Dubois die bemerkenswerteste Rolle spielten. Er hatte sie aus kleinen Ämtern in seine Nähe gezogen, ohne freilich ihre Dienste jemals königlich, ja auch nur angemessen zu entlohnen.

¹⁾ K. A. Willemsen, Kardinal Napoleon Orsini (1263—1342). Berlin 1927, 22.

Eines der größten Hindernisse auf dieser Bahn aber war die Tatsache, daß die Rechtgläubigkeit des Königs seit dem brutalen Attentat auf Bonifaz, das Nogaret und Sciarra Colonna am 7. September 1303, dem Vorabend der geplanten Veröffentlichung der Exkommunikationsbulle gegen Philipp, nach der Erstürmung des päpstlichen Palastes in Anagni auf das greise Kirchenoberhaupt verübt hatten, allenthalben in argen Mißkredit gekommen war.

Zu einer Zeit aber, da ein untadelhaftes Credo noch die wichtigste Voraussetzung aller hohen politischen Betätigung in Europa war, blieb es für den König von Frankreich eine der unerläßlichsten Aufgaben, seiner in so üblen Ruf gekommenen Orthodoxie zu neuem Glanz zu verhelfen.

Die einfachste Methode, dies zu erreichen, wäre freilich gewesen, den schwarzen Tag von Anagni dadurch ungeschehen zu machen, daß man Bonifaz VIII. selber durch ein französisches Nationalkonzil feierlich als Ketzer erklären ließ. Die Vorarbeiten zu dieser Art von Beweisführung waren weit gediehen und es hätte an Zeugen von höchster Gewichtigkeit nicht gefehlt, um den Prozeß gegen das Andenken des Papstes zu dem gewünschten Abschluß zu bringen. Karl Wenck hat 1905 den Nachweis versucht, daß Bonifaz in der Tat ein freidenkerischer Averroist reinsten Wassers gewesen sei ¹⁾.

Als Philipp jedoch begriff, daß die durch einen derartigen Prozeß in ein Gestrüpp von Illegitimitäten verwickelte Kurie kein taugliches Werkzeug mehr abgeben würde, suchte er um so hartnäckiger seine Ziele mit Hilfe des Templerprozesses zu erreichen. Der König, den alle Welt als einen unnachsichtlichen Hüter und Rächer der kirchentreuen Rechtgläubigkeit kennen lernen sollte, fühlte sich unwiderstehlich gedrängt, dem als einer Ketzergemeinschaft entlarvten Orden der Tempelherren ein Ende zu machen... Die Welt sollte wissen, daß es für des Königs Tun und Lassen keine andere Richtschnur gebe und gab, als die des glühenden Glaubenseifers.

Der Orden war freilich allgemach zu einer Kirche in der Kirche und, wenigstens in Frankreich, zu einem Staat im Staat geworden; und zwar, wie es sich wiederholt gezeigt hatte, zu einem dem Hause Anjou durchaus mißgünstigen Staat. Bonifaz VIII. hatte in seinem erbitterten Streit mit Philipp dem Schönen bereits daran gedacht, die Templer militärisch gegen ihn einzusetzen und den Großmeister 1303 nach Rom berufen.

Ohne den Papst zu fragen, ohne ihn nachträglich offiziell zu verständigen, hatte Philipp IV. mittels einer Polizeiaktion, deren Meisterhaftigkeit unstreitig bewundernswert ist, am 13. Oktober 1307 mit äußerster Entschlossenheit zugeschlagen. Alle Templer Frankreichs

¹⁾ Vgl. Fußnote 2) auf Seite 50.

wurden bei Morgengrauen in ihren eigenen Häusern gefangengesetzt. Daß die Vorgänge in Frankreich, die sich übrigens bald darauf in anderen Ländern in ähnlicher Weise wiederholen sollten, von den zahlreichen Templeradepten und -freunden mit gespannter Anteilnahme und Besorgnis verfolgt wurden, ist natürlich und selbstverständlich.

Der Papst, über seine Brüskierung tief verstimmt, verhielt sich den Templern gegenüber anfänglich nicht bloß abwartend, sondern sogar merklich entgegenkommend. Noch am 29. Mai 1308 versetzte er durch seine Erklärung, die Templer für unschuldig zu halten, den König in nicht geringe Verlegenheit. Es war das die Antwort auf die zwei von Dubois verfaßten Schmäh- und Drohschriften gegen den Papst, die das Ziel verfolgten, ihn in Sachen der Templer zu größerer Willfährigkeit anzuspornen. Mitte Juni desselben Jahres aber lenkte der König merklich ein. Den Plan, seinen Bruder Karl von Valois nach Kaiser Albrechts Tod zum deutschen König zu machen, und auf diese Weise dann die Römische Krone an sein Haus zu bringen, konnte er ohne Mitwirkung des Papstes nie verwirklichen. Die Milderung des Druckes auf den Papst war jedoch für die gefangenen und vielfach gefolterten Templer mit einer barbarischen Verschärfung ihrer Torturen gleichbedeutend. Die nun naturgemäß emporschnellende Zahl der Geständnisse sollte bei Clemens durch sich selbst Eindruck machen. Daß jede entsprechende Verstärkung der Folter die Menge und den Inhalt der „Geständnisse“ nach Belieben vermehrte, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Anfangs Juli wurden die Protokolle in Anwesenheit des Papstes vorgelesen und es scheint, daß Clemens seither in der Tat die dem Orden zur Last gelegten Verbrechen wider Glauben und Sitten allmählich für wahr zu halten begann, obgleich zwischen Papst und König wegen der zukünftigen Verwendung des Templereigentums beträchtliche Spannungen herrschten. Der stets geldbedürftige Philipp hatte die zahlreichen und wertvollen Besitzungen des Ordens mit derselben Selbstverständlichkeit in Beschlag genommen, wie ein Jahr zuvor, 1306, die Vermögen der Juden. Noch hatte der Papst die Autorität, Philipp zu veranlassen, die Besitzungen der Templer als reines Kirchengut bevollmächtigten päpstlichen Kommissionen zu übergeben. Aber es begann jetzt überall ein zäher und verwickelter Hader, der in Frankreich damit endete, daß weder der schließlich als Hauptide anerkannte Johanniterorden noch der Staat zu irgendwelchem Nutzen kamen.

Seinem unentschlossenen Naturell entsprechend, war der Papst im Verlauf des Templerprozesses noch lange Zeit schwankend geblieben. Die Kandidatur des Grafen von Valois hatte er in keiner Weise unterstützt. Er mag im Gegenteil über die am 27. November

1308 vollzogene Wahl des hochsinnigen Grafen von Luxemburg im Stillen aufgetan und die nunmehr gegebene Gelegenheit begrüßt haben, die immer böser werdende Fessel Philipps endlich doch abstreifen zu können. Dieser aber begann, dem Papst wegen seiner angeblich vorschnellen Wahlbestätigung, die alle französischen Pläne über den Haufen warf, nichts Gutes versprechende Vorwürfe zu machen.

In Wahrheit hätte diese Wahl der deutschen Kurfürsten einem entschiedeneren und mutigeren Papst einen willkommenen Augenblick geboten, die Pariser Vormundschaft abzuschütteln, die Kirchenführung nach Rom zurückzuverlegen und in der Templerfrage ein festeres Auftreten zu beweisen. Gerade dies war es, was alle Templer und Templerefreunde aufs Innigste wünschen mußten. Die milde Behandlung der Templer in verschiedenen Teilen Deutschlands, wie etwa in Mainz ¹⁾, die wohltuend von dem in Frankreich eingeschlagenen Wege abstach, ging letztlich doch wohl auf den tiefen Gerechtigkeitssinn König Heinrichs VII. selber zurück. Wir können dies sehr deutlich aus dem Verhalten seines ihm so innig zugetanen Bruders, des jugendlichen Erzbischofs und Kurfürsten Balduin von Trier abnehmen, der schon in der ersten Aprilhälfte 1310 eine für die Templer höchst günstig verlaufene Untersuchung angestellt hatte.

Kein Zufall auch, daß der einzige unter den Kardinälen, der gegen die päpstliche Wahlbestätigung Heinrichs protestiert hatte, der Kardinal von Praeneste Pierre de la Chapelle (Petrus de Capella) war, den das Vertrauen Philipps des Schönen zum Hüter der gefangenen Templer bestimmt hatte, der sie denn auch anstatt sie dem Papste auszuliefern, Mitte 1308 wieder in den Gewahrsam des Königs überstellte, — nicht ohne dafür mit einer Erkenntlichkeit in der Höhe von 16 000 Pfund turonischer Groschen bedacht worden zu sein ²⁾.

Die grenzenlose Begeisterung Dantes und seiner Gesinnungsgenossen für Heinrich VII. war also keineswegs ausschließlich die Folge bloß reichspolitischer Hoffnungen, so sehr auch ihre Erfüllung für den Dichter selber Frieden, Gerechtigkeit und Rückkehr in die Heimat bedeutet hätten . . .

Es ist uns ein von Francesco Barberino an Kaiser Heinrich gerichteter Brief erhalten, der genau die gleiche Emphase atmet wie derjenige Dantes: *Te planetarum, stellarum et elementorum concordia penetrabat . . . Tu fidei orthodoxae zelator . . . justitiae cultor . . . crudelium vindicator . . . innocentiae conservator*. Mit den Worten des Hohen Liedes läßt Barberino die Krone des Reichs, die *corona coronarum* also rufen: *Surge Aquilo et veni Auster, perfla ortum (hortum)*

¹⁾ Vgl. K. Schottmüller, Der Untergang des Templerordens, 1887, I, 442.

²⁾ K. Schottmüller, a. a. O., I, 219.

meum (Italiam) et fluant per universas mundi partes illius aromatha!
 — Ein Ausbruch der Sehnsucht weniger eines Ghibellinen als eines Templeradepten, der im Einschreiten des Kaisers die einzige Rettungsmöglichkeit seines Ordens sieht. Nebenbei bemerkt, war Barberino der von 1297 bis 1304 in Florenz lebte, für seine Person nie in die kämpfereiche Stadtpolitik verwickelt worden.

Sein Sehnen aber geht lediglich nach der Herrschaft Heinrichs VII. Dessen Nachfolger, Ludwig der Bayer oder, wenn man will, Friedrich der Schöne, läßt ihn gleichgültig. Die gleiche auffallende Tatsache begegnet uns auch bei Dante selber und seinem Freunde Cino da Pistoja, der der Notar Ludwigs von Savoyen, des kaiserlichen Statthalters Heinrichs VII. in Italien war: Sie alle übertragen ihre Begeisterung für Heinrich VII. keineswegs auf Ludwig oder Friedrich. Denn Heinrich allein war es, der den Templern hätte helfen können, der möglicherweise selbst ein Affiliierter der Templer war. Unter Ludwig dem Bayern war der Tempel bereits zerstört und von seiner Seite war in dieser Hinsicht nichts zu hoffen.

Zu Barbarinos Templertum darf an dieser Stelle ein kleiner Exkurs nicht unterdrückt werden.

Zu den Lehren der *Donna Speranza*, einer der zwölf schlafenden und von Amore zu erweckenden Damen, von denen die *Documenti d'Amore* handeln, hat Barberino eine Kopfleiste gezeichnet, in der Donna Speranza auf einer Mauerzinne steht und eine Reihe von Stricken in ihrer Hand hält, an denen sich unter ihr stehende Personen anklammern, die schriftlich als *sperantes* gekennzeichnet sind. Für einige zusammenbrechende *desperati* sind die Stricke gerissen. Die Seile selbst aber sind hinter der Donna Speranza an den Mauerringen von fünf Türmen befestigt, deren Inschriften jeden Turm als *Templum* kennzeichnen; *Templum terrene potentie*, *Templum virtutum*, *Templum Dei*, *Templum sanitatis et vite*, *Templum amoris*.

Dazu heißt es in den lateinischen Glossen dieses seltsamen italienischen Lehrgedichtes, dessen Versen der Autor überdies noch Seite für Seite eine verkürzte lateinische Übertragung beigab: *Sage mir aber, auf welchen Tempel Franciscus (Barberino) seine Hoffnung gesetzt hat! Darauf antworte ich wie geschrieben steht: das Herz des Toren ist in seinem Munde, der Mund der Weisen aber in ihren Herzen¹⁾ und: der Weise schweigt bis zur rechten Zeit, doch Toren und Schwätzer übersehen die Zeit²⁾ und anderes mehr an gleicher Stelle³⁾.*

¹⁾ Ecclus. 22 16.

²⁾ ib. 20 7.

³⁾ Fr. Barberino, I documenti d'Amore, ed. F. Egidi, Roma 1902—1927, 4 vol., III, 10.

Mit anderen Worten, Barberino hütet sich wohlweislich, auf die selbstgestellte Frage zu antworten und zu gestehen, daß er eben seine Hoffnung auf den Tempel der Templer, will sagen auf seine Wiederauferstehung setzte. Die Aufhebungsbulle vom 22. März 1312 schloß ihm den Mund natürlich noch fester als er es ohne Zweifel schon vorher war.

Die Stellen, an denen Francesco Barberino dem kundigen Leser sein Templertum zu erkennen gibt, sind so zahlreich und sinnbeherrschend, daß das ganze umfangreiche Werk der *Documenti d'Amore* als ein Handorakel templarischer Weltklugheit angesprochen werden kann. Hieher gehört auch die auffällige Betonung, mit welcher *Prälaten* für das Blut von Rittern verantwortlich gemacht werden, wobei des Ritters Olivier de Penna ausdrücklich gedacht ist. — Olivier de Penna! Er war Tempelherr und stand als Kämmerer im Dienste Papst Clemens V. selber! ¹⁾ Sicherlich wurde er aus diesem Grunde auf die kleine Liste jener Würdenträger des Templerordens gesetzt, über die der Papst persönlich ein Urteil zu fällen gedachte. Über Oliviers Ende ist bisher nichts bekannt, aber ohne Zweifel versteht Barberino unter den verantwortlichen *Prälaten*, die für das Blut Oliviers einzustehen haben, niemand anderen als Clemens V.

Antoine Thomas hat 1887 in der Pariser philologischen Zeitschrift *Romania* einen Artikel über bis dahin unbekannte Schriften Barberinos veröffentlicht, in welchem er fünf in der Wiener Hofbibliothek von ihm aufgefundene Briefe bespricht, unter denen sich übrigens auch derjenige an Heinrich VII. befindet ²⁾. Der vierte dieser Briefe war wegen Schadhaftheit des Papiers ziemlich unleserlich geworden. Thomas entnahm dem Manuskript immerhin, daß es ein Bericht Barberinos an seine *Herren und Freunde* war, in welchem es sich um die mysteriöse Vernichtung einer berühmten Stadt und ihrer Regierung handelt. *Le mot de cette énigme m'échappe: de plus habiles chercheurs le trouveront sans doute.* — Nun, die *berühmte Stadt* ist nichts anderes als der Templerorden, die Regierung Jakob Molay, der letzte Großmeister, und der mit ihm verbrannte Großpräzeptor der Normandie Gaufrid de Charney!

Aber kehren wir zur Besprechung der Dinge in Frankreich zurück. Im Februar 1311 ließ König Philipp IV. die Anklage gegen das Andenken Bonifaz VIII. endgültig fallen. Der Preis dieses Rückzuges war hoch: er bestand im völligen Nachgeben Clemens V. in der Templerfrage. Damals war bereits mit unzweifelhafter Klarheit vorauszusehen, was das im Herbst zu eröffnende Konzil von Vienne für

¹⁾ K. Schottmüller, a. a. O., I, 529.

²⁾ A. Thomas, *Lettres latines inédites de Francesco da Barberino*. *Romania* 1887, 73 ff.

den Orden bedeuten würde. Als bald begann der Papst auf die Herbeischaffung des Aktenmaterials zu dringen. Um so mehr, als es sich immer deutlicher zeigte, wie wenig auf eine Stimmeneinhelligkeit der Konzilsteilnehmer in dieser Frage zu rechnen war. Was sich in Trier und besonders in Mainz zugetragen hatte, warf ein helles Schlaglicht auf die gesamte Situation: Auf dem Mainzer Provinzialkonzil war am 11. Mai 1310 ein Tempelritter, der Wildgraf Hugo Salm von Grumbach, in Begleitung von zwanzig bewaffneten Gefährten eingedrungen und erhielt das Wort. Die Folge seiner Rede vor dem versammelten Klerus war die bald darauf verfügte Freisprechung aller.

Vorkommnisse dieser Art, zu denen noch ein Freispruch der spanischen Templer in Salamanca kam, wollte Clemens fortan nicht mehr dulden. Am 18. März 1311 erging sein Befehl an die Könige, Fürsten, Prälaten und Inquisitoren, in den Templerverhören nunmehr die Folter anzuwenden.

Von diesem 18. März an stand es vollkommen fest, daß das Konzil in Vienne so oder so die Vernichtung des Ordens bringen würde. Der zweite Folterbefehl Clemens V. vom 25. August des gleichen Jahres war nur eine unmißverständliche Bestätigung dafür. Dennoch hat dann, wie wir wissen, die Auswirkung beider Befehle nicht hingereicht, die Konzilsväter davon zu überzeugen, daß ein gerichtliches Vorgehen gegen den Orden als solchen eingeleitet werden müsse.

Für Dante aber war der Tag des ersten Folterbefehls der Zeitpunkt, von dem ab seine weitherzige Freundlichkeit gegen den Papst in jenen grimmigen Zorn umschlug, dem Clemens V. in der *Commedia* verfallen ist. Die sechsfache Verurteilung zum Inferno gilt bloß dem Anschein nach in erster Linie dem Simonisten und Kaiserfeind; in Wirklichkeit trifft sie den Zerstörer des Tempels. Für den Tempel war Clemens in Dantes Augen der Hirt ohne Gesetz und der ungerichte Vorsteher des göttlichen Gerichtshofs!

Alighieri hatte am 16. April 1311, als er den Brief an den nach Rom ziehenden Luxemburger schrieb, von dem verhaßten Folterbefehl des Papstes vom 18. März natürlich noch keine Kenntnis. Die darin eingeflochtene freundliche Bemerkung über Clemens beweist, daß Dante die Sache der Templer damals an höchster kirchlicher Stelle noch keineswegs für verloren ansah. Im Gegenteil, er mochte ihren Stand für den gewiß höchst ersehnten Fall einer Betrauung des kaiserlichen Gerichtshofs mit dem *Factum Templariorum*, als durchaus verheißungsvoll eingeschätzt haben.

Zugleich ersehen wir aus dieser Stelle, daß sich der Briefschreiber damals an einem weltabgeschiedenen Ort befand, der im Briefe selbst nur mit der allgemeinen Angabe *an der Quelle des Arno* bezeichnet

wird, womit das Schloß der Grafen Guidi entweder in Porciano gemeint ist, wie Troya¹⁾ und Fraticelli²⁾ annahmen, oder, was mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, eine Burg bei Poppi, die dem Grafen Guido Salvatico aus einer anderen Linie der Guidi gehörte, wie das Boccaccio vermutete³⁾. Daß der vom 18. März datierte und möglicherweise nicht vor Ende des Monats abgesendete Folterbefehl aus Avignon in einem abgelegenen Schloß des obern Arnoteles Mitte April noch nicht bekannt war, hat natürlich nichts Verwunderliches an sich.

Wir können indessen an dieser Stelle nicht von dem Geschlecht der Guidi sprechen, ohne darauf zu verweisen, daß wir bei Dante gerade in Hinsicht dieser Grafen einem ganz ähnlichen Wechsel der Einschätzung begegnen wie im Falle Clemens V. Das Geschlecht der Grafen Guidi war weit verbreitet und in verschiedene Linien gespalten, die ihre Namen meist nach Schlössern im Ursprungsgebiet des Arno führten. So gab es Guidi von Porciano, von Romena, von Poppi, Pratovecchio, Dovádola, Modigliano, Tredozio, Montefeltro, Battifolle und Bagno-Savio. Troya und Passerini haben sich um die Rekonstruktion des Stammbaumes bemüht, dessen Zweifelhaftigkeit jedoch in Anbetracht der wenigen Dokumente und vielen gleichen Taufnamen kaum zu beseitigen sein wird.

Einem der Grafen Guidi vom Schlosse Romena, Alessandro, war Dante, wie er in einem Briefe an die Neffen dieses Grafen, Uberto und Guido, selber schreibt, zu hohem Dank verpflichtet. Vermutlich mehr aus Gründen empfangener Gastfreundschaft als wegen des seinerzeitigen Zusammenarbeitens mit ihm. Dieses reichte ins Jahr 1302 zurück, wo die vertriebenen Florentiner Weißen zu Gargonza im Ambratal unter dem Vorsitz Alessandros einen zwölfgliedrigen Rat bildeten, dem auch Dante solange angehörte, bis er die Gefährten seiner Verbannung enttäuscht und entrüstet verließ, um Partei für sich selber zu sein⁴⁾. Der Brief war ein Beileidschreiben zu Alessandros Tod⁵⁾ und übersteigt das übliche Maß von Teilnahme und Dankbarkeitsbekundung gegen den Verstorbenen um ein Bedeutendes. Er sieht ihn

1) C. Troya, *Del Veltro allegorico di Dante*. Firenze 1826, 123.

2) P. Fraticelli, *Vita di Dante Alighieri*. Firenze 1861, 207.

3) Der dritte Brief, den Dante im Namen der Pfalzgräfin Gherardesca di Battifolle an Heinrichs VII. Gemahlin Margarita nach Genua geschrieben hat, ist vom 15. Mai 1311 datiert und bezeichnet als Absendeort ausdrücklich das Schloß Poppi. Gherardesca war die Gattin des Grafen Guido Novello de Guidi di Battifolle und die Tochter des berühmten Grafen Ugolino Donoratico von Pisa, des Helden der Ugolino-Szene im 33. Infernogesang.

4) Par. 17 69.

5) Das Todesjahr möchte ich gegen Passerini nicht mit 1305, sondern wesentlich später annehmen. Vgl. Witte, *Dantestudien* II 207.

bereits im himmlischen Jerusalem und blieb dem Begräbnis nur aus Armut, nicht aus Undankbarkeit oder Nachlässigkeit fern . . .

Im dreißigsten Höllengesang aber flucht der Münzfälscher Maestro Adamo aus Brescia eben diesen Grafen von Romena, die ihn 1281 auf ihrem Schloß zur Herstellung von falschen Florentiner Dukaten verleitet hatten, denen ein Achtel des Goldes, also etwa drei Karat, fehlten. Wegen dieser Fälschung wurde Adamo zum Feuertode verurteilt. Seine Verführer in der Hölle zu sehen, würde er selbst auf die Löschung seines qualvollen Durstes verzichten. Von einem dieser Guidi weiß er bereits, daß er sich im Inferno befindet. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch hinter diesem Meinungsumschwung Dantes irgend ein für die Templer dieser Gegend unheilvoller Schritt der Guidi von Romena steckte.

Von den Guidi-Porciano, die sich zum größten Teil durch besondere Charakterlosigkeit des politischen Farbenwechsels hervortaten, weiß man, daß sie nach einem Heinrich VII. geleisteten Treueid dem Herrscher mit der Waffe in der Hand entgegentraten. Die Schamlosigkeit dieses Verhaltens ist der Grund, weswegen Guido del Duca im Purgatorio, wo er sein Greuelbild vom bösen Arnotal entwirft, die Bewohner von Porciano — unter Anspielung auf *porci* — lieber von Eichelmast als von Menschenspeise genährt sähe. Immerhin ist es leicht möglich, daß die Guidi-Porciano über dieses die Templer bloß indirekt schädigende Verbrechen auch sonst noch in Wort und Tat zu deren Verderben beigetragen haben. Ein quellenmäßig belegtes Ja oder Nein zu dieser Frage bliebe naturgemäß Aufgabe der Fachforschung; die Annahme aber, daß dem so sein, ist keineswegs von übertriebener Kühnheit, denn Dante macht sein Urteil über Personen, deren Einstellung zum Templerprozeß von Belang war, auch sonst von dieser Einstellung abhängig. Der im nächsten Kapitel zu besprechende Fall des Königs von Sizilien wird dies in klarster Weise erkennen lassen: dessen unbedingte und vorbildliche Treue gegen Kaiser Heinrich war nicht imstande, ihn vor den Blitzstrahlen von Dantes Zorn und Empörung zu bewahren, als er gegen die Templer vorging.

12. Die königlichen Brüder von Sizilien und Aragonien.

Einen ganz ähnlichen Wechsel der Beurteilung, wie wir ihn im Hinblick auf Clemens V. kennen lernten, gewahren wir bei Dante auch den beiden königlichen Brüdern Jakob (Jayme) II. und Friedrich II. gegenüber. Die Herrschaftsgebiete dieser beiden Regenten aus dem Hause Aragonien waren für Jakob das Königreich Aragonien selber, für Friedrich das Königreich Sizilien. Der Letztgenannte wird

bisweilen auch als Friedrich III. bezeichnet, weil sein auf der Insel regierender Namensvorgänger der Hohenstaufenkaiser Friedrich II. war. Der Kaiser war jedoch als König von Sizilien dieses Namens der Erste, weshalb der von 1296—1337 regierende aragonische König richtig nur Friedrich II. von Sizilien heißen kann; oder, wie Bonifaz VIII. es 1302 verfügt hatte: Friedrich von *Trinakrien*, um schon durch den bloßen Titel jedem etwaigen Anspruch auf das Königreich Neapel vorzubeugen.

Nun nennt im dritten Purgatoriosang König Manfred, der Sohn des letzten Hohenstaufenkaisers, — durch seine Tochter Konstanza der Großvater Jaymes und Friedrichs —, diese beiden Herrscher *Aragoniens und Siziliens Ehre*¹⁾. Dante steht mit seinen Sympathien durchaus auf Seiten Manfreds und wir müssen daher diesen Ausdruck des Lobes als die eigene Meinung des Dichters gelten lassen. Er ist die einzige Gestalt, die Dante *schön* nennt. Ein Zug, der einem bereits am Hofe Karls I. von Anjou-Neapel, der Manfred die todbringende Schlacht von Benevent (25. Februar 1266) lieferte, entstandenen Gedichte entstammen könnte:

*Beau chevalier et preux et sage fut Mainfroy
De toutes bonnes graces entaché et courtois.
En lui ne fallait rien fors que seulement foi*²⁾.

De Vulgari eloquentia nennt Manfred, den illegitimen Sohn des Kaisers, auffallenderweise *benegenitus eius Manfredus* (I 12). Es ist also unzweifelhaft, daß Dantes Zuneigung dem jungverstorbenen Kaisersohn gehört und daß der großväterliche Stolz, mit dem dieser die Kinder seiner Tochter nennt, auch Dantes Meinung widerspiegelt. Doch schon vier Gesänge später werden sie als die Erben zwar des Reichs, nicht aber der Trefflichkeit ihres Vaters, Peters III. von Aragonien († 1285) hingestellt³⁾. Im Paradiso wird Friedrich ganz ausdrücklich Geiz und niedrige Gesinnung zum Vorwurf gemacht⁴⁾. De Vulgari Eloquentia vermehrt diesen Vorwurf noch um den der Grausamkeit⁵⁾ und diese ist es offenbar in erster Linie, weswegen er im Convivio geradezu ein Feind Gottes genannt wird, der wohl darauf achten möge, auf wessen Ratschläge er hört⁶⁾.

Unter diesen bösen Räten kann niemand anderer verstanden sein als der berühmte Arzt und Diplomat in aragonesischen Diensten Arnaldo da Villanova, der es liebte, sich als Propheten zu geben und

1) Purg. 3 116.

2) J. Longnon, Les français d'outre-mer au Moyen-Age. Paris 1929, 269.

3) Purg. 7 119 f.

4) Par. 19 130 ff.

5) De V. E. I 12.

6) Conv. 4 6.

um 1300 das Weltende fürs Jahr 1378 vorausgesagt hatte, es aber etwa zehn Jahre später schon auf 1350 vorverlegte, weil ihm, dem ausgesprochenen Feind der Templer, der Prozeß gegen den Orden bereits der Auftakt zum jüngsten Gerichte zu sein schien. Arnaldo erfreute sich bei König Friedrich hohen Ansehns und seine große Unterredung mit ihm, die Grauert für die Zeit zwischen 1305 und dem 11. Juni 1309 ansetzt¹⁾, ist wohl erst nach Beginn des Prozesses in Frankreich, etwa anfangs 1308 geschehen und hat gewiß nicht dazu beigetragen, den König dem Orden gegenüber zu einer entgegenkommenden Denkart zu stimmen. Es war indessen ein großes Verdienst Arnaldos, den damals an den fundamentalen Dogmen des Christentums zweifelnden König wieder zu festem Glauben gebracht zu haben²⁾. Indem er Friedrich von Sizilien mahnte, sich durch die Verkommenheit der Hierarchie im Glauben nicht irre machen zu lassen, mag er wohl hinzugefügt haben: auch nicht durch die Verkommenheit der Templer!

Bei der Vertreibung der Franzosen in der sizilianischen Vesper von 1282, die das Ende der Herrschaft des angiovinischen Königs Karl I. von Neapel über Sizilien bedeutete, hatten die Tempelherren auf Sizilien nicht nur deutlich Stellung gegen das französische und für das spanische Herrscherhaus genommen, sondern 1302 dem Spanier in seinem Kriege gegen König Karls gleichnamigen Sohn auch Waffendienste geleistet³⁾. Unerachtet all dieser Ergebnise leitete der Aragonese dann doch auch seinerseits das Prozeßverfahren gegen die Templer ein, über das freilich wenig genug bekannt ist. Bei dem Verhör in Messina wurden 32 Personen, allesamt Nichttempler, einvernommen. Ihre Aussagen lauteten durchwegs günstig⁴⁾. Aber man schreckte zur Erpressung von Geständnissen bei den Verhören von sechs Templern in St. Maria im April 1310 auch auf Sizilien vor schwerer Folterung und Todesurteilen nicht zurück⁵⁾.

Man vergegenwärtige sich all dies und man wird einsehen, daß es nicht noch weiterer Gründe bedurfte, um Dantes reizbares Gerechtigkeitsgefühl zum Vorwurf der Niedrigkeit, Grausamkeit und — die Güterfrage spielte natürlich auch in Sizilien ihre leidige Rolle — der Habsucht gegen Friedrich II. zu veranlassen.

¹⁾ H. Grauert in seiner Besprechung von Scartazzinis Dante-Handbuch, Historisches Jahrbuch 1892, 672 ff.

²⁾ Vgl. *Collocutio Friderici Regis et Mag. Arnaldi. Histoire littéraire de la France XXVIII*, 98 ff. und *Appendix ad Catalogum III. veritatis Mag. Flaccii Illyrici*, 1 ff.

³⁾ K. Schottmüller, a. a. O. I, 55.

⁴⁾ *ib.* 410.

⁵⁾ A. Lavocat, *Procès des frères de l'Ordre du Temple. Paris 1888*, 319 ss. und F. Wilke, *Geschichte des Ordens der Tempelherren, Halle 1860*, I, 241.

In Wahrheit sind diese Beschuldigungen freilich gegen den von Heinrich Finke als idealsten Fürsten seiner Zeit bezeichneten Herrscher¹⁾ erhoben, gegen einen Fürsten, den der gleiche Historiker sogar für einen Beschützer der Templer hielt²⁾, gegen einen der überzeugtesten Anhänger Kaiser Heinrichs VII., der in einem Brief an seinen Bruder Jayme II. den Satz schrieb: *Nihil est maius Imperio, cui subesse omnes reges et principes naciones atque provincias nemini venit in dubium, quodque ex solo Deo est nec a sacerdotio provenit*³⁾. Eine Sentenz also, wie Dante sie als Leitspruch zu seiner Monarchia nicht anders hätte wünschen können! Und die Tatsache, daß der Hof von Messina ein beliebter Zufluchtsort extremgerichteter Franziskanerspiritualen war, spricht überdies klar genug dafür, daß an dieser Stelle ein der kurialen Politik nicht übermäßig günstig gesinnter Geist herrschte⁴⁾. Nichts von all dem stellt der Dichter von einem bestimmten Zeitpunkt an in Rechnung. Ich sage: von einem bestimmten Zeitpunkt an, denn Manfreds Worte im dritten Pugatorigesang beweisen, daß Friedrich II. von Sizilien einmal Dantes Schätzung genossen hatte.

Gab es aber in der Tat jemals wirkliche Freundschaftsbande zwischen Dante und König Friedrich, wie das von Boccaccio im sechsten Kapitel seiner *Genealogia deorum* berichtet und auch von dem berühmten apokryphen Brief des Benediktinerpaters Hilarius vom Santa-Croce-Kloster auf dem Monte del Corvo bei Spezia vorausgesetzt wird⁵⁾, so konnte diese Freundschaft nur vor Beginn des 1310 durchgeführten sizilianischen Templerprozesses bestanden haben, ja wohl noch vor einer templerfeindlichen Beeinflussung des Königs durch Arnaldo von Villanova. Offenkundig hatte Dante gegen Persönlichkeiten, die ihm durch den Templerprozeß irgendwie kompromittiert erschienen, eine lebhaft abneigende Haltung. So traf er mit dem Erzbischof von Ravenna, seinem letzten irdischen Aufenthaltsort, dem Heiligen Rainaldo Concorreggio († 1321), der sich übrigens in den von ihm geleiteten Templerverhören durch ganz besondere Milde ausgezeichnet und trotz der Befehle aus Avignon die Folter vermieden hatte, niemals zusammen: Er gehörte immerhin zu den Teilnehmern des Konzils von Vienne!

1) H. Finke, Dante als Historiker, *Historische Zeitschrift* 1910, 502 ff.

2) H. Finke, Papsttum und Untergang des Templerordens. Münster 1907, I 320 ff.

3) E. Haberkern, Der Kampf um Sizilien 1302—1337. Berlin 1921, 61.

4) J. Huck, Uberrin von Casale. Freiburg 1903, 14; 27 f.

5) 1494 erschien eine in Venedig gedruckte Fortsetzung des *Speculum Historiale* von V. von Beauvais O.P., die gleichfalls eine Andeutung dieser Freundschaft enthält.

Im Vorübergehen sei darauf hingewiesen, daß gerade die Vorwürfe Dantes gegen Friedrich II. deutlich gegen die Echtheit des erwähnten Hilariusbriefes sprechen, demzufolge das *Paradiso* diesem König gewidmet gewesen wäre. Weder vor noch nach einer derartigen Widmung konnten aus Dantes Feder Worte über 'König Friedrich fließen wie die in *De Vulgari Eloquentia*: *Quid nunc personat tuba novissimi Friderici* (II.)? . . . nisi: *Venite carnifices; venite altriplices; venite avaritiae sectatores!*¹⁾. Welcher Hohn liegt in dieser königlichen Einladung an Henker, Betrüger und Geizhalse! Und welche andere Bedeutung kann einem solchen Ausfall zugrundeliegen als die einer empört-hämischen Anspielung auf des Königs Vorgehen gegen die Templer!

Einer ähnlichen Verwandlung von Lob in Tadel, bloß in wesentlich gelinderer Form, begegnen wir, wie erwähnt, auch in Dantes Äußerungen über Jayme II. von Aragonien, den Bruder Friedrichs von Sizilien. Während er aber mit diesem nicht weniger als fünfmal ins Gericht geht, ist Jayme bloß zweimal der Gegenstand einer abfälligen Beurteilung, das erste Mal im 7. *Purgatorio*-, das zweite Mal im 19. *Paradisogesang*.

Auch in diesem Fall sind die Gründe für den auffallenden Wechsel der Behandlung leicht zu verstehen. Jayme, ursprünglich den Templern, die in Spanien als Kämpfer gegen die Mauren eine besonders ruhmreiche Vergangenheit hatten, günstig, ja, wie sich aus einem Briefe Jakob Molays an den König ergibt, freundlich gesinnt²⁾, gab nach dem Eintreffen der Bulle *Pastoralis preeminentie solio* vom 12. November 1307 Befehl zu ihrer Verhaftung und zur Erstürmung ihrer vier großen Burgen Miravet, Monçon, Castaviega und Castello. Hingegen unterblieb jede Art von Folterung und Mißhandlung. Es machte sich bei ihm vielmehr derselbe humane Sinn geltend, den wir später, 1310, auf jener Synode von Salamanca bemerken, wo unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Toledo der spanische Großpräzeptor samt den übrigen Ordensmitgliedern von allen Anklagen einhellig freigesprochen wurde. Nichtsdestoweniger mußte der Templerorden auch hier verschwinden.

Dante hatte also immerhin stichhaltige Gründe, mit Jayme von Aragonien wesentlich glimpflicher zu verfahren als mit seinem königlichen Bruder auf Sizilien.

Es bleibt in diesem Zusammenhang zu beachten, daß Friedrichs von Sizilien Name sowohl im 19. und 20. *Paradisogesang* als auch in *De Vulgari Eloquentia* (I 12) mit dem des Königs von Neapel zu gleicher Brandmarkung gekoppelt erscheint. Karl II., zugleich Reichs-

¹⁾ *De Vulg. El.* I 12.

²⁾ H. Finke, *Papsttum usw.*, 43.

graf der Provence und von Forcalquier († 1309) besaß seit 1278 auch den Titel eines Königs von Jerusalem und ist jener Ciotto (Hinkende) di Ierusalemme, dessen Güte der Adler im Jupiterhimmel mit I, dessen Härte aber mit M, mithin 1 zu 1000 bewertet¹⁾.

Trotz der scharfen Ablehnung des Aragonesen steht also Dante doch auch nicht auf Seiten des Angiovinen, des Vaters seines Freundes Karl Martell. Er verurteilt sie beide und läßt Sizilien über beide weinen. Der Grund zu diesen Tränen liegt aber gewiß nicht in dem Kampf der beiden Herrscher um den Besitz der Insel, denn die schließlich zwischen Friedrich und Karls Tochter Eleonore zustandegekommene Hochzeit wurde mit so ungewöhnlicher Pracht gefeiert, daß die Tränen längst getrocknet waren und gerade diese Prunkentfaltung für jene *Ehre Siziliens* gehalten wurde²⁾; von der Manfred im dritten Purgatoriogesange spricht. Ich halte diese Erklärung für unzureichend und glaube vielmehr, daß weder die Königshochzeit für Dante wichtig genug war, um sie ihrem Pomp zuliebe zu der Ehre Siziliens zu stempeln; noch auch, daß ihn dieser so großzügig beigelegte Kampf tief genug erregt hat, um ihn für die eigentliche Quelle von Siziliens Tränen zu halten.

Denn nicht bloß Sizilien, auch die Provence wehklagt³⁾ ihrerseits über den Ciotto di Ierusalemme. Nun meldet aber die Geschichte, daß gerade die Provence ihrem Grafen Karl durchaus zugetan war⁴⁾. Eine tiefgreifende Gärung im Volke entstand dort jedoch in der Tat, als Karl seinen Polizeiapparat am 24. Jänner 1308 mit der Schlaueit und Härte des Vorbilds von Paris gegen die Templer in Bewegung setzte⁵⁾. In diesem Vorgehen Karls von Anjou-Neapel gegen den Templerorden liegt der eigentliche Grund dafür, daß Dante, wo er von Friedrichs II. Grausamkeit, Habsucht und schlechten Räten spricht, auch seines Schwiegervaters Karl von Neapel nicht vergißt⁶⁾. Und es sind wohl in erster Linie die mißhandelten Templer von Sizilien, die dort ihr und ihrer provençalischen Brüder Los beweinen.

Wie also Clemens V., solange irgendwelche Aussichten bestanden, daß das kommende Konzil ein dem Templerhass Philipps des Schönen doch ein in etwa Trotz bietender Kirchenrat sein werde, in Dantes Augen immer noch ein *Pater Patrum* war; dann aber, als mit seinen Folterbefehlen jede Hoffnung auf eine unparteiische Behandlung des Factum Templariorum zusammenbrechen mußte, der Papst mit einem Schlag

1) Par. 19 129.

2) Haberkern, a. a. O., 20.

3) Purg. 7 126.

4) L. Teissier, Dante et la Provence, Bordeaux 1923, 67.

5) Lavocat, Le Procès etc., 202 ff.

6) Par. 19 130; 20 63 und De Vulg. El. 1 12.

reif und überreif fürs Inferno wurde: so zeigt es sich auch, daß Friedrich II. von Sizilien und sein Bruder Jayme II. von Aragonien dem Dichter schätzenswerte Persönlichkeiten sind, solange sie sich nicht an den Templern vergreifen, daß sie jedoch sofort seiner Ungnade und Verachtung anheimfallen, sobald sie in Sachen der Templer den Kurs des Königs von Frankreich und des ihm hörigen Papstes einschlagen.

Es ist somit einerseits Tatsache, daß die krassesten Fälle von Simonie und Nepotismus bei Clemens V. den Dichter nicht störten, daß die Sache aber — wenigstens nach außenhin — sofort anders wurde, als der Papst gegen Heinrich VII. Front machte; anderseits aber ebenso Tatsache, daß König Friedrich von Sizilien, der bis zum letzten reichs- und kaisertreue Admiral Heinrichs, wegen einer von der Geschichte nirgends bestätigten Habsucht und Grausamkeit einem Zorngericht Dantes verfällt, das den Danteforschern immer noch schweres Kopfzerbrechen verursacht. Wenn Dante großherzig genug ist, über die Habsucht eines Clemens V. hinwegzublicken, so wäre diese Großherzigkeit König Friedrich gegenüber unvergleichlich berechtigter. Wir folgern daher aus all dem, daß für Dante nicht die Einstellung zu Heinrich von Luxemburg an sich den Maßstab der politischen Charakterbewertung bildete, sondern nur insofern, als die Treue oder der Widerstand gegenüber dem Kaiser zugleich eine Erleichterung oder Bedrückung des Templerordens bedeutete.

Nur ein Templer konnte Friedrich II. von Sizilien der Habsucht und Grausamkeit zeihen. Nur ein Templer, nicht ein bloßer Joachimit, konnte Clemens sechsmal zur Hölle verurteilen. Und nur ein Templer konnte zur Veranschaulichung des Geizes Karls II. von Neapel, der sich mit dem Papst in die konfiszierten beweglichen Tempelgüter geteilt hatte¹⁾, die Tatsache anführen, daß Beatrice von Anjou-Neapel, das dreizehnte und jüngste Kind Karls, mit bloß geringer Mitgift dem Markgrafen Azzo VIII. von Este zur Frau gegeben wurde. Er war mit seinen 42 Jahren durchaus nicht so alt, daß sich seine spätere großzügige Erkenntlichkeit für die Ehre dieser Eheschließung ohne weiters als ein häßlicher Verkauf der jungen Beatrice durch ihren Vater bezeichnen ließe. Der Tadel, den Dante um dessentwillen dem König zuteil werden läßt²⁾, gilt zweifellos vielmehr dem Konfiskator der Tempelgüter als dem „Verkäufer“ seiner Tochter. Niemand kann leugnen, daß die Ehe der Prinzessin Beatrice nur einen sehr zweitrangigen Beweis für die Habsucht des Königs von Neapel bildet. Dante konnte freilich, was er in Wirklichkeit meinte, nicht offen sagen.

1) Lavocat, a. a. O., 320.

2) Purg. 20 80 ff.

Ein so ungewöhnlicher Bewertungssturz wie ihn Clemens V. und die beiden königlichen Brüder aus dem Hause Aragonien erfahren, der sich nicht anders als durch Dantes Templertum erklären läßt, berechtigt uns, — um nochmals darauf zurückzukommen —, auch zur Vermutung, daß er im Falle der Grafen Guidi von Romena, namentlich Alessandros, auf die gleiche Ursache zurückgehe.

Indessen fällt nicht die Annahme, daß sich die großen Wandlungen von Dantes Urteilen über die erwähnten Personen nach deren Verhalten gegen die Templer richte, durch unlösbare Widersprüche mit den Zeitpunkten, in denen Dante seine Urteile zu Papier brachte, in sich zusammen?

Auf den ersten Blick scheint es sich tatsächlich so zu verhalten. So lesen wir die erste Verkündung der Simonistenhölle für Clemens V. an einer Stelle ¹⁾, wo die von Papst Nikolaus III. gebrauchten Zeitangaben unstreitig für eine Niederschrift dieses Gesanges nach dem Tode Clemens V. also nach dem 20. April 1314, sprechen. Nikolaus III. hält in seinem glühenden Schacht Dante irrtümlich für Bonifaz VIII., der einer Prophezeiung zufolge an dieser Stelle erst für 1303 zu erwarten steht; gleichzeitig weiß Nikolaus aber auch, daß er bereits länger brennt, als es dauern wird, bis Bonifaz von dem *pastor sanza legge* aus dem Westen tiefer in den glühenden Schlund hinabgestoßen wird. Klar, daß Dante, als er diese Terzinen schrieb alle drei Sterbejahre kennen mußte: 1280, 1303 und 1314.

War aber schon der 19. Infernogesang mindestens zwei Jahre nach dem Ende des Templerprozesses (1312) fertiggestellt, wie sollte da der dritte Purgatoriosang mit seinem anerkennenden Gedenken für Friedrich von Sizilien und seinen Bruder Jayme vor Beginn des Prozesses oder doch wenigstens vor den templerfeindlichen Maßnahmen der beiden königlichen Brüder gedichtet worden sein? Und hat dann nicht der siebente Purgatoriosang mit seinem bereits abfällig gewordenen Urteil über die Königlichen Brüder einen ganz anderen Hintergrund als den Templerprozeß? Läßt sich, die Sache in ungefähren Jahreszahlen ausgedrückt, Inferno 19 auf das Jahr 1315 verlegen, Purgatorio 3 jedoch auf 1307, Purgatorio 8 aber auf 1312? Sollten Konsequenzen dieser Art es nicht von vornherein ausschließen, daß die Sinnesänderung Dantes den beiden Königen gegenüber etwas mit ihrem Vorgehen gegen die Templer zu schaffen habe? Und stürzt den Königen in dieser Hinsicht nicht auch Clemens V. nach?

Der unlösbar scheinende Widerspruch in der Zeitenfolge hat jedoch seine legitime Erklärung. — Schon der bekannte englische Dantologe Lord Warren Vernon hatte die Vermutung ausgesprochen, daß der Dichter die *Commedia* nach einem streng einheitlichen Grundplan

¹⁾ Inf. 19 79—87.

ausgearbeitet habe¹⁾, der das notwendige Gerüst zu der wunderbaren Architektur des Poema Sacro bildete. Ich halte diese Annahme für durchaus richtig, ja für beweisbar. Bei aller Festigkeit im Großen, bei aller erstaunlichen Symmetrie der Leitgedanken war durch einen solchen Plan doch der Raum für Einzelheiten, die der Dichter zu verschiedenen Zeiten verschieden einschalten mochte, keineswegs gesperrt. Vor allem aber war Dante auf diese Weise nicht gezwungen, an den hundert Gesängen der Commedia, ohne auf die Stimmung des Augenblicks Rücksicht nehmen zu können, der Reihe nach fortlaufend zu dichten, sondern konnte sich bei seinem Schaffen in weitem Ausmaß dem Hauch oder Sturm, den zarten Farben oder gewaltigen Blitzen der Inspiration überlassen und wie der Maler an einem Riesengemälde, einmal an dieser, einmal an jener Partie arbeiten. Vielleicht ist unter jener Wunderbaren Vision, von der am Schlusse der Vita Nova die Rede ist, die innere Schau des beherrschenden Konstruktionsprinzips der Commedia gemeint. Gerade das Thema der inneren Architektur des Weltgedichts, die an Überraschungen so reich ist, soll, wenn es Gott gefällt, einer eigenen späteren Studie vorbehalten bleiben.

Boccaccio meinte, indem er sich auf den ersten Vers des achten Infernogesanges, sowie auf das Zeugnis Andrea Poppis, des Neffen Dantes, und Dino Perinis berief, daß die ersten sieben Gesänge des Inferno noch vor der Verbannung entstanden seien. Diese Meinung ist zwar wegen des Ausfalls gegen Florenz im sechsten Infernogesang (49) und anderer Gründe höchst unwahrscheinlich, aber ich halte es für sicher, daß einzelne Gesänge oder Szenen der Göttlichen Komödie, namentlich des Purgatorio, wo es so viel frohes Begegnen und Wiedersehen gibt, in der Tat bereits sehr frühzeitig fertig waren. Zu diesen frühesten Szenen gehört denn auch die Begegnung mit Kaiser Friedrichs II. Sohn Manfred.

Als der Dichter dann an dem lieblichen Tale der Fürsten auf dem Läuterungsberge arbeitete, war er in der Tat bereits zu anderen Anschauungen über die beiden königlichen Enkel des Kaisersohnes gelangt.

Den festen architektonischen Plan des Ganzen einmal vorausgesetzt, hindert nichts, beliebige Entstehungs- oder Überarbeitungszeiten von Gesängen oder Teilen von Gesängen anzunehmen, wenn auch im allgemeinen Dante auf weiten Strecken wohl Zug um Zug fortschreitend gearbeitet haben mag. Wir kommen auf das Thema dieser Freizügigkeit seines Dichterschaffens an anderer Stelle noch zurück.

Jedenfalls kann die innere Verbundenheit der Commedia oder der kleineren Werke Dantes mit den Phasen der Templerverfolgung nicht deshalb bestritten werden, weil die Grenzdaten einzelner Ge-

¹⁾ Vgl. G. Gobbi, Dante in omaggio nuziale. Giornale Dantesco 1905, 13 ff.

sänge oder die angenommene Datierung der kleineren Werke mit dem Ablauf des Templerprozesses in Widerspruch zu stehen scheint.

Der Widerspruch besteht eben nur zum Schein. Wir können vielmehr umgekehrt die Stufenfolge des Prozesses mit seinen Vor- und Nachspielen als einen verlässlichen Maßstab für die wirkliche Entstehungszeit und ursprüngliche Reihenfolge der *Commediagesänge* und Prosaschriften Alighieris benützen.

Der Dichter arbeitete demnach am dritten Purgatoriogesang noch vor dem Verfahren gegen die Templer in Sizilien und Aragonien, will sagen, vor Ende 1307, am neunzehnten Infernogesang jedoch erst nach dem Ende des Templerprozesses und Molays Tod, schrieb seine Briefe *an die Könige Italiens* und Heinrich VII. vor der Benachrichtigung vom ersten Folterbefehl Clemens V., den siebenten Purgatoriogesang, das *Convivio* und *De Vulgari Eloquentia* hingegen erst nach Beginn der sizilischen Maßnahmen gegen die Templer, also nach 1310.

Wir erkennen in diesem Zusammenhange die Monarchia als die indirekte, stille und doch kraftvolle Hilfe, die Dante den Templern durch die literarische Unterstützung von Heinrichs VII. Römerzug und den Beweis seiner Weltjurisdiktion leisten wollte und erkennen damit, daß bereits dieser unentbehrliche Schlüssel zur *Commedia* aus templarischem Metall gegossen war.

Und es scheint, daß sich Dante die Arbeit an dem friedlichen Purgatorio, in welchem er naturgemäß viel weniger Richter zu sein braucht als im *Inferno* oder *Paradiso*, zu einer Erholung machte, um in der friedlichen Gelassenheit des Läuterungsberges mit seinen zahlreichen Jugenderinnerungen, von beängstigenden Höllenvisionen, von paradisischen Verzückungen, oder — vielleicht — auch von den Verdrießlichkeiten des politischen Lebens in Florenz auszuruhen.

13. Der Werdegang der Templer bis zur Katastrophe von Damiette.

Um zu verstehen, was wir uns unter Dantes Templertum in Wahrheit vorzustellen haben, ist zumindest ein rascher Überblick über die Geschichte des Tempelordens unerlässlich.

Die Entstehung mannigfaltiger Ritterorden war eine durchaus arteigene Frucht der etwa zweihundert Jahre währenden Kreuzzugsepoche. Die Verbindung der Mönchsgelübde mit dem Rittertum war etwas Niedagewesenes und für das 12. Jahrhundert außerordentlich Modernes. Konnte sich das reliquienfreudige Mittelalter die Überreste der Heiligen nur in der treuen Verwahrung der Kirche, vor allem der geistlichen Orden denken, so sollte der Schauplatz des Lebens,

Leidens und Lehrens Christi selber, als die vornehmste aller Reliquien den Händen der Ungläubigen entrissen werden, zumal die Bedrohung der Pilger in Palästina die Frage einer Abhilfe mit Waffengewalt ohnehin seit langem spruchreif gemacht hatte.

Bald nachdem Gottfried von Bouillon 1099 das Kreuz auf den Zinnen von Jerusalem aufgepflanzt hatte, setzte die Gründung jener Orden ein, deren Mitglieder sich ebenso als Soldaten wie als Mönche betrachteten. Die drei bedeutendsten und bekanntesten sind die von italienischen Kaufleuten ins Leben gerufenen Johanniter¹⁾ oder Hospitaliter, der Deutsche Ritterorden und der von französischen Adelligen gegründete Orden der Tempelritter.

Die alten Johanniter leben im adeligen Malteserritterorden bis auf den heutigen Tag fort. Der Deutsche Ritterorden bestand in bescheidenen Ausmaßen bis 1938 in Österreich, während die Templer bereits mehr als 625 Jahre zuvor beseitigt worden waren, obgleich in verschiedenen freimaurerischen Riten und Traditionen etwas wie ein gespensterhaftes Fortbestehen des Templertums wahrzunehmen ist.

Der Orden, der uns beschäftigt, war organisch aus dem Johanniterorden hervorgegangen, indem sich neben der Notwendigkeit der Spitalspflege kranker Palästinapilger auch die Unerläßlichkeit eines militärischen Schutzes für die Wallfahrer immer klarer erkennen ließ. Hugo von Payens (Hugues de Payns) und Gottfried von St. Omer (Godefroy de Saint-Omer) waren mit sieben anderen Rittern die Gründer der neuen Genossenschaft, die sich durch ein besonderes Gelübde zum Waffenschutz der Pilger gegen sarazenische Überfälle verpflichteten.

Die Ritter nannten sich *Pauperes Commilitones Christi*, Arme Waffengefährten Christi, und waren im Gründungsjahr 1109 in der Tat eine so arme Gesellschaft, daß je zwei Ritter immer nur ein Pferd benützen konnten. Das älteste Ordensiegel, das man später freilich anders zu erklären suchte, zeigt denn auch wirklich, wie wir schon Seite 33 erwähnten, zwei Reiter auf einem Pferd.

König Balduin II. von Jerusalem (1118—1131) wies den neuen Rittern einen Teil seiner auf dem alten Tempelplatz, dem heutigen Haram esch-Scherif, gelegenen Residenz als Wohnstätte an. Ihre Kirche auf diesem großen Plateau hieß damals Templum Salomonis, während die nordöstlich davon gelegene Omarmoschee, zu jener Zeit natürlich ein christliches Gotteshaus, Templum Domini genannt wurde. Im Zusammenhang damit nannte sich die junge Ritterschaft fortan die *Pauperes Commilitones Christi Templique Salomonici*. Es ist demnach wirklich der alte biblische Tempelplatz, nach welchem der Orden der Templer seinen Namen trug.

¹⁾ Nach dem Heiligen Johannes Eleemosinarius benannt.

Dieses Haus von Jerusalem blieb das Mutterhaus des gesamten Ordens und eine etwas später westlich davon, unweit der Südwestecke des Haram esch-Scherif erbaute oktagonale Kirche seine Mutterkirche¹⁾. 1148 hatten die Templer in Kaiser Konrad II. den Adler beherbergt²⁾ und der Ordenskomtur von Jerusalem hielt die kostbare Reliquie des heiligen Kreuzes in ständiger Verwahrung. Wir erinnern uns des Kreuzes und Adlers im Siegelwappen des Großmeisters, dem die Commedia eine so großartige Deutung gibt.

Für die neue religiöse Genossenschaft stellte das Provinzialkonzil von Troyes am 13. Jänner 1128 die entsprechenden Regeln auf. Ihr eigentlicher Verfasser war niemand anderer als der große Abt von Clairvaux, der Mystiker und Kirchenlehrer Bernhard, das Orakel seines Jahrhunderts. Es versteht sich daher von selbst, daß die Ähnlichkeiten mit der Zisterzienser-Regel überaus zahlreich sind³⁾. In alten Chroniken der Zisterzienser werden die Templer sogar als Zisterzienser-Ritter bezeichnet⁴⁾. Außer Bernhard nahmen noch zwei andere Heilige an diesem Konzil teil: St. Stephan Harding, Abt von Cîteaux, ein Engländer, und St. Hugo de Montaigu, Bischof von Auxerre. Wer hätte damals das böse Ende ahnen mögen, das diesem Orden bevorstand?

St. Bernhard war auch der größte Herold und Propagator des neuen Ritterordens. Seine Schrift *De laude novae militiae* brachte dem ursprünglich recht unansehnlichen Kreise der Templer eine ungeheure Verbreitung in ganz Europa und dem nahen Orient. Auch in dieser Hinsicht beweist sich eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Zisterzienserorden, der ja selbst ebenfalls durch St. Bernhard aus kleinsten Anfängen zu ungeahntem Wachstum und Blühen kam.

Den braunen oder schwarzen Habit der dienenden Brüder ausgenommen, wurde der weiße Zisterziensermantel auch der Mantel der Templer. Eugen III., selbst ehemaliger Mönch von Cîteaux (1145 bis 1153), fügte ihm 1146 noch ein rotes achtzackiges Kreuz hinzu, das auf der linken Seite zu tragen war. So wurden Rot und Weiß die Farben des Templerordens. Es sind, wie gleich hier vorwegnehmend bemerkt sei, dieselben Farben, in denen Beatrice zuerst dem neunjährigen Knaben und dann erst wieder dem achtzehnjährigen Jüngling *erscheint*. Beide Male ist es lediglich die Farbe des Kleides, was Dante von ihrer äußeren Erscheinung zu erzählen für gut befindet.

Lange blieb der alte Kampfgeist und stets die ritterliche Kameradschaftlichkeit im Orden lebendig und vorbildlich. Mit der religi-

¹⁾ Vgl. L. Dresseire, *Jérusalem à travers les siècles*. Paris 1931, 230.

²⁾ F. Wilcke, *Geschichte des Ordens usw.* I, 49.

³⁾ Vgl. Ch.-V. Langlois, *Le Procès des Templiers d'après des documens nouveaux*. *Revue des deux Mondes* 1889, 382 ff.

⁴⁾ F. Wilcke, a. a. O. 415.

ösen Zucht freilich stand es anders. Aber das Rittertum zeigte sich im sarazenischen Syrien ebenso wie im maurischen Spanien oder auch in Schlesien beim Einbruch der Mongolen 1241 in glanzvollen Waffentaten. Papst Innozenz II. (1130—1141) hatte den Orden durch die Bulle *Omne datum optimum* bereits am 29. März 1139 der Jurisdiktion der Bischöfe entzogen und dem Heiligen Stuhl unmittelbar unterstellt. Alexander III. (1159—1181) erteilte ihm 1160 überdies das Recht, eigene Kapläne aufzunehmen, deren Jurisdiktion eben infolge der Exemption praktisch fast der eines Bischofs gleichkam. Dennoch scheint, was die Leitung der Ordensangelegenheiten betrifft, ihr Einfluß gering gewesen zu sein. Im Besitze dieser weitgehenden und immer mehr sich erweiternden Privilegien nannten sich die Ritter fortan *Tempelherren*.

Innozenz II. war es auch, der bereits auf dem Konzil von Pisa 1135 die Bildung von Konfraternitäten angeregt hatte, die den Templern in ähnlicher Weise angegliedert werden sollten, wie dies nachmals bei den sogenannten Dritten Orden der Franziskaner oder Dominikaner der Fall war und bis heute geblieben ist. Diese Bruderschaften, denen auch Frauen angehören konnten, waren ursprünglich, wie auch die analogen Vereinigungen der Johanniter, vor allem als finanzielle Stütze des ritterlichen Hauptordens gedacht und ebenfalls mit reichen Privilegien ausgestattet. Johannes Krätzig O. F. M. hat in seiner 1939 in Bonn erschienenen Dissertation übrigens nachgewiesen, daß die weltlichen Dritten Orden eine ganz allgemeine religionsgeschichtliche Erscheinung sind, die sich ebenso im Hinanabudhismus und den islamitischen Derwischorden wie in der katholischen Kirche findet.

Über die Templerkonfraternitäten, die zweifellos ungemein zahlreich sein mußten, meldet die Geschichte so gut wie nichts. Sie schweigt womöglich noch tiefer über deren Schicksal nach dem Fall des Ritterordens. Es hat jedoch den durchaus begründeten Anschein, daß sie von Anfang an sehr vorsichtig in der Wahl ihrer Mitglieder waren und sehr bald höchst exklusive Kreise der europäischen, insbesondere der italienischen Geistesaristokratie bildeten. Sicherlich haben sie auch nach 1312 im Stillen fortbestanden. Die neuplatonisch-plotinische Gedankenwelt, die in ihnen herrschte, läßt sich bei einiger Aufmerksamkeit auch heute noch erkennen. Sie hat in ihrer Verbindung mit dem zeitkritisch und kirchenreformerisch gewordenen Joachimismus jene eigenartige Geistigkeit hervorgebracht, die wir bereits im ersten Kapitel mit dem Ausdruck *Templergnosis* bezeichnet haben. Sie war, ich wiederhole das, nicht häretischer Gnostizismus, auch nicht der schlecht verhüllte Deismus des lateinischen Averroismus von Paris und Padua, sondern gläubiges und der eigenen Einschätzung nach kirchen-

treues Christentum; freilich von kirchenpolitischen und gesellschaftskritischen Anschauungen, die das Licht der mittelalterlichen Öffentlichkeit scheuen mußten.

Diese geistige Elite der weltlichen Templerbünde, die der gesellschaftlichen Elite der Tempelherren, deren legitime adelige Abkunft feststehen mußte, entsprach, hat höchstwahrscheinlich unter Führung der Templerkapläne, die mit dem Gedankengut des Orients ebenso vertraut waren, wie mit dem des Abendlandes, jene symbolistische Richtung geschaffen, die man in der Literatur für Frauenliebe, in der Baukunst für bloßes Phantasiespiel hielt, weil man nicht tief genug grub, um auf den Boden des Templertums zu stoßen. So viel genüge an dieser Stelle zu diesem Thema.

Auf keinen Fall konnte die finanzielle Unterstützung der *Armen Waffengefährten Christi und des Salomonischen Tempels* für lange Zeit die wahre Aufgabe dieser Adeptenbünde gewesen sein, denn schon bald nach dem Konzil von Troyes im Jahre 1128 begannen den Templern ansehnliche Güter zuzuströmen. 1130 hatte Kaiser Lothar den Templern einen beträchtlichen Teil der Stadt Supplinburg geschenkt. Der reiche Graf Raimund Berengar von Barcelona und der Provence wurde selber Templer und bedachte daher den Orden in hervorragender Weise. König Alfons von Navarra und Aragonien vermachte bereits 1133 den Templern testamentarisch Gebiete von einer Größe, daß über kurz oder lang mit der Errichtung eines Templerstaates mit landesfürstlicher Souveränität auf der iberischen Halbinsel zu rechnen war. 1191 erwarb der Orden, allerdings nur für kurze Zeit, von König Richard Löwenherz um 100.000 Goldbyzantiner, etwa acht Millionen Goldfranken, die Insel Cypern. Mag sein, daß die Templer bereits zu stolz geworden waren, um einen Staat in einem so abgelegenen Erdenwinkel zu gründen. Im Jahre nach dem Fall Akkons übernahm König Guy de Lusignan von Jerusalem das Eiland.

Man sieht, König Philipp der Schöne konnte begründeten Verdacht hegen, daß die Templer, den separatistischen Geist der Provence benützend, ihren Staat, der ja in Anbetracht der Johanniter auf Rhodus und der Deutschen Ordensritter in Ostpreußen auf die Dauer nicht ausbleiben konnte, eben in der Provence selber zu gründen bestrebt sein würden. Rechnen wir seine beständige Geldnot hinzu, so konnte es nicht fehlen, daß ihm der tödliche Schlag gegen den Templerorden als der allervortrefflichste Beweis seines kirchentreuen Glaubenseifers erscheinen mußte. Daß die Provence, das geistig lebhafteste Gebiet Europas, stets eine entschiedene Abneigung gegen den französischen Norden und seine Politik empfand, ist bereits besprochen worden.

Noch unter der Herrschaft Philipps des Schönen selber hatte der provençalische Franziskanerspirituale Bernard Délicieux an der von Carcassone ausgehenden Bewegung teilgenommen, die den Sohn des Königs Jakob von Mallorca, des Oheims der Könige von Sizilien und Aragonien, zum Herrscher der Provence ausrufen wollte, um das Regime der Anjou abzuschütteln.

Hatten es die Templer der Provence wirklich verstanden, die Wasser des provençalischen Hasses gegen Nordfrankreich auf ihre Mühlen zu leiten, so war dies für Philipp den Schönen ein entscheidender Grund mehr, rasch und hart zu einem vernichtenden Hiebe auszuholen und seinen königlichen Vetter Karl II. von Neapel, den Reichsgrafen der Provence, schon anfangs 1308 zu einem gleichen Vorgehen gegen die Templer seines Landes anzuspornen. Es war dies der erste Schritt zu jenen Mißhandlungen der Ritter, über welche die ihrem Herrn persönlich sonst wohlwollenden Provençalen empört aufschäumten.

Die Zahl der Ordenshäuser betrug schon zu Beginn des 13. Jahrhunderts rund 9000. Für die Zeit um 1300 hat man die Einkünfte eines einzigen Jahres auf etwa 57 Millionen Goldfranken veranschlagt. Es war gebräuchlich geworden, daß Könige, Fürsten oder auch Großkaufleute die festen Tempelhöfe als Schatzverwahrung in Anspruch nahmen. Die Folge davon war, daß die Tempelherren eine ausgedehnte Tätigkeit als Bankiers ausübten, die Kredite gaben, hohe Geldsummen in gesichertem Geleite transportierten und überhaupt in Dingen der Finanz recht eigentlich Konkurrenten der Juden oder Lombarden waren. Als Philipp der Schöne die Ausfuhr von Geld ins Ausland verbot, — eine Maßnahme, durch die Bonifaz VIII. getroffen werden sollte —, sprangen die Templer durch ihre ausgezeichneten Verbindungen ein und ermöglichten diesen Geldtransport durch Wechselbriefe. Die Könige Jayme I. von Aragonien und Karl I. von Anjou-Neapel hatten Templer zu Finanzministern und der Berater in Geldsachen Ludwig VII. von Frankreich während dreier Jahrzehnte starb ebenfalls als Templer¹⁾. Man muß zugeben, daß Beschäftigungen dieser Art für Mönchsritter nicht eben die idealsten waren. Die Tempelherren wurden auf diese Weise ihren eigentlichen Aufgaben vielfach entzogen und verwandelten sich in Bankleute, deren finanzielle Macht in der Tat unbequem genug werden konnte. Eine überreiche Adelskorporation, an deren Spitze ein Mann im Range eines souveränen Fürsten stand, die über die vortrefflichste militärische Schulung und Erfahrung verfügte, mochte Philipp seit jeher mit geheimem Bangen betrachtet haben.

¹⁾ Vgl. Langlois, *Le Procès des Templiers etc.* Revue des deux Mondes 1889, 385 ff.

Kaum war denn auch Jakob Molay im Frühjahr 1303 auf Grund einer päpstlichen Einladung aus Cypern zu Bonifaz VIII. nach Rom gekommen, als auch Guillaume Nogaret unter allerhand Vorwänden in Italien eintraf und von den florentinischen Bankiers des Pariser Hofes Petrucci oder Musciatto und Biccio Guidi de' Franzesi mit reichen Geldmitteln ausgestattet wurde. Bonifaz VIII. wußte wohl, wem die Ankunft Nogarets in Wahrheit galt und zog sich in seine Geburtsstadt Anagni zurück¹⁾.

Indes, wie immer es sich auch mit den politischen Bestrebungen des Ordens verhalten haben mag, niemand wird leugnen können, daß der gewaltige Reichtum, die äußerste kirchliche Unabhängigkeit und die zahllosen weltlichen Privilegien für den Orden eine stete Versuchung zur Unbotmäßigkeit bilden mußte. Desgleichen liegt es auf der Hand, daß sich unter solchen Umständen die religiöse Disziplin des Ordens von bedenklichen Lockerungen auf die Dauer unmöglich freihalten konnte; zumal er ja der Hauptsache nach aus theologisch ungebildeten Laien bestand und man in der Aufnahme von Kandidaten scheinbar allzuwenig wählerisch war.

Schon der Heilige Bernhard von Clairvaux selber war mit der Entwicklung, die der Orden nahm, durchaus uneinverstanden, wie aus dem Brief an seinen Oheim, den Templer Andreas Montberry, deutlich hervorgeht.

Innozenz IV., obgleich selber ein Affiliierter des Ordens, richtete 1208 ein sehr ernstes Mahnschreiben an den Ordensvisitorator Oil de Boeuf. In ähnlicher Weise hielt Clemens IV. dem Orden vor, daß er seinem eigenen Untergang entgegengehe, wenn er durch sein stolzes Streben nach Unabhängigkeit den Schutz der Kirche verliere. In diesem von dem Hirsauer Abt Johannes Trithemius überlieferten Schreiben sind bereits deutliche Anspielungen auf Autoritätsverachtung und sonstige fraticellische Irrtümer bei den Templern zu finden²⁾. Dieselbe Beschuldigung wurde nachmals von den Anklägern des Ordens bei Philipp IV. von Frankreich erhoben.

Stolz und Habgier waren im Templerorden unleugbar zu Hause. Um nur die krassesten Fälle zu erwähnen, die ein stellenweise unglaublich rasches Verblässen der ursprünglichen Ordensideale offenbaren, sei auf drei besonders bezeichnende Vorkommnisse hingewiesen. 1154 hatte sich ein Sohn des ägyptischen Sultans Nasreddin in der Absicht, Christ zu werden, zu den Templern geflüchtet, wurde von ihnen aber gegen die Summe von 60.000 Dukaten den Häschern seines Vaters ausgeliefert, der ihn hinrichten ließ.

¹⁾ E. Renan, Un ministre de Philippe le Bel, Guillaume Nogaret. *Revue des deux Mondes* 1898, 328 ff.

²⁾ Vgl. F. Wildke, *Geschichte des Ordens* usw., 102.

Als einst ein Unterhändler der Ismaeliten auf seinem Rückweg von einem Templer ermordet wurde und der Großmeister Eudes de St.-Amand weder den Schuldigen auslieferte, noch auch irgendwelche Genugtuung leistete, trug sich bereits König Amaury von Jerusalem (1162—1173) mit dem Gedanken, den Orden aufzulösen.

König Ludwig der Heilige von Frankreich ließ den Großmeister Renauld de Vichièrè wegen seiner eigenmächtigen politischen und finanziellen Verhandlungen mit dem Sultan von Damaskus in aller Öffentlichkeit auf den Knien Abbitte leisten.

Rechnen wir die Provence in etwa ab, so hatten sich die Tempelherren in Frankreich wegen ihrer offenkundigen Habsucht und ihres Hochmutes nicht wenige Feinde zugezogen. Ihr unversönlichster Gegner war wohl Philipps des Schönen Vizekanzler Guillaume Nogaret. Dessen Großvater hatte als Ketzer in Toulouse durch die Inquisition den Feuertod erlitten, — wie man sagte, auf Betreiben der Tempelritter. War dies tatsächlich der Fall, dann hat es Nogaret meisterhaft verstanden, sich an ihnen durch ihre eigenen Waffen zu rächen.

Neben ihrem Stolz und ihrer Habgier war ein bisher zu wenig beachteter Grund ihrer allgemeinen Unbeliebtheit der vollkommene Zusammenbruch des fünften Kreuzzuges (1219—1221), den das unheilvolle Gängeln des Kardinallegaten Pelagius durch den Ordenskönvent heraufbeschworen hatte.

Als die eben erst eroberte Seestadt Damiette im Nildelta, bei deren Erstürmung sich die florentinische Miliz ganz besonders ausgezeichnet hatte, kurz darauf wieder verloren ging, war es allen Einsichtigen klar, daß diese Katastrophe den Anfang vom Ende der christlichen Herrschaft im Morgenland bedeutete. Ohne Zweifel trifft die Templer Palästinas ein gerütteltes Maß von Schuld an diesem Unglück. Sie hatten sich in ihrem hochmütigen und eigenbrödlerischen Oppositionsgeist hinter den ebenso unfähigen wie herrschsüchtigen, aus Spanien stammenden Kardinallegaten Pelagius gesteckt und dessen unvernünftigen Starrsinn zum Nachsehen der syrischen Barone und des Königs Jean de Brienne von Jerusalem bis zu einem Grad von Verblendung gesteigert, der schließlich die unendlichen Mühen und Opfer dieses Kreuzzuges samt und sonders zunichte machte und die Kreuzzugsbegeisterung des Abendlandes zum endgiltigen Absterben brachte.

Pelagius, recht eigentlich das Urbild eines pompösen Auftretens, wie es St. Petrus Damiani im Saturnhimmel tadelt, hatte gegen die eindringlichsten Vorstellungen aller Sachkundigen das wiederholte islamitische Anerbieten eines Austausches von Damiette gegen Palästina diesseits des Jordans hartnäckig abgelehnt und beharrte auf dem tö-

richten Plan, von Damiette aus ganz Ägypten zu erobern und das Nilland als Schlüsselstellung zu Palästina fest in der Hand zu behalten. Die Unbelehrbarkeit des stolzen Kardinals, der dem König von Jerusalem schließlich auch den militärischen Oberbefehl entwand, war eine Folge der um jeden Preis oppositionellen Ratschläge des Tempelkonvents. Man beschuldigte später insbesondere den Tempelritter Ferrandus des bewußten Verrates an den Christen¹⁾. Die einzige Entschuldigung für den halsstarrigen Widerstand des Legaten bildete in etwa sein vergebliches Warten auf die Ankunft des Kreuzheeres Kaiser Friedrichs II.²⁾

Als freilich die Templer ihr fürstliches Pilgerschloß bei Athlith für gefährdet hielten, stimmten sie bei einer vierten Wiederholung des ägyptischen Angebots für dessen Annahme. Aber es war zu spät; nun wollte Pelagius seinerseits nicht mehr zurück. Unkündig der starken Strömung und des schnellen Anschwellens der Nilüberflutung, ordnete er einen Marsch auf Kairo an, bei dem mit Ausnahme der kleinen in Damiette zurückgebliebenen Besatzung das gesamte Kreuzfahrerheer am 24. Juli 1221 vom Nilwasser eingeschlossen und in höchste Lebensgefahr gebracht wurde. Die Folge dieses Unglücks war ein überstürzter Friedensvertrag für acht Jahre, der ein völliges Fiasko des gesamten fünften Kreuzzuges bedeutete und bereits den Keim zu dem siebenzig Jahre später eingetretenen Fall Akkons bildete, mit dem die christliche Herrschaft in Palästina erlosch (1291).

Im Zusammenhang mit dem Versagen der Heeresführung vor Damiette geschah es auch, daß der Großmeister des Deutschen Ritterordens Hermann von Salza, erbittert über den von Pelagius so verantwortungslos heraufbeschworenen Zusammenbruch, dem Orient den Rücken kehrte und seine Tätigkeit als Missionär in Ostpreußen begann. Die ursprünglich so flammende Kreuzfahrerbegeisterung schwand zusehends überall. Man verjagte Mönche, die für die christliche Sache im Orient sammelten. Ein noch erhaltenes Gedicht eines Tempelritters anlässlich des Falls von Damiette bezeichnet sogar Mohammed als Sieger über das Christentum.

Eine für uns außerordentlich bemerkenswerte Angabe zu all diesen Ereignissen in Ägypten findet sich in den von Hartwig herausgegebenen *Annales Florentinae* II (bis 1247) zum Jahre 1219 — nach florentinischem Stil 1220 —, worin es wörtlich heißt: *Damiata capta est a christianis* (5. November 1219) *et in alio anno perditam Templariorum culpa*³⁾.

¹⁾ F. Wilcke, Geschichte des Ordens usw., 80 f.

²⁾ R. Grousset, Histoire des croisades. Paris 1934, III, 236.

³⁾ Hartwig, Quellen und Erörterungen zur Geschichte der Stadt Florenz, 1880, II, 41. Vgl. R. Röhrich, Testimonia minora de quinto Bello Sacro Genevae 1882, 348.

Man gab also in Florenz, wo an hohen Feiertagen die Siegesfahne der Erstürmung von Damiette im Battistero dem Volke gezeigt wurde, nicht dem Kardinallegaten Pelagius, sondern den Templern die Hauptschuld an dem Mißlingen der Expedition nach Kairo. Mußte sich nicht, sooft das Volk das rote Banner mit der weißen Lilie im Taufsaecellum zu sehen bekam¹⁾, mit dem Gedächtnis des Heldentums der florentinischen Miliz, das der Stadt sogar die verlorene Gunst des Papstes wiedergewann, unwillkürlich auch die bittere Erinnerung an die Vergeblichkeit dieser Kampfbegeisterung verbinden, die zugleich eine Erinnerung an die Schuld der Templer war? Gewiß hat Dante diese Fahne mehr als einmal gesehen und die mit ihr verknüpften Reminiszenzen gekannt.

14. Der Greis von Kreta.

Damit wird uns nun klar, welche Bewandnis es eigentlich mit jener traurigen Statue des Alten in der Höhle des Idaberges von Kreta hat, von welcher Vergil im 14. Höllengesang so ausführlich erzählt; mit dem an allen Gliedern durch einen Spalt zerrissenen Standbilde, dessen goldenes Haupt allein unversehrt ist und das seinen Blick nach Rom richtet, während seine Schultern Damiette zugewendet sind.

Just Damiette, nicht etwa dem weit berühmteren Alexandrien! Diese Schultern, man muß es gestehen, sind in Anbetracht der sehr erheblichen Entfernung zwischen Kreta und Damiette mit einer geradezu astronomischen Genauigkeit auf diese Stadt im Nildelta eingestellt; mit einer Genauigkeit, die völlig ungerechtfertigt wäre, stünde dahinter kein andrer Sinn als der, den Dantes eigener Sohn Jacopo angibt, daß nämlich mit dieser Schulterstellung die durch die Kaiserkrönung Karls des Großen geschehene Translation des Imperiums vom Orient, von Byzanz, auf den Okzident, von den Griechen auf die Franken gemeint sei. Diese den mittelalterlichen Geschichtsschreibern so vertraute Translationsidee — schon Otto von Freising bekennt sich zu ihr — hat zu ihrer Symbolisierung gewiß nicht eine derart auffallende Schulterstellung einer Statue in Kreta nötig. Bloß um den sehr weiten Begriff Orient dichterisch zu versinnbilden, sollte sich Dante auf Damiette versteift haben?

Lassen wir Vergil selber sprechen:

94 *In mezzo mar siede un paese guasto*
diss' elli allora, che s' appella Creta,
sotto 'l cui rege fu già il mondo casto.

¹⁾ R. Davidsohn, Geschichte von Florenz, II, 2, 85.

- 97 *Una montagna v' è che già fu lieta*
d' acqua e di fronde, che si chiamò Ida:
or' è diserta come cosa vieta.
- 100 *Rea la scelse già per cuna fida*
del suo figliuolo, e per celarlo meglio,
quando piangea, vi faceva far le grida.
- 103 *Dentro dal monte sta dritto un gran veglio,*
che tien volte le spalle inver Damiate
e Roma guarda come suo specchio.
- 106 *La sua testa è di fino oro formata;*
e puro argento son le braccia e il petto,
poi e di rame infino alla forcata;
- 109 *da indi in giuso è tutto ferro eletto,*
salvo che 'l destro piede è terra cotta;
e sta 'n su quel più che 'n su 'l altro eretto.
- 112 *Ciascuna parte, fuor che 'l oro, è rotta*
d' una fessura che lagrime goccia,
le quali, accolte, foran quella grotta,
- 115 *Lor corso in questa valle si diroccia:*
fanno Acheronte, Stige e Flegetonta;
poi sen van giù per questa stretta doccia
- 118 *infìn là ove più non si dismonta:*
fanno Cocito; e qual sia quello stagno,
tu lo vedrai; però qui non si conta¹⁾.

Der Spalt also, welcher diese der Bildsäule Nabuchodonosors²⁾ nachgeformte Statue durchzieht, träufelt unaufhörlich Tränen, die durch den Berg hindurch zur Hölle hinabfließen und dort die drei infernalen Ströme samt dem im Erdmittelpunkte festgefrorenen Cocyttussee bilden. Es ist jener gewaltige Eisblock, der den Strafort für die Verräter abgibt und in vier Stufen: der Caina, Antenora, Tolomea und Giudecca zum Erdmittelpunkt absinkt.

Ebendort ragt, bis zur Körpermitte vom Eise festgehalten, als riesenhaftes dreiköpfiges Ungeheuer Satan selber, *lo 'mperador del doloroso regno*³⁾, empor. In jedem seiner Mäuler steckt, entsprechend der Gesellschaftstheorie Dantes, einer der drei Hauptverräter an Kirche und Imperium. In demjenigen des roten mittleren Kopfes Judas, in dem des rechtsseitigen weißlichen, sowie des linken schwarzen Kopfes je ein Mörder Caesars: Cassius und Brutus. Judas dem Schädling der Vita Contemplativa, ist das Sehen benommen: er steckt köpflings im Rachen des Höllenfürsten. Die beiden andren als Ver-

¹⁾ Inf. 14 94—120.

²⁾ Dan. 2, 31.

³⁾ Inf. 34 28.

brecher der Vita Activa werden zwar ebenfalls von den Zähnen Satans geschunden, sind aber in seinen Schlünden mit dem Kopf nach außen eingeklemmt, so daß ihnen zwar die Bewegungsmöglichkeit, nicht aber das Sehen verwehrt ist.

So finden wir das Leitmotiv der Kreuz- und Adlersymmetrie noch im tiefsten Abgrund des Inferno: Die Giudecca beherbergt die frevelhaftesten Schänder des Kreuzes und des Adlers als Fraß des Fürsten der Hölle. Satan, der die drei Erzverräter zerfleischt, ist es auch, der mit seinem Blick den Alten von Kreta zerspalten hat. Aber es sind hinwieder auch die Tränen dieses Alten, die den eisigen Kerker Luzifers bilden. Zwischen ihm und der Statue vom kretischen Idaberg herrscht eine deutliche Wechselbeziehung. Dante hat in der Tat, wie das seinerzeit der sonst ebenso abstruse wie rechthaberische Dantolog Dottor Prompt ganz richtig erkannte, die Statue genau über den Rand des Höllentrichters gestellt ¹⁾, und zwar dorthin, wo sie sich mitten im zerstörenden Blickfeld Satans befindet. Richtig war auch die Beobachtung, daß Satan seinen Blick, ebenso wie die Statue, in der Richtung nach Rom gewendet halte. Auch dort war die Folge davon eine Zerreißung; nämlich die Trennung des Kreuzes vom Adler, so daß die kaiserlos gewordene Stadt des Imperiums das Licht des Sacerdotiums in eine Welt voll Ungerechtigkeit nur trüb und schwach ausstrahlen kann. Die Statue ist offenkundig ein Bild jener verirrtten Menschheit, die sich mit einem Rom zufrieden geben muß, in welchem zwischen Kreuz und Adler nicht mehr Friede und Gemeinschaft herrscht. Rom ist damit zu einem Spiegelbild ihres eigenen Elends geworden. Wie die Statue sich mehr auf den Fuß aus gebrannter Erde als auf den eisernen stützt, so verhält es sich auch mit jenem Rom, das vermeint, zu seinem segensreichen Wirken der ehernen Zucht des Imperiums entbehren zu können.

Sehr scharfsinnig hat Luigi Valli den Grund entdeckt, weshalb der Standort dieses das Elend der Menschheit symbolisierenden Standbildes gerade auf Kreta liegen muß. Es war eben vor dieser Insel, wo Aeneas, der Vater des Imperiums, Schiffbruch erlitten hatte, als er im Begriffe war, den schicksalhaften Adler aus seinem ursprünglichen Horst im trojanischen Idagebirge, — das nicht mit dem Ida auf Kreta verwechselt werden darf —, in die neue, von den Göttern bestimmte Heimat zu bringen, als welche er irrümlich die Insel Kreta betrachtete²⁾. Aeneas mußte Schiffbruch leiden, weil er zwar Adlerträger war, aber des Kreuzes entbehrte, zwar das menschliche *remedium difficultatis*, nicht aber das *remedium ignorantiae* hatte.

¹⁾ Prompt, I giri Danteschi nell' Interno superiore. Giornale Dantesco, 1895, 23—36.

²⁾ Vergil, Aeneis 3, 159.

An fast derselben Stelle wie Aeneas kam aber auch der Heilige Paulus auf seiner Fahrt nach Rom in höchste Lebensgefahr, als er nächst Kreta ebenfalls schiffbrüchig in den Fluten trieb, bis er mit seinen Reisegefährten, zu aller Rettung, nach Malta verschlagen wurde¹⁾. Er war, wie Valli bemerkt, im Begriffe, das Kreuz nach Rom zu bringen, aber das mit dem Adler noch unversöhnte und unverbundene Kreuz! So erblickt Dante in der Insel Kreta jene Stelle der Erde, wo die Getrenntheit der beiden Heilssymbole die Gefahr des Untergangs ihrer Träger bedeutet. Wie Rom zur Vereinigung von Kreuz und Adler gegründet wurde, so ist Kreta dazu da, das Elend ihrer Trennung zu offenbaren: Der Alte vom Berge Ida hat seinen richtigen Platz. . .

In der Symbolik dieser denkwürdigen Quelle der Höllenflüsse hat Luigi Valli vielleicht die großartigste der dantischen Kreuz- und Adler-Symmetrien gefunden. In ihr ist nicht nur der Standort Kreta, der Blick nach Rom und die noch zu besprechende Rückenwendung nach Damiette von tiefer Bedeutung, sondern vor allem auch der Umstand, daß die Tränen der Statue zuletzt den Eiskerker Satans bilden und so Dantes Strafprinzip einer der Sünde deutlich angemessenen Vergeltung sich an dem Höllenfürsten selber verwirklicht. Der Tränenstrom der Menschheit, den Satan verschuldet, wird in der tiefsten Hölle seine eigene Pein.

Freilich dachte Valli, der Greis von Kreta zeige durch seine Stellung, daß er von Jerusalem aus unterwegs nach Rom sei, von der Stadt des Kreuzes nach der Stadt des Adlers. Allein, Damiette ist Damiette und nicht Jerusalem. Den Namen der ägyptischen Küstenstadt als eine eigenwillige Umschreibung für Jerusalem zu betrachten, geht in keiner Weise an. Gerade Damiette enthüllt sich bei näherem Zusehen als das passendste Gegenstück zu dem Kreta von Aeneas und Paulus. Denn Damiette war es ja, wo die beiden Führungsmächte der Menschheit Schiffbruch erlitten. Das Papsttum im Kardinal von Albano Pelagius, der das Kreuzheer ins Verderben führte, das Kaisertum in Friedrich II., der durch sein Fernbleiben den Zusammenbruch besiegelte.

Aber die Entrüstung, mit der der Alte von Kreta seine Schultern dieser Stadt zuwendet, hat einen noch tieferen Grund. Dieses tränenträufelnde Gegenstück zu Dantes templarischen Glückseligkeits-Begriffen ist selber ein Templer! Ein Templer, der die Verantwortung der Katastrophe von Damiette —, die man ja, wie wir sahen, gerade in Florenz den Tempelrittern beimaß, — schroff ablehnt. Nicht umsonst ist die Statue derjenigen in Nabuchodonosors Traumgesicht nachgebildet. Denn wie just dieser babylonische König den Tempel

¹⁾ Apg. 27.

Salomons zerstört hatte, so erinnert die zerspaltene Statue von Kreta an die Zerstörung des Templerordens durch den Nabuchodonosor der Hölle. Ihr goldenes Haupt aber ist unversehrt; nicht nur wegen der Lauterkeit und Würde des Beginns der Templergenossenschaft, sondern auch wegen der Hoffnung auf ihre Wiederherstellung, die Dante mit allen Templerfreunden und -adepten zeitlebens aufs innigste ersehnte. War doch auch der zertrümmerte salomonische Tempel durch Zorobabel wieder von neuem errichtet worden.

So muß auch der mitten im Gesichtsfeld Satans stehende Alte von Kreta als Bild der durch das Fehlen des Imperiums verursachten Verelendung der Menschheit dereinst wieder geheilt werden, sobald nur einmal der von Vergil prophezeite Veltro¹⁾ und der von Beatrice verkündete große *Fünfhundertfünfzehn*²⁾ sich als die neuen, von templarischem Geiste erfüllten Repräsentanten des Kreuzes und Adlers in Rom treffen werden.

Indes, der Greis von Kreta wendet seinen Rücken Damiette nicht bloß deshalb zu, weil man die Templer für den Fall dieser Schlüsselstellung der Christenheit verantwortlich machte oder das Papst- und Kaisertum dort versagten. Er hat noch einen weiteren Grund, Damiette gram zu sein.

Ein katalonischer Tempelritter, Galcerand de Teus, war es, der im April 1310, während des Prozesses in Lucera (Apulien), die Eröffnung machte, daß es im Orden die sogenannten geheimen *Statuten von Damiette* gebe, deren eigentlicher Entstehungsort allerdings das große Pilgerschloß von Athlith gewesen sei. Diese Statuten hätten die alten Regeln von Troyes verdrängt und die Genossenschaft der Tempelherren in einen tatsächlichen Ketzerbund verwandelt.

Der gleiche Zeuge ist es freilich auch, der von Erscheinungen eines schwarzen Katers bei den Kapitelsitzungen der Templer zu berichten wußte, unter dessen Gestalt man den Bösen selber verehrt hätte!

Mag hiezu ein ähnlich klingender Bericht der ehemaligen Kronprinzessin von Sachsen Louise von Toskana aus neuester Zeit erwähnt sein, die in ihrer Selbstbiographie ebenfalls das unerklärliche und allgemein bemerkte Erscheinen eines schwarzen Katers auf dem Altar der Schloßkapelle in der Dresdener Zinzendorfstraße berichtet, das sie, obgleich bis dahin alle diesbezüglichen Erzählungen mißachtend, zu ihrem Schrecken an einem Novembertag 1902 während der Messe selber wahrnehmen mußte³⁾.

1) Inf. I 101.

2) Purg. 33 43.

3) Louise von Toskana, Mein Lebensweg, 197 ff.

Wir dürfen freilich nicht verschweigen, daß Galcerand de Teus und andre Templer, darunter auch solche von Flörenz ¹⁾, sich dieser Wahrnehmung erst unter der Einwirkung der Folter entsannen.

Ob es die ketzerischen Statuten von Damiette auch nur für einen kleinen Kreis von Rittern wirklich gegeben habe oder nicht, wird mit voller Sicherheit wohl nicht mehr zu ermitteln sein. Die Geschichte des Ordens und seines Ausganges hat, so reichlich man sich darüber namentlich in Frankreich verbreitet hat, ihre zähen Dunkelheiten und Rätsel, die wahrscheinlich für immer allen Aufhellungsversuchen widerstehen werden.

Sicher ist, daß der Orden schon Jahrzehnte vor seinem Ende nicht mehr das war, was jeder Orden der Kirche sein muß: eine Pflegestätte christlichen Vollkommenheitsstrebens, dessen Ziel für die Templer nichts andres sein konnte als das Ideal des Heiligen und Helden. Der Held hatte sich bei ihnen allzu augenscheinlich in einen Politiker und finanztüchtigen Profitmacher verwandelt, der Heilige allzusehr in einen recht unheiligen, stolzen Grandseigneur.

Zwar zeigten auch die andern groß und reich gewordenen Ritterorden Verfallserscheinungen. Aber man wird nicht leugnen können, daß sie gerade bei den Tempelherren sehr deutlich die Züge einer eigenartigen Geistigkeit trugen, die reichlich von den Ideen des Joachimismus, sowie der arabischen und neuplatonischen Philosophie gespeist wurde; Züge eines Synkretismus, den wir als ein deutliches Wesensmerkmal der Templergnosis kennenlernen werden. Er wird, wenn die Beatricefrage zur Erörterung steht, unsre Aufmerksamkeit in besondrer Weise in Anspruch nehmen.

Daß einer so gearteten Geistigkeit ein dem formenfesten Mittelalter unerträgliches Maß von Ungebundenheit und Aufklärung zukam, die von übelwollenden Feinden mit größter Leichtigkeit als Häresie verschrien werden konnte, und daß infolgedessen strenges Stillschweigen oder Reden in Bildern unerlässlich war, liegt auf der Hand. Kein Trumpf war gefährlicher als der einer glaubwürdig formulierten Anklage auf Häresieverdacht. Denn nicht bloß die klar beweisbare Häresie war dem Mittelalter, das schon geringfügige Münzfälschungen mit dem Tode bestrafte, als Glaubensfälschung ein todeswürdiges Verbrechen, auch den bloßen Verdacht der Häresie sich zugezogen zu haben, galt als ein schwer zu ahndendes Vergehen. Und der Schritt von diesem Verdacht bis zum wirklichen Eingeständnis der Häresie war in der mittelalterlichen Rechtspflege herzlich kurz.

¹⁾ Vgl. J. Gmelin, Schuld oder Unschuld des Templerordens, 445; K. Schottmüller, a. a. O., I, 428; H. Prutz, Geheimlehren und Geheimstatuten des Templerordens. Berlin 1879 und: Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens. Berlin 1888.

Wer also Ideen verfocht, die sich leicht mißdeuten und beanstanden ließen, der konnte das nur unter ganz bestimmten Umständen tun. Erstlich konnte dies nur in einem Kreise geschehen, dessen Gesinnungsgleichheit über alle Zweifel erhaben war. Zweitens bedurfte es absoluter, wahrscheinlich beeideter Verschwiegenheit. Drittens mußten diese Ideen literarisch in einer Ausdrucksweise behandelt werden, die für die große Welt der Nichteingeweihten eher irreführend als unverständlich war. Eine gehegte und gepflegte Unverständlichkeit wäre ja auf die Länge naturgemäß ebenfalls verdächtig geworden. Nichts konnte sich für derlei Zwecke besser eignen als die Sprache der Liebespoesie. In ihr verlor selbst das Dunkle, Unwahrscheinliche und Unverständliche seine Gefährlichkeit. Und wer konnte den Inquisitoren zumuten, in der Liebeslyrik auf dem Laufenden zu sein? Und wer hätte Liebesgedichte, so wohl gesetzt und kühl sie immer sein mochten, als templeragnostisch und häresieverdächtig vor das geistliche Gericht der Inquisition schleppen mögen?

Gerade die Sprache der Liebe war es ja auch, die im Islam eine Durcharbeitung erfahren hatte, die niemandem besser zustatten kommen mochte als der geistigen Templerschafft.

15. Guillaume Nogaret.

Niemand war in der Erhebung des Häresieverdachtcs ein geübterer Meister als der bereits erwähnte ehemalige Professor der Rechte an der Universität Montpellier, Mitglied des Kronrates und königlicher Siegelbewahrer, Vizekanzler Guillaume Nogaret aus St.-Felix de Carmaing bei Toulouse.

Man kennt Nogaret hauptsächlich als den Führer des brutalen Attentats gegen Bonifaz VIII. am 7. September 1303 in Anagni, wo er durch seinen verwegenen Handstreich die Veröffentlichung der Exkommunikationsbulle gegen seinen königlichen Herrn zwar unterdrücken konnte, aber die eigene Exkommunikation sich natürlich umso nachhaltiger zuzog. Er hatte viele Jahre um ihre Aufhebung zu kämpfen. Bonifaz VIII. gefangen nach Frankreich zu bringen, wo ihn die Absetzung durch ein Nationalkonzil erwartet hätte, war ihm nicht gelungen. Diesen Häresieprozeß vereitelt zu haben, war immerhin ein Verdienst der sonst keineswegs verlässlichen Bewohner von Anagni, die zuerst, mit französischem Geld aus Florentiner Bankhäusern bestochen, die Tore öffneten, sich nach dem Sturm auf das päpstliche Schloß aber eines Bessern besannen und den schwer bedrängten Papst befreiten. Bonifaz überlebte den schwarzen Tag freilich nicht mehr lange. Schon am 11. Oktober segnete der Greis das Zeitliche.

Nogaret war einer der skrupellosesten Agenten der Zentralisierung Frankreichs und der Aufrichtung des königlichen Absolutismus. Auf diesem Feld bewies er eine eiserne Energie, die alle Hindernisse zu brechen entschlossen war. Für Philipp den Schönen hingegen ist es bezeichnend, daß er den Mann, der seinetwegen wahrlich nicht geringe Opfer auf sich genommen, nicht einmal durch die Rangerhöhung zum wirklichen Kanzler belohnte.

Heinrich Finke ist der Meinung, daß Nogaret gegen die Templer, denen das Gerücht die Schuld am Ketzertode seines Großvaters zuschrieb — nach dem *Chronicon Astense* wäre es sogar sein Vater gewesen — schon von Jugend an Rachepläne geschmiedet habe. Es ist durchaus möglich, daß Philipp ihn gerade um dieser Gesinnung willen in seiner Nähe haben wollte.

Der Vizekanzler, dem es so sichtbar auf dem Herzen lag, immer wieder zu betonen, daß er keine größere Sorge kenne als den Glanz der Kirche und die Reinheit des Glaubens, hatte sich das tauglichste Instrument zur Knebelung der kirchlichen Unabhängigkeit aus dem Arsenal der mittelalterlichen Kirche selber geholt: die Inquisition. Ohne Zweifel war er ein Meister in der Kunst, diese Waffe gegen die Kirche selber einzusetzen und sein größter Triumph war, wie Langlois meint, die Historiker der Moderne noch mehr getäuscht zu haben als die öffentliche Meinung seiner Zeit¹⁾.

Es ist eine oft übersehene Tatsache, daß der Templerprozeß nur ein Glied, freilich das bedeutendste Glied, in einer Kette von ähnlichen, auf Grund von Häresieverdacht geführten Prozessen war, die im Frankreich des beginnenden 14. Jahrhunderts spielen. Die blühende Phantasie nach außen eiskalter Verleumder und ihre erstaunliche Zahl in der Nähe des Pariser Hofes läßt vermuten, daß man sie dort suchte und züchtete. Vielfach bestand diese angebliche Häresie in der Behexung von Mitgliedern der königlichen Familie, um sie durch Krankheit oder Tod aus dem Wege zu schaffen. Immer wieder begegnen wir der Anklage wegen Herstellung verzauberter Statuetten, deren Mißhandlung oder Vernichtung die zu beseitigende Persönlichkeit selber in Mitleidenschaft gezogen habe. Eine Beschuldigung, die eine Praxis voraussetzt, der große Ähnlichkeit mit den Fetisch-Zaubereien der afrikanischen Medizinmänner zukommt.

Der Vergleich dieser Prozesse des 14. Jahrhunderts ist ungemein lehrreich. Das uns zunächst fesselnde Gemeinsame an ihnen ist die Tatsache, daß die Angeklagten stets Personen sind, die sich dem Königshaus politisch mißliebig gemacht hatten. So verhält es sich natürlich vor allem mit dem Prozeß gegen das Andenken gegen Boni-

¹⁾ Ch.-V. Langlois, *L'affaire du Cardinal Francesco Caetani*. *Revue historique* 1897, 56 ff.

faz VIII., so mit den Gerichtsverfahren gegen die Bischöfe Giraud von Cahors, Bernhard Saisset von Pamiers, Pierre de Latilli von Châlons, gegen den schon erwähnten Franziskanerspiritualen Bernard Délicieux, der an der politischen Abfallbewegung der Provence beteiligt war, und gegen Guichard, den Bischof von Troyes, um einige der bedeutendsten zu nennen ¹⁾).

In genau die gleiche Kategorie gehört der gesamte Prozeß gegen die Templer, der ebenso wie der gegen Bonifaz und den Bischof Guichard unter der besonderen Kontrolle Nogarets stand. Diese drei Prozesse sind es denn auch, deren Verkettung uns insonderheit in Anspruch nehmen wird, was zum Teil ja bereits der Fall war.

Wir wissen, daß das Verfahren gegen das Andenken Bonifaz VIII. trotz seiner weit fortgeschrittenen Vorbereitung fallen gelassen werden mußte. Obgleich das Attentat von Anagni nicht glatter aus der Welt zu schaffen gewesen wäre als durch die offizielle Erklärung des Papstes zum Ketzer, hätte sich dadurch nachträglich eine unhaltbare Position nicht bloß des hohen und höchsten Klerus, sondern auch des Papstes selber ergeben. War Bonifaz illegitimerweise Papst, dann war es auch um die Legitimität des ehemaligen Erzbischofs de Got von Bordeaux und der meisten Kardinäle, die ihn nachmals zum Papst wählten, geschehen. Ein Papst aber von so fragwürdiger Rechtmäßigkeit taugte nicht dazu, das Werkzeug in der Hand des französischen Königs zu sein. Wohl oder übel mußte man nunmehr das Vorgehen gegen die Templer zu einem gleichwertigen Ersatz für den begrabenen Bonifaz-Prozeß machen. Und man zögerte nicht, das möglichst gründlich zu tun. Philipp der Schöne und Nogaret verstanden es, aus dieser Gelegenheit das Letzte herauszuholen, zumal das Folterverfahren als Mittel gegen hartnäckige Leugnung von der Rechtspflege des Mittelalters, die zivilisierten Völkern von heute so unbegreiflich barbarisch erscheint, als durchaus angemessen empfunden wurde. Häresieprozesse machten, da es um Hochverrat am Glauben ging, politischen Hochverratsprozessen gegenüber keine Ausnahme. Daß sich einst St. Ambrosius entschieden gegen die Folter im Gerichtsverfahren ausgesprochen hatte ²⁾, kümmerte die Untersuchungsrichter des Mittelalters wenig.

Ist über den Wert von erfolgten Geständnissen oder von Geständnissen, die schon aus bloßer Furcht vor der Folter abgelegt wurden, sich heute alle Welt klar, so war doch auch zu Zeiten des Templerprozesses eine humanere Anschauung nicht völlig unbekannt. Insbesondere ragt in dieser Beziehung der schon erwähnte Oberhirt von Ravenna, St. Rainaldo Concoreggio, Dantes letzter Bischof, rühm-

¹⁾ ib.

²⁾ Epistola 74. Ad Irenaeum. PL 16, 1257. Vgl. auch Ep. ad Studium, PL 16 1040.

lich hervor. Unter seinem Präsidium wurde im Juni 1310 bestimmt, daß selbst jene Templer, die nicht gewagt hatten, ein Geständnis zu widerrufen, als unschuldig zu gelten hätten. Um die ganze Weiterherzigkeit dieser Verfügung recht ermessen zu können, muß man sich vor Augen halten, daß der Widerruf eines bereits abgelegten Häresiegeständnisses ansonsten als Rückfall in die Ketzerei betrachtet und mit dem Tode bestraft wurde. Vor dem Richterstuhl des Erzbischofs von Ravenna aber gingen selbst jene Templer frei aus, die bloß aus Furcht vor einer etwaigen Folterung gestanden, nachträglich aber zu widerrufen sich ein Herz gefaßt hatten.

Widerrufe also, die beispielsweise der ebenso junge wie grausame Erzbischof von Sens, eine Kreatur Philipps des Schönen, als Rückfall in Häresie mit dem Scheiterhaufen beantworten ließ, galten in den Augen des Heiligen von Ravenna als Unschuldsbeweise! Dabei wurden die Urteile von Ravenna — eine besondere Kühnheit! — nicht einmal dem Papst reserviert. Offenbar glaubte man dort, was einer der französischen Ritter beteuert hatte: er wäre, wenn man es verlangt hätte, bereit gewesen, selbst die Ermordung Christi einzugestehen, nur um den unerträglichen Qualen der Tortur ein Ende zu machen.

Nach H. Finkes ergänzenden Untersuchungen zum Prozeß gegen die Tempelherren ist überall dort, wohin der Einfluß des französischen Königshauses reichte, eine besonders scharfe und rücksichtslose Behandlung der Ritter und Brüder vom Tempel festzustellen. Wo Paris wenig oder nichts mitzusprechen hatte, verliefen die Untersuchungen im allgemeinen ohne schwerere Folgen für die Ordensmitglieder, wobei freilich Magdeburg und Sachsen eine besonders böse Ausnahme bilden.

Der Tempelprozeß, der so blitzartig begann, war geraume Zeit hindurch vorbedacht und in aller Stille vorbereitet. Nach außen hin kam der Stein dadurch ins Rollen, daß dem Hof in Paris plötzlich die Anzeige eines gewissen Noffo Dei aus Florenz vorlag, der in seinem Pariser Kerker, wo er seinem wahrscheinlichen letzten Ende entgegensah, von einem Mithäftling namens Esquinus de Floyran aus Béziers, einem angeblich ehemaligen Tempelprior von Monfaucon, im Vertrauen die schändlichen Dinge, die sich im Tempelorden abspielten, erfahren haben wollte. Es versteht sich, daß beiden die Freiheit rasch geschenkt war, — durch Verwendung Nogarets selber.

Schottmüller hat in seiner Geschichte des Tempelprozesses sowohl die Existenz eines Esquinus de Floyran, mitunter Squin de Flexian genannt, als auch die Geschichtlichkeit Noffo Deis in Abrede gestellt. Der erste wäre einfachhin ein mißkannter Pariser Scharfrichter gewesen, der andere überhaupt eine legendäre Person. Demgegenüber hat Finke unter den Tempelrakten von Barcelona

einen vom 21. Jänner 1308 datierten, an Jayme II. von Aragonien gerichteten Brief gefunden¹⁾, der aus der Feder Esquins von Floyran selber stammt und den Schreiber unzweideutig als Denunzianten des Templerordens offenbart, der für seine Anzeige Geld und sogar eine laufende Rente fordert. Offenbar hatte er davon gehört, daß der König entschlossen sei, die reichen Tempelgüter für den Staat zu konfiszieren und wollte sich beizeiten in Erinnerung bringen.

Was Noffo Dei betrifft, kann dessen geschichtliche Existenz dergleichen nicht in Zweifel gezogen werden. Sein Name ist mehr als einmal urkundlich beglaubigt und steht mit dem Ketzerprozeß gegen Bischof Guichard von Troyes in engstem Zusammenhang, über den Abel Rigault ein höchst aufschlußreiches Werk veröffentlicht hat²⁾. Diesem Florentiner Denunzianten müssen wir unsere ganz besondere Aufmerksamkeit schenken.

Der Name Noffo (Arnolfo) Dei begegnet uns, wie das bei mittelalterlichen Namen so häufig der Fall ist, in den verschiedensten Formen: Noffo Deghi, Noferi Dei, Nofri Dei, Noffo Dey, Naffus Doghi, auch bloß Noffo oder, in Frankreich, Noffle. Er war Agent einer der zahlreichen lombardischen Gesellschaften in der Champagne und arbeitete mit anderen Berufsgenossen für das florentinische Bankhaus Ranieri Jacobi, das sein Hauptkontor in Sens hatte. 1288—1290 war Noffo samt seinem Brotherrn im Dienste des Großbankiers Ceperello Diotaiuti von Prato gestanden, in dessen Namen sie verschiedene Zehnten und Einkünfte erhoben und für Philipp den Schönen an den Tempelhof von Paris einlieferten, der damals noch sozusagen die französische Nationalbank war. Noffo ließ sich Unregelmäßigkeiten zuschulden kommen und wurde zugleich mit einem Kanonikus an St.-Etienne in Troyes namens Jean de Calais ins Gefängnis geworfen, dem man ähnliche Unterschlagungen nachsagte, die er zum Schaden der Königin Jeanne von Frankreich und Navarra, der Gemahlin Philipps des Schönen, begangen habe.

Jean de Calais flüchtete jedoch und begab sich nach Italien. Sein Bischof, eben Guichard de Troyes, wurde bezichtigt, diese Flucht ermöglicht zu haben.

Guichard gehörte zu jenen Bischöfen, die während des Kampfes zwischen Philipp und Bonifaz auf seiten des Papstes gestanden waren, und mußte schon deshalb Nogaret ein besonderer Dorn im Auge sein. Noffo Dei tat aus persönlicher Gehäßigkeit gegen den keineswegs musterhaften, aber doch nicht verbrecherischen Bischof alles, um ihn auf den Scheiterhaufen zu bringen. Er sei Häretiker, was in diesem Falle soviel sagen wollte, als Paktierer mit dem Teufel, Hexer und

¹⁾ H. Finke, Papsttum usw., I, III.

²⁾ A. Rigault, Le procès de Guichard, évêque de Troyes. Paris 1895.

Giftmischer und — neben seinen sonstigen Morden, durch seine infernaln Zauberkünste auch schuld an dem Tode der Königin Jeanne, — Sodomit, Wucherer und Simonist.

Es waren fast dieselben Beschuldigungen, die Nogaret gegen den verstorbenen Bonifaz VIII. erhoben hatte und die zum guten Teil auch in den übrigen erwähnten Prozessen und im Templerprozeß selber wiederkehren. Es scheint, daß Nogaret und sein Anhang in Paris an der Beseitigung unangenehmer Personen nach einem bestimmten und bewährten Schema arbeiteten.

Guichard, wie gesagt, weit davon entfernt, das Vorbild eines Seelenhirten zu sein, führte das Leben eines von Skrupeln wenig geplagten, ehrgeizigen Grandseigneurs, obgleich er aus armen Verhältnissen emporgestiegen war. Er hatte wenig Freunde, aber es ist dennoch erstaunlich, in welcher Zahl sich Zeugen meldeten, die von seinen Hexereien und anderen Verbrechen bis in die letzten Einzelheiten unterrichtet sein wollten. Der Bischof wurde auf päpstlichen Befehl fünf Jahre lang, von 1308—1313, eingekerkert gehalten und mußte den Prozeß sogar zweimal über sich ergehen lassen, da der Hauptklagepunkt des ersten Prozesses: die in der Klausur eines Einsiedlers mit Hilfe einer durch Sakramentsschändung auf den Namen Jeanne getauften Wachspuppe aus Rachsucht verübte Behexung der Königin, durch einen Alibibeweis zusammengebrochen war.

Auch die Wiederaufnahme des Prozesses nahm, als er bereits höchst bedrohlich zu werden schien, ein überraschendes Ende. Der Hauptankläger und Kronzeuge war, man weiß nicht mehr weswegen, selber zum zweiten Mal in den Kerker geworfen worden, wo er sein Todesurteil erwartete. Kurz vor seiner Hinrichtung durch den Strang gestand er, daß seine gegen Bischof Guichard von Troyes erhobenen Anklagen erlogen gewesen seien. Guichard sei unschuldig. Der dieses Geständnis ablegte, war niemand anderer als Noffo Dei selbst.

Der Prozeß wurde sogleich abgebrochen, der Bischof jedoch nicht mehr in seine bisherige Diözese entlassen, sondern 1314 von Clemens V. nach Djakovar in Bosnien versetzt. Er resignierte aber bald und starb im Jänner 1317.

Wäre dieses unerwartete Ende auch des zweiten Guichard-Prozesses nicht urkundlich verbürgt, so würde jedermann, der den Text der Protokolle aufmerksam verfolgt, schon in Anbetracht der zahlreichen und scheinbar über jeden Verdacht erhabenen Zeugen, unweigerlich die Überzeugung gewinnen, daß die Anklagen gegen den Bischof Punkt für Punkt erwiesen seien, zumal in diesem Prozeß von der Folter abgesehen wurde.

Nun, die hauptsächlichsten Antreiber des Templerprozesses waren, vom König abgesehen, die gleichen wie im Verfahren gegen Guichard:

Noffo Dei und Nogaret. Der eine ein ausgemachter Schurke und, wie es scheint, Verleumder von Beruf; der andere ein düsterer Gewaltmensch ohne Hemmungen — es konnte nicht fehlen, daß der schwache Gascogner Papst dem gewaltigen Druck, der noch durch das Gewicht der Autorität des Königs selber vermehrt wurde, unterlag und der Templerorden vernichtet wurde, wenn freilich auch die Ritter ebensowenig wie der Bischof von Troyes weiße Unschuldslämmer waren. Die auffallenden und belangreichen Parallelen, die der Templerprozeß namentlich dem Prozeß Guichards gegenüber aufweist, legen jedem unvoreingenommenen Betrachter den Gedanken nahe, daß der Schlag gegen die Tempelritter tatsächlich vor allem ein Werk des Hasses, der Habgier, des Betruges, der Verleumdung und rohen Gewalt war, soweit die maßgebenden Persönlichkeiten am Pariser Hof in Betracht kommen.

Dieser Praxis eines tückischen eisernen Griffs scheint der Großmeister vorerst, wohl aus etwas primitiver Berechnung, die sich nachträglich als höchst verhängnisvoll erwies, die Taktik eines möglichst weitgehenden Gestehens entgegengesetzt zu haben. Offenbar dachte er, daß auf diese Weise der fatale Schlag, der den Orden getroffen hatte, am raschesten unschädlich zu machen sein würde.

Was hatte sich seit dem schicksalhaften 13. Oktober 1307, dem Tag der allgemeinen Templerverhaftung abgespielt?

Der Kronrat, der anfangs September den letzten Entwurf zum Vorgehen gegen die Templer ausarbeitete, hatte den bisherigen königlichen Siegelbewahrer Erzbischof Aiscellin von Narbonne in seinem Gewissen derart beunruhigt, daß er sein Amt am 23. September niederlegte. Er wurde unverzüglich durch Guillaume Nogaret ersetzt.

Schon am Tage nach dem großen Überfall machte der neue Siegelbewahrer und der Großinquisitor von Frankreich Imbert O. P. den Domherren von Notre Dame Mitteilung von den verruchten Ketzereien der Templer. Am 15. Oktober wurde in einer großen Volksversammlung auch der Pfarrklerus von Paris verständigt. Einige Tage später schrieb König Philipp an den deutschen König Albrecht von Habsburg, an Eduard II. von England, die Könige Jayme und Friedrich von Aragonien und Sizilien, den Herzog von Brabant eine flammende Aufforderung, auch in ihren Ländern zur Gefangennahme und, wenn nötig, zur Folter der Templer zu schreiten. Nur Clemens V., dem der exemte Orden ausschließlich unterstand, hatte keine Zeile aus Paris erhalten. Seine Entrüstung darüber machte sich freilich zunächst bloß in Briefen an die Erzbischöfe von Rheims, Bourges und Tours Luft: Imbert hätte nicht das Recht gehabt, die inquisitorische Jurisdiktion über den Templerorden an sich zu reißen.

Inzwischen hatte der Großinquisitor Frankreichs am 24. Oktober

Jakob Molay verhört und ihn tags darauf vor dem Lehrkörper der Sorbonne aussagen lassen. Ob er je gefoltert wurde, steht trotz sehr anschaulicher Erzählungen über seine grausamen Verwundungen dahin. Sein Wunsch jedoch, vom Papst persönlich einvernommen zu werden, wurde niemals erfüllt.

Ohne Zweifel waren Molays Aussagen ein schwerer Schlag für den Orden. Zwar mochte, wie bereits gesagt, der Großmeister denken, daß die von Philipp dem Schönen aufgewirbelte Skandalaffäre sich durch möglichst umfassende Geständnisse und die darauffolgende Absolution werde am leichtesten glätten lassen. Sein Geständnis bezog sich auf geheime Initiationen gelegentlich der Aufnahme von Neulingen, wobei das Kreuz durch Anspeien verunehrt und die Leistung unanständiger Küsse gefordert wurde. Erst in letzter Stunde hat der Großmeister, sieben Jahre später, sein Geständnis in aller Öffentlichkeit widerrufen und als schmähhliche Willfährigkeit gegen Papst und König bereut. Er hat samt dem Großpräzeptor der Normandie diesen Widerruf, den Philipp natürlich sofort als Rückfall in die Ketzerei behandelte, mit dem klar vorhergesehenen Flammentod bezahlt. Damit steht die Geschichte noch immer vor der Frage, welche Aussagen Molays eigentlich die wahren seien. Wir könnten glauben, daß sein hohes Alter, sein Ansehen und auch sein Nachruhm, der sich im Zeremoniell der schottischen Hochgrad-Freimaurerei bis heute erhalten hat, deutlich genug für die Wahrheit seiner letzten Beteuerungen spreche, wenn es nicht Aussagen von Ordensmitgliedern gäbe, die auf ihrem Sterbelager, ohne vorher gefoltert oder sonstwie gequält worden zu sein, gerade die vom Großmeister zugegebenen Anklagepunkte auch ihrerseits bestätigten. Es ist durchaus denkbar, daß diese Geständnisse in der Tat auf Grund einer gemeinsamen, geheimen Verabredung abgelegt wurden, um durch eine Gleichartigkeit der Aussagen eine schnellere Bereinigung der Aktion gegen den Tempel herbeizuführen, der man verständlicherweise so lange als möglich den Charakter eines bloßen peinlichen Zwischenfalles geben wollte; — bis die Flammen des Scheiterhaufens, auf dem Erzbischof Philipp von Marigny, der Bruder des französischen Innenministers, einige fünfzig durch Widerruf „rückfällig“ gewordene Templer Mitte Mai 1310 verbrennen ließ, mit furchtbarer Deutlichkeit zeigten, wie es in Wahrheit um das Factum Templariorum stand.

Obgleich Merzdorf¹⁾, Loiseleur²⁾ und, wenigstens eine Zeitlang, auch Prutz an das Bestehen der Geheimstatuten von Damiette glaubten, wird doch jeder, der die Gräßlichkeit der Folter und die

1) Merzdorf, Die Geheimstatuten des Ordens der Tempelherren. Halle 1877.

2) Loiseleur, La doctrine secrète des Templiers. Paris 1872.

von den Templern zweifellos geübte Gegentaktik erwägt, das wirkliche Vorhandensein derartiger Ordensstatuten nicht als ausgemachte Tatsache betrachten können.

Man hat die dem Orden zur Last gelegten Verbrechen als derbe Dragonerscherze, als passive Gehorsamsprobe, als Symbolismus eines Aufstiegs aus unsäglichen Tiefen erklären wollen. Wir denken, wie gesagt, daß die Geständnisse nicht nur eine Wirkung der Folter oder der Furcht vor der Folter waren, sondern auch auf bestimmte Berechnungen zurückgingen, wie die Freiheit am schnellsten wiederzuerlangen sei. In dieser Hinsicht war das reumütige Eingestehen von Verbrechen, die man hören wollte, ein sicheres Mittel, die Absolution zu erhalten, als das Bekenntnis von der Existenz einer eigenen Templergnosis, die wegen ihres damals noch anarchistischen Beigeschmacks hinsichtlich des Kirchenstaates offenbar als das unverzeihlichere Verbrechen taxiert worden wäre. Jedenfalls hat keine Folter hingereicht, um den Orden als Orden eindeutig der Ketzerei zu überführen, was ja sogar Clemens V. selber dadurch indirekt zugeben mußte, daß er die Genossenschaft der Templerherren nicht durch Richterspruch, sondern durch einen bloßen Verwaltungsakt beseitigte.

Überhaupt war ja der Papst nur nach vielem Protestieren, Abwarten und Hinhalten in die Linie Philipps des Schönen eingeschwenkt. Und trotz des mit Molays Geständnis ziemlich gleichlautenden Bekenntnisses des Ritters Olivier de Penna, das den Anlaß zur päpstlichen Verhaltensbulle *Pastoralis praeeminentiae solio* vom 12. November 1307 gab, war Clemens von einer tatsächlichen Schuld des Ordens noch lange nicht überzeugt. Dante freilich muß nach dem Folterbefehl vom 18. März 1311, wie sich dies aus seinem Vergleich Clemens V. mit dem Hohenpriester Jason desgleichen ergibt, schließlich selbst die zähe Verschleppungstaktik des Papstes als ein großangelegtes, mit dem König schon längst abgekartetes Manöver betrachtet haben.

Philipp der Schöne hatte sehr bald nach Abführung der Templer seine Residenz in den Temple, die starke Pariser Templerburg, verlegt und konnte so mit einer nicht unbeträchtlichen Auffüllung seiner stets bedürftigen Kasse rechnen. Widersprüche des Papstes machten ihn gewiß nicht verlegen. — Die einzige Stelle, wo Dante offen über den Templerprozeß spricht, hat eben diese Residenzverlegung im Auge. Im Kreise der Geizigen auf dem Läuterungsberg läßt er Hugo Capet, den Stammvater Philipps, seherisch verkünden, daß sein Nachfahre die Segel seiner Begierlichkeit in den Tempel tragen würde:

*Porta nel Tempio le cupide vele*¹⁾.

¹⁾ Purg. 20 93.

Damit motiviert Dante den vernichtenden Schlag des Königs von Frankreich gegen die Tempelherren mit dessen unersättlicher Habsucht. Er stand damit natürlich keineswegs allein da. Auch der Verfasser des *Chronicon Astense* schrieb die Verfolgung des Ordens dem Neid und der Habsucht Philipps zu¹⁾. Abt Johannes Trithemius von Hirsau hielt den König desgleichen für einen Verleumder der Templer aus purer Gier nach ihren Besitzungen²⁾. Schon Clemens V. Nachfolger, Papst Johannes XXII., war nach schriftlichen und mündlichen Äußerungen von der Unschuld der Templer überzeugt³⁾. Giovanni Villani, der wohl selbst auch Templeradept war, ist selbstverständlich derselben Meinung⁴⁾. Der Zisterzienserabt Jacobus de Thermis fragte sich mit Recht, woher die Schnelligkeit der Verführung edler Jugend, die eiligen Geständnisse vor der Sorbonne und dem Papst⁵⁾. Für die Geldgier Philipps legt nicht nur die Judenvertreibung von 1306 Zeugnis ab, sondern ebenso seine unter Eidbruch vorgenommene Münzverschlechterung wie die Freilassung Gefangener gegen Bezahlung, von der uns denkwürdige Beispiele gemeldet werden⁶⁾.

Wir dürfen indes annehmen, daß Dante, indem er Philipps des Schönen Habsucht als die eigentliche Quelle des Untergangs der Templer bezeichnet, nicht allein eine für ihn feststehende Tatsache erwähnen, sondern auch hiemit wieder Clemens V. treffen wollte, der in der Bulle *Faciens misericordiam* vom 12. August 1308 dem König ausdrücklich bestätigt hatte, daß er sich bei seinem Vorgehen gegen die Templer nicht habe von Geldgier leiten lassen, nicht *typo avaritiae* gehandelt habe.

Trotz seiner Exkommunikation hat Nogaret, auch dem Papst persönlich gegenüber, wiederholt in den Gang des Verfahrens gegen die Templer eingegriffen. Clemens V. hat ihn erst Ende April 1311 unter Auferlegung einer schweren Buße von der Kirchenstrafe befreit. Die zähe und rücksichtslose Verbissenheit, mit der man in Frankreich hinter den Templern her war, hatte in dem finsternen und gewalttätigen Nogaret ohne Zweifel eine ihrer Hauptstützen. Und wer nicht wußte, daß er es war, der sowohl den Prozeß gegen das Andenken Bonifaz VIII. als auch den gegen Bischof Guichard mit Feuereifer betrieb, der würde unschwer aus der Gleichartigkeit der Anklagen — Teufelspakt, Zauberei, widernatürliche Unzucht, Simonie und Sakrilegien — die Gleichheit des Anklägers erraten. Nicht nur, daß in all

¹⁾ Muratori, *Scriptores rerum Italicarum*, XI 182.

²⁾ Schottmüller, a. a. O., I, 421 ff.

³⁾ Schottmüller, a. a. O., I, 442.

⁴⁾ Muratori, a. a. O., XIII, 430.

⁵⁾ E. Müller, *Das Konzil von Vienne*, 136 ff.

⁶⁾ Notes et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale 1862, Tom. XX 2, 152 ff.

diesen Prozessen die Anklagen meisterhaft formuliert waren und ein schier lückenloses Ganzes bildeten, dessen psychologische Wahrscheinlichkeit dem mittelalterlichen Menschen ohne weiters einleuchten mußte, es sollte stets auch eine Wolke von Zeugen auftreten, gegen die es einen Widerspruch schlechterdings nicht gab. Leicht einzusehen, daß Nogaret, dem trotz allem die Causa Bonifatii samt dem ersten Guichardprozeß — das Ende des zweiten erlebte er nicht mehr — unter den Händen zerbröckelt war, den verhaßten Templern um so härter zusetzte und um jeden Preis bereits vor Beginn des Konzils von seinem Bann befreit sein wollte.

Keinen von den zehn Punkten, die sich aus Esquin de Floyrans und Noffo Deis Denunziationen ableiten ließen, hat Nogaret versäumt, in die Anklageliste gegen den Templerorden aufzunehmen. Diese Punkte waren: erstens, der Schwur, im Orden zu verbleiben und ihm unter allen Umständen von Nutzen zu sein; zweitens, ein Geheimbündnis mit den Sarazenen; drittens, die Ermordung von Angebern und illegitimer Kinder von Templern; viertens, Autoritätsverachtung nach Art der Fraticellen und Verwerfung des Bußsakraments; fünftens, unsittliche Ausschweifungen der Oberen; sechstens, die Verwandlung von Tempelhöfen in Verbrecherhäuser; siebentens, die Auslieferung Palästinas an die Sarazenen; achtens, die geheime Installation der Großmeister; neuntens, die Existenz geheimgehaltener Statuten, und zehntens, der Grundsatz daß der Zweck stets jedes Mittel heilige. Aus diesen Anklagepunkten wieder gingen die 117 Artikel hervor, auf Grund deren die Inquisitoren und Bischöfe gegen die verhafteten Templer vorzugehen hatten. Es versteht sich von selbst, daß Nogaret an der Aufstellung dieser untersuchungsrichterlichen Fragen mit äußerster Wachsamkeit mitgearbeitet hat.

In ganz Frankreich gab es an die 15 000 Templer, von denen nach Bischof Durandus von Mende etwa 2000 als Zeugen aufgetreten sind. Andere 2000 vermochten die Flucht zu ergreifen, darunter auch der rechtserfahrene Templerpriester Petrus von Bologna, der zu Robert Bruce, dem Regenten von Schottland, floh und gastlich aufgenommen wurde. Das Gerücht führte die Gründung der schottischen Freimaurerei auf ihn zurück. In der Tat wird heute noch im Aufnahme-ritual in den Ritter-Kadosch-Grad des schottischen Ritus eine Verfluchung Clemens V., Philipps des Schönen und Noffo Deis vorgenommen, während im letzten, 33. Grad, dem des Souveränen General-Großinspektors, ein Skelett mit der Templerfahne in der Knochenhand und einem gezückten Dolch eine Mahnung an den Kandidaten bildet ¹⁾.

¹⁾ Vgl. die Stiche dazu bei E. T. Clavel, *Histoire pittoresque de la franc-maçonnerie et des sociétés secrètes anciennes et modernes*. Paris 1843.

Die oben angeführte Zahl von 2000 Templerzeugen ist indes entschieden viel zu hoch geschätzt. Aber lassen wir sie trotzdem gelten, so bleiben noch etwa 11000 französische Templer übrig, deren weiteres Schicksal ebenfalls eines der Rätsel dieses Prozesses bildet. Papst Clemens V. hatte wohl die Einlieferung aller Templer zum Verhör einer päpstlichen Generalkommission in Paris verlangt. Es waren jedoch nur 546, die 1310 nach Paris gebracht wurden. Und selbst von diesen hatte man nicht mehr als 225 einvernommen, wobei die Mehrzahl dieser Verhörten *dienende Brüder* waren, wirkliche Ritter nur erstaunlich wenige. Das ergibt alles in allem nicht ganz eineinhalb Prozent der französischen Ordensangehörigen! Selbst wenn der Bischof von Mende recht hätte, betrüge der Hundertsatz kaum mehr als zwölf¹⁾.

Gmelin hat aus den wichtigsten französischen Verhören sehr übersichtliche tabellarische Zusammenstellungen gegeben, aus denen sich Zahl und Art der Geständnisse und Leugnungen auf den ersten Blick ablesen lassen, aus denen aber naturgemäß nur sehr wenig über ihren Wahrheitsgehalt zu erfahren ist. Die Folter arbeitete in Frankreich maßlos grausam, die Verbrennung der 58 Templer vor der St. Antonskirche zu Paris am 12. und 19. Mai 1310, von der das Volk sich erzählte, daß ihre weißen Mäntel durch ein Wunder unverseht geblieben seien²⁾, tat ihr Übriges, um die *reumütigen Geständnisse* zu vermehren. Das Beispiel der in den Flammen noch ihre Unschuld und Glaubensreinheit betuernden Templer riß keinen der Angeklagten mehr hin. Im Gegenteil, die ursprünglich als Verteidiger in Aussicht genommenen Tempelpriester, der schon erwähnte Petrus von Bologna, und Rainald von Pruino, verzichteten auf diese Aufgabe. Der eine flüchtete, der andere wurde wahnsinnig.

Hat Dante, der den Ursprung des Templerprozesses in der hemmungslosen Habsucht Philipps des Schönen erblickt, vergessen, auch den Vizekanzler Nogaret, dessen Hand sich während des ganzen Verfahrens bis zur Aufhebung des Ordens so deutlich zeigte, gebührend zu brandmarken? In der prophetischen Rede Hugo Capets, die eine einzige Verwerfung des Geizes seiner Nachfahren ist, heißt es:

*veggio in Alagna (Anagni) intrar lo fiordaliso,
e nel vicario suo Cristo esser catto.
Veggiolo un'altra volta esser deriso;
veggio rinovellar l'aceto e'l fele,
e tra vivi ladroni esser anciso³⁾.*

¹⁾ Schottmüller, a. a. O. I, 239 ff.

²⁾ Ebda. 442.

³⁾ Purg. 20 86—90.

Aus dieser Darstellung des Attentats von Anagni erkennen wir zweierlei. Erstens, daß Bonifaz VIII. für Dante, entgegen der Anschauung Ubertinos von Casale, ein rechtmäßiger Papst war. Zweitens, daß er Nogaret mit seinem Spießgesellen Sciarra Colonna für Räuber hält. Denn daß die *vivi ladroni* sich auf diese beiden Haupträdelführer der Gewalttätigkeiten gegen Bonifaz beziehen, unterliegt keinem Zweifel.

Ebenso sicher ist es, daß das in diesen Versen sich zeigende Mitleid mit dem überfallenen Papst, den Dante doch bereits zur Simonistenhölle verdammt hat, nur dazu dient, Philipps Schandtaten um so greller hervortreten zu lassen. Denn daß der Dichter diesen *Fürsten der neuen Pharisäer* in einen rührenden Vergleich mit dem leidenden Herrn setzt, hat seinen Grund gewiß nicht in einem Gefühl der Zuneigung für Bonifaz VIII.; allein wenn Philipp IV. von Frankreich und Guillaume Nogaret ihrem Opfer von Anagni gegenübergestellt werden, dann schneidet selbst dieser Papst noch günstig ab! Als Templer kann Dante nicht umhin, gerade Papst Bonifaz VIII., den er als Florentiner verabscheut, gelten zu lassen. Und nennt er Bonifaz und Nogaret in einem Atemzuge, dann beginnt der Name selbst dieses dreimal zur Hölle verurteilten Papstes ¹⁾ zu leuchten.

16. Noffo Dei.

Da Noffo Dei, dessen Bosheit den ersten Anstoß zum Prozeß gegen den Bischof Guichard gab, auch der Urheber des Templerprozesses war, müßte es ganz sonderbar zugehen, wenn in der *Divina Commedia*, die Nogaret gebührend anprangerte, seiner nicht ebenso gebührend gedacht wäre, zumal er ja engster Landsmann Dantes war.

Giovanni Villani, der so oft mit dem Dichter eines Sinnes sich zeigt, ja wie Davidsohn nachgewiesen, die *Commedia* zu einer Quelle seiner Chronik gemacht hat, nennt ihn *pieno d'ogni magagna* ²⁾. Antonius, der heilige Erzbischof von Florenz († 1459), der bereits offen sprechen konnte, hielt auch seinerseits die Templer für unschuldig und Noffo, der bei ihm Neffo heißt, für einen böartigen Verleumder. St. Antonius ist es auch, der in seiner Chronik von dem schlimmen Ende Squins de Flexian erzählt, der durch das Schwert hingerichtet worden sei ³⁾.

1) Inf. 19 53 ff.
Inf. 27 85 ff.
Par. 30 148.

2) R. Davidsohn, Forschungen zur Geschichte von Florenz IV 202. Vgl. F. Neri, Dante e il I. Villani, *Giornale Dantesco* 1912, 1—31.

3) Vgl. F. Wilcke, Geschichte des Ordens der Tempelherren, 1860, II 187.

Zunächst dürfen wir nicht erwarten, daß Noffo Dei in der *Commedia* mit Namen genannt oder auch nur durch eine leicht durchschaubare Umschreibung gekennzeichnet werde. Damit hätte sich Dante zumindest für die Florentiner als Templer zu erkennen gegeben, denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß man in Dantes Vaterstadt das Auftauchen von Noffo Deis Namen in der Hölle eher mit dem Guichardals als mit dem Templerprozeß in Zusammenhang gebracht hätte.

Dante mußte gerade in diesem Fall die Kunst seines Symbolismus auf die Spitze treiben. Denn Noffo Dei, den sogar noch der Fluch des heutigen Logenrituals trifft, dem Inferno einfach entwischen zu lassen, wäre dem Templer Dante doch wohl unmöglich gewesen. Ganz abgesehen davon, daß Noffos Charakter sich in mehrfacher Hinsicht fürs Inferno vortrefflich schickte.

Doch wie gesagt, eine in dem bekannten prophetischen Stil gehaltene Verurteilung Noffos zur Hölle, wie sie der Dichter etwa Bonifaz VIII. oder Clemens V. zgedacht hat, ist in der *Commedia* weit und breit nichts zu sehen. Dennoch befindet sich der 1313 in Paris gehenkte Florentiner symbolisch schon am Karsamstag des Jahres 1300 im Inferno.

Sehen wir zu: Der tiefste Abgrund des Inferno ist, wie bereits besprochen, jener Sündenkatgorie vorbehalten, die der Gerechtigkeit am schamlosesten ins Gesicht schlägt, dem Verrate. So verlangt es die Architektur des Inferno, da eben die Gerechtigkeit die letzte der elf Ethischen Tugenden von Aristoteles Nikomachischer Ethik ist. Es ist also der tiefste und verhältnismäßig enge Boden der Hölle, der vom Eis-See des Cocytus erfüllt, in seinen kalten Schächten die Verräter beherbergt, deren schuftigste: Judas, Brutus und Cassius gewissermaßen die ewige Nahrung Satans bilden. Den Verrätern an Verwandten ist die erste der vier Cocytus-Zonen, die Caina, vorbehalten; den politischen Verrätern die Antenora, so genannt nach Antenor, dem Verräter seiner Vaterstadt Troja. Die Verräter ihrer Gastfreunde büßen in der Tolomea, deren Namen manche von dem im ersten Makkabäerbuch (16, 11 ff.) erwähnten Ptolomäus ableiten, der drei nahe Angehörige an seiner Tafel meucheln ließ, während andere an König Ptolomäus von Ägypten denken, der Pompeius ermordete. Die vierte Zone, der tiefste Boden der Hölle, der Aufenthalt der Verräter ihrer Wohltäter, heißt Giudecca, nach Judas dem Erzverräter.

Nun besitzt die Tolomea, der Strafort für die heimtückischen Schänder der Freundschaft, das infernale Privileg, die Seele eines derartigen Verräters sogleich nach seiner Untat in Empfang zu nehmen, auch wenn er auf Erden ungestört weiterzuleben scheint. Sein Körper wird dann augenblicks, während die Seele zur Hölle fährt, von einem Teufel beseelt. So kommt es, daß Dante dort den auf Erden nur noch

scheinbar lebenden Alberigo de Manfredi von Faenza antrifft¹⁾ und durch ihn erfährt, daß der ebenfalls nur dem Scheine nach auf Erden weilende Ritter Branca d'Oria von Genua, Mörder seines bei ihm zu Gaste weilenden Schwiegervaters, dem Gesetz der Tolomea zufolge, in Wahrheit sich bereits im eisigen Grabe des Cocytus-Sees befindet²⁾.

Eben dieses dem letzten Höllenring zuerteilte Tolomea-Privileg ist es, das ihm die Möglichkeit gewährt, jenen bösen Geist, der Noffo Deis Seele, angefangen vom Augenblick seines Verrates an den Templern, — in deren Pariser Hof er ohne Zweifel mehr als einmal zu Gast war —, bis zu seinem *scheinbaren* Tod auf Erden ersetzen muß, in aller Ausführlichkeit zu beschreiben. Es ist dies der Drache des Truges, der Hinterlist und des Verrates: Geryon. Ihn gilt es, ganz besonders im Auge zu behalten. Daß die Teufel der Hölle nicht etwa bloß in annähernd menschlicher Gestalt, sondern auch in Tierform auftreten, ist durch die Teufel Cerberus³⁾ und Pluto⁴⁾ zur Genüge bewiesen. Geryon ist also vor allem ein wirklicher Teufel, nicht bloß etwa ein unvernünftiges Höllentier. Dante hat nun diesen fliegenden Drachen mit einer Reihe von Zügen ausgestattet, die ihn als trefflichen *Stellvertreter* Noffo Deis erkennen lassen.

Dort, wo die oberen Höllenkreise der Unenthaltbaren in die tieferen Kreise der Übeltäter durch Gewalt oder List übergehen, also in die Hölle der Willens- und Verstandesbosheit, erhebt sich die glühende Höllenstadt Dis, deren Tor den beiden Dichtern von widerstehlichen Teufeln hoffnungslos verrammelt erscheint.

Nachdem aber der hochsinnige *Messo dal Ciel* gekommen, der diese Pforte mit einem leichten Schlag seiner Gerte öffnet, treten die beiden Wanderer ein und schreiten an den glühenden Gräbern der Ketzer, oder genauer gesagt: der Leugner der Unsterblichkeit vorüber. Im elften Gesang schlägt Vergil, der sonst auf Eile dringt, vor, etwas Rast zu halten, damit sein Schutzbefohlener sich an den nunmehr von unten aufsteigenden Gestank gewöhnen könne. Diese Pause benützt Vergil, um jene Einteilungsprinzipien der Hölle zu besprechen, die dann mit dem wirklichen Sachverhalt nicht übereinstimmen wollen, wie wir dies bereits auf Seite 41 berührt haben.

Die drei Ringe der in Dis bestraften Gewalttäter sind Vergil zufolge nach den Gewalttaten gegen sich selbst, gegen den Nächsten und gegen Gott gegliedert. Es sind die Zonen der Räuber, Mörder und Landschädiger; der Selbstmörder und mutwillige Vergeuder ihres Vermögens; der Sodomiten, Gotteslästerer und Wucherer. Wer die

1) Inf. 33 118.

2) Inf. 33 137 f.

3) Inf. 6 13.

4) Inf. 7 5.

Verse 22—51 des elften Gesanges aufmerksam durchgeht, und sie mit den folgenden Gesängen 12—16 vergleicht, der wird merken, daß Vergils Erläuterungen es bereits hier an strenger Genauigkeit fehlen lassen. Es wird sich zeigen, daß Plan und Ausführung der Hölle der Ungerechtigkeit später noch viel weiter auseinanderzutreten scheinen.

Die Wanderung geht mit Hilfe eines Zentauren, auf dessen Rücken Dante und Vergil durch den siedenden Blutstrom der Tyrannen und Mörder getragen werden, — wir erinnern uns hier an das erste Wappen der Templergrößen: zwei Reiter auf einem Pferd —, wieder zu Fuß durch das düstere Gehölz der Selbstmörder an dem im Feuerregen liegenden Gotteslästerer Kapanäus vorüber zu Brunetto Latini und den drei florentinischen Feldherren, die alle wegen ihrer widernatürlichen Sünden im glühenden Sande und Flammenregen büßen. Schließlich gelangen die beiden Wanderer an jenen steil abstürzenden Rand, über den es keinen weiteren Abstieg mehr gibt.

Auf Befehl seines Führers löst hier Dante den Strick, mit dem er gegürtet ist, von seinem Leib. Vor Zeiten hatte er gehofft, mit diesem Gürtel den buntgefleckten Panther einzufangen; den Panther, der ihm beim Austritt aus dem finsternen Walde der Verirrung von neuem zusetzt. Es ist jene berühmte *corda*, die eine ganze Literatur hervorgerufen hat. Vergil nimmt diesen Strick und wirft ihn verschlungen und verknotet in den Abgrund. Dante, neugierig auf die Folgen dieses Tuns, gewahrt alsbald ein Untier durch die düstere Luft heraufschwimmen und am Ufer Halt machen, an dessen Steilrand es sich mit seinen beiden Tatzen festhält, wie ein Biber im Lande der *gefäßigen Deutschen* (17, 21 f.).

Es ist der Drache Geryon, der den beiden Poeten als Flugzeug in den unteren Teil der Hölle dient, wo nicht mehr bloße Schwäche oder Leidenschaft, sondern überlegte Bosheit ihre Strafe empfängt. Ehe sie aber seine Schultern besteigen, schickt Vergil, während er selbst mit Geryon über die Luftfahrt verhandelt, seinen Schutzbefohlenen noch zu den letzten Insassen des dritten Rings im siebenten Höllenskreise, zu den ein wenig abseits sitzenden Wucherern.

Sie tragen alle einen Beutel um den Hals, an dessen farbigen Wappen der Dichter sie unschwer erkennt. Es sind berühmte Beutelschneider aus Florenz und Padua. Alsbald kehrt Dante zur Landungsstelle des Drachen zurück, voll Sorge wegen dessen zurückgebogenen Skorpionstachels, indes Vergil bereits auf dem Rücken des Untiers steht. Dantes Furcht vor einem Stiche ist in der Tat nicht unbegründet, denn Vergil selber stellt sich schützend hinter ihn:

..... *voglio esser mezzo*
*sì che la coda non possa far male*¹⁾.

¹⁾ Inf. 17 83 f.

Geryon ist ein Drache, dessen Gestank nicht nur bis zum Grabe des Papstes Anastasius heraufdringt, hinter dessen geöffnetem Steindeckel sich die beiden Dichter dagegen zu schützen trachten, sondern die ganze Welt erfüllt. Während die sonstigen infernaln Tier-Teufel über den Kreis, dem sie angehören, nicht hinauswirken können, ist dies bei Geryon nicht der Fall. Im Gegenteil: er übersteigt nicht nur Berge, sondern bricht auch Mauern und Waffen.

Sein Antlitz gleicht dem eines Biedermanns, während sein Schlangenneib mit zwei Pranken, voll der buntesten Knoten und Ringe, in den bereits erwähnten Stachel ausmündet.

Das Abstoßen vom Ufer und der im Finstern spiralförmig abwärts gehende Flug ist mit einer Anschaulichkeit beschrieben, als wäre Dante mit dem Segelfliegen ebenso vertraut wie mit der Steuerung eines Schiffes. Nach der Ankunft am Rande des achten Höllenkreises sieht der Dichter das bösertige Tier pfeilgeschwind davonschießen.

Schenken wir nun all diesen Einzelheiten unser eingehendes Augenmerk. Wo ist Geryon eigentlich zu Hause? Nach der Mythologie der Alten, besonders bei Vergil und Ovid, war Geryon ein von Herkules getöteter gigantischer König im Westen, der drei Körper und Köpfe hatte. Da jedoch Dantes Geryon der höllische Patron aller Täscher, Betrüger und Verräter ist, trifft für ihn die Charakteristik, die Boccaccio in seiner *Genealogia deorum* (1, 21), von dem Geryon der Vorzeit zu geben wußte, weitaus besser zu: Hienach wäre er ein unmenschlicher König auf den balearischen Inseln gewesen, mild und sanft von Angesicht, der seine Gäste mit ausnehmender Liebenswürdigkeit empfing, sie dadurch täuschte und schließlich tötete.

Ohne Zweifel war es dieser Geryon, der dem Dichter als das Urbild heimtückischer Bosheit galt. Als die Verkörperung alles Truges ¹⁾ haust er offenbar inmitten der Verräter auf dem Boden des Inferno. Wir müssen denn auch annehmen, daß der von Vergil hinabgeworfene Gurt Dantes auf dem Höllenboden hörbar aufschlug und nicht etwa den irgendwo schwebenden Drachen aus purem Zufall traf. Geryon, durch das Geräusch aufmerksam gemacht, sieht in dem Gürtel einen Gegenstand vor sich, der seine volle Aufmerksamkeit erregt. Wie Dante dem hinabgeworfenen Strick neugierig nachblickt, so müssen wir uns Geryon neugierig, — wie sich von selbst versteht, mit boshafter Neugierde —, nach oben blickend vorstellen. Die Richtung nämlich, aus welcher der Gürtel hinunterfiel, ist dem Drachen der Bosheit vertraut. Denn Dante hat die Abwurfstelle in einer ganz besonderen Weise gekennzeichnet. Er würde dies gewiß nicht getan

¹⁾ Inf. 17 83 ff.

haben, wenn er nicht einen sehr bestimmten Sinn damit verbunden hätte. Vergil wirft den Gürtel, der zu so vielen Mißverständnissen Anlaß gab, nicht dort hinunter, wo er gerade steht, sondern geht, um die richtige Stelle aufzusuchen, noch eine Strecke am Rande des Felsenabhangs entlang¹⁾. Das geschieht nicht etwa aus Unschlüssigkeit, sondern deswegen, weil er sich nach diesem kurzen Gang nach rechts genau vor den Wucherern im Glutsande befindet, also auf jenem Steinrand des Absturzes gewissermaßen vor der höllischen Finanzwelt von Florenz steht.

Dantes corda, die seit Francesco Buti vielfach für den Franziskanergürtel gehalten wird und den Beweis für die Drittordenzugehörigkeit des Dichters bilden soll, besitzt also eine doppelte Kraft: einerseits die lonza, das buntgefleckte Panthertier der Sinnlichkeit einzufangen und anderseits den Geryon aus seiner Tiefe heraufzulocken.

Nun heißt aber der Franziskanergürt bei Dante niemals *corda*, sondern stets *capestro*²⁾; abgesehen davon, daß er dem Orden der Minderbrüder nicht als ein Symbol der Keuschheit gilt, womit der Panther einzufangen wäre, sondern als Sinnbild der Armut und Demut. Wir dürfen denn auch in dieser Gürtelablegung in keiner Weise eine Anspielung auf irgendwelche Jugendverirrungen des Dichters vermuten. Dagegen würde, neben allen andern Gründen schon der eine Umstand sprechen, daß Vergil selber, die edle Weisheit in Person, diese Ablegung fordert.

Demgegenüber gab es aber eine *corda* genannte Gürtelschnur bei den Templern, die Tag und Nacht zu tragen schon der Heilige Bernhard den Ordensmitgliedern vorgeschrieben hatte. Im Prozeß gegen die Ritterschaft spielte sie eine sehr bedeutende Rolle, weil man in ihr einen Beweis für den Anklagepunkt der Götzenanbetung erblickte. Verschiedene Zeugenaussagen lauteten dahin, daß diese Gürtelschnüre vor ihrer Übergabe an die Neuaufgenommenen um einen mysteriösen Idolkopf geschlungen aufbewahrt worden seien, dessen Anbetung man in den nächtlichen Geheimkapiteln durch Kniebeugen, Verneigen oder Abnehmen der Mütze gefordert habe. Ein Ritter, Geraldus de Marciali, bekannte indessen am 1. Juni 1308, ohne von einem Idolkopf etwas zu wissen, daß er nach vielgeübter Pilgersitte seine Gürtelschnur um eine Säule der Marienkirche in Nazareth geschlungen habe, wie das allgemeiner Brauch gewesen sei.

In der Tat steht auch heute noch in der Grotte der Annuntiationskirche von Nazareth, an der traditionellen Stelle der Verkün-

¹⁾ Inf. 16 112 ff.

²⁾ Inf. 24 92 ff.

Par. 11 87.

Par. 12 132.

dung des Erzengels Gabriel eine etwa zwei Meter hohe Säule, deren untere Hälfte zum Teil in der Weise fehlt, daß der verbliebene Strunk um einige Spannen wachsen müßte, um mit dem oberen, von der Decke herabhängenden, zusammenzustoßen¹⁾. Die landläufigen Erklärungen hiez zu wissen von einem Türkenüberfall zu erzählen, der ausgeführt worden sei, um einen in dieser Säule vermuteten Goldschatz zu rauben. Es hat zwar an ähnlichen Gewalttaten in Palästina niemals gefehlt, allein es scheint, daß in diesem Falle das besagte Säulenstück in der Tat eher durch ein wohl zahllose Male wiederholtes Reiben und Wetzen von Gürteln herausgebrochen worden sei. Von der Devotion, die Dante dem Erzengel Gabriel gegenüber beweist, wird noch zu sprechen sein. Sie scheint aber bei den Templern längst zu Hause gewesen zu sein, denn Gabriel galt seit jeher als der Schutzengel der Heiligen Jungfrau, die die Patronin des Templerordens war. So würde sich die Umschlingung gerade dieser Säule in Nazareth mit Templergürteln leicht erklären.

Auf jeden Fall entsprach ein solcher Templergurt, der zum Unterschied vom Strick der Franziskaner oder Dominikanerriemen tatsächlich ein Symbol der Keuschheit war, ebendeshalb viel eher dem Zweck der Einfangung des Panthers der Sinnlichkeit.

Geryon also, um auf ihn zurückzukommen, erkennt bereits aus der Fallrichtung des zusammengewundenen Gürtels Dantes, daß er aus nächster Nähe der florentinischen und lombardischen Wucherer abgeworfen sein muß. Dazu kommt, daß der Drache in diesem Gurt sogleich das templarische Signal erkennt. Wie sollte dieser höllische Patron der Verleumdung und des Verrates sich nicht in Bewegung setzen und zu dieser so vielversprechenden Stelle auffliegen? Er ist ja gewohnt, selbst über Gebirge zu steigen und könnte bei seiner trefflichen Fähigkeit zu fliegen, sehr wohl auch Meere überqueren. Diese Mühe kann er sich indessen ersparen. Es genügt ihm, über die Berge der Apenninen und Alpen nach Paris zu ziehen und von dort aus mit seinen teuflischen Künsten der Verleumdung und Verdrehung die Mauern und Waffen des Tempels, den er so gut kennt, zu brechen. Läßt es sich verkennen, daß Geryon jener Höllenteufel ist, der Noffo Deis Leib schon im Augenblick seines Verrates an den Templern in Besitz nehmen muß, bis zu dem, wenn auch nur *scheinbaren* Ende Noffos auf dem Galgen im Jahre 1313, während seine Seele all die Jahre hindurch bereits im eisigen Kerker der Tolomea stecken wird? Welches Signal wäre für einen Kandidaten des Galgens passender als ein Strick? Für einen Templerverräter als ein Templerstrick? Für

¹⁾ Vgl. das entsprechende Bild der Photosammlung "The Galilee", copyright by M. Meguerditchian, Nazareth, P. O. B. 21.

einen die Templer hassenden florentinischen Bankmann als ein just bei den florentinischen Wucherern hinabgeschleuderter Templerstrick?

Dante, der Templer, hat durchaus recht, den Stachel dieses Ungeheuers zu fürchten. Nicht den Flug durch die Finsternis scheut er, nicht einen Absturz vom Rücken des Drachens. Sein tückischer Skorpionenschwanz ist es, der ihm Grauen einflößt. Ein Grauen, dessen Berechtigung Vergil durch seine schützende Aufstellung auf dem Rücken des fliegenden Ungeheuers, wie gesagt, anerkennt. Ein dem künftigen Noffo Dei ausgelieferter Templer hat denn auch alle Ursache, sich zu entsetzen. Noch auf der letzten Terrasse des Läuterungsberges, wo Dante den Feuerwall des Paradiso Terrestre zu durchschreiten hat, der ihn zwar maßlos schmerzt, aber doch unversehrt läßt, wird ihm Vergil gerade durch einen Hinweis auf seinen Schutz vor dem Stachel des Geryon Mut und Vertrauen einflößen können.

Der frei bewegliche und in die Ferne schweifende Geryon also, der die ganze Welt mit seinem Stank erfüllt, der über Berge setzt und Mauern bricht, den ein Templergurt, der von dem Platz der infernaln Florentiner Geldmenschen kommt, herbeilockt, dieser Geryon entpuppt sich als jener Höllengeist, der wie kein anderer Noffo Dei gleicht und seine vorzeitig zur Hölle fahrende Seele aufs vollkommenste ersetzen wird.

So hat es Dante nicht versäumt, mit höchster Kunst alle Voraussetzungen zu schaffen und alle Züge zusammenzutragen, um den landsmännischen Erzverräter des Tempels, ohne ihn zu nennen und sich selber zu verraten, doch eindeutig kenntlich zu machen. Geryon mit seinem biedermännischen Gesicht und heimtückischen Stachel, seinen bunten Knoten und Schlingen, an die seine Opfer glauben müssen, ist das unmißverständliche höllische Konterfei Noffo Deis und im wahren Sinne des Wortes sein zweites Ich.

In diesem Zusammenhange klärt sich auch jene merkwürdige und von Witte nicht mit Unrecht für sophistisch gehaltene Begründung auf, mit der Dante den Wucher nicht in den Höllenkreisen der Ungerechtigkeit und des Betrugers seine Strafe finden läßt, sondern im Ringe der Gewalttäter¹⁾. Vergils Erklärung, daß Gelderwerb durch Wucher eine Vergewaltigung sowohl der Natur als auch der Kunst darstelle, weil redlicher Gewinn nur aus diesen beiden Quellen fließen könne, ist in mehr als einer Hinsicht anfechtbar. Vergil bleibt jedoch keine andere Moralphilosophie übrig, wenn Geryon und die um ihn spielende Symbolistik nicht um ihre eigentliche, auf Noffo Dei sich beziehende Rolle kommen soll.

¹⁾ Witte, Danteforschungen, II 133.

Dante braucht eben an der Stelle, wo Geryon landen wird, Florentiner Bankleute, die außerhalb der Hölle der Betrüger nur in dem von Vergil gemeinten Sinne Gewalttäter sein können. Die Reihung des Wuchers unter die Gewalttaten gegen die Natur ist, trotz ihrer Gezwungenheit ein erfinderischer Kunstgriff Dantes. Noffo Dei wird seine Vergeltung in der Tolomea finden, deren gräßliches Höllenprivileg eine just seinetwegen erdachte Besonderheit der *Commedia* ist. Er wird seinen Platz dort erhalten, wo sich sein Widerspiel Geryon aufhält, im Grundeis der Hölle, in gerader Linie unter den Wucherern von Florenz und der Lombardei, in gerader Linie aber auch unter dem Alten von Kreta, dessen hartgefrorene Tränen auch das eisige Bett Noffo Deis bilden werden. Das Gebrause des über den Rand des siebenten Höllenringes hinabstürzenden Phlegeton ist ein vom Dichter geschaffenes Signal, um uns aufmerksam zu machen, daß die Stelle, wo Geryon-Noffo Dei auf die beiden Höllenwanderer wartet, auf der unterirdischen Verbindungslinie zwischen dem Cocytus und seiner kretensischen Quelle liegt. Es ist dies zugleich die Linie der Blickrichtung Satans, die symbolische Linie der Katastrophen für den Templerorden, aber auch, insofern gerade er der Hüter des Wissens um die Glückseligkeit des Menschengeschlechtes ist, die Linie der Katastrophen der Menschheit. Wir erkennen somit: ohne Noffo Deis Namen zu nennen, dessen eigentliches Verbrechen Dante ja hätte verschweigen müssen, hat er es in der großartigsten Weise verstanden, dem Verräter der Templer jene Hölle zuzumessen, die ihm nach den moralischen Maßstäben des Dichters gebührte. Nicht der ebenfalls durch Verrat herbeigeführte Fall Trojas ist es, auf den das Mauerbrechen Geryons anspielt, wie man verschiedentlich meint, sondern der Verrat am Tempel: unmöglich konnte der große Florentiner und Templer Dante stillschweigend über die Untat seines hinterlistigen und tückischen Landsmannes hinweggehen.

Und so ist schließlich auch die aristotelische *matta bestialitate* als Einteilungsprinzip der Hölle aufrecht geblieben. Der erste Urheber der Tempelzerstörung, ein Florentiner wie Dante, ist seiner Verworfenheit wegen einem Höllenuntier gleichgesetzt, dessen höchst eigenartige *bestialitate* in der tiefsten Hölle zu Hause ist; jener Hölle, die gerade als Geryon-Noffo Deis Behausung der Strafort jener *θρῆνός* ist¹⁾, die sich dem Blick der Danteforschung so hartnäckig entzogen hatte. Vergils im 11. Gesang uns gebotener aristotelischer Schlüssel und Dantes durch die moralische Struktur des Inferno für diesen Schlüssel geschaffenes Schloß passen aufs Vollkommenste zueinander.

¹⁾ Vgl. Seite 41.

17. Die Schlange der Fürsten und der Schrei im Himmel.

Dort, wo Francesco Barberino in seinen *Documenti d'Amore* über den Tod spricht und seine Grausamkeit geißelt, erläutert er seine Gedanken gleichfalls durch eine Zeichnung. Der Tod steht als ein dreiköpfiger zottiger Unmensch auf einem Drachen und verschießt mit vier Händen, die auf der rechten und linken Seite je einen Bogen halten, Pfeile, die er aber nicht einem Köcher, sondern seinem eigenen Innern entnimmt. Insbesondere hat er es auf Amor abgesehen, der von einigen Pfeilen mitten entzweigeschossen wird, wobei jedoch wenigstens die eine Hälfte seines Körpers unversehrt geblieben ist, während die andere in mehrere Teile zerfällt¹⁾ Skelette auf dem Boden sogar wehren noch seine Schüsse ab, und zwar mit Hilfe eines Helmes, der die Form einer flachen runden Schüssel hat, ganz so, wie ihn die Templer im Gefechte benützten.

Der Kommentar zum Text und zu dieser Zeichnung macht, wie das Barberino liebt, den Eindruck harmloser Kindlichkeit. Der Drache bedeute die Vielgestaltigkeit der Todesarten, die ihm durch die vielen Pfeile offenbar nicht genügend ausgedrückt erscheint. Es ist hier nicht der Ort, des näheren darauf einzugehen, wie sehr die weit-schweifigen Randglossen Barberinos zur Irreführung der uneinge-weiheten Leser und wahrscheinlich gleichzeitigen Belustigung der Wis-senden dienen. In dieser Hinsicht ähneln sie durchaus den Kommen-taren der Sonette und Kanzonen in Dantes *Vita Nova*, die bei aller subtilen Teilung und Unterteilung selbst den aufmerksamsten Leser so klug als wie zuvor lassen.

Nein, der Drache stellt bei Barberino ebenso wie Dantes Geryon in Wahrheit Noffo Dei dar und das Zottelwesen auf seinem Rücken ist nicht der Tod, sondern die Kurie von Avignon und das Konzil von Vienne, wie auch Amore, — der übrigens, nebenbei bemerkt, ganz so gezeichnet ist, wie ihn noch mehr als hundert Jahre später Marsilio Ficino in seinem *Gastmahl*²⁾ schildert —, natürlich nicht der tändelnde Liebesgott, sondern der von den Templern kultivierte neuplatonische Eros ist, der durch Vienne bei den eigentlichen Templern viel übler als bei den Templeradepten zugerichtet wurde, was ja auch der tiefere Sinn von Barberinos Zeichnung des in so merkwürdige Teile zerfal-lenden Amore ist. Und wie die Donna Speranza Barberinos Zuver-sicht auf das Wiedererstehen des Tempels ausdrückt, so finden wir am Schlusse der *Documenti d'Amore* den Liebesgott wieder heil und ganz, fröhlich auf seinem Rosse zu neuen Segenstaten davonreitend³⁾.

¹⁾ I *Documenti d'Amore*, ed. Egidi, I, 162—165.

²⁾ 6. Rede, VI.

³⁾ I *Documenti ecc.* III, 407.

Auch Dante hoffte aus tiefster Seele, wenn auch unter anderen und noch zu besprechenden Symbolen, auf die Wiederherstellung des Templertums. Und auch er hat den wichtigsten Stadien des Templerprozesses auf weiten Strecken der *Commedia* symbolistischen Ausdruck verliehen, der uns nunmehr, da wir in Geryon das infernale Widerspiel des Urhebers der Templerkatastrophe kennen gelernt haben, im einzelnen beschäftigen soll.

So wird uns erst im Lichte des Templerprozesses die eigentliche Bedeutung der merkwürdigen Ereignisse jenes schönen Ostersonntag-Abends klar, den der Dichter am 10. April 1300 in der farbenprächtigen kleinen Talsenke am Fuße des Purgatorioberges, der *Valletta Verde*, verbringt, wo er sich in Begleitung Vergils und des Troubadours Sordello eingefunden hat. In dieser blumenreichen, duftenden Mulde warten die auf Erden in ihren Pflichten lässig gewesenen Fürsten ihre Zulassung zu den eigentlichen Bußkreisen des Läuterungsberges ab. Die Seelen verrichten eben ihr Abendgebet. Es ist das liturgische Kompletorium des Sonntags. Ein kundiger Leser wird leicht finden, daß Dante in den siebenten Purgatoriogesang nicht bloß Texte aus dem Kompletorium eingeflochten hat, sondern auch die szenischen Ereignisse dieses und des nächsten Gesanges dem Wortlaut der Liturgie nachformt, — ein ganz besonderer Reiz dieser beiden Gesänge.

Aus Purgatorio 9 58 ersehen wir, daß Sordello ebenfalls zu der vornehmen Gesellschaft des Fürstentales gehört, obgleich er kein regierender Fürst war. Immerhin gebot er als Schloßherr über einige Burgen, die ihm Karl I. von Anjou-Neapel als Lohn für seine Kunst in großzügiger Weise überlassen hatte. Dantes schon erwähnter Freund Nino Visconti, der ebenfalls nur Richter und kein Regent war, hat seinen Aufenthalt doch wenigstens als Mitglied eines Fürstenhauses im Fürstental. Sordells etwas befremdende Zugehörigkeit zu den Insassen der Valletta aber ist, was wir gleich hier betonen müssen, doch von ungemeiner Wichtigkeit, da eben er es ist, durch den das dort versammelte Kollegium auf die Zahl dreizehn gebracht wird; eine Zahl, die uns den ganzen Kreis der Fürsten als Templerkapitel kenntlich macht. Gerade über diese Zahl und ihren Zusammenhang mit dem Templerorden sowie über ihre unbeschränkte Herrschaft in der *Commedia* wird noch sehr ausführlich zu sprechen sein.

Den Liturgen stört es, daß in der Valletta Verde just am Ostersonntag nicht das liturgische *Regina Coeli laetare*, sondern das zwischen Pfingsten und Advent gebräuchliche *Salve Regina* gesungen wird¹⁾. Aber dieser scheinbare liturgische Verstoß ist in Wahrheit ein Beweis mehr für das Templertum der säumigen Fürsten. Wir haben

¹⁾ Purg. 7 82.

bereits auf Seite 110 die Verwandtschaft zwischen der Zisterzienser- und Templerregel kurz berührt. Naturgemäß bewegte sich auch die Liturgie der „Zisterzienser-Ritter“ soweit als möglich in den Rahmen des Ordens von Cîteaux. Und in diesem Zusammenhang ist das *Salve Regina* am Osterabend durchaus am Platze: noch heute wird im Officium des Zisterzienserordens das dem Heiligen Bernhard zugeschriebene *Salve Regina*, das ganze Jahr hindurch, auch zu Ostern, gesungen.

Den etwaigen Einwand, daß das *Regina Coeli* zu Dantes Zeiten noch nicht bekannt gewesen sei, widerlegt Vers 128 des 23. *Paradisogesanges*.

Dem anmutigen Fürstental gehören sieben Könige, ein Königssohn, der Richter Nino Visconti von Pisa, zwei Grafen, Sordello und ein namenloser Vorbeter¹⁾ an, insgesamt, wie gesagt, dreizehn Personen. Gemäß den Worten des letzten Kompletoriumpsalmes 133 *In noctibus extollite manus vestras in sancta et benedicite Dominum* erhebt der Vorbeter seine Hände gegen Osten, — wir können uns diesen Gebetsgestus nicht anders vorstellen, obgleich ausdrücklich nur von der Richtung seines Blicks in diese Himmelsgegend die Rede ist²⁾. Es will scheinen, daß die Körperwendung nach Osten während des Gebets eine Gepflogenheit oder sogar ein Erkennungszeichen der Templeradepten war, wie dies die *Documenti d'Amore* (I 24) vermuten lassen. In dieser Haltung stimmt er den liturgischen Hymnus *Te lucis ante terminum* an. Zwei Bitten gerade dieses Kompletorium-Hymnus sind offenbar für die weiteren Ereignisse im Tale der säumigen Fürsten maßgebend geworden. Es sind das die Verse *Sis praesul et custodia* und *Hostemque nostrum comprime*.

Der tückische Feind, gegen den Gott *praesul* und *custodia* sein möge, ist eben daran, in Gestalt einer verführerischen Schlange zu nahen. Aber noch ehe das Untier erscheint, hat Gott dagegen Vorsorge getroffen. Es kommen zwei grüne Engel mit stumpfen Schwertern *dal grembo di Maria*³⁾, die die Schlange wieder zurückjagen werden. Diese Verjagung entspricht nicht bloß dem *Hostemque nostrum comprime*, sondern auch dem Text des ebenfalls im Kompletorium gebeteten 90. Psalmes: *Non accedet ad te malum . . . Quoniam angelis suis mandavit de te . . . Super aspidem et Basiliscum ambulans . . . Quoniam in me speravit, liberabo eum*. Wir merken deutlich, daß Dante hier die Liturgie in seiner Schlangenepisode verwendet hat. Gleichwohl geht die tiefere Bedeutung dieser ganzen Versuchungsszene weit über den Sinn einer bloßen Veran-

¹⁾ Purg. 8 8.

²⁾ Purg. 8 11.

³⁾ Purg. 8 37.

schaulichung des Kompletoriumtextes hinaus. Wie übrigens auch die grüne Farbe der beiden Engel, so sehr sie an dieser Stelle als Symbolik des Hoffens und Gottvertrauens ihr Recht hat, außerdem noch in Sinnbeziehung zu dem Weiß¹⁾ des Engels im 2. und zu dem Rot²⁾ des Engels im 24. Purgatoriosange steht, so daß sich Dantes Lieblings-trikolore der Göttlichen Tugenden und der Ecclesia Spiritualis nicht bloß durch die Gewandung Beatrices³⁾ oder die Bekrönung ihrer Begleiter⁴⁾, sondern sogar in textlich so weit voneinander entfernten Engeln als ein Ganzes widerspiegelt.

Was aber in aller Welt, so fragen wir uns, hat eine versuchende Schlange, sie sei die Paradiesesschlange selber oder nicht, bei den Büsserseelen zu schaffen, die doch der Fähigkeit, neue Sünden zu begehen, entrückt sind? Denn daß es sich wirklich um eine listige und zur Versuchung heranschleichende Schlange handelt, hat der Dichter mit aller Klarheit zu erkennen gegeben⁵⁾. Was soll nun eine Versuchung von Seelen, die eines Falles nicht mehr fähig sind? Und wozu noch gar eine so wohlbewaffnete Hilfe von oben?

Es wäre natürlich kindisch, zu glauben, daß Dante diese Szene aus mangelhaftem dogmatischen Wissen oder wenigstens aus Unachtsamkeit so merkwürdig komponiert habe. Hinter den Versen liegt vielmehr eine ganz bestimmte tiefere Bedeutung. Das

*Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero*⁶⁾

steht ja nicht umsonst da. Und hätte der folgende Vers

che 'l velo è ora ben tanto sottile

nicht den Sinn einer feinen Ironie, so wagte ich zu behaupten, daß er überhaupt jedes Sinnes bar sei, denn daß Dante einen so auffallenden Wink nur deshalb gebe, um den Lesern zu der Erkenntnis zu verhelfen, daß es sich hier nicht vielleicht um eine beliebige bissige Schlange, sondern um ein boshaftes Versuchen handle, ähnlich dem im Paradiese, das hieße doch glauben, der Dichter habe für Elementarschüler geschrieben.

Die Schlange naht einer Templerversammlung, nicht um sie zu ohnehin unmöglichen Sünden zu reizen oder sie auf eine andre Weise zu bedrohen, sondern als Allegorie einer Dante und ohne Zweifel allen Templerefreunden wohlbekannten Bulle Clemens V., am 30. Dezember 1308 von Toulouse aus an Jayme II. von Aragonien gericht-

1) Purg. 2 23; 26.

2) Purg. 24 138.

3) Purg. 30 31—33.

4) Purg. 29 66; 84; 93; 148.

5) Purg. 8 101 f.

6) Purg. 8 19 f.

tet¹⁾, die alle Forderungen, die Clemens am gleichen Tage an die Herrscher Europas stellte, bündig zusammenfaßt: die Fürsten hätten die Geständnisse der Templer zur Kenntnis zu nehmen und den Prozeß zu eröffnen. Gleichzeitig wird befohlen, den Templern keine wie immer geartete Hilfe oder Vergünstigung zu gewähren, sondern sie bei Strafe der Exkommunikation den Diözesanbischöfen zu überstellen. Die Bulle nun beginnt mit den Worten *Callidi Serpentis!* Diese *Schlaue Schlange* also meinte Dante mit dem gefährlichen Tiere in dem vom Himmel so begünstigten und beschützten Tale der säumigen Fürsten!

(Damit wird klar, warum Dante seine Schlange mit allen Zeichen der Schlaueheit ausgestattet hat, warum diese Schlange gerade Fürsten aufsucht, warum die grünen, durch ihre Farbe die Ecclesia Spirituales, die nicht exkommuniziert, bedeutenden Engel gerade von Maria, der Patronin der Templer, her erscheinen! Soll den Templern menschliche Hilfe versagt bleiben, so wird ihnen überirdische zuteil!

Die Papstbriefe vom 30. Dezember 1308 waren zunächst natürlich noch in keiner Weise ein klares Anzeichen der kommenden Katastrophe des Ordens. Zu diesem Zeitpunkt war alles noch in Fluß und nichts bot Anlaß zur Befürchtung, daß das Verfahren gegen den Ritterorden in dessen Untergang ausmünden werde. Die Briefe waren trotz der merkbaren Unfreundlichkeit des Tones, noch immer dahin auslegbar, daß der Papst zwar die offiziell mitgeteilten Ergebnisse der französischen Verhöre in Rechnung stelle, aber durchaus bereit sein werde, sachlich und gerecht vorzugehen. Niemand noch konnte in den päpstlichen Schreiben ein Einschwenken Clemens V. in die Bahnen Philipps des Schönen erblicken. Im Gegenteil, eben damals ließ sich mit Recht ein geeignetes Zusammenarbeiten mit dem neugewählten Heinrich VII. von Luxemburg erhoffen. Der Untergang war, wie wir wissen, erst mit dem Folterbefehl des Papstes vom 18. März 1311 in seiner vollen Unabwendbarkeit erkennbar.

Zweifellos hat auch Dante alle Schritte des Papstes vor diesem erschreckend klaren Edikt anders beurteilt als nachher. Seit jenem schwarzen Tage ließ sich kein energischer Ruck zur Abschüttelung der französischen Fesseln mehr erwarten und war Clemens für ihn zu einem Verräter des Ordens und Schänder der Kirche herabgesunken, dem nur noch das Symbol der apokalyptischen Hure gebührte.

Dante hat die Szene des Fürstentals kaum vor dem Ende des Templerprozesses komponiert und, als er sie schrieb, die Bulle des Papstes an die Fürsten Europas wesentlich anders beurteilt als nach dem bösen Märztag von 1311.

Natürlich konnten im Fegfeuer nicht jene Fürsten untergebracht

¹⁾ Hefele, Conciliengeschichte. Freiburg 1858, VI 390 f.

werden, an welche der Papstbrief wirklich gerichtet war. Aber es sind zum großen Teil deren Väter, die den Templern, — wenn sie nicht selber Templeradepten waren, was in manchen Fällen sich möglicherweise urkundlich beglaubigen ließe —, zum wenigsten freundlich gesinnt waren. So hat Dante die *Callidi-Serpentis*-Bulle nachträglich als den Verführungsversuch betrachtet, mit dem Clemens V. die Könige und Fürsten zu Helfershelfern für die dunklen Pläne Philipps des Schönen zu machen bestrebt war. Was anfänglich immer noch als ein verhülltes Rettungsmanöver des Papstes gedeutet werden konnte, war dem Dichter schließlich als eine listig geschmiedete Kette erschienen, mit der die Templer zu voller Hilflosigkeit gefesselt werden sollten.

Es wäre höchst verwunderlich, wenn der Dichter nicht auch auf jene unter dem 22. März 1312 erlassene Bulle *Vox in excelso*, kraft deren der Templerorden zu bestehen aufhörte, eine entsprechende Antwort ersonnen hätte. Diese *Stimme in der Höhe*, deren Schall für den Ritterorden tödlich war, hat in der *Commedia* ein sehr bezeichnendes Echo erhalten. Im Saturnhimmel, der Heimat der kontemplativen Seelen, erscheint im 21. Paradisogesang der aus Ravenna gebürtige, 1072 als einfacher Mönch verstorbene Kirchenlehrer St. Petrus Damiani, — einst Kardinalbischof von Ostia —, um eine wuchtige Strafrede gegen die Kardinäle der Nachwelt zu halten. Der Heilige Petrus Damiani ist nicht nur durch seine persönliche Aszese hiezu besonders berufen, sondern auch durch seine auf Kirchenreformierung abzielende schriftstellerische Tätigkeit. Es ist bereits auf Seite 115 kurz darauf verwiesen worden, daß das Vorbild jenes vom Heiligen gezeichneten Kardinals, der rechts und links eine Stütze und hinter sich einen Schleppträger braucht, um sich fortbewegen zu können, dessen roter Mantel beim Reiten über und über auch das Pferd bedeckt, so daß *in einem Fell zwei Bestien stecken*²⁾, mit hoher Wahrscheinlichkeit im Kardinallegaten Pelagius zu erblicken ist, von welchem die Geschichte diesen bei ihm besonders übel angebrachten Prunk in Rot mit Nachdruck vermerkt. Der ehemalige Kardinal des Saturnhimmels, der über seine Amtsgenossen der folgenden Jahrhunderte so bitter aburteilt, denkt hierüber jedoch nicht anders als es der unermüdliche Franziskanertertiär und Orientmissionär Ramon Lull in seiner *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici* getan. Auch er erhebt schärfste Kritik an dem Gehaben der hohen Kirchenfürsten und ergeht sich in Drohprophezeiungen gegen Papst und Kardinäle³⁾.

1) Finke, Papsttum usw. I 215.

2) Par. 21 134.

3) Vgl. B. Altaner, Raymundus Lullus und der Sprachenkanon des Konzils von Vienne. Historisches Jahrbuch 1933, 190 ff.

Der gewaltige Schrei der Empörung, mit welchen die Himmelsbewohner auf die Strafrede des Heiligen Petrus Damiani antworten, ist auch seinerseits nichts anderes als eine Androhung des Strafgerichts gegen die Feinde des Templertums. War Dante wegen des übermäßigen Schalls auch nicht imstande, den Wortlaut des Empörungsschreies im Saturnhimmel zu verstehen, so gibt doch Beatrice im folgenden, 22. Paradisogesang einen genügenden Fingerzeig zur Erklärung dieses erschütternden Ausbruchs der Himmlischen:

. . . e non sai tu che 'l cielo è tutto santo,
e ciò che ci si fa vien di buon zelo?
. . . nel qual grido, se 'nteso avessi i prieghi suoi
già li sarebbe nota la vendetta
che tu vedrai innanzi che tu muoi (7—15).

Der Schrei war das Urteil des Himmels über Clemens V. und jene Kirchenfürsten, die es hemmungslos mit Philipp dem Schönen halten werden, wie der schon erwähnte Erzbischof von Sens, Philippe de Marigny, der einige Jahre später als gebrochener Mann dem Galgentod seines Bruders Enguerrand, des ehemals allmächtigen Ministers, hilflos zusehen mußte. — Die Legende erzählt, Molay habe auf dem Scheiterhaufen den Papst binnen 40 Tagen, den König binnen 40 Wochen vor das Gericht Gottes gefordert. Dies geschah, wenn es geschah, am 11. März des Jahres 1314: Der Sterbetag des Papstes fiel auf den 20. April, der des Königs auf den 29. November desselben Jahres. Nogaret und Noffo Dei waren dem Großmeister schon 1313 vorausgegangen.

Der ungeheure Schrei im Himmel war die Ankündigung von allem, und Dantes Antwort auf die Bulle *Vox in excelso*, — eine andere *vox in excelso*, die das Todesurteil über die Zerstörer des Tempels bedeutete.

Leicht einzusehen, daß Dante die Worte dieser *vox* nicht verstehen konnte. Er würde sie gewiß auch dann nicht verstanden haben, wenn der Schrei der Himmelsbewohner wesentlich gedämpfter ausgefallen wäre!

Mochte die Bulle *Callidi Serpentis* einem Templer im Jahre 1308 immer noch nicht als ein Beweis des herannahenden Endes erscheinen, so wurde ihm durch die *Vox in excelso* umso schauerlicher klar, daß der Untergang des Ordens der Hauptteil des Kaufpreises war, womit sich Bertrand de Got in Dantes Augen die Tiara verschafft hatte.

In der Schlange des Fürstentums und in dem Empörungsschrei der Heiligen hat der Dichter beiden Bullen ein Denkmal gesetzt, wie es sein aufs äußerste erbittertes Gerechtigkeitsgefühl erheischte, mochte die Geschichte es billigen oder nicht.

18. Die Zahl Dreizehn im Inferno.

Wir haben wiederholt, zuletzt aus Anlaß der liturgisch etwas befremdenden *Salve-Regina*-Antiphon am Ostersonntag in der *Valletta Verde* die Verwandtschaft der Zisterzienserregel mit jener der Tempelherren betont. Zu den hierher zu rechnenden Übereinstimmungen gehört auch die auffallende Rolle, die bei den Zisterziensern, bei den Templern und ganz besonders bei Dante die Zahl Dreizehn spielt.

So durfte ein neues Zisterzienserkloster nur dann gegründet werden, wenn es außer dem Abt noch zwölf Kapitularen gab, die das neue Haus beziehen konnten¹⁾. — Ein Templer, der an der Teilnahme am gemeinsamen Gottesdienst verhindert war, hatte als Morgen Gebet 13 Paternoster zu Ehren der Heiligen Jungfrau und ebenfalls 13 Paternoster als Tagesoffizium zu verrichten²⁾. Das Wahlkapitel, dem die Aufgabe der Wahl eines neuen Großmeisters oblag, bestand aus zwölf Rittern und einem Kaplan, der gleich dem Abt eines neugegründeten Zisterzienserklosters den Herrn darstellte. Dieser Wahlvorgang spielte sich in der Weise ab, daß, sobald der Großkommandeur und der Ordens-Senat einen Wahlkommandeur bestimmt hatten, dessen Amt es war, mit Hilfe eines von ihm selber gewählten Genossen, das Wahlkollegium aufzustellen, eine Wahl von zwei weiteren Mitgliedern der Wahlkörperschaft stattfand, die sich dann schrittweise, je zwei weitere Ritter wählend, bis auf zwölf Mann erweitert. Schließlich wurde als dreizehnter ein Ordenskaplan bestimmt, und dann erst die so wichtige Wahl des Großmeisters vorgenommen³⁾. Der letzte der Großmeister, war der aus Besançon stammende, unglückliche Jakob de Molay, der 23. seit dem Konzil von Troyes, in dessen Auftrag mit Hugo von Payns das Amt eines Ordensgroßmeisters eröffnet wurde.

Man sieht, die Zahl Dreizehn als die Zahl des Herrn mit seinen Aposteln spielte in den beiden unter der Patronanz des Heiligen Bernhard stehenden Orden eine ganz besondere Rolle. Und es ist gewiß kein Zufall, daß es auch bei Barberino just dreizehn Personen sind, die sich des Schutzes des wiedererstandenen *Amore* erfreuen; oder daß in Boccaccios *Filocolo* desgleichen dreizehn Personen in den verwickelten Quästionen der Liebe zu Worte kommen.

Nicht Dantes Vorliebe für die Zahl Drei, vermehrt um die vollkommene Zahl Zehn war es, die ihn bewog, der Zahl Dreizehn eine so

¹⁾ Vgl. J. M. Canivez Ord. Cist. Ref., Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116—1786). Louvain 1933, Tom. I. p. 15.

²⁾ H. de Curzon, La Règle du Temple. Paris 1886, reg. 282.

³⁾ 16. Reg. 198—223.

unbeschränkte Herrschaft einzuräumen, wie wir sie sogleich kennenlernen werden, sondern sein Templertum.

Schon Giuseppe Manacorda¹⁾ war es aufgefallen, daß die Gruppierung der Bewohner des Inferno nach der Art und Weise, wie Dante zur Kenntnis ihrer Namen gelangt, immer einen Kreis von dreizehn Personen ergibt. Durch einfache Selbstnennung gaben sich, wie der Autor bemerkte, folgende Infernale zu erkennen:

(I)	1	Ciacco	6	51
	2	Rusticucci	16	52
	3	Catalano de Malavolti	23	104
	4	Vanni Fucci	24	125
	5	Mohammed	28	31
	6	Pier da Medicina		73
	7	Mosca de Lamberti		106
	8	Bertrand de Born		134
	9	Capocchio	29	136
	10	Maestro Adamo	30	61
	11	Camicion de Pazzi	32	68
	12	Ugolino da Gherardesca	33	13
	13	Alberigo de Manfredi		118

An verschiedenen Erkennungsmerkmalen wird der Dichter sich über folgende dreizehn Personen klar:

(II)	1	Vergil	1	61
	2	Francesca da Rimini	5	97
	3	Cavalcante Cavalcanti	10	64
	4	Papst Anastasius	11	8
	5	Pier delle Vigne	13	58
	6	Gianfigliuzzi	17	59
	7	Ubriachi		63
	8	Scrovigni		70
	9	Nikolaus III.	19	69
	10	Ciampolo	22	48
	11	Guido da Montefeltro	27	67
	12	Griffolino	29	109
	13	Bocca degli Abati	32	79

Ohne weitere Merkmale erkennt Dante die nachstehenden Höllenbewohner, wieder dreizehn an der Zahl:

(III)	1	Coelestin V.	3	60
	2	Minos	5	4
	3	Cerberus	6	13
	4	Pluto		115
	5	Filippo Argenti	8	39
	6	Cavalcante ²⁾	10	64
	7	Minotaurus	12	12

¹⁾ G. Manacorda, *Le agnizioni nella Divina Commedia*, *Giornale Dantesco* 1908, 125 ff.

²⁾ Cavalcante kann sowohl in der zweiten wie in der dritten Gruppe mitgezählt werden.

8	Harpyen	13	10
9	Brunetto Latini	15	30
10	Venedico Caccianimico	18	50
11	Alessio Interminelli		122
12	Puccio Sciancato	25	148
13	Francesco Cavalcanti		151

Ich habe bereits auf Seite 71 darauf verwiesen, daß das Nobile Castello, der *Limbus Patrum* der Theologen, eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem berühmten Pilgerschloß der Templer bei Athlith aufweist. Die namentlich genannten Insassen des Schlosses sind so zahlreich, daß manche Übersetzer darauf verzichtet haben, jeden einzelnen Namen wiederzugeben, da es unleugbar schwierig ist, eine so lange Aneinanderreihung von bloßen Namen, die in der Tat zu einem beträchtlichen Teil durchaus willkürlich und belanglos scheinen, metrisch einwandfrei wiederzugeben.

Trotzdem sollte sich kein Übersetzer die Freiheit des einfachen Unterdrückens von Namen erlauben, die das Original bringt. Es handelt sich hier keineswegs um die einzelnen Personen, von denen uns manche freilich wenig zu sagen haben, sondern vielmehr mehr um die Zahl der mit Namen Genannten: es sind genau dreimal dreizehn, wohlgezählte 39 Seelen! So bietet uns der vierte Infernogesang folgende Liste:

(IV) 1	Homer	88	(V) Lucretia	128	(VI) Heraklit	138
2	Horaz	89	Julia	128	Zeno	138
3	Ovid	90	Marcia	128	Dioskorides	140
4	Lucan	90	Cornelia	128	Orpheus	140
5	Elektra	121	Saladin	129	Tullius	141
6	Hektor	122	Aristoteles	131	Linus	141
7	Aeneas	122	Sokrates	134	Seneca	141
8	Caesar	123	Platon	134	Euklid	142
9	Camilla	124	Demokrit	136	Ptolomäus	142
10	Pentesilea	124	Diogenes	137	Hippokrates	143
11	Latinus	125	Anaxagoras	137	Avicenna	143
12	Lavinia	126	Thales	137	Galenus	143
13	Brutus	127	Empedokles	138	Averroës	144

Vergil gibt im 22. Purgatoriogesang einen Nachtrag zu dieser Aufzählung, der uns noch in zweifacher Hinsicht beschäftigen wird.

Dantes Vorliebe für die traditionelle Zahl der Templer geht so weit, daß er, wie sich zeigen wird, nicht nur die ganze Hölle, sondern auch das Purgatorio und das Paradiso sozusagen mathematisch genau mit Personen und Dingen bevölkert, die immer wieder eine Dreizehnergruppe bilden. So ist, um die Untersuchung fürs Inferno fortzusetzen, die Zahl der Seelen bis zur Stadt Dis, welche die obere von der unteren Hölle scheidet, dreizehn; abermals dreizehn sind es, die sich unmittelbar vor, auf und hinter der Stadtmauer von Dis befinden. Wir haben da folgende zwei Gruppierungen vor uns:

(VII) 1	Coelestin- V.	3	59	(VIII) Pluto	6	115
2	Charon		83	Phlegias	8	17
3	Minos	5	4	Filippo Argenti		61
4	Semiramis		58	Megara	9	46
5	Dido		61	Alekto		47
6	Kleopatra		63	Tisiphone		48
7	Helena		64	Medusa		52
8	Paris		67	Farinata	10	32
9	Tristan		67	Cavalcante		53
10	Francesca		116	Friedrich II.		119
11	Paolo		134	Kard. Ottaviano		120
12	Cerberus	6	13	Anastasius II.	11	8
13	Ciacco		52	Minotaurus	12	12

Daß die machtvolle Erscheinung des berühmten Messo dal Cielo, der mit dem Schlag seiner goldnen Gerte das von den Teufeln verrammelte Tor von Dis öffnet, in keiner Weise ein Engel vom Himmel ist, sondern der Vater des römischen Imperiums, der Aeneas magnanimus Vergils, hat schon Herzog Michelangelo Caetani bemerkt. Dies geht nicht nur daraus hervor, daß Dante ihn und sein Gehaben mit all jenen Kennzeichen der Magnanimitas, der Hochherzigkeit und Großmut, versehen hat, die wir in der Nikomachischen Ethik angeführt finden, sondern, wie sich nunmehr zeigt, auch daraus, daß Aeneas in die von Pluto bis zum Minotaurs sich ergebende Dreizehnergruppe (VIII) nicht eingerechnet ist, da er bereits unter die 39 Bewohner des Nobile Castello zählt.

So zeigt sich auch unter dieser rein zahlenmäßigen Rücksicht, daß die Anschauung Foscolos, Caetanis und Vallis, die eine Gleichsetzung des Messo dal Cielo mit einem Engel des Himmels entschieden ablehnten, zu Recht besteht. Bloß die erste der beiden *Portae inferi*, die die berühmte Inschrift trägt, hat sich bei Christi Tod geöffnet; die andere, eben das Tor von Dis, bleibt als die Eingangspforte zur Hölle der Ungerechtigkeit und Gewalttätigen bis zur Machtentfaltung des Imperiums verschlossen, das hier durch seinen Urheber Aeneas symbolisiert ist. Wurde das Tor zu den Straforten für die Sünden gegen eine gottgewollte *Vita Contemplativa* durch die Kraft des Kreuzes geöffnet, so wird das verrammelte Tor zur tieferen Hölle, in welcher die Verkehrung der *Vita Activa* gebüßt wird, erst durch die Macht des Adlers aufgesprengt. Beide Höllentore erweisen sich somit desgleichen als Glieder der templarischen Kreuz- und Adlersymmetrien Dantes.

Die Zahl der Tyrannen, Räuber und übrigen Gewalttäter, die verschieden tief in das siedende Blut des Phlegeton, des dritten Höllenflusses, eingetaucht sind, beträgt zehn; da aber die drei Zentauren Chiron, Nessus und Pholus gleichfalls zu den Verdammten gehören,

ist auch in diesem Höllenabschnitt (zwölfter Infernogesang) die Templerzahl aufrechterhalten. Wir finden dort:

(IX) 1	Nessus	12	61
2	Chiron		65
3	Pholus		72
4	Alexander		107
5	Dionysos		107
6	Ezzelino		107
7	Obizzo d'Este		111
8	Guido di Monforte		118
9	Attila		134
10	Pyrrhus		135
11	Sextus		135
12	Rinieri Pazzo		137
13	Rinieri da Corneto		137

Das Innere von Dis: der Wald der Selbstmörder und Vermögensvergeuder, der Glutsand der Sodomiten und Wucherer birgt abermals dreizehn mit Namen genannte Infernale:

(X) 1	Pier delle Vigne	13	58
2	Lano da Siena		120
3	Giacomo da S. Andrea		133
4	Ungenannter Selbstmörder		143
5	Capaneus	14	63
6	Brunetto Latini	15	30
7	Guidoguerra Guidi	16	38
8	Tegghiaio Aldobrandi		41
9	Jacopo Rusticucci		44
10	Gianfigliuzzi	17	59
11	Ubrichi		62
12	Scrovegni		64
13	Geryon		97,

wobei der Drache der Tücke und des Trugs auch kraft seiner zahlenmäßigen Reihung als ein den florentinischen Finanzleuten des Inferno nahestehender böser Geist zu erkennen ist, der sich eben dadurch um so besser dazu eignen wird, Noffo Deis Leib zu beseelen.

Und wiederum ist dreizehn die Zahl jener Seelen, denen Dante in den ersten vier Malebolge des nächsten — achten — Höllenkreises bis zu jener Stelle begegnet, wo die Teufel nach Art von Folterknechten und Lumpengesindel ihr tolles Unwesen treiben und das Grauen selbst der Hölle durch einen Schuß Humor gemildert wird. Die in den ersten vier Malebolge zu findenden Namen sind:

(XI) 1	Venedico Caccianimico	18	50
2	Jason		86
3	Alessio Interminelli		122
4	Thais		133
5	Nikolaus III.	19	31
6	Amphiaraus	20	34

7	Teiresias	40
8	Aruns	46
9	<i>Manto</i>	55
10	Eurypylos	112
11	Michel Scotto	116
12	Guido Bonatti	118
13	Asdente	118.

Die eben erwähnten Teufel bilden im 21. Infernogesang eine Schar von zwölf höllischen Landsknechten, aber Dante hat ihre Namen durch Hinzufügen eines Sammelnamens (*Malebranche*)¹⁾ doch wieder auf dreizehn gebracht:

(XII) 1	Malacoda	21	76
2	Scarmiglione		105
3	Alichino		118
4	Calcabrina		118
5	Cagnazzo		119
6	Barbariccia		120
7	Libicocco		121
8	Draghinazzo		121
9	Ciriatto		122
10	Graffiacane		122
11	Farfarello		123
12	Rubicante		123, sind zusammen die
13	<i>Malebranche</i>		37.

Die Insassen der 5., 6. und 7. Malabolga, Betrüger, Heuchler und Diebe sind, bilden neuerdings eine Dreizehnergruppe:

(XIII) 1	Ciampolo di Novara	22	32
2	Frate Gomita		81
3	Michele Zanche		88
4	Catalano de Malavolti	23	104
5	Loderingo degli Andalò		104
6	Kaiphaz		115
7	Vanni Fucci	24	125
8	Cacus	25	25
9	Cianfa Donati		43
10	Agnel Brunelleschi		68
11	Buoso degli Abati		140
12	Puccio Sciancato		148
13	Francesco Cavalcanti		151.

Vom Anfang des 26. Infernogesanges an bis zum Ende der ersten Cantica begegnen uns noch weitere 39, also dreimal dreizehn Personen. Das sind die Bewohner der neunten und zehnten Malabolga, sowie des neunten Höllenkreises mit seinen vier Zonen. Es hausen dort:

¹⁾ Inf. 21 37.
 Inf. 22 100.
 Inf. 23 23.
 Inf. 33 142.

(XIV) 1	Odysseus	26	52	(XV) Myrrha	30	38	(XVI) Buoso	32	106
2	Diomedes		56	Maestro Adamo	61		Beccheria		119
3	Guido da Montefeltro	27	4	Putiphars Weib	97		Soldanieri		121
4	Mohammed	28	31	Sinon		98	Ganelon		122
5	Ali		32	Nimrod	31	77	Tebaldello		122
6	Pier da Medicina		73	Ephialtes		94	Ugolino	33	13
7	Gaius Curio		93	Briareus		98	Ruggiero		77
8	Mosca dei Lamberti		106	Anteus		100	Fr. Alberti		118
9	Bertrand de Born		134	Napol. degli Alberti	32	21	Br. d'Oria		137
10	Geri del Bello	29	27	Aless. degli Alberti		55	Judas	34	62
11	Griffolino d'Arezzo		109	Mascheroni		65	Brutus		65
12	Capocchio		136	Camicion de Pazzi		68	Cassius		67
13	Gianni Schicchi	30	32	Bocca degli Alberti		106	Lucifer		89

Frater Alberigo und Branca d'Oria waren im Jahre 1300, dem Jahre der Höllenfahrt Dantes, wie bereits erwähnt, beide noch am Leben; nach dem Gesetz der Tolomea freilich eben nur scheinbar; die Beseelung ihrer Leiber wird von den Teufeln dieses Höllengrundes besorgt.

Im 22. Purgatoriogesang wird uns in den Versen 97—113 durch Vergil eine Ergänzung der Namensliste des Nobile Castello geboten, die die 39 mit Namen genannten Bewohner dieses Schlosses um achtzehn erweitert. Um eine Zahl also, die scheinbar eine Durchbrechung der Regel bedeutet. Bei näherem Zusehen jedoch enthüllen sich diese Namen als ein geistreicher Zusatz, der die Herrschaft der Templerzahl nicht erschüttert, sondern im Gegenteil bekräftigt. Es sind die Namen von sechs lateinischen, von vier griechischen Dichtern und von acht mythologischen Personen:

1	Terenz	97	Euripides	106	Antigone	110
2	Caecilius	98	Antiphon	106	Deiphile	110
3	Plautus	98	Agathon	107	Argia	110
4	Varius	98	Simonides	107	Ismene	111
5	Persius	100			Hypsipyle	112
6	Vergil	100			Manto	113
7					Thetis	113
8					Deidamia	114

Nun bilden die sechs Lateiner mit den sieben lateinischen Autoren des Nobile Castello ebenso eine Dreizehnergruppe wie die nachgetragenen vier griechischen Dichter mit den neun griechischen Autoren dieses Schlosses. Und auch im Hinblick auf die mythologischen

Gestalten hat sich Dante an das selbstgeschaffene Gesetz der Tempelzahl gehalten.

Der vierte Infernogesang nennt vier Namen aus der alten Mythologie, wobei wir jedoch Elektra, die Mutter des Troja-Gründers Dardanus, nicht als mythologische Gestalt nehmen dürfen, da der Dichter die Geschichte Trojas, der Mutterstadt Roms, ebenso für eine Tatsache hält, wie die Gleichheit des römischen mit dem edlen trojanischen Blut.

Der 22. Purgatoriogesang bringt jedoch nicht die zu erwartenden zehn mythologischen Namen, sondern deren bloß acht, die zusammen also elf und nicht dreizehn ergeben, so daß hier das Gesetz der templarischen Zahl zu Fall gekommen scheint. Indes, die letztgenannte Bewohnerin des Nobile Castello ist Deidamia, die Tochter des Königs Lykomedes von Skyros, eine mythologische Person, deren Name lediglich durch die Achilleis des Dichters Statius auf uns gekommen ist, wo zugleich mit ihr auch ihre Schwestern auftreten, ohne daß jedoch Statius deren Namen oder Zahl nennt. Diese unbekanntenen Schwestern Deidamias sind es nun, die auch Dante als Angehörige des Nobile Castello anführt, und zwar ebenfalls ohne sie zu zählen oder zu benennen. Wir erachten uns deshalb für berechtigt, Deidamia, der Geliebten Achills, zwei Schwestern zuzusprechen; überzeugt, daß es auch Dante selber um eine Zweizahl zu tun war. Die Zahl Dreizehn behauptet sich zwanglos auch in diesem Fall!

Wie sehr sie sich behauptet, dafür gibt uns ein Vers gerade dieser *Nachtragsliste* einen anschaulichen Beweis. Wir finden dort im 113. Vers des 22. Purgatoriogesanges die Tochter des thebanischen Sehers Teiresias, die Wahrsagerin *Manto*, als Bewohnerin des Schlosses der edlen Heiden angegeben, während sie in den Versen 52—93 des 20. Infernogesanges als eine Zauberin erscheint, die in der vierten Malaboga des achten Höllenkreises büßt. *Manto* ist es, die nach Vergils breit ausladender Erzählung seine Heimatstadt Mantua gegründet hatte, — das nach der Gründerin *Manto* benannte Mantova. Daß Vergils Geburtsort das zwar in der Nähe von Mantua gelegene Andes, nicht aber die Stadt Mantua selber war, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen.

Dante, dem sonst so argusäugigen Dichter, der in seiner *Commedia* baumeisterlich wie kein anderer zu Werke ging, ist hier ein Versehen unterlaufen, für das es nur eine Erklärung gibt: die Abfassung des 22. Purgatoriogesanges geraume Zeit vor dem 20. Infernogesang. Es war sehr leicht möglich zu denken, daß er die im Purgatorio nebenbei erwähnte und nur der Dreizehn zuliebe herangezogene Manto Jahre später, als er am 20. Infernogesang arbeitete, längst vergessen hatte; aber es ist unmöglich zu denken, daß er, hätte er den 20. In-

fernogesang, worin gerade *Manto* eine so hervorragende Rolle spielt, zuerst gedichtet, diese vierzig sie betreffenden Verse so völlig vergessen haben konnte, daß er sich bei dem Stichwort *Manto* ihrer nicht sogleich wieder erinnert hätte. So steht also die Zauberin *Manto* nicht bloß im Dienste der Templerzahl Dreizehn, sondern liefert auch den schlüssigen Beweis dafür, daß Dantes Arbeit an der *Commedia* nicht in einem durchaus geradlinigen Zug vor sich ging, sondern kraft eines im Voraus entworfenen Bauplanes in beliebiger Abwechslung, wie wir dies bereits Seite 130 ausgeführt haben.

Indem wir die Liste der Infernaln von Charon bis Lucifer durchgingen, erwies es sich, daß die Namen der Höllenbewohner — unter verschiedenen Gesichtspunkten freilich — stets in Dreizehnergruppen gebracht sind, die wir fortan der Kürze wegen *Tempelringe* nennen wollen. Wir ersehen somit, daß sich das Inferno aus neunzehn Tempelringen zusammensetzt, was allerdings nicht bedeutet, daß auch die wirkliche Zahl der Infernaln neunzehn mal dreizehn betrüge.

19. Die Zahl Dreizehn im Purgatorio und Paradiso.

Beginnen wir, um die vornehmsten Gestalten des Purgatorio zuerst zu erwähnen, mit den Engeln. Nur einer von ihnen wird uns in der göttlichen Komödie deutlich mit seinem biblischen Namen erkennbar: Es ist der Erzengel Gabriel. Alle übrigen, auch wenn sie einzeln auftreten, sind namenlos. Wir müssen indessen die Tatsache festhalten, daß die Engel ihrer Natur nach nicht Angehörige des Fegfeuers, sondern Bewohner des Himmels sind. Dante läßt sie im Purgatorio Dienste leisten, die ihnen natürlich die poetische Freiheit ohne weiters zuerteilen darf. Ihr Auftreten im Purgatorio soll uns aber nicht dazu verleiten, den Läuterungsberg als ihre eigentliche Heimat zu betrachten. Wir müssen daher den Erzengel Gabriel, obgleich wir ihm erst im Paradiso begegnen werden, doch auch als ein Mitglied jener Engelgruppe betrachten, die der Dichter schon im Purgatorio deutlich hervorhebt, da eben auch die Purgatorio-Engel in Wahrheit Himmelsbewohner sind. Forschen wir unter dieser Voraussetzung nach der Zahl der dantischen Engel, die in der *Commedia* gesondert auftreten, so stoßen wir wieder auf die Zahl Dreizehn:

(I) 1	der weiße Fährmann-Engel	2	24
2	} die beiden grünen Engel	8	28
3			
4	der aschgraue Pförtner-Engel	9	115
5	der Engel der Demut	12	79
6	der Engel der Barmherzigkeit	15	11
7	der Engel der Friedfertigkeit	17	67

8	der Engel des Eifers	19	46
9	der Engel der Gerechtigkeit	22	1
10	der rote Engel der Mäßigkeit	24	138
11	der Engel der Keuschheit	27	6
12	der Engel des Feuerwalls		55
13	Gabriel	Paradiso	32 95

Diesem ersten Tempelring der Engel folgt ein zweiter, der die Seelen des Vor-Purgatorio bis zum Tale der säumigen Fürsten umfaßt. Es sind dies:

(II)	1	Cato	1	31
	2	Casella	2	91
	3	Manfred	3	112
	4	Belacqua	4	123
	5	Jacopo del Cassero	5	73
	6	Buonconte		88
	7	Pia		133
	8	Benincasa	6	13
	9	Guccio Tarlati		15
	10	Federigo Novello		17
	11	Gano Scornigiani		17
	12	Orso degli Alberti		19
	13	Pier della Broccia,		22

Das in Kapitel 17 besprochene Fürstental des Purgatorioberges erweist sich, wie wir wissen, auch in seiner zahlenmäßigen Zusammensetzung als eine Templerversammlung. War es zuerst der scheinbare liturgische Fehler des zu Ostern gesungenen Salve Regina, der uns das Templertum der versammelten Gemeinde erkennen ließ, so tut dies mit gleichem Nachdruck die Zahl der Mitglieder der *Valletta Verde*. Es büßen dort:

(III)	1	Sordello	7	3
	2	König Rudolf von Habsburg		91
	3	König Ottokar von Böhmen		97
	4	König Philipp III. von Frankreich		103
	5	König Heinrich von Navarra		107
	6	König Peter III. von Aragonien		112
	7	König Karl I. von Anjou-Neapel		113
	8	König Alfons III. von Aragonien		116
	9	König Heinrich III. von England		131
	10	Graf Wilhelm von Monferrato		134
	11	Der Richter Nino Visconti	8	53
	12	Graf Currado Malaspina		118
	13	Ein ungenannter Vorbeter		8

Die Zahl der Personen, denen der Dichter auf den sieben zwischen der Valletta und dem Irdischen Paradies sich erstreckenden, der eigentlichen Läuterung dienenden Terrassen begegnet, ist 26, — zwei Tempelringe. Da die Begegnung mit dem Engel des 5. Kreisringes (22, 1 ff.) bloß als eine Art Randbemerkung gegeben wird, zählen wir

sie in diesem Zusammenhange nicht abermals mit und fassen das Erscheinen der beiden Engel vor und hinter dem Feuerwall, den die Dichter, bevor sie ins Paradiso Terrestre gelangen, durchschreiten müssen, als eine Einheit auf, als die sie ja auch der Dichter selber nimmt (27 13; 55).

Demnach erscheinen uns:

(IV) 1	Der Pfortnerengel	9 115	(V) Hadrian V.	19 99
2	Omberto Aldobrandesco	11 58	Hugo Capet	20 43
3	Oderisi d'Agobbio	79	Status	21 10
4	Provenzan Salvani	121	Forese Donati	23 48
5	Der Engel der Demut	12 79	Bonagiunta	24 19
6	Sapia	13 109	Martin IV.	22
7	Guido del Duca	14 81	Ubaldo della Pila	29
8	Rinieri da Calboli	88	Bonifazio Fieschi	29
9	Der Engel der Barmherzigkeit	15 11	Marchese d'Argogliosi	31
10	Marco Lombardo	16 46	Der Engel der Mäßigkeit	138
11	Der Engel der Friedfertigkeit	17 67	Guinizelli	26 92
12	Gherardo di San Zeno	18 118	Arnaut Daniel	115
13	Der Engel des Eifers	19 46	Der Engel d. Keuschheit	27 7

Im 14. Gesang des Purgatorio läßt Dante den Richter Guido del Duca, der sein Amt in Faenza und Rimini versehen hatte, einen Vergleich zwischen der alten und neuen Romagna ziehen, der natürlich zu einem Lobe der Vergangenheit wird. Von Vers 97—121 werden uns Namen von Familien und Häusern angegeben, die einst den Ruhm dieser Provinz bedeuteten. Wieder ist deren Zahl dreizehn:

(VI) 1	Lizio di Valbossa	14 97
2	Arrigo Manardi	97
3	Pier Traversaro	98
4	Guido di Carpigna	98
5	Fabbro Lambertazzi	100
6	Bernardin di Fosco	101
7	Guido da Prata	104
8	Ugolin d'Azzo	105
9	Federigo Tignoso	106
10	Traversara	107
11	Anastagi	107
12	Pagani	118
13	Ugolin de Fantolin	121

Mit den bisher aufgezählten sechs Tempelringen ist die Liste der Namen von 27 Purgatoriogesängen erschöpft. Die folgenden sechs Gesänge sind ausschließlich dem Paradiso Terrestre gewidmet. Ehe wir jedoch unsre Aufmerksamkeit diesem Boden der Unschuld und Heiligkeit zuwenden, von dem später ausführlich zu handeln sein wird, muß noch von den verschiedenartigen Bildern und geheimnisvollen Stimmen die Rede sein, mit welchen Dante sein Purgatorio

belebt. Diese Bilder und Stimmen stehen alle in strenger Beziehung zu den Strafen, unter denen der Dichter die Seelen jeweils leiden sieht. Wir kümmern uns hier viel mehr um die Zahl dieser Gesicht- und Gehörsnehmungen Dantes als um ihren Inhalt. Die Darstellungen sind teils an der Bergwand, teils auf dem Terrassenboden selbst eingemeisselte Reliefbilder, oder Bilder, die er teils in Visionen, teils in seiner Phantasie erlebt. Zählen wir all diese inneren oder äußeren Wahrnehmungen sorgfältig zusammen, so erhalten wir die Zahl Zweiundfünfzig, also die Zahl von vier Tempelringen, wobei noch zu erwähnen ist, daß die Zahl der Reliefs auf dem Straßeboden ihrerseits auch wieder dreizehn beträgt. Wir finden also:

(VII—IX) 1	Drei Wandbilder	10	22—96
2	Dreizehn Reliefs auf dem Boden	12	25—63
3	Drei Stimmen	13	28—36
4	Zwei Donnerstimmen	14	130—39
5	Drei Visionen	15	85—114
6	Drei Phantasiebilder	17	19—39
7	Zwei Büsserstimmen	18	100—102
8	Drei Rufe während des Tags	20	19—39
9	Sieben Rufe während der Nacht		103—117
10	Fünf Stimmen aus dem ersten Baum	22	140—154
11	Zwei Stimmen aus dem zweiten Baum	24	94—120
12	Vier Beispiele der Keuschheit	25	128—139
13	Zwei Beispiele der Unkeuschheit	26	79—87

Heben wir nun das zweite Glied aus der angegebenen Gruppe heraus, so erhalten wir, wie gesagt, abermals einen Tempelring jener Darstellungen, die in den Steinboden des Läuterungsberges gemeißelt sind; wir finden sie in den Versen 25—63 des 12. Purgatorioesanges:

(X) 1	Luzifers Sturz	12	25
2	Fall des Giganten Briareus		28
3	Von Göttern bewachte Leichen der Giganten		33
4	Nimrod		34
5	Niobe		37
6	Saul		40
7	Arachne		43
8	Roboam		46
9	Alkmäon		49
10	Sennacherib		53
11	Cyrus und Tamyris		56
12	Holofernes		59
13	Trojas Fall		62

Selbst die Terzinen, in welchen Dante diese Reliefs beschreibt, hat er unter das Gesetz der Zahl Dreizehn gestellt. Aber es sind nicht bloß dreizehn Terzinen, in denen er uns die Beschreibung dieser dreizehn Bilder gibt, es sind zugleich Terzinen, von denen vier mit dem Worte *Vedea* beginnen, vier mit der Interjektion *O*, die nächsten vier mit *Mostrava*, während in der dreizehnten Terzine die

Verse der Reihe nach mit eben diesen Ausdrücken anfangen. Wir wollen der Einfachheit wegen bloß die Verse 61—63, die den Schluß einer höchst auffälligen Dreizehnergruppe bilden, im Wortlaut wiedergeben:

(XI) *Vedea Troia in cenere e in caverne:
O Ilion, come te basso e vile
Mostrava il segno che li si discerne!*

Völlig unmöglich, daß dieses Formspiel Zufall wäre; und mehr als unwahrscheinlich, daß nicht ein ausgesprochen templarischer Sinn dahinter steckte. Wir kommen auf diese Terzinen zurück, sobald wir ein ähnliches Terzinengebilde im 19. Paradisogesang zu erörtern haben werden.

Desgleichen müssen wir hier die sechs Tempelringe des Paradiso Terrestre übergehen, die erst in Kapitel 24 besprochen werden sollen, wenn das Irdische Paradies in seiner Gesamtheit zur Erörterung stehen wird.

Wir wenden uns nunmehr im Folgenden der Untersuchung der dritten Cantica, den 33 Gesängen des Paradiso, zu.

Wir haben bereits darauf verwiesen, daß die Zahl der deutlich unterscheidbaren Engel der Commedia dreizehn beträgt; zwölf von ihnen erscheinen im Purgatorio, Gabriel dagegen, der letzte und dreizehnte, im Paradiso. Es findet in der Art und Weise dieser Zählung ein Hinübergreifen vom Purgatorio ins Paradiso statt, ähnlich dem, das wir bei der *Nachtragsliste* der Bewohner des Nobile Castello beobachten konnten, die das Purgatorio mit dem Inferno verbindet.

Wenden wir uns nun den erdenstammten Himmelsbewohnern zu, so begegnen uns deren im Paradiso, wenn wir vorläufig vom Empyreum und von den beiden Gefolgschaften um St. Thomas und St. Bonaventura absehen, genau 38 Personen. Es scheint mithin just eine Person zu der von Dante so bevorzugten Zahl Neununddreißig zu fehlen. Es erscheinen:

(I) 1	Piccarda	3	49	(II) Judas Macca-		(III) St. Petrus	
				baeus	18	Damiani	21 121
2	Kaiserin Kon-			Karl d. Große	43	St. Benedikt	22 40
	stanze		118				
3	Kaiser Justi-			Roland	43	St. Macarius	49
	nian	6	10				
4	Romieu		126	Wilhelm von-		St. Romuald	49
				Orange	46		
5	Karl Martell	8	49	Rainouart	46	<i>Christus</i>	23 37
6	Cunizza	9	32	Gottfried von		<i>Maria</i>	86
				Bouillon	47		
7	Folquet		94	Rob. Guiscard	48	<i>Gabriel</i>	94
8	Rahab		116	König David	20 38	St. Petrus	24 28
9	St. Thomas	10	82	Kaiser Trajan	44	St. Jacobus	25 17

10	St. Bonaven- tura	12 127	König Ezechias	51	St. Johannes	101
11	Salomon	14 35	Kaiser Kon- stantin	55	Adam	26 31
12	Cacciaguida	15 20	Kön. Wilhelm von Sizilien	62	St. Bernhard	31 58
13	Josue	18 38	Riphaeus	68		

Wo, fragen wir uns indessen, wo ist der 39. Erwählte, der die Zahl 39 wieder zu Ehren brächte?

Und ohne zu zögern antworten wir darauf: der Neununddreißigste ist niemand anderer als Dante selber! Ganz offenkundig betrachtet sich der Dichter als prädestiniert, als einen unzweifelhaft zur ewigen Glorie vorausbestimmten Erdenpilger und bringt diese seine Überzeugung auch zahlensymbolisch zum Ausdruck. Im Nobile Castello wird Dante von Homer, Ovid, Horaz, Lukan und Vergil in Ehren aufgenommen; aber natürlich zählt er sich dort nicht mit. Im Himmel aber tut er es. Ausdrücklich sagt ihm dort Cacciaguida:

*O sanguis meus, o superinfusa
gratia Dei, sicut tibi cui
bis unquam coeli janua reclusa? ¹⁾*

Welchem Sterblichen ist je wie dir, die Himmelspforte zweimal erschlossen worden? Zu Lebzeiten und nach dem Tode! Dante gibt durch den Mund seines Urahns deutlich seine Überzeugung kund, zur Zahl der für die Seligkeit Vorausbestimmten zu gehören.

Desgleichen läßt er sich von Beatrice prophezeien, daß Kaiser Heinrich VII. noch vor ihm im Empyreum eintreffen werde ²⁾. Daß also, mit anderen Worten, auch für Dante, der erst nach dem Kaiser sterben wird, der Platz im Paradiso Celeste bereitgestellt ist. Wenn es auch gewiß ein großer Irrtum war, zu glauben, daß der Dichter in der Gestalt Beatrices seine eigene Praedestination habe symbolisieren wollen ³⁾, so sind diese Worte der Donna angelicata doch ein Beweis nicht nur dafür, daß sie nach dem 24. August 1313 geschrieben wurden, sondern auch dafür, daß Dante von seiner Prädestination felsenfest überzeugt war.

Wir haben somit in der Tat das Recht, den Dichter selber als die 39. Seele seines Paradiso zu betrachten, wo er sich auch kraft seiner Zahlensymbolik den Heiligen und Engeln des Himmels vertrauensvoll zugesellt, — als Tempel vor allem dem Heiligen Bernhard, der die 38. Stelle einnimmt.

Die Zahl Dreizehn begegnet uns jedoch im Paradiso noch auf mancherlei andre Weise. St. Thomas und St. Bonaventura, die beiden

¹⁾ Par. 15 28.

²⁾ Par. 30 135.

³⁾ Vgl. F. Lora, Nuova interpretazione della Vita Nuova. Napoli 1918.

großen Leuchten der Theologie aus dem Dominikaner- und dem Franziskanerorden, erscheinen dem Dichter im Sonnenhimmel der Theologen, beide begleitet von einem Gefolge von je elf Personen, — alle sich in Gestalt von schönen Flammen offenbarend.

Es lohnt die Mühe, die Begleitung des Aquinaten näher zu betrachten. Wir finden an erster Stelle seinen Kölner Lehrer St. Albert den Großen, der eher Neuplatoniker und weit weniger Aristoteliker war als sein größerer Schüler. Das letzte, elfte Mitglied dieses Kreises ist niemand anderer als Siger von Brabant, jener Voltaire des 13. Jahrhunderts, von dem bereits im 2. Kapitel eingehender die Rede war. Die verwunderliche Tatsache, daß Dante dem demütigen Fra Tommaso just dessen schärfsten und der Häresie bezichtigten Gegner Siger zum himmlischen Begleiter gab, wollen wir weder als blutige Ironie noch auch als eine Frucht der späten Annäherung des Averroisten an die Seelenlehre des Heiligen Thomas nehmen, sondern eben aus einer persönlichen Bekanntschaft des jungen Alighieri mit dem Lütticher Kanonikus in Orvieto. Ihr entspringt die so fühlbare Anteilnahme an seinem gewaltsamen Tod, die sich im *Fiore* ebenso deutlich kundgibt wie in den Worten des Heiligen Thomas, den Siger, wie erwähnt, trotz allem stets ungemein hochschätzte. Als Thomas auf der Reise nach Lyon kaum 50jährig starb, richtete Siger von Brabant, der in Paris immer noch der Wortführer des lateinischen Averroismus war, ein warmes Beileidschreiben an das Dominikanerkapitel von Lyon, während sich die theologische Fakultät, der nie ein größerer Stern als Thomas geleuchtet, in eisiges Schweigen hüllte. Es ist, als ob Dante diese Anteilnahme des Pariser Philosophieprofessors am Tode des Heiligen im Paradiso durch das Mitgefühl des Aquinaten mit Sigers blutigem Ende hätte vergelten wollen.

Der fünfte unter diesen elf Begleitern des Kirchenlehrers ist höchst auffallenderweise König Salomon, der Sohn Davids. Merkwürdig nur, daß noch kein Dantekommentar über die Anwesenheit just dieses Königs inmitten der Scholastiker und Kanonisten stutzig wurde. Mitten unter diesen kirchlichen Autoren, Geistlichen und Mönchen, der alttestamentliche König! Wo liegt die Erklärung zu dieser merkwürdigen Erscheinung? Doch wohl nicht darin, daß Dante in augenblicklicher Verlegenheit um einen Namen, bloß einem plötzlichen Einfall folgend eben Salomon schrieb? Daß hier ganz im Gegenteil eine vollkommene Berechnung vorliegt, ergibt sich schon daraus, daß Salomon im 14. Gesang nochmals, und zwar als selbständiger Sprecher auftritt, so daß wir ihn sogar doppelt zählen müssen: einmal als den fünften Begleiter des Heiligen Thomas, das andermal als die elfte Gestalt des ersten paradiesischen Tempelrings.

Dem sonderbaren Erscheinen des Königs von Israel zwischen

Petrus Lombardus, dem okzidental, und Dionysius Areopagita, dem ostkirchlichen Theologen steht die vielleicht noch merkwürdigere Anwesenheit des Propheten Nathan in der elfgliedrigen Begleitung St. Bonaventuras gegenüber. Auch Nathan befindet sich zwischen je einem Vertreter des Westens und des Ostens, Petrus Hispanus, dem nachmaligen Papst Johannes XXI. (1276—1277), und St. Johannes Chrysostomus, dem Patriarchen von Konstantinopel. Im Falle Nathans könnte man sich in etwa mit dem Gedanken abfinden, daß Dante dessen Namen in der Tat nur als Lückenbüßer gebraucht habe, den gerade Nathan spielt weder im Alten Testament eine besonders hervorragende Rolle, noch rechtfertigt salomonische Weisheit seine Anwesenheit unter den Theologen.

Beide Flammengruppen nun, die mit Thomas und Bonaventura je zwölf Glieder enthalten, schließen sich um Dante zu zwei konzentrischen Kreisen zusammen, deren Mittelpunkt der Dichter selbst als dreizehnter bildet, — eine geistreiche Kombination, um das Gesetz der Templerzahl für beide Theologengruppen zugleich zu erfüllen. Die beiden Kreise, von denen sich der eine enger, der andre weiter rundet, beginnen um Dante einen Reigen zu tanzen, jedoch in entgegengesetzter Richtung¹⁾. Dieser Doppeltanz in verschiedener Richtung gehörte zum Aufnahme-ritual der Korybantischen Mysterien und hat auch hier den Sinn einer Initiation. Dies geht schon daraus hervor, daß der Text der *Commedia* selber plötzlich in eine Erinnerung an die Antike abbiegt:

*Li si cantò non Bacco, non Peana
ma tre Persone in divina natura
ed in una Persona essa e l'umana*²⁾

Woher käme die gerade in diesen Zusammenhängen so befremdliche Erwähnung von Bacchus und Pääan, wenn nicht daher, daß der Dichter den Doppelreigen ebenfalls als einen Initiationsritus aufgefaßt wissen will, wie er in der Antike einer war. Es handelt sich um die Initiation, die Dante zum Templertheologen erhebt! Um die von den Bewohnern des Theologenhimmels selber ihm gegebene Bestätigung des Templertums seiner Theologie!

Daß Beatrice sich gleichfalls an Dantes Seite befindet, ist hier kein Grund, sie mitzuzählen. Auch die logisch notwendige Anwesenheit Vergils oder Dantes selber muß ja bei der Zählung der Templerlinge außer Betracht bleiben, da wir dem Kunstsinn Dantes keine überpedantischen Geschmacklosigkeiten zumuten dürfen. Übrigens legt uns der Dichter auch noch in anderer Weise nahe, daß es ihm

¹⁾ Par. 13 17.

²⁾ Par. 13 25—27.

hier um die Zahl Dreizehn ganz besonders zu tun ist. Nachdem Salomon im vierzehnten Gesang auf Beatrices Veranlassung seine Rede über den Auferstehungsleib gehalten, erscheint noch ein dritter, weit- aus größerer Kreis von beseelten Flammen, konzentrisch mit den beiden ersten, so daß also Dante abermals im Mittelpunkt steht. Außer dieser Tatsache ist das Einzige, was wir sonst noch vernehmen, das rasche Anwachsen seiner Leuchtkraft, die den Dichter zwingt, seinen Blick zu senken. Da nun der Mittelpunkt der gleiche ist, legt sich uns die Vermutung nahe, daß auch die Peripherie dieses dritten Kreises gleichgeartet ist, will sagen, aus ebensovielen Lichtern besteht wie die beiden andren. Dante will eben im Theologenhimmel noch ein drittesmal der Dreizehnte sein und seine templarische Theologie noch ein drittesmal von den Himmlischen bekräftigt sehen. Und Beatrice lächelt darob . . .¹⁾

Wir fanden also im Sonnenhimmel noch drei weitere Tempel- ringe:

(IV) 1	St. Thomas	10	98	(V) St. Bonaventura	12	127	(VI) +	14	67
2	St. Albertus Magnus		97	Illuminatus O. F. M.	130		+		
3	Gratian		104	Augustinus O. F. M.	130		+		
4	Petrus Lombardus		107	Hugo v. St. Viktor	133		+		
5	Salomon		109	Petrus Comestor	134		+		
6	St. Dionysius		115	Petrus Hispanus	134		+		
7	Paulus Orosius		119	Nathan	136		+		
8	Boethius		123	St. Joh. Chryso- stomus	137		+		
9	St. Isidorus		131	St. Anselmus	137		+		
10	St. Beda Venerabilis		131	Donatus	137		+		
11	Richard von St. Viktor		131	Hrabanus Maurus	139		+		
12	Siger von Brabant		136	Joachim v. Floris	140		+		
13	Im Mittelpunkt: Dante		13	21			Im Mittelpunkt: Dante	13	21
							Mitte: Dante		75

Hiebei ist zu bemerken, daß Salomon wiederholt *das fünfte Licht* genannt wird²⁾ und gerade diese Tatsache berechtigt uns, die zahlenmäßige Reihung der alttestamentlichen Gestalt auch, des zweiten Flammenreigens zu beachten. Sie steht an siebenter Stelle. Wir finden somit, daß der Dichter aus Salomon und Nathan eine Zwölfzahl bildet, die natürlich ebenfalls um ihn kreist, so daß sich Dante auch

¹⁾ Par. 14 67—81.

²⁾ Par. 10 109 und 13 48.

auf diese Art und Weise als der Dreizehnte erweist. Damit haben wir den Siebenten Tempelring des Paradiso vor uns (VII).

Wir wollen gerade an dieser Stelle noch einmal darauf verweisen, daß Dante eben diesen schon durch die Zahlensymbolik als templarisch gekennzeichneten Sonnenhimmel der Theologen zu jenem Orte macht, wo er den Aquinaten — in kunstvoller Verdeckung — die Lehre von der Durchbohrung des noch lebenden Heilands vortragen läßt¹⁾, und sich eben dadurch auch stoffinhaltlich als den gegen das Konzil von Vienne protestierenden Templer zu erkennen gibt.

Im 16. Paradisogesang hören wir Cacciaguida als Lobredner der florentinischen Vergangenheit, deren Glanz insonderheit der Unvermischtheit der städtischen Bevölkerung mit den Bewohnern der eingemeindeten Grenzdörfer zu verdanken gewesen sei. Er zählt bei dieser Gelegenheit eine Reihe von Ortschaften und Gegenden auf, die aus diesem Zusammenhang erwähnenswert sind. Wieder sind es ihrer dreizehn:

(VIII) 1	Campi	50
2	Certaldo	50
3	Fegghine	50
4	Galluzzo	53
5	Trespiano	54
6	Simifonti	62
7	Montemurlo	64
8	Acone	65
9	Val di Grieve	66
10	Luni	73
11	Urbisaglia	73
12	Chiusi	75
13	Sinigaglia	75.

Die Dörfer Aguglion und Signa in Vers 56 sind als Namensprädikate zu lesen und scheiden daher aus der Reihe der Aufzählung aus.

In seinen Lobpreisungen des alten Florenz gedenkt Cacciaguida einer so großen Anzahl von meist ehrenwerten Familien, daß sich einem unwillkürlich der Gedanke nahelegt, Dante habe weit mehr als die Namen, von denen doch die meisten für die Nachwelt nur von geringer Bedeutung sein konnten, die Anzahl dieser Namen und Verwandtschaftsbezeichnungen im Auge gehabt. Wer nachzählt, findet deren tatsächlich wieder dreimal dreizehn. Sie alle sind desgleichen im 16. Gesang der dritten Cantica zu finden.

(IX) 1	Ughi	88	(X) Pressa	100	(XI) Lamberti	110
2	Catellini		Galigaio	101	(Visdomini . . .) „padri“	112
3	Filippi	89	Pigli	103	Adimari	115

¹⁾ Par. 13 41 f.

4	Greci		Sacchetti	104	Caponsacchi	121
5	Ormanni		Giuchoi		Giudi	123
6	Alberichi		Fifanti		Infangati	
7	Sanella	92	Barucci		Pera	126
8	Arca		Galli	105	(Giandonati . . .) „ciascun“	127
9	Soldanieri	93	Chiamonti		Gualterotti	133
10	Ardinghi		Calfucci	106	Importuni	
11	Bostichi		Sizii	108	Buondelmonti	135
12	Ravignani	96	Arigucci		Amidei	136
13	Bellincione	99	Uberti	109	(Uccellini . . .) „consorti“	139

Ebenso sind es dreizehn Fürsten, die im Jupiterhimmel den Tadel des Lichtadlers erfahren, dessen Gestalt selber sich aus den leuchtenden Seelen gerechter Herrscher zusammensetzt. Die Form des Tadels ist prophetisch, da alle die genannten Fürsten erst nach dem Jahre 1300 starben. Ihre Namen bilden den 12. Tempelring des Paradiso:

(XII)	1	Albrecht von Habsburg	19	115
	2	Philipp IV., der Schöne		118
	3	Robert Bruce von Schottland		122
	4	Eduard I.		122
	5	Ferdinand IV. von Kastilien		125
	6	Wenzel IV. von Böhmen		125
	7	Karl II. von Neapel		127
	8	Friedrich II. von Sizilien		131
	9	Jakob von Mallorca		137
	10	Jayme II. von Aragonien		137
	11	Haakon VII. von Norwegen		139
	12	Dionys von Portugal		139
	13	Stefan Orosius II. von Serbien		140.

Die neun Terzinen, welche die Namen dieser Fürsten erhalten, ähneln jenen bereits besprochenen 13 Terzinen des 12. Purgatoriosangeses (VV. 25—63), von denen je vier der Reihe nach mit den Buchstaben V, O und M beginnen, während die letzte, dreizehnte Terzine alle drei Buchstaben zu ihren Versanfängen macht (60—63). Je drei der eben erwähnten neun Terzinen des 19. Paradisosangeses haben stets die Anfangsbuchstaben L, V und E. Wir sehen somit, daß die Buchstaben E, L, M, O und V außerordentlich auffällig unterstrichen werden. Dazu kommt, daß der Adler im Jupiterhimmel eine Lichtfigur ist, die aus einem M — das wir uns jedoch als gotische Majuskel vorstellen müssen, einem auf den Kopf gestellten griechischen kleinen Omega vergleichbar — entstanden ist. Aus einem M, das seinerseits der letzte Buchstabe des ebenfalls von leuchtenden Seelen gebildeten Anfangssatzes des Weisheitsbuches ist: Diligite justitiam qui judicatis terram. Dieses Schluß-M wandelt sich zuerst in eine Wappenlilie und hernach, durch Vergrößerung des mittleren Blattes, in einen Adler. Sein Rumpf und seine Flügel werden durch eine bloß geringfügige Veränderung der inneren und äußeren Linien

dieses ursprünglichen M gebildet. Es war Michelangelo Caetani¹⁾, der zuerst erkannt hat, daß der Ausgangspunkt dieser Transformationen als ein gotisches Majuskel-M zu denken sei.

Während nun das eine Akrostichon im Purgatorio in der Darstellung des Waltens der Gerechtigkeit des Himmels verwendet ist, erscheint das andere im Paradiso mitten in einem Tadel der Ungerechtigkeit von Regenten, deren Hauptaufgabe auf Erden es wäre, Gerechtigkeit zu üben. Die Ähnlichkeit der Form und des Inhalts ist zweifellos gewollt und im Bauplan der Commedia vorausbestimmt. Sie betont in besonderer Weise die beiden meist als Uom und Lue gelesenen Buchstabengruppen V O M und L V E. Sehr wahrscheinlich, daß Dante diese Lesart für uneingeweihte Leser in der Tat beabsichtigte. Aber *Mensch* und *Seuche* sind hier nichtssagende Worte. Wir glauben vielmehr an einen anderen Sinn dieser Buchstaben.

Wir wollen hier einen Augenblick auf die Documenti d'Amore Francesco Barberinos zurückgreifen. Im zweiten Band der Ausgabe von Egidi finden sich unter den *Mottetti oscuri d'Amore* auf Seite 275 auch folgende Verse:

*Lerbette (l'RBT) son tre lectere che stanno
in quel che poco danno
segli vien lem (l'M) per esser la quarta
come chi bocca per se força squarta.*

Dazu der lateinische Kommentar: „R b t etc. In hoc valde plane et dicas quod vult ista lictera dicere dicit quod r. et b. et t. sunt tres lictere pro quibus sumuntur *rusticitas, bestialitas et transgressio* in quem si M venerit idest mors venerit ut sic quarta lictera modicum dampnum erit. Inducitur hoc mottum contra rusticos rusticitate actuali et factuos seu insensatos et transgressores eorum que iniunguntur illis. De quibus si velis aliquando ipsis presentibus coperte loqui poteris uti hoc mottetto et per hunc modum similia super aliis fabricare.“

Auch in diesem Falle haben wir die Anwendung einer geheïmen Ausdrucksweise vor uns, deren *Erklärung* bewußte Irreführung des Lesers ist. Daß sich etwa rohe und wilde Rechtsbrecher solche Verslein zu Herzen nehmen würden, hat auch Barberino selber ganz gewiß nicht geglaubt! Ich denke vielmehr, daß Sprüche dieser Art sozusagen Losungsworte sein sollten, an denen sich Templer erkennen konnten. Viel wahrscheinlicher möchte hier die richtige Erklärung dieser mysteriösen Buchstaben lauten: *Raptoribus Bonorum Templi Mors!* Tod den Räubern der Tempelgüter! Eine Lesart, die uns übri-

¹⁾ M. Caetani, Proposta di una più precisa dichiarazione intorno ad un passo della Divina Commedia, Roma 1852.

gens auch das 37. Motett mit seinem Kommentar nahelegt, auf das wir hier indessen nicht mehr eingehen können¹⁾.

Wir schlagen nun für die in den beiden Akrosticha verwendeten Buchstaben V O M und L V E die Umgruppierung V V MOLE vor: die gekürzte und phonetische Umschreibung für: Vivus vivit Molay. In der Tat, hat ein Noffo Dei sein höllisches Denkmal im Drachen Geryon erhalten, so durfte der Dichter es nicht unterlassen, auch dessen edelstem Opfer, dem Großmeister Jakob Molay eines zu errichten. Beide Namen mußten verschwiegen werden; aber in beiden Fällen findet das Genie Möglichkeiten, deutlich zu machen, was es nicht offen aussprechen durfte. War Molays Flammentod eine Ungerechtigkeit, so war sein Fortleben im Andenken der Nachwelt eine Forderung der Gerechtigkeit. So sind auch die beiden Hälften dieses verborgenen Molay-Denkmal's Abschnitten eingefügt, deren Thema so offenkundig Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit heißt. Den Buchstaben V als Kürzung von *vivus* und *vivit* zu lesen, entspricht durchaus altklassischer Gepflogenheit²⁾.

Die Aufzählung der im Empyreum die ewige Beatitudo Coelestis genießenden Heiligen durch St. Bernhard bringt den dreizehnten und abschließenden Tempelring des Paradiso. Lassen wir die Namen jener Heiligen beiseite, denen der Dichter auf seinem Himmelsfluge schon früher begegnete, so ergibt sich abermals die Zahl Dreizehn. Beatrice aber müssen wir in diesem Zusammenhange mitzählen, weil ihr himmlischer Sitz im Empyreum neben Rachel, der Allegorie der Vita Contemplativa, von ganz ausschlaggebender Wichtigkeit für die Erkenntnis ihrer Bedeutung ist. So bleiben, wenn wir nicht den Versen, sondern den tatsächlichen Rangordnungen der Himmelsrose folgen, nachstehende *Patrizier des frommen und gerechten Reichs*:

(XIII) 1	St. Johannes der Täufer	32	31
2	Moses		131
3	St. Franziskus		35
4	St. Augustinus		35
5	St. Anna		133
6	Lucia		137
7	Eva		6
8	Rachel		8
9	Beatrice		9
10	Sara		10
11	Rebekka		10
12	Judith		10
13	Ruth		10.

Zugleich erscheint uns hier Beatrice in der feierlichsten Weise als die Dame von der Zahl Neun gekennzeichnet, die sie für Dante schon

¹⁾ I Documenti d'Amore, Ed. Egidi, II, 288.

²⁾ Vgl. K. E. Georges, Lateinisch-deutsches Wörterbuch, II, 3341.

seit seinen Knabenjahren in einem Ausmaß war, daß er sie mit der Zahl Neun sogar gleichsetzte ¹⁾).

Wir haben nun, wenn wir einen Blick auf die dantische Gruppierung von Personen, Namen oder ideellen Querverbindungen zurückwerfen, im Inferno 19, im Purgatorio 11 und im Paradiso 13 Dreizehnergruppen vor uns, zusammen mithin 43. Wir werden uns außerdem in den folgenden Kapiteln noch mit den sechs Tempelringen des Paradiso Terrestre zu beschäftigen haben, deren einer sich aus dreizehn Gegenständen zusammengesetzt, erweisen wird. Zum vorläufigen Abschluß bleibt uns noch die Zahl zu beachten, die Dante den aus Florenz stammenden Bewohnern von Himmel, Fegfeuer und Hölle zugemessen hat. Es sind ihrer, wie schon auf Seite 28 erwähnt, 38. Davon nicht weniger als 32 Infernale, 4 Purgatorio- und bloß 2 Himmelsbewohner. Da aber Dante, wie vorhin ausgeführt, durch Cacciaguidas und Beatrices Mund seiner Prädestination völlig sicher ist, zählt er sich als zur Seligkeit vorausbestimmten Christen bereits der triumphierenden Kirche des Himmels bei. Damit ergibt sich auch für die Florentiner des Jenseits die Zahl 39. Mit eben diesen letzten drei Tempelringen ist die kunstvolle Kette von 52 Gliedern, die die hundert Gesänge des Poema Sacro durchzieht, abgeschlossen.

Die Zahl Dreizehn ist freilich nicht die einzige, durch welche der Rhythmus und die Architektur der Commedia bestimmt wird; ihr zur Seite steht die Geltung der heiligen Zahl Drei, die die Materie und Form des Weltgedichtes ebenfalls im weitesten Ausmaß beeinflusst. Allein das spezifisch Templarische gibt sich nicht durch die Drei, sondern durch die Dreizehn kund.

Am deutlichsten aber im Erscheinen der beiden alttestamentlichen Gestalten, des Königs Salomon und des Propheten Nathan im Gefolge des Heiligen Thomas und Bonaventura. Wir erwähnten bereits, daß die numerische Stellung dieser beiden Persönlichkeiten, indem die beiden Kreise, denen sie angehören, sich um Dante als den gemeinsamen Mittelpunkt bewegen, gewiß nicht zufällig wieder eine Dreizehn ($5 + 7 + 1$) bilden. Und just in diesem Falle ist sie in ausgesprochenster Weise die Dreizehn der Tempel:

Es war kein dem bloßen Subjektivismus Dantes zuzuschreibender skurriler Einfall, den König und Propheten Israels den Gottesgelehrten des Neuen Bundes beizugesellen. Was Salomon betrifft, so war es nicht in erster Linie seine Weisheit, die Dante veranlaßte, ihn zum fünften Licht des ersten Kreises zu machen. Der uneingeweihte Leser mochte das glauben und glaubt es bis heute. Der Eingeweihte blickt tiefer. So wie Siger von Brabant kommt auch Salomon nicht als Theolog. Es war vielmehr der Erbauer des Tempels und Tempel-

¹⁾ Vita Nova § 29.

platzes in Jerusalem, dem der Templer Dante im Sonnenhimmel ein Denkmal setzen wollte! Die weitläufige, aus gewaltigen Quadern gebildete, ein wenig ins Trapezförmige gezogene Esplanade, die den Boden für den ganzen salomonischen Tempelbezirk abgab, war es ja, die dem Orden der Tempelherren seinen Namen gegeben hatte. Gewissermaßen die Geburtsstätte ihres Ordens, mußte sie den Rittern überaus teuer sein. Es ist leicht verständlich, daß sie ihren Erbauer Salomon in hohen Ehren hielten.

Und wie gelangt der Prophet Nathan in den Theologenkreis um Bonaventura? Er war weder einer der großen noch selbst der kleinen Propheten und von seiner Wirksamkeit, die in die Regierungszeit Davids fiel, wissen wir nur wenig. Und so berühmt auch seine Parabel vom Lamme des armen Mannes¹⁾ geworden, so ist doch nicht sie der Grund seiner Anwesenheit im Sonnenhimmel, sondern die Tatsache, daß uns die Schrift — direkt und indirekt — nicht weniger als fünfmal Nathan als den Propheten des Tempelbaues erwähnt²⁾. Was Salomon als das Hauptwerk seines Lebens gebaut hatte, das war also von Nathan vorausgesagt worden! Dante hätte es als einen schweren Mangel seiner Jenseitsreise empfunden, wenn er dem Propheten und dem Erbauer des Tempels nicht begegnet wäre und beide mit ihm, dem Dichter, nicht einen Tempelring gebildet hätten! Gerade der König und der Prophet des Alten Bundes geben uns das volle Recht, die Dreizehn als Zahl und Erkennungszeichen von Dantes Templertum zu betrachten; denn weder Salomon noch Nathan weisen einen anderen Beweggrund ihres Erscheinens auf, als den ihrer moralischen Verbindung mit dem Tempelplatz von Jerusalem. Und das Templertum, das sie in ihrer Person darstellen, deuten sie in gleicher Weise auch durch ihre zahlenmäßige Reihung an.

So sind es just diese beiden Persönlichkeiten des Alten Bundes, denen wir die Gewißheit verdanken, daß die Grundlage von Dantes Zahlen- und Personensymbolismus sein Templertum ist.

20. Das Paradiso Terrestre als antipodischer Tempelplatz.

Nichts auf Erden konnte für mittelalterliche Menschen einladender sein, Symbolismen und Allegorismen nachzuhängen, ja bei gegebenen Voraussetzungen, eine ganz eigenartige Geistigkeit zu er-

1) II Sam 12 1—4.

2) 2 Kö 7 13

3 Kö 5 5

I Paral 17 12

22 10

28 6.

zeugen, als der Tempelplatz von Jerusalem. Heilig dem Judentum wegen des Tempels, der sich dort, in Glanz oder Ruinen, etwa ein Jahrtausend hindurch erhob; heilig dem Christentum, da die weiten Vorhöfe dem Herrn und nach seiner Himmelfahrt auch den Aposteln mehr als einmal als Vortragssaal dienten, Zeugen seines Auftretens und Schauplatz denkwürdiger Begebenheiten waren; heilig schließlich dem Islam, weil nicht nur der Kalif Omar dort seine Andacht verrichtet hatte, sondern vom heiligen Fels aus, der dem Moslim als das Erstlingsstück der gesamten Schöpfung galt, der Prophet selber auf weißem Roß gen Himmel geritten war.

So war eben dieser Platz allen drei monotheistischen Religionen verehrungswürdig und es ist nur natürlich, daß sich im Schoße des Templerordens, der dort seine Heimat und sein Mutterhaus hatte, allgemach eine Geistigkeit herausbildete, in der sich islamitisches, jüdisches und christliches Gedankengut in den Formen des antiken Mysterienwesens zu einem Ganzen verwob, das das Wesen dessen ausmachte, was wir als Templergnosis bezeichnet haben und dessen Erkenntnis wir uns nunmehr schrittweise nähern wollen.

Es versteht sich von selbst, daß eine derartige Geistigkeit, die sich vor allem in den Köpfen der lebhaften und kulturell so hochstehenden Provenzalen mit joachimitisch-kirchenreformerischen Ideen verband, einen nach außen abgeschlossenen Esoterismus verlangte und in Künstlerkreisen nach einem Symbolismus und Allegorismus der Darstellung drängte, die der Inquisition keine Anhaltspunkte zum Einschreiten bot. Nicht, — das sei nochmals betont —, als ob die Templergnosis selbst Häresie gewesen wäre; aber die Verflechtung der Tiara mit der weltlichen Regentenkrone des Kirchenstaates — oder des Patrimonium Petri, wie er damals hieß —, war so eng, daß selbst eine rein politische Opposition in den Verdacht der Häresie bringen konnte und gar eine Ablehnung der Institution des Kirchenstaates als solcher für einen Höhepunkt anarchistischer Bosheit gegolten hätte.

Man redete und dichtete daher durch die Blume. Und die in dieser Beziehung dankbarste Blume war eben die Sprache der Liebe. Ihr Schleier war dicht und zugleich schmiegsam genug, um alle Gedankengänge mitzumachen und vor den Augen Uneingeweihter dennoch zu verhüllen.

Wir begnügen uns vorerst mit diesen Angaben allgemeiner Art und wenden uns wieder dem Paradiso Terrestre zu. Wir zögern nicht, es geradezu den Angelpunkt der Divina Commedia zu nennen. Der Schlüssel zu seiner Auffindung liegt im Schrein von Dantes Monarchia aufbewahrt, da wir nur aus ihr mit voller Sicherheit erfahren, daß dem Dichter das Paradisus Terrestris als Symbol der Irdischen Glück-

seligkeit und zugleich der Pax Universalis auf Erden gilt, die die notwendige Grundlage dieser Glückseligkeit bilden muß.

Um die volle Bedeutung der Bilder dieser beiden großen Menschheitsgüter ermessen zu können, ist es vor allem erforderlich, jener Meinung entschlossenen Abschied zu geben, die das Irdische Paradies für einen mißglückten Teil des Weltgedichts hält. So wie etwa der große Dantekommentator Niccolò Tommaseo († 1872) es tat, dem das Paradisus Terrestris bloß ein buntes Gewimmel nicht voll durchdachter Allegorien zu sein schien, das Dante nur in einem Zustand körperlichen Übelbefindens gedichtet haben konnte. Oder wie Karl Vossler, der das Irdische Paradies ebenfalls für eine falsche Instrumentierung von Figuren, Farben, Tönen, Gesprächen und Visionen hält, die ihm, alles in allem, nur eine Entgleisung des Genies dünken, an der nichts echt ist als das verhaltene Schluchzen und Sehnen des Dichters im Angesicht seiner Jugendliebe¹⁾.

Derlei Ansichten entspringen tiefen Mißverständnissen und sind in der Tat nur ein Beweis dafür, wie wenig selbst die ernst zu nehmende Danteforschung zum Wesenskern der Divina Commedia vorgedrungen ist und sie als eine der gesamten Menschheit zuge dachte templarische Glückseligkeitslehre erkannt hat.

In Wahrheit ist gerade das Paradiso Terrestre ein Meistergemälde, in dem jeder einzelne Pinselstrich sinnvoll und mit Bedacht gezogen ist.

Prüfen wir zunächst seine Lage, die es in der dantischen Geographie und Topographie hat und wir werden erkennen, wie überaus aufschlußreich bereits diese äußeren Umstände des Irdischen Paradieses sind. Wie allgemein bekannt, sieht Dante das Weltall folgendermaßen: die Erde ist ihm eine feststehende Kugel, die auf ihrer Nordhälfte die harte Schale der bewohnbaren Kontinente trägt, während die Südhälfte das große Weltmeer einnimmt. Um die Erde herum wölben und drehen sich, durchsichtigen Hohlkugeln vergleichbar, neun immer größer werdende, *bewegliche Himmel*, von denen acht durch Gestirne geschmückt sind, durch die sie auch in Bewegung erhalten werden. Es sind dies der Mondhimmel, der Merkur-, der Venus-, der Sonnenhimmel, der Mars-, der Jupiter-, der Saturn- und der Fixsternhimmel, der sich schneller als alle Planetenhimmel bewegt. Noch schneller jedoch dreht sich, als neunter, der alle übrigen umfassende Kristallhimmel, der zwar auch zur Gänze durchsichtig, aber ohne Gestirn ist. Jenseits dieses letzten beweglichen Himmels breitet sich, vollkommend feststehend und in seliger Ruhe das *Empyreum* der Engel und Heiligen aus, das Paradiso Celeste. Es hat die Form eines ungeheuer weiten und hohen, rosenförmigen Amphitheaters, wo die

¹⁾ K. Vossler, Dante. Heidelberg 1925, 1147 ff.

Auserwählten sich jener *Vita Contemplativa* erfreuen, die der Inbegriff aller Seligkeit ist.

Es war bereits ausführlich die Rede davon, daß für Dante die Irdische mit der Himmlischen Glückseligkeit dergestalt eng und unlösbar verbunden ist, daß der Verlust der einen auch den Schwund der andern zur Folge hat. Es ist daher durchaus notwendig, daß der Dichter dieses Irdische Paradies erreicht, bevor er den Flug zum Himmlischen antritt. Nirgendwo anders als im Paradiso Terrestre kann er Beatrice, die Herrin seines Geistes finden, die ihn auch ihrerseits nur von dort aus in die Welt der Sterne emporheben kann.

Dieses Paradiso Terrestre ist jene Hochebene, die den Fegfeuerberg krönt, der als einsame Insel, höher als jeder Berg der Erde, aus dem Weltmeer emporragt. Die Einzelheiten der dantischen Geographie erfahren wir hauptsächlich aus dem letzten Inferno- und vierten Purgatoriogesang, wo wir überdies hören, daß ursprünglich die südliche Halbkugel Festland war, während die nördliche das Weltmeer bedeckte. Erst mit dem Sturz Lucifers änderte sich die Gestalt der Erdkugel. Der gefallene Engel des Lichts stürzte vom Himmel und drang wie ein fressender Wurm bis zum Erdmittelpunkt ein, indem die Erdmassen des Schachtes, den sein Sturz verursachte, zu jenem gewaltigen Berge aufquollen, der Dantes Purgatorio bildet. Der Erdmittelpunkt ist für Dante natürlich ebenso wie für das ptolomäische Weltssystem der Mittelpunkt des gesamten Weltalls, der Ort der äußersten und furchtbarsten Gottesferne.

Das Festland, auf welches Satan aufschlug, ergriff, von Grausen gepackt, die Flucht vor diesem Ungeheuer und tauchte durch das Weltmeer nach Norden hinüber, während dieses die südliche Halbkugel überflutete und den Läuterungsberg zu einer Insel machte. Vor dem im Erdmittelpunkt eingefrorenen Höllenfürsten stoben die Erdmassen im Innern unseres Planeten gleichfalls auseinander und bildeten dadurch jenen Trichter, in den Dante sein Inferno verlegte. Die Erddecke, die sich über diesen Trichter breitet, trägt in ihrer Mitte die Stadt Jerusalem, die zugleich das Zentrum der bewohnbaren Erde darstellt. Das Paradiso Terrestre auf dem Fegfeuerberg und die heilige Stadt liegen mithin an den Endpunkten eines Erddurchmessers einander genau antipodisch gegenüber.

Die Verlegung des Paradieses, der Urheimat der Stammeltern, auf einen Berg, war ein Gedanke, der im Islam zuhause war. Die Höhe des Pic d'Adam auf Ceylon galt den Arabern als die Heimat Adams¹⁾ und heute noch zeigt man dort eine angebliche Fußspur des Stamm-

¹⁾ Vgl. A. de Gubernatis, *Le Type Indien du Lucifer chez le Dante*, *Giornale Dantesco* 1896, 49 ss.

vaters der Menschheit¹⁾. Der Pic d'Adam auf *Taprobane*, wie die alten Griechen Ceylon nannten, war also das *Paradiso Terrestre* des Islam; leicht möglich, daß er den arabischen Mystikern überdies als der Läuterungsberg der Seelen galt, da Miguel Asin nachgewiesen hat²⁾, daß wenigstens Abenarabi von Murcia (gest. 1240) sich das Purgatorio als einen Berg zwischen Himmel und Hölle dachte; — eine dem dantischen Purgatorio also nahekommende Vorstellung.

Die Verlegung des Irdischen Paradieses aber auf die antipodische Stelle von Jerusalem und Sion war aus gleich zu besprechenden Gründen offenbar ein von den Templern selber ausgesponnener Gedanke, den sie in etwa bereits bei Clemens von Alexandrien vorgebildet fanden.

Dante betritt nun dieses ehrwürdige Gefilde der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit am sechsten Tage seiner Jenseitswanderung und verwendet für seine Schilderung die letzten sechs Gesänge des Purgatorio. Nicht zufällig: die Sechs ist dem Mittelalter wegen des Sechstageswerks die Zahl der irdischen Vollendung. Weshalb denn auch der Dichter ausdrücklich darauf aufmerksam macht, daß die Flügel der vier Lebewesen, welche die vier Evangelisten darstellen, in dem feierlichen Aufzuge Beatrices nicht vier gewesen seien wie bei Ezechiel, sondern sechs wie in der Apokalypse³⁾. Und sechs werden desgleichen die Tempelringe des Irdischen Paradieses sein.

Wir wissen bereits, daß Vergil seinem Getreuen an der Schwelle des Paradiso Terrestre die Reichskrone und Tiara verleiht. Der Dichter befindet sich als Menschheits-Allegorie auf einer Stufe, wo er der beiden Führungsgewalten, die zugleich Heilmittel wider die Erbsündenfolgen sind, entraten kann: Die geistliche und die weltliche Krone kehrt zu jenem Haupt zurück, dessen Verstand und Wille nicht mehr getrübt, geschwächt und von Leidenschaften angefochten ist. Dante glaubte natürlich keinen Augenblick, daß er selber im Besitze eines solchen Hauptes und Herzens sei und hat die Rechte von Kirche und Reich nie in Zweifel gezogen. Die allegorische Krönungsszene ist, wie schon auf Seite 43 besprochen, einfach der Ausdruck des in der Monarchia geäußerten Gedankens, daß die Menschheit, wäre die Erbsünde nicht geschehen, für ihre *Vita Contemplativa* und *Activa* auch nicht der Heilmittel der Kirche und des Reichs bedürft hätte. Da dieser Gedanke die gesamte Menschheit im Auge hat, läßt sich leicht erkennen, daß Dante im Augenblick der Krönung durch

1) Vgl. die Abbildungen bei E. v. Hesse-Wartegg, *Die Wunder der Welt* I 182.

2) Vgl. Don M. Asin y Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919, 162 ss.

3) Purg. 29 100—105; Ez 1 5; Apk 4 8.

Vergil, den alten Propheten des Imperiums und der Ecclesia, sich als Allegorie und Repräsentanten der Gesamtmenschheit betrachtet. Und unter diesem Gesichtswinkel müssen wir die Personen, Dinge und Ereignisse des Irdischen Paradieses auffassen, wenn wir nicht fundamentalen Irrtümern unterliegen wollen. Bereits Paul Pochhammer hatte darauf aufmerksam gemacht, daß Dante als erster symbolistischer Dichter *in sich selbst die Menschheit schauend den Wanderer geschaffen* habe¹⁾. Diesen gnostischen und an die Upanischaden anklingenden Gedanken müssen wir als die Erklärungsgrundlage zum gesamten Paradiso Terrestre festhalten, das uns seinerseits selber erst das große Tor zur Commedia öffnet.

Nachdem der Dichter in Begleitung von Vergil und Statius, seiner Brüder in Apoll, die letzte Höhe des Fegfeuerberges überwunden und den Feuerwall, der den obersten, den Unzuchtündern vorbehaltenen Strafort bildet, durchschritten hat, wird eine Stiege erreicht, auf deren Stufen sein Schatten verschwindet, den die Abendsonne eben vor ihn hingeworfen hatte²⁾. Da bei Sonnenuntergang die Kraft zum Weitersteigen verloren geht, nehmen die drei Dichter je eine der Stufen zu ihrem Bette, Dante inmitten der beiden andern. Daß die Felsentreppe zu dem Plateau des Läuterungsberges so deutlich als von West nach Ost führend geschildert ist, hat, wie wir noch sehen werden, seinen besondern Grund. Der während Dantes Schlaf einsetzende Traum, in welchem ihm Lia, Rachels Schwester, blumenpflückend und singend erscheint, ist nach ausdrücklicher Angabe in Vers 92 des 27. Gesanges, einer der Träume, denen Vorbedeutung zukommt. Die Vorbedeutung besteht in diesem Falle darin, daß wir später in der gleichfalls singenden und blumenpflückenden Donna Matelda, sofort die Allegorie des Tätigen Lebens erkennen, die Lia des Irdischen Paradieses, da die Lia des Alten Testaments in der Exegese des Mittelalters stets das Bild der Vita Activa war. In der Morgensonne, der sie nach dem Erwachen entgegengehen, versichert Vergil seinen Jünger, daß nunmehr, nach der Wanderung durchs ewige und zeitbegrenzte Feuer, Dantes Herz und Sinn frei, gerad und heil geworden sei, er, der treue und besorgte Begleiter, keine weiteren Weisungen mehr zu geben habe und Dantes Stirn reif geworden sei zum Empfang der Krone des Reichs und der Tiara der Kirche. Das Paradiso Terrestre, das erste Ziel der Menschheit, das in der Glückseligkeit der Vita Activa und der mit ihr verbundenen Pax Universalis besteht, ist erreicht. Dante, unmißverständlich zum Repräsentanten der Menschheit erhoben, schreitet nunmehr voran, Vergil und Statius folgen ihm. Es geht dem Osten zu. Das liebliche

¹⁾ *Dante als Schöpfer neuer Werte*, Dantejahrbuch 1920, 175.

²⁾ Purg. 27 64—66.

Gefilde, das die drei Dichter betreten, atmet einen friedvollen Zauber, der die Schilderung des Irdischen Paradieses zu einem Höhepunkt aller Literaturen macht. Es hat nichts zu besagen, daß die Enzyklopädie der *Lauteren Brüder* von Basra eine ähnliche Beschreibung des Paradieses gibt, daß Clemens von Alexandrien in seiner Gleichsetzung des Sionsberges mit dem christlichen Helikon¹⁾ oder Alanus ab Insulis († 1202) mit seiner Beschreibung der Heimat der Natur im *Anticlaudianus*²⁾ Farben benützen, die wir bei Dante wiederfinden. Sie alle haben zur anmutigen Poesie des Paradiso Terrestre nicht mehr als Rohmaterialien beigesteuert.

Sehr wahrscheinlich, daß schon die Templer von Jerusalem selber den islamitischen Garten Eden auf dem Pic d'Adam von Ceylon als den irdischen Gegenpol des Tempelplatzes betrachteten und so die geographische Lage des Irdischen Paradieses nicht erst eine rein dantische Erfindung ist³⁾. Aber das hat in Anbetracht der Genialität, mit der hier Raum und Zeit, Menschen und Dinge, Natur und Übernatur zu einem allegoriengesättigten künstlerischen Ganzen verwoben sind, nichts zu bedeuten. Die sechs Gesänge des Paradiso Terrestre sind, so gewiß auch die Templer ihr Möglichstes geleistet haben, um die Geburtsstätte ihres Ordens mit bedeutungsvollen Symbolismen zu umkleiden, in erster Linie doch Dantes höchste Kunst.

Die dem Osten zuschreitenden Dichter, die im Schutze der dichten Kronen der *divina foresta* von der Morgensonne nicht geblendet werden, umweht ein süßer Lufthauch, der indes nicht mehr aus atmosphärisch bewegten Luftschichten stammt, die Stürme und Wetter erzeugen, sondern aus der Ost-Westdrehung jener höchsten Luftschichte, die bereits die Drehung des Mondhimmels mitmacht. Wie sehr im Mittelalter die geographische Lage des Paradieses die Köpfe beschäftigte, erkennen wir daraus, daß Albertus Magnus selber dem Paradiesesberg — unter Vorbehalt besserer Theorien — die Eigenschaften der Mondsphäre zugeschrieben hat⁴⁾ und als Gewährsmänner für diese Meinung Beda Venerabilis († 735) und Strabo († 849) anführt, die ihrerseits wieder den Apostel Thomas für deren Urheber halten.

Unter dem bezaubernden Gesange der Vöglein, zu dem das Rauschen des Blättergrüns den Grundbaß bildet, gelangt Dante mit Vergil und Statius an den Lethesfluß, dessen Strömung die Ufergräser nach links mit sich zieht. Diese scheinbare Bedeutungslosigkeit ist dennoch ungemein

1) Protreptikos, Kap. I und XII, die die Schilderung des christlichen Helikon geben.

2) Migne, P. L. 210, 487—576.

3) Vgl. Purg. 4 68.

4) Summa theol. II 13 79.

wichtig; ebenso wichtig wie es der Fall des abendlichen Schattens auf die Stufen der Treppe war, die zum Eingang des Paradieses führt. Erkannten wir aus diesem Umstand, daß die Dichter bei ihrem Weitergang sich ostwärts halten, so merken wir aus den nach links gelegten Wassergräsern, daß der Bach nach Norden fließt. Binnen kurzem wird Dante eine etwas südwärts gelegene Biegung der Ufer erreichen, wo es sich zeigt, daß das Gewässer nicht aus dem Süden, sondern aus dem Osten kommt. Sein Ursprung ist eine wunderbare Quelle, die unmittelbar durch die göttliche Allmacht gespeist wird¹⁾ und zwei Wasseradern entsendet: westwärts eben den Lethe, dessen Wasser böse Erinnerungen tilgt und ostwärts den Eunoebach, der das Gedächtnis des Guten wachhält und nach kurzem Lauf über den Rand des Paradieses den Purgatorioberg hinab ins Weltmeer stürzt, während der Lethebach schließlich durch den Schacht, der zum Erdmittelpunkt führt, in die Hölle fließt und sich mit dem Cocytus-Eise vereint.

Somit ist durch den Lauf der beiden schmalen Flüsse aus dem Gebiet des Irdischen Paradieses, das wir uns kreisförmig denken wollen, deutlich eine Nordost-Ecke herausgeschnitten, die den Schauplatz aller symbolistischen Begebenheiten bildet. Erinnern wir uns nun, daß die Hochfläche des Paradiso Terrestre der Stadt Jerusalem genau antipodisch gegenüber liegt, so ist leicht zu ersehen, daß die eben erwähnte Nordostecke genau der Nordostecke des alten Jerusalem entspricht²⁾, will sagen, dem Tempelplatz oder Haram escherif. Dante der Templer hält am linken Lethe-Ufer vor dem antipodischen Tempelplatz. Wir wollen ihn fortan den symbolischen Tempelplatz nennen.

Wir erkennen mithin, daß das Paradiso Terrestre Dantes nicht allein die Stätte der Urheiligkeit des Menschengeschlechts ist, nicht nur ein Bild der Glückseligkeit der Vita Activa und des Universalfriedens, sondern in erster Linie der auf den Gegenpunkt des Erdballs übertragene Tempelplatz selber! Wie weit diese antipodische Topographie des Dichters geht, wird sich uns noch weit ausführlicher enthüllen und klären.

An dieser Stelle wenden wir unsern Blick auf den ersten Gesang des Weltgedichtes zurück, um die geistigen Fäden zu betrachten, die den Eingang der Commedia mit dem Paradiso Terrestre verbinden. Das zwischen dem dunkeln Wald der Verirrung und dem Göttlichen

¹⁾ Vgl. Purg. 28 102; 125.

²⁾ Vgl. die kreisrunde Darstellung der Stadt Jerusalem und die Bezeichnung des ersten Quadranten als *Templum Salomonis* auf den Karten aus dem XII. und XIII. Jhd. Röhrich in Zeitschr. d. Dtsch. Palästinaver. 1891—92.

Hain des Paradiso Terrestre eine ideelle Beziehung herrschen müsse, hat bereits Giovanni Pascoli hauptsächlich in seiner *Minerva Oscura* wohl erkannt. Und wir wollen hier nochmals auf die oben berührte Tatsache zurückkommen, daß der Dichter sein eigenes Ich im Paradiso Terrestre als Allegorie des Menschheits-Ich setzt. Dreimal nimmt Dante in der Commedia diese Selbstallegorisierung vor. Dreimal, und zwar an den drei entscheidenden Stellen der Commedia, wandelt er sich aus dem Florentiner Alighieri in die Allegorie der Menschheit. Das erstemal in den beiden ersten Infernogesängen, angedeutet durch die Schlaftrunkenheit, in welcher die Verirrung vom rechten Wege geschah; das zweitemal im 27. Purgatoriogesang, bezeichnet durch die schon besprochene virgilianische Doppelkrönung; und schließlich das drittemal im Empyreum, ausgedrückt, durch die dreimalige Steigerung seiner Sehkraft ins Übermenschliche¹⁾, durch die er letztlich zur Schauung des Wesens Gottes selber befähigt wird; so daß er auch das zweite und höchste Ziel, das der Menschheit gesetzt ist, nicht nur für sich erreicht, sondern zugleich als der Repräsentant des gesamten menschlichen Geschlechtes.

Gewiß, die Überführung der Person des Dichters in die Trägerin dieser allegorischen Bedeutung geschieht nicht so und kann nicht so geschehen, als würde Dante dabei aufhören, er selbst zu sein. Das ergäbe ja eine völlig unkünstlerische Bruchlinie im Verlauf der Jenseitswanderung. Auch als Allegorie bleibt der Dichter der Schützling Beatrices, Vergils und St. Bernhards und es ist seine besondere Kunst, trotz den Erhöhungen zum Allegorischen, er selbst zu bleiben. Der peinliche Geometer Dante hat es indes nicht unterlassen, die Rückführung seiner allegorischen Funktion in den Stand des rein Persönlichen deutlich anzumerken. So im Inferno in der Ohnmacht am Ende des dritten Gesangs; im Paradiso Terrestre durch das Entschlummern und Erwachen am Fuße des Baumes der Erkenntnis²⁾; und schließlich im Empyreum, am Ende des Weltgedichtes, durch den Blitz, der ihm die höchste Erkenntnis, aber auch das Ende seines Gestaltungsvermögens bringt.

All dies vorausgesetzt, bietet uns der erste und der ebenso noch auf Erden spielende zweite Infernogesang, das Fundament der ganzen Göttlichen Komödie, ein ebenso eindeutiges wie eigenartiges Bild, dessen Betrachtung uns als ein kleines Intermezzo im nächsten Kapitel beschäftigen soll.

1) Par. 30 55—57.
85—87.
33 79—81.

2) Purg. 32 64—72.

21. Der Hügel des Heils.

Da für Dante also das Paradiso Terrestre der symbolische Tempelplatz ist, das Betreten dieses Tempelplatzes aber die unerlässlich notwendige Vorstufe zum Aufflug in den Himmel und ins Paradiso Celeste, müssen wir die ganze Jenseitsfahrt des Dichters im Inferno und Purgatorio als einen von allem Anfang an unternommenen Versuch betrachten, auf der geheiligten Stätte des Tempelplatzes jener ersten Glückseligkeit teilhaft zu werden, die das Tor zur zweiten und ewigen ist.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Inhalt des ersten Infernogesanges, der mit dem zweiten in einer unlösbaren Einheit steht. Wir unterscheiden deutlich sechs Teile: Die Verirrung Dantes im finstern Wald; sein Versuch, dieser Stätte des Schreckens durch die Besteigung eines mysteriösen, heilbringenden Hügels zu entrinnen; die Verhinderung des Aufstiegs durch drei wilde Tiere; das Erscheinen Vergils; dessen berühmte Veltro-Prophezeiung und schließlich einen kurzen Ausblick auf den Verlauf der Reise.

Es ist die Nacht zum Karfreitag des Jahres 1300, der auf den 8. April fällt. Dante steht im 35. Lebensjahr, in der Mitte eines biblischen Lebensalters¹⁾. Für einen Joachimiten wie Dante ist aber das Jahr 1300 zugleich auch ein Jahr des Zeitraums der großen Wende von der zweiten zur dritten Weltepoche, des Übergangs von der Ecclesia Carnalis zur Ecclesia Spiritualis des Heiligen Geistes. Wir sprachen bereits davon, daß das eigentliche joachimitische Stichjahr 1260 nach Joachims eigenem Dafürhalten nicht mit ängstlicher Genauigkeit festgehalten werden dürfe, sondern bloß die ungefähre Zeit bezeichne, in welcher ein Spielraum von ein bis zwei Generationen ruhig zuzulassen sei. Immerhin, war bis 1300 die ersehnte Ecclesia Spiritualis noch nicht angebrochen, so stand sie doch wenigstens in absehbarer Zeit zu erwarten. 1300 war nicht nur für Dante selber der vermutete Mittelpunkt seines eigenen Lebens²⁾, sondern auch ein Mittelpunkt im Leben der Kirche und Christenheit, als deren Repräsentant wir den Dichter, wie gesagt, in den beiden ersten Gesängen der Commedia zu betrachten haben. Mit vollstem Rechte also lautet der erste Vers

Nel mezzo del cammin di Nostra vita;

es handelt sich um Dantes *und* der Christenheit Erdenpilgerschaft zugleich.

Ja, um das Leben der Christenheit noch vielmehr als um dasjenige des Dichters. Es ist daher irrig, zu meinen, Dante habe sich

¹⁾ Vgl. Ps. 89 10.

²⁾ Vgl. Inf. 31 128.

in einem Gestrüpp von Sünden und Lastern befunden, denen er erst in voller Mannesreife, verheiratet, in Amt und Würden, sich zu entwinden gestrebt habe. Irrig war ebenso Wittes Anschauung, daß der Dichter intellektuellen Verirrungen unterlegen gewesen wäre und ihn erst wieder das Andenken Beatrices aus seinem Unglauben befreit habe.

Der dunkle und dichte Wald, in dem das Sehen und Schreiten gleichermaßen behindert ist — eine sinnreiche Allegorie für die Behinderung der Vita Contemplativa und Activa — ist vor allem ein Bild der erbsündlichen Straffolgen, deretwegen die Menschheit der großen Heilmittel und Führungsgewalten der Römischen Kirche und des Römischen Reichs bedarf. Der Menschheit, die diesem Walde entfliehen will, muß die göttliche Vorsehung durch Kreuz und Adler zugleich zu Hilfe kommen. Für Dante persönlich ist dieser Wald seine Vaterstadt Florenz, die ihm recht eigentlich die Verleiblichung dessen bedeutet, was die Erbsünde der Vita Activa — der florentinischen Politik — an Wunden beigebracht. Nicht umsonst wird Florenz (Purgatorio 14 64) geradezu ein *trauriger Wald* genannt, der vom blutrünstigen Fulcieri da Calboli in einer Weise verwüstet wurde, daß tausend Jahre zu seiner Bestockung nicht hinreichen. Und einem von den Florentiner Stadtvätern mehrmals zum Tode verurteilten Dante ist es keine zu verargende Ironie, von diesem Walde zu sagen, daß ihn noch niemand, der drin verweilt, lebend verlassen habe¹⁾.

Aber warum verlegt Dante diesen Wald, der ihm der Inbegriff alles Grauens ist, so daß ihm schon die bloße Erinnerung daran die Furcht erneut, in ein Tal? Und warum in ein Tal, von dem er zum voraus weiß, daß es bald ein Ende hat und an diesem Ende ein Hügel steht, der ihm Sicherheit, Heil und Segen gewähren wird?

Jeder gebirgskundige Wanderer weiß, daß auch eine nächtliche Verirrung in einem Tale wesentlich ungefährlicher ist als die Verirrung in einem Walde, der eine Ebene bedeckt. Die stets spürbare Talsohle läßt wenigstens das gefährliche Gehen im Kreise, wie dies in einem ebenen Walde so leicht möglich ist, nicht zu. Aber eben damit ist dem Walde im Tal ein sehr wesentlicher Teil seiner Grauenhaftigkeit genommen. Warum hat also Dante seinen furchterregenden Wald in ein Tal verlegt? Er verschweigt im ersten Infernogesang, um den Eindruck des Schauerlichen nicht zu schwächen, daß der Vollmond schien, den es ja in den Kartagen immer geben muß. Wir hören von dieser Tatsache erst am Ende des zwanzigsten Infernogesanges. Warum hat also der Dichter die Grauenhaftigkeit des Waldes auch noch durch dessen Verlegung in ein Tal gemildert?

¹⁾ I 27.

Hätte er zumindest nicht ebenfalls erst später davon sprechen können, daß der Wald des Grauens in einem Tale lag?

Bloß beiläufig sei angemerkt, daß in Wahrheit in der Gründonnerstagnacht von 1300 überhaupt nicht Vollmond war. Der angehende Stadtprior von Florenz hatte sich aber ohne Zweifel um andere Dinge zu kümmern, als um die Beobachtung der Nacht des Ostervollmonds von 1300. Er benützte zu astronomischen Angaben den Kalender des jüdischen Autors Profacius von Montpellier für das Jahr 1300 und teilt, wie Boffitto, der den Almanach in der Laurentiana von Florenz fand, überzeugend nachwies, eben dessen fehlerhafte Angaben. Auf die höchst gelehrten, aber doch ein wenig abseitigen astronomischen Dantedeutungen von Rodolfo Benini¹⁾, können wir hier nicht weiter eingehen.

In seinem Schweizer Reisebrief vom 12. November 1779 gibt Goethe einen anschaulichen Bericht von seiner und seiner Freunde Fußwanderung über den St. Gotthard, bei der Wolken, Nebel und Schneegestöber die Wanderer etliche Male den Weg verfehlen ließen; dennoch war es ihnen klar, daß sich diese Abirrungen schließlich wieder korrigieren würden, da sie, *auf beiden Seiten von Bergen eingeschlossen, Oberwald am Ende doch finden mußten*“.

So hatte denn auch Dantes Verirrung bei allem, was Schrecken erregte, doch immerhin das Tröstliche an sich, daß er die Richtung zum Hügel des Heils nicht verlieren konnte. Und warum mußte dieser Hügel gerade am Ende dieses Tals des Grauens stehen? Wäre es dem Dichter darum zu tun gewesen, die Niedrigkeit der Sünde durch ein Tal darzustellen? Und hätte er bloß aus diesem Grunde die Schreckhaftigkeit des Waldes gelindert? Dann aber wäre wohl ein tiefes Alpental vor seinem Auge gestanden, wo wieder die Bestien des Orients: der Panther und der Löwe durchaus als Fremdkörper als eine Verzeichnung wirken, gleich der, daß just am Ende einer beängstigenden Gebirgsschlucht ein sanfter Hügel steht, der im vollen Gegensatz zu dieser Schlucht einladend und glückverheißend winkt?

Hat also Karl Vossler recht, der den ersten Gesang der Commedia für die schwächste Leistung Dantes hält? Oder dürfen wir uns den Wald, der halb Verirrung, halb Wegweiser ist und die wilden Tiere, von denen zwei ausschließlich dem Orient angehören, anders als rein philologisch-literarisch erklären?

Mit den Augen eines reinen Buchstabendienstes gesehen, ist der Einleitungsgesang der Divina Commedia allerdings mißglückt. Aber wir müssen dieses Fundament des Weltgedichtes weniger nach seiner symbolistischen als nach seiner real-geographischen Seite hin betrachten.

¹⁾ Rodolfo Benini, *Scienza, religione ed arte nell' astronomia di Dante*, Roma 1939.

Und hiebei wird es sich herausstellen, daß wir es durchaus nicht mit Entgleisungen, sondern mit vorbedachten, höchst überlegten Versen zu tun haben, die nicht ein später hinzugefügtes Flickwerk sind, sondern das sinnvolle und tragende Grundgerüst des Ganzen.

Die Unstimmigkeiten des ersten Gesanges ergeben sich daraus, daß die Szenerie uns eine Verirrung schildern will, die im Grunde keine wirkliche Verirrung ist. Die Hauptursache davon liegt darin, daß der Dichter ein wirkliches Tal vor Augen hat, ein Tal, dessen Beziehungen zur Sünde durch uralte Traditionen gegeben waren, ein Tal, an dessen Ende in der Tat ein Hügel steht, der für Dante wie kein anderer ein Berg des Heils sein mußte; ein Tal, das Allegorie und Wirklichkeit zugleich war. Kein Zweifel, es ist das Kedrontal oder Tal Josaphat, jene Senke, die Jerusalem vom Ölberg trennt. Der Wanderer, der vom Süden, also aus der Gebirgswüste Juda kommt, hat zur Rechten den Ölberg, zur linken als letzte deutliche Bodenerhebung, den Moriahügel vor sich, auf dessen Kammlinie die gewaltige, nach Osten blickende äußere Stützmauer des Tempelplatzes verläuft, die zugleich die Grenz- und, wenn man will, die Stadtmauer der heiligen Stadt bildet. Das Tal läßt zur Regenperiode den Kedronbach dem Toten Meer zufließen, so daß die Talsohle, übrigens auch wegen der Nähe des Siloabrunnens und der Marienquelle, im Gegensatz zu den dürren und kahlen Talwänden das Auge durch das Grün von Pflanzen und Bäumen erfreut. Das Kedrontal war es, durch welches der Hohepriester am Versöhnungstag den Sündenbock in die Wüste jagte und ins Tal Josaphat verlegt der Volksglaube die Ankunft des Richters zum jüngsten Gericht.

Es war ein vollkommen richtiger Gedanke von Angelo de Gubernatis, daß Dante seine Jenseitsreise von Jerusalem aus angetreten habe¹⁾, nur war der Reisebeginn eben nicht Jerusalem im allgemeinen, sondern das Tal Josaphat im besonderen. Und damit klären sich die Dunkelheiten und Rätsel des ersten Gesanges Zug um Zug. Der Dichter sieht sich in den allegorischen finstern Wald erbündlichen Straffolgen verschlagen, insofern er die vom rechten Wege abgewichene Christenheit darstellt; in den finstern und todbringenden Wald Florenz, insofern er der florentinische Bürger Dante Alighieri ist. Sein Weg zum Irdischen und Himmlischen Heil ist ihm durch seine templarische Erkenntnis der rechten Voraussetzungen für die Glückseligkeit des Menschengeschlechts vorgezeichnet. Er führt mitten in die templarische Gnosis hinein, die allein weiß, was echte Kirche und echtes Imperium bedeutet. Der Weg, den Dante zu

¹⁾ A. de Gubernatis, *Le Type Indien du Lucifer chez le Dante*, *Giornale Dantesco*, 1896, 49 ss. „Dante était parti de Jerusalem, considéré comme le centre de la terre.“

beschreiten hat, führt also unweigerlich auf den Tempelplatz. Nur dort kann er Beatrice begegnen, nur von dort aus über die Sterne zur Fülle der Vita Contemplativa in der Anschauung Gottes gelangen. Und der Weg, den er zu gehen hat, ist zugleich derjenige, den auch die Menschheit beschreiten muß, wenigstens die Wissenden der Menschheit.

Man mag demgegenüber einwenden, daß Dante im 11. Vers des 10. Infernogesanges ausdrücklich das Tal Josaphat erwähnt, ohne die leiseste Anspielung darauf zu machen, daß er seine Reise eben dort beginnen läßt. Indes gehört der apokalyptische Stil, der Dinge beschreibt, ohne sie zu nennen, wesentlich zu Dantes Kunst, wie wir denn auch in der Erzählung, die Odysseus von seinem Untergange gibt, den Purgatoriberg beschrieben finden, ohne daß er auch nur im geringsten als solcher bezeichnet würde¹⁾.

Dante befindet sich also in seiner Verirrung im Tale Josaphat, das er wirklich, und in einem grauenvollen Walde, den er allegorisch meint. Er selbst verirrt sich dahin, als er sich in die Arena der florentinischen Stadtpolitik begab, die Christenheit dagegen, als sie, ebenfalls noch in ihrer Jugendzeit, durch die Konstantinische Schenkung in einer unerlaubten Vermengung von Imperium und Sacerdotium, den ersten Abstieg zur *Ecclesia Carnalis* vorgenommen hatte, zu jener *Fleischlichen Kirche*, die dem Joachimiten und Templer Dante, wir wir wissen, mit Clemens V. an ihrem äußersten Tiefpunkt angelangt war.

Der Dichter strebt aus dem Dickicht des finsternen Waldes hinauszukommen und jenen Hügel zu ersteigen, der just am Ende dieses Tales steht. Die Sonne ist inzwischen aufgegangen und *beleidet mit ihren Strahlen die Schultern* dieses Hügels, so daß sich sein angst-erfülltes Herz einigermaßen beschwichtigt. Die Lichtverhältnisse sind in der Tat genau denen des Kedrontales und¹⁾ des Ölberges angeglichen. Wenn sich die Sonne hinter dem Ölberg erhebt, dann fallen ihre ersten Strahlen wirklich auf den Moriahügel und Tempelplatz, während die namentlich im Süden beträchtlich tiefe Einkerbung des Tals noch im Schatten bleibt. Nach kurzer Rast, während welcher sein Blick wie der eines Schiffbrüchigen auf die tobenden Wellen immer wieder auf das Schreckenstal — in dem auch der Kedronbach (2 180) nicht vergessen ist, — setzt er seine Wanderung auf der *piaggia deserta* fort. Dieser vielinterpretierte Ausdruck kann in Wahrheit nichts anderes bedeuten als *wüster Abhang* und tatsächlich läßt sich auch heute noch der von dem Tempelgemäuer steil ab-sinkenden Talwand keine bessere Bezeichnung beilegen als die eines *wüsten Abhanges*. Die lange Ostmauer des Tempelplatzes hatte seit

¹⁾ Purg. 26 133.

jeder nur ein Tor, das heute bis auf zwei kleine Luken zugemauerte *Goldene Tor*. Wenn Dante aus dem Kedrontal zum Tempelplatz hinaufstrebt, so kann er ihn überhaupt nur durch diese Pforte betreten, durch die einst der Herr am Palmsonntag seinen feierlichen Einzug in Jerusalem hielt. Das Tor war zu Zeiten Dantes ohne Zweifel benützlich, aber ebenso zweifellos ohne einen talaufwärts führenden Serpentinweg, der gegebenenfalls einem Sarazenenüberfall nur Vorschub geleistet hätte.

Eine umfangreiche Literatur hat Vers 30 hervorgerufen, in der der *ruhende Fuß* in keiner Weise zur Ruhe kommen wollte. Der Vers will nichts anderes als ein anschauliches Bild von der Steilheit des Weges geben, den Dante zu überwinden hat. Er ist so steil, daß er nicht in gewöhnlicher Weise, Schritt vor Schritt, begangen werden kann, wie man einen nicht allzu schroff ansteigenden Waldweg zurücklegt, sondern so, wie man etwa eine Felsentreppe erklimmen würde, deren Stufen so schmal sind, daß sie für wenig mehr als einen seitwärts aufgestellten Fuß hinreichen. Man würde in diesem Falle nicht mit den bloßen Fußspitzen auftretend emporsteigen, sondern eben seitlich gewendet, indem immer nur der eine Fuß den Körper hebt, während der andre bloß nachgezogen wird und nur zur Stütze dient. Verwandeln wir nun in unsrer Vorstellung diese Treppe in einen Bergabhang von ähnlicher Steilheit, so ist leicht einzusehen, daß dieser nachgezogene Fuß immer tiefer stehen wird als der eigentlich schreitende und *arbeitende*. Und gerade dies ist es, was Dante meint, wenn er sagt:

Si chè 'l piè fermo sempre era il più basso.

Das im Vergleich zu dem eigentlich hebenden und stemmenden linken Bein bloß in kraftloser Ruhelage nachgezogene rechte, war der Steilheit des Weges zufolge und aus keinem andern Grunde stets das etwas tiefere. Jeder Kenner Jerusalems weiß, wie steil in der Tat der Abhang zum Kedrontal in die Tiefe bricht.

Die Sehnsucht des Dichters nach oben erfährt Hindernisse. Der Panther, der Löwe und die Wölfin hemmen seinen Aufstieg. Es sind, wie bereits gesagt (Seite 47), dieselben Tiere, die wir schon bei Jeremias 5, 6 als allegorische Belagerer Jerusalems finden. Als *Fleischelust, Augenlust und Hoffart des Lebens* (1 Joh. 2 16) sind sie es, durch die die Erbsünde in die persönlichen Sünden der Adamskinder übergeht.

Dante, der Stellvertreter der Christenheit, die zwar das Kreuz hat, nicht aber den Adler, wird infolgedessen weniger von dem Panther und dem Löwen bedrängt, die vor allem die Feinde der Vita Contemplativa sind, sondern weit mehr von jener Wölfin, die umso gefräßiger wird, je größer der Fraß, den sie verschlingt. Sie ist die

böse Störerin der Vita Activa der Menschheit und der Pax Universalis. Ohne Zweifel versteht Dante unter dieser Wölfin der Begierlichkeit und Habsucht die kuriale Territorialpolitik, die — für Dante — seit der Konstantinischen Schenkung die Kirche unvermeidlich immer tiefer in die Händel und das Gezänk der weltlichen Politik hinein zog und, um überhaupt standhalten zu können, stets auf territoriale Abrundungen und Erweiterungen des eigenen souveränen Gebietes bedacht bleiben mußte. Dem Dichter galt all dies von vornherein als Ausfluß der Habsucht, als ein Werk der unersättlichen Wölfin, deren Hunger, deren Bosheit den Weg zur Irdischen Glückseligkeit rettungslos versperrt. Keine Frage auch, daß er seine eigene Verbannung, die ja eine Folge der Politik Bonifaz VIII. war, als ein Stück des Menschheitselends betrachtete, das er denn auch durch die schlaftrunkene Verirrung in den finstern Wald in seinem eigenen Jammer allegorisierte.

Jedenfalls sind es nicht alle drei wilden Tiere, die Dantes Aufstieg zum Tempelplatz hemmen, sondern die Wölfin allein. Eine Tatsache, die man gern übersieht, die aber doch von grundlegender Bedeutung für das ganze Gedicht ist. Der Panther macht ihn nur schwankend und zweifelnd, aber die schöne Konstellation zur Zeit des Sonnenaufgangs läßt ihn immer noch ein glückhaftes Ersteigen des heilbringenden Hügels erhoffen; der Löwe scheint sich erst recht in Luft aufzulösen. Die Sterne stehen in der gleichen verheißungsvollen Ordnung wie am ersten Schöpfungsmorgen. So faßt er Mut und dringt weiter hinan. Beiläufig sei hier bemerkt, daß Dante eine dreimalige *Vollkommenheit* des Sternhimmels kennt, die ihn uns als echten Joachimiten zeigt. Der erste vollkommene Sternreigen zeigt sich bei der Welterschöpfung und eröffnet die Weltzeit des Vaters¹⁾, der zweite gleich schöne Sternenhimmel zeigt sich bei der Zeugung Beatrices²⁾, will sagen, bei der Entstehung der Idealkirche im Sinne des Joachimismus, oder volkstümlicher ausgedrückt: bei der Geburt des Erlösers, die den Beginn des Christentums und der Weltzeit des Sohnes bedeutet; und der dritte vollendete Sternenkranz eben zur Stunde, da Dante zur Höhe des Moriahügels strebt, der ihm die Ankunft der ersehnten Geistkirche bringen und die Epoche des Heiligen Geistes einleiten wird.

Gerade diese Epoche aber wird durch die Wölfin, der Dante schließlich weichen muß, verzögert. Verzögert, aber nicht vereitelt. Denn Dantes Aufstieg zum Tempelplatz kommt, wenn auch auf Umwegen, doch zustande. Was Vergil für Dante ist, das werden

1) Convivio 4, 5 und Inf. I 39 f.

2) Vita Nova § 29.

der Veltro¹⁾ und der DXV²⁾ für die Menschheit sein: die Führer zum symbolischen Tempelplatz des Paradiso Terrestre, zur Pax Universalis der Welt.

Um diese Funktion des *Veltro* und des *DXV* richtig zu beurteilen, müssen wir uns in den Gedankengang eines Joachimiten des 14. Jahrhunderts versetzen, dem der Anbruch der Geistkirche unmittelbar bevorsteht. Sie beginnt und kann nicht anders beginnen, als mit dem Auftreten des Papa Angelico und eines ihm kongenialen Römischen Kaisers, die beide als ideale Führer der Menschheit deren Vita Contemplativa und Activa in die gebührenden Ordnungen bringen. Zu diesen Ordnungen gehört die Auffassung des Kirchenstaates, der die Kirche ihrer eigentlichen spirituellen Aufgabe entfremdet und eine Hauptwurzel politischen Unfriedens bildet.

Diese Liquidierung des Kirchenstaates ist gemeint, wenn Vergil vom Veltro sagt, er werde die Wölfin in Italien von Stadt zu Stadt bis zur Hölle, woraus sie kam, zurückjagen. Der virgilianischen Prophezeiung im finstern Wald entspricht die andre vom rätselhaften *Fünfhundertfünfzehn* (DXV) im Göttlichen Hain durch Beatrice. Der Veltro ist niemand anderer als jener Papst, der die Aufhebung des Kirchenstaates im templarisch-joachimitischen Sinne vornehmen wird, wie der DXV jener Kaiser sein wird, der die Wiederaufnahme dieses Gebietes in das Reich, von dem es Konstantin seinerzeit un-erlaubterweise ausgeschieden, durchführt.

Eine derartige Beendigung des Kirchenstaates setzt natürlich eine Armutsgesinnung voraus, wie sie nur bei den joachimitischen Franziskanerspiritualen zuhause war. Trotzdem wird der Veltro weder ihrer noch der Konventualenpartei angehören und infolgedessen *tra feltro e feltro* zuhause sein, *zwischen dem Filz und Filz* der Filzkutentträger beider Ordensrichtungen. Es ist dies derselbe Gedanke, den St. Bonaventura im Sonnenhimmel durch die Bemerkung ausdrückt, daß das Heil weder von Casale noch von Acquasparta kommen werde³⁾.

Mit diesem tröstlichen Ausblick auf den Begründer einer neuen Zeit, deren Papst

. . . non ciberà terra ne peltro
Ma sapienza ed amore e virtute

ermutigt Vergil seinen Schützling, sich seiner Führung anzuvertrauen.

Eine ganz besondere Beachtung müssen wir indessen jener Frage des Lateiners schenken, mit der er nach der Ursache von Dantes ver-

1) Inf. I 101.

2) Purg. 33 43.

3) Par. 12 124.

zagtem Rückzug in die Tiefe des finstern Waldes forscht. Nicht bloß deswegen, um nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß es allein die Wölfin war, die Dantes Flucht erzwang, und nicht der Panther und Löwe, sondern vor allem darum, weil hier Vergil selber jenen Hügel am Ende des Tales den *Diletto Monte* nennt und damit dessen hohe Bedeutung für Dante auch seinerseits bekräftigt.

Daß es mit diesem Hügel eine eigene Bewandnis habe, die sich in der Allegorie einer Erhebung aus der Sünde zu einem Glaubens- und Gnadenleben nicht erschöpft, war längst bekannt. Dazu wird seiner zu häufig in ganz konkreter Ausdrucksweise erwähnt. So im zweiten Gesang, wo Vergil von dem Besuch Beatrices im Nobile Castello erzählt¹⁾, als sie kam, um den Dichter der Aeneis zur Hilfe für ihren Freund zu veranlassen, der

*Nella deserta spiaggia è impedito
Sì nel cammin, che volto e per paura.*

Beatrice entsendet also, als letzte jener drei himmlischen Frauen, die um Dante besorgt sind, — die erste bleibt ungenannt, die zweite ist Lucia, auf deren Ersuchen Beatrice als dritte erst ihren Abstieg unternimmt, — entsendet also den Lateiner zur Rettung Dantes. Aber wohin? An die *deserta spiaggia*, den *wüsten Abhang*, — als ob es auf Erden nur einen einzigen wüsten Abhang gäbe, an welchem Dante anzutreffen ist! Diese allgemeine und höchst unbestimmte Ortsbestimmung aber genügt Vergil, um seiner Aufgabe nachzukommen. So wie Dante trotz seiner Verirrung weiß, daß am Ende des finstern Waldtals ein Hügel steht, der für ihn das Heil bedeutet, so weiß auch Vergil, daß er Dante just am Abhange ebendieses Hügels finden werde, sobald er bloß von der *spiaggia deserta* sprechen hört.

So haben wir schon in den beiden ersten Gesängen der Divina Commedia, worin der Dichter nach seinem mißlungenen Aufstiegsversuch, in Vergils Obhut neuen Mut zu einer längeren Wanderung schöpft, die dann doch ans gleiche Ziel führt, die poetische Darstellung des Monarchia-Gedankens vor uns, daß die Menschheit zu einem untrennbaren Doppelziel berufen ist, von dem das ewige nur erreicht werden kann, wenn das irdische gewonnen ist.

Das Menschengeschlecht, das also auf einer Wanderung begriffen ist, die unter der Leitung der Idealkirche und des Idealreichs zu dem die irdische Glückseligkeit begründenden Universalfrieden führt, kann erst von ihm aus zur ewigen Glückseligkeit der Anschauung Gottes gelangen. Die drei himmlischen Frauen, von denen die Verse 94—108 des zweiten Infernogesangs handeln, müssen in erster Linie vom Standpunkt Dantes als des Repräsentanten der Menschheit auf-

¹⁾ Inf. 2 53—74.

gefaßt werden. Wir erkennen dann die erste, Ungenannte, als die das Imperium sendende Vorsehung, die die *Monarchia inenarrabilis*¹⁾ nennt, weshalb sie denn auch in *Commedia* namenlos bleibt, wogegen Lucia als die allegorische Patronin des Idealreichs durch die *justitia Romana* wenigstens die *Vita Activa* der Welt in den Bahnen der Vernunft hält, während Beatrice, hier als die allegorische Patronin der Idealkirche, zur Heilung der *Vita Contemplativa* erst erscheint, nachdem die Menschheit im Imperium, das Caesar und Augustus errichteten, geeint und vorbereitet ist. Vorbereitet bis zu jenem Grade, daß eben während der augusteischen *Pax Universalis* das Imperium gewürdigt wurde, die Geburt des Messias innerhalb seiner Grenzen zu erleben; jenes Messias, dessen Geburtsort das prophezeite Bethlehem erst durch das kaiserliche Edikt der Volkszählung wurde, dessen Geburts- und Todestag das Imperium in seine amtlichen Register aufnahm. Hat doch Dante sogar den paulinischen Ausdruck von der *Fülle der Zeiten*²⁾ dahin gedeutet, daß der Erlöser erst geboren werden wollte, als kein Amt, dessen die Menschheit zu ihrer irdischen Glückseligkeit bedarf, seines Trägers ermangelte³⁾, womit er natürlich in erster Linie das Amt des Kaisertums meinte.

Die Verehrung, die Dante gerade der Heiligen Lucia gegenüber hegt, hat ihren Grund nicht in seinem vorübergehenden Augenleiden, sondern ebenfalls in seinem Templertum. Lucia, die altchristliche sizilianische Martyrin, mußte in der Liturgie des Templerordens ohne Zweifel eine besondere Rolle spielen, da gerade sie dem verhörenden Praefekten Paschasius die Antwort gab: *Caste et pie viventes Templum sunt Spiritus Sancti*⁴⁾. Wer nun weiß, wie ausschlaggebend in der Liturgie selbst geringfügige Anspielungen und Ähnlichkeiten waren, der wird leicht verstehen, daß die Heilige Lucia, deren Fest noch dazu auf einen Dreizehnten — den 13. Dezember — fällt, im Templerorden eine hervorragende Verehrung genossen haben mochte. Dante selber nennt im *Convivio* seine zwei imaginären Städte, die er zur Veranschaulichung der Tatsache braucht, daß eine im hohen Norden ihr Antlitz der Sonne zuwendende Person die Sonnenbahn stets zu ihrer Rechten haben wird, tief auf der südlichen Halbkugel jedoch immer zur Linken, Maria und Lucia⁵⁾. Möglicherweise hat gerade diese Stelle die Dante-Erklärer in erster Linie dazu verleitet, die namenlose Frau im zweiten Infernogesang für die Heilige Jungfrau zu halten.

1) *Monarchia* 3 16.

2) *Gal.* 4 4 (*Eph* 1 10).

3) *Monarchia* 1 16.

4) Vgl. 1 *Cor.* 3 16; 6 19. 2 *Cor.* 6 16.

5) *Convivio* 3 5.

Zur Gleichsetzung seiner eigenen Person mit der aus dem Tal der erbsündlichen Straffolgen zu ihren beiden Zielen emporstrebenden Menschheit wurde der Dichter, so sehr auch eine derartige Allegorie an Brahmanentum und Gnostizismus erinnert, letztlich durch die Bibel angeregt. Und zwar aus dem Beginn des zweiten Isaias-Kapitels: *Der Dinge Zustand, den Isaias, des Amos Sohn in Juda und Jerusalem geschaut: In ferner Zukunft Zeit ist an der Berge Spitze der Berg des Hauses, das des Herrn, und übertrifft die andern Hügel und alle Heidenvölker strömen freudig zu ihm hin. Und große Völker kommen also sprechend: — Auf, wallen wir zum Berg des Herrn, zum Haus des Gottes Jakobs! Belehre er uns über seine Wege! Auf seinen Pfaden laßt uns wandeln. — Weit über Sion geht die Lehre ja hinaus und aus Jerusalem das Wort des Herrn.* (Der gleiche Text findet sich übrigens fast wörtlich auch in den ersten drei Versen des vierten Kapitels bei Michäas.)

Die Erkenntnis von den Grundbedingungen dieses Völkerheils scheint nun der auf dem Moriahügel, der breit vorgeschobenen Oststufe des Sionsberges residierende Templerorden im Rahmen der joachimitischen Reformideen bereits in seinem Schoße reif ausgebildet und so auch die gesellschaftstheoretische Seite der Templergnosis bestimmt zu haben, deren genialster Verkünder Dante wurde. Die neue Zeit sollte mit einer rein spirituellen Kirche und einem machtvoll auf Gerechtigkeit dringenden Kaisertum anheben. Statt dessen aber gab es um 1300 eine politische Kirche, ein zusammengebrochenes Kaisertum und ein verelendetes Imperium. Die Hüter eines bessern Wissens aber waren die eigensinnigen und eigensüchtigen Mönchsritter vom Tempel und ihr intellektueller Anhang.

Und es ist sehr wahrscheinlich, daß man im Tempel sowohl den Reformpapst als auch den Kaiser der Dritten Weltzeit für kommende Templeradepten oder sogar eigentliche Mitglieder des Templerordens hielt; womit sich auch der ungeheure Glaube an die baldige Wiederherstellung des aufgelösten Ordens, wovon noch zu sprechen sein wird, am einfachsten erklären würde.

Wir haben nach den bisherigen Erörterungen erkannt, daß die Grundidee der Göttlichen Komödie eine Lehre ist: Die Lehre von den Notwendigkeiten, die allein das Irdische und Himmlische Heil der Menschheit sicherzustellen vermögen. Diese Notwendigkeiten liegen in der Erbsünde und ihren Folgen begründet. Der Weg von hier aus zur Glückseligkeit der Vita Activa im Allgemeinen Frieden und zur ewigen Kontemplation Gottes im Jenseits ist von der göttlichen Vorsehung selber unter den Schutz des Kreuzes und des Adlers gestellt, deren gemeinsame irdische Stätte Rom ist und Rom bleiben muß.

Nur im Lichte dieser Gedankengänge lassen sich die beiden ersten Infernogesänge voll verstehen. Die dem Adler untreu gewordene Menschheit will zur Pax Universalis empor, ohne das Hindernis der die Rolle des Adlers spielenden Kurialpolitik überwinden zu können. Der steile aber kurze Weg vom Tale Josaphat zum Tempelplatz des Moriahügels ist daher — in einer Art negativen Kreuz- und Adlersymmetrie — durch die magere, gefräßige Wölfin versperrt¹⁾. Selbst Vergil vermag diesen Weg, dieses *Corto Andare*²⁾ nicht freizulegen, sondern muß Dante auf einen andern, viel weiteren, aber doch auch zielführenden Weg verweisen. Es ist dies der Weg durch den Höllentrichter hinab und den Lethe-Schacht wieder aufwärts an den Fuß des Purgatorioberges, dessen einzelne Terrassen hinan bis zum Paradiso Terrestre. Dort, auf dem symbolischen Tempelplatz wird er finden, was er auf dem irdischen Tempelplatz von Jerusalem nicht zu finden imstande war: die Glückseligkeit der Vita Activa in Gestalt der Donna Matelda und den Frieden. Darüber hinaus sogar Beatrice selber. So ist in der Tat, was man lange bestritten hat, der Hügel des Heils mit dem Purgatorioberg nahe verwandt. Wenn der gesegnete Hügel von den drei Bestien der Sinnlichkeit, des Hochmuts und der Habsucht sich bedroht und schließlich als unbesteigbar erweist, so hat Dante auf dem symbolisierten Tempelplatz Donna Matelda, Vergil und Statius als Begleiter zu dem Punkte, wo ihm Beatrice begegnen wird. Die unterstrichenen Charaktereigenschaften der drei Persönlichkeiten sind nicht umsonst das gerade Gegenteil der drei hemmenden Sündenbestien im *wüsten Abhang* des *Diletto Monte*. Mit voller Absicht ist Mateldas Sittsamkeit³⁾, Vergils in seinem anspruchsloen Verschwinden sich offenbarende Demut⁴⁾ und die sogar in Verschwendung sich beweisende Freigebigkeit des Vergilschülers Statius⁵⁾ hervorgehoben.

So wie nun der Hügel des Heils, Moria-Sion, seine Entsprechung im Läuterungsberge hat; der Tempelplatz im Paradiso Terrestre; die Hemmung des Aufstiegs ihren wohltuenden Gegensatz in der freundwilligen Begleitung Dantes bis zu der Stelle, wo er Beatrice gegenüberstehen wird, so ist auch der einzige Eingang, den der Tempelplatz im Osten besitzt: das Goldene Tor, jenem Tor Modell gewesen, das den Weg zu den eigentlichen Läuterungsterrassen des Purgatorio-

1) Schon für den zu Kaiser Friedrich II. nach Palermo geflüchteten Trobador Wilhelm Figueira ist die Kurie der gierige Wolf, die gekrönte Schlange. Vgl. Claude Fauriel, *Histoire de la Poesie provençale*. Paris 1846, II. 217 ff.

2) Inf. 2 120.

3) Purg. 28 55—57.

4) Purg. 30 49.

5) Purg. 22 40.

berges beherrscht. — Das Goldene Tor war während der Kreuzfahrerzeit höchstwahrscheinlich von Dienenden Brüdern des Templerordens wohl bewacht. Da die dienenden Brüder aber nicht den weißen Habit der Ritter trugen, sondern einen grauen oder braunen, trägt auch der Pfortnerengel des Tors zum Läuterungsberg ein erdfarbenes Gewand. Der Dichter hat auch keineswegs vergessen, diese Purgatoriumspforte gleich dem Goldenen Tor nach Osten schauen zu lassen. Der Engel, das Schwert in der Hand, trägt es nicht nur, weil er ja zugleich auch ein Hüter des Paradieses ist, das nach der Bibel von Schwertengeln bewacht wird, sondern ebenso sehr auch deswegen, um aus der Dante blendenden Spiegelung der Morgensonne¹⁾ erkennen zu lassen, daß das Tor und der Engel ostwärts blicken. Wäre Dante das *Corto Andare* geglückt, so hätte er ja den Tempelplatz ebenfalls nur vom Osten her betreten können.

Was es mit dem Hügel des Heils in Wahrheit auf sich habe, darüber gab es einen langen Streit in der Dante-Wissenschaft, ohne daß sich der Schleier über diesem Rätsel gelüftet hätte. Alexander Masseron meinte in seinen geistvollen *Enigmes de la Divine Comédie*²⁾ witzig, daß sechs Jahrhunderte nach Dante nicht imstande gewesen seien, den eigentlichen Sinn des berühmten Hügels zu entdecken und daß abermals sechs Jahrhunderte vergehen würden, ohne daß die Welt auf die richtige Spur geraten würde.

Wir denken indessen, den enormen Zeitraum von sechshundert Jahren wesentlich abgekürzt zu haben.

22. Beatrices Triumphzug.

Der 138. Vers des zweiten Infernogesanges, worin Dante, von Vergil ermutigt, seinen Entschluß ausdrückt, zu seinem ursprünglichen Vorsatz zurückzukehren, ist also absolut wörtlich zu verstehen. Dante kehrt, indem er Vergil nachfolgt, zu seinem ersten Vorsatz, den Berg des Heils zu besteigen, von dem die Wölfin ihn zur Tiefe gedrängt hatte, zurück. Die Wölfin hat ihn aber bloß um das *Corto Andare* gebracht. Glücklicherweise gibt es eben noch einen andern Weg zur Heils-Erkenntnis und Heils-Erwirkung, den Weg zum symbolischen Tempelplatz. Das ist freilich ein langer Umweg, aber der Dichter ist zu diesem Umweg bereit. Er weiß, daß es vor allem die Erbsünde ist, die ihn als Menschheitsallegorie zu einer so schmerzlichen Verzögerung zwingt. Das ist der Sinn der Verse 28—30 im 29. Purgatoriogesang

¹⁾ Purg. 9 82—84.

²⁾ A. Masseron, *Enigmes de la Divine Comédie*. Paris 1922.

*Sotto 'l qual¹⁾ se devota fosse stata²⁾
 Avrei quelle ineffabili delizie
 Sentite prima e più lunga fiata.*

Vom Ufer des Lethebaches aus erblickt er die schöne, singende Donna Matelda beim Blumenpflücken. Er ruft ihr die Bitte zu, näher zu kommen, damit er ihren Gesang verstehen könne. Sie willfähr ihm und kommt, in allem einem sittsamen Mädchen gleichend, — wir wissen bereits, warum Dante diesen Umstand betont, — über rote und gelbe Blumen wandelnd, näher.

Warum sind die Blumen zu Füßen der Donna Matelda rot und gelb? Aus keinem andern Grunde als weil Rot und Gold die Farben Jerusalems waren! Das Wappen der heiligen Stadt zeigte die bekannten fünf Kreuze in roter Farbe auf goldenem Grunde; daher die Farben des Königreichs Jerusalem, ähnlich wie auch die imperialen Farben schwarz-gelb von dem schwarzen Reichsadler auf Goldgrund herkommen, rot-gelb waren. Auch an den roten und gelben Blümchen ist also Dante der Templer zu erkennen! Der Dichter hat übrigens durch seinen ganzen Kosmos sozusagen eine rot-gelbe Achse gelegt, die auf dem Boden des Paradiso Terrestre als Farbe der Blumen, in der Hölle als die Farbe der plötzlich aus dem Boden fahrenden Flamme³⁾, sowie der gleich darauf im Antlitz Vergils aufsteigenden *Farbe des Mitleids*⁴⁾ erscheint und im Himmel sich als Farbe der Funken und goldenen Blumen auf dem Boden des Paradiso Celeste zeigt⁵⁾. Ich zweifle nicht, daß sich die Templer der Literatur gerade an den gelb-roten Blümlein erkannten, wenn es nicht vollends die Templerfarbe rot-weiß war, wie wir dies in Guinizellis Sonett *Voglio del ver* deutlich beobachten können, wo er seine Dame nicht nur den Rosen und Lilien, sondern auch den gelben und roten Blumen vergleichen möchte.

Der symbolische Tempelplatz hat mithin auch seine symbolischen Blumen. Die allegorische Gestalt der Donna Matelda hat, wie wir bereits ausgeführt haben, eine strenge Sinnbeziehung zur Vita Activa und ist schon aus diesem Grunde nicht als eine der im eminentesten Sinne der Vita Contemplativa zugehörigen deutschen Mystikerinnen namens Mechtild zu deuten. Sie ist weder die Heilige von Magdeburg († 1283), noch die Selige von Hackeborn († 1299). Mystikerinnen als Allegorie des Tätigen Lebens und seiner Glückseligkeit sind bei Dante undenkbar.

1) Der Schleier des Nichtwissens.

2) Eva.

3) Inf. 3 134.

4) Inf. 4 14 und 21. Vgl. dazu Franc. Barberino, I Documenti d'Amore I 32.

5) Par. 30 64.

Wenn hingegen eine historische Person sich für diese Rolle eignete, so war es die Großgräfin Matilde von Toscana, deren männliche Besonnenheit und Tatkraft noch lange die Bewunderung der Nachwelt bildete. Ihr Leben konnte in der Tat als das Vorbild einer erleuchteten christlichen Vita Activa gelten¹⁾. Dazu kommt, daß sie in Toscana regierte, als der Friede in Florenz, von dem Cacciaguida so Schönes zu sagen weiß, noch ungestört herrschte, und daß ihre lebhafteste Teilnahme für den ersten Kreuzzug, in dem das Banner des Kreuzes zu allererst auf dem Tempelplatz flatterte, ihr bei den Tempelherren von Florenz, wo Matelda ebenfalls begütert war, ein dankbares Andenken sichern mochte. Daß eine jungverstorbene Schwester der Großgräfin ebenfalls den Namen Beatrice trug, wollen wir als ein merkwürdiges Zusammentreffen ohne weitere Beziehung zu Dante bloß nebenbei verzeichnen. Alles in allem konnte er kaum eine zweite historische Gestalt vor Augen haben, die für seine Ideen von Frieden und Irdischer Glückseligkeit sich besser als Allegorie geeignet haben würde als eben Matilde von Toscana, die soviel dazu beigetragen hatte, den Tempelplatz christlich zu machen.

Donna Matelda kommt immer weitere Blumen sammelnd, bis ans rechte Lethe-Ufer und lächelt den Dichter mit einem so strahlenden Augenaufschlage an, daß er das Flößchen, das ihn bloß drei Schritte von ihr trennt, mehr haßt als Xerxes den Hellespont. Ihre ersten Worte sind für die Topographie des Paradiso Terrestre von entscheidender Bedeutung:

*Voi siete nuovi; e forse perch' io rido
— Cominciò ella, — in questo loco eletto
All' umana natura per suo nido,
Maravigliando tienvi alcun sospetto;
Ma luce rende il salmo „Delectasti“
Che puote disnebbiar vostro intelletto* ²⁾.

Inwiefern kann nun, so fragen wir uns, der Psalm *Delectasti* den Wanderern die Geistes-Nebel über diesen erlauchten Ort, der das *Nest* der Menschheit war, verscheuchen? Zunächst: Es gibt keinen Psalm, der mit diesem Worte beginnt. Gemeint ist jedoch der nach der Vulgatazählung 91. Psalm *Bonum est*, dessen 5. Vers *Quia delectasti me, Domine, in factura tua et in operibus manuum tuarum exultabo* lautet, mithin sich höchst passend in die Gesamtsituation fügt. Das *Delectasti* der Donna Matelda ist diesem Verse entnommen, aber es sind doch erst die Verse 13 und 14, die *des Geistes Nebel verscheuchen* können:

¹⁾ Vgl. A. Overmans, Gräfin Matilde von Tuszien. Innsbruck 1895.

²⁾ Purg. 28 76—81.

*Der Gerechte aber sproßt wie die Palme,
Gleich der Zeder vom Libanon wächst er empor,
Die eingepflanzt sind im Hause des Herrn,
Aufsprießen in Gottes Höfen.*

Das *Haus des Herrn* ist der Tempel von Jerusalem und die *Höfe Gottes* naturgemäß der Tempelplatz, der Haram-esch-Scherif. Der eben wegen seiner Gerechtigkeit bereits von Vergil gekrönte Dante steht nunmehr im Begriffe in dem *Hofe Gottes*, dem symbolischen Tempelplatz *eingepflanzt* zu werden. Kein Zweifel, daß Matelda den Psalm vor allem dieser Stelle wegen zitiert. Kein Zweifel auch, daß Dante dies verstanden hat. In ihren Erläuterungen über das Wesen und Wirken der beiden Flüsse, die die Grenzen des symbolischen Tempelplatzes bilden, läßt sie auch die Bemerkung fallen¹⁾, daß eben dies Gefilde der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit von den alten Dichtern als Parnaß mit seinem Nektar geträumt wurde. Bei diesen Worten wendet sich Dante um und bemerkt ein Lächeln auf den Lippen Vergils und Statius. Hätten beide alten Dichter bei Mateldas Anspielung auf den *Delectasti*-Psalm Dantes Antlitz sehen können, sie hätten gewiß ein gleiches Lächeln bemerkt.

Die Eingangsworte des 31. Psalmes singend, *Glückselig, wem vergeben der Frevel, verziehen die Sünde*, begibt sich Matelda nunmehr, in kleinen Tanzschritten sich fortbewegend, flußaufwärts, wobei Dante sie am linken Ufer mit ebenso kleinen Schritten begleitet. Es sind ihrer etwa hundert, als sie die Biegung erreichen, die sie dem Osten zuwendet.

Die große Sünde der Christenheit, die ihr langsam den Frieden und die Irdische Glückseligkeit raubte, war, was wir uns immer wieder in Erinnerung rufen müssen, für Dante vor allem die Konstantinische Schenkung. Die etwa hundert allegorischen Schritte sind offenkundig ein Bild der etwa hundert Dezennien, während derer die Menschheit von der Beatitudo der Vita Activa getrennt leben muß, wie sehr sie auch immer diese Trennung hassen mochte. Dante hat diesen Haß in seinem Haß gegen den ihn von Matelda trennenden Lethefluß ausgedrückt (28, 70—75).

Nach einer kurzen, ostwärts gerichteten Wegstrecke lenkt Donna Matelda Dantes Aufmerksamkeit auf die großen Dinge, die sich nun vor ihnen abzuspielen beginnen. Wir hingegen wollen unsre Aufmerksamkeit vorerst der Stelle zuwenden, wo Dante und die Donna des Paradiso Terrestre ihre Schritte hemmen. Es ist dieselbe Stelle, wo auch der Triumphwagen Beatrices Halt machen wird: eine nicht allzuweit ostwärts von der durch das Letheknie gebildeten Südwestecke des Paradiso Terrestre.

¹⁾ Purg. 28 139—141.

Diese Stelle des symbolischen Tempelplatzes nun ist genau der antipodische Punkt der Mutterkirche der Templer auf dem Tempelplatz von Jerusalem! Man weiß, daß diese oktogonal, unmittelbar westlich von der heutigen El-Aksa-Moschee erbaute, aber nicht mehr vorhandene Kirche im Mittelalter *Templum Salomonis* genannt wurde. Matelda und Beatrice werden sich also im antipodischen *Templum Salomonis* treffen. Das ist natürlich kein Zufall, sondern auf die Spitze getriebene Symbolkunst Dantes, die ihre Krönung dadurch erfährt, daß in Beatrices hagiographischen Gefolge es just Salomon sein wird, der ihr — als der Stimmführer aller — die Begrüßung *Veni Sponsa de Libano!* zusingt. Die *Sponsa de Libano* wurde von der mittelalterlichen Exegese nie anders als die Kirche Christi aufgefaßt. Salomon selber also begrüßt sie mit den Worten seines Hohen Liedes auf dem Tempelplatz des Jenseits, an der Stelle des *Templum Salomonis* der Templer! Er begrüßt sie als die heilige *Ecclesia Spiritualis!*

Es ist schwer denkbar, daß es ein bei aller Verhülltheit deutlicheres Bekenntnis Dantes zum Templertum geben könnte als diesen Symbolismus des Ortes und der Personen!

Die pompöse apokalyptische Prozession, welche die Ankunft der joachimitischen Geistkirche darstellt, muß also ganz von Dantes templarisch-joachimitischer Denkart her betrachtet werden. Das gilt insbesondere von der Rede, die Beatrice zuerst an ihr Gefolge und dann an Dante selber richten wird.

Das strahlende und immer heller werdende Licht von sieben goldenen Leuchtern, geht dem feierlichen Aufzug, der vom Osten des symbolischen Tempelplatzes kommt, voraus. Sie bewegen sich in einer etwa zehn Schritte breiten Linie vorwärts. Es sind die sieben Gaben des Heiligen Geistes: die Gabe der Wissenschaft, des Verstandes, der Weisheit, des Rates, der Stärke, der Frömmigkeit und der Gottesfurcht. Ihr Nebeneinander hat eine deutliche Beziehung zur Zisterziensermystik, die namentlich beim Heiligen Bernhard und seinem Freunde Ernardus von Bonnevalle († 1156) erstmals ein Nebeneinander- und Zusammenwirken aller sieben Gaben zur Sprache bringt, während seit Augustinus die Gaben als eine allmähliche Stufenleiter des Wachstums im geistlichen Leben galten, die von den ersten Anfängen bis zu den Höhen der Mystik führt. Ernardus war es übrigens auch, der zuerst die Einteilung der Gaben nach der Unterscheidung zwischen dem Beschaulichen und Tätigen Leben vornahm¹⁾. Und St. Bernhard selber spricht sogar von einer geordneten Schlachtreihe

¹⁾ Vgl. K. Boeckl, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Freiburg 1931.

der sieben Gaben¹⁾ und einer Kampflinie ähnlich sehen wir sie denn auch im *Paradiso Terrestre* eröffnen. Die regenbogenfarbigen Streifen, die von den Flammen der sieben Leuchter ausgehen und unabsehbar weit nach rückwärts reichen, bilden einen feierlichen Baldachin über den nachfolgenden Gestalten. Da der Luftstrom, der in den Blättern spielt, als von Osten nach Westen wehend zu denken ist, haben die siebenfarbigen Streifen offenbar die Kraft in sich, in der ihm entgegengesetzten Richtung zu verharren. Ich möchte in dieser bloß mittelbar angedeuteten Widerstandskraft der Lichtstreifen eine Versinnbildung des ebenfalls vom Heiligen Bernhard stammenden Gedankens, erblicken, daß die Gaben des Heiligen Geistes vornehmlich Widerstandskräfte und Hilfen gegen sündige Gewohnheiten und Schwächen seien²⁾. Dem entspricht die sorgfältig verzeichnete Tatsache, daß die ebenfalls unabsehbar hoch emporragenden Flügel des den Triumphwagen Beatrices ziehenden Greifs, die sich zwischen den mittleren Streifen erheben, keinen davon verletzte, weder die drei rechten, noch die andern drei zur linken Seite. St. Bernhard sieht in den Geistesgaben folgendermaßen geordnete Hilfen: in der Furcht des Herrn die Hilfe gegen die Lauheit, in der Frömmigkeit das Gegengewicht gegen äußere Geschäftigkeit, in der Wissenschaft den Gegensatz wider die Geringschätzung des Guten, in der Stärke die Hilfe gegen die Begierlichkeit, im Rate die Überwindung böser Gewohnheiten, im Verstande das Licht gegen die Finsternis des Herzens, in der Weisheit die Kraft wider die Freude am Bösen. Der mittlere Streifen entspricht daher in dieser berhardinischen Anordnung der Gabe der Stärke, die wider die Begierlichkeit gerichtet ist. Es ist also deren strahlendes Band, das sich über dem Kopf, zwischen den beiden Flügeln des Greifs nach rückwärts erstreckt, während die Lichtstreifen rechts und links davon der das Böse verwerfenden Wissenschaft und dem die schlimmen Gewohnheiten überwindenden Rat entsprechen. Wer nun bedenkt, mit welchem Nachdruck Dante die Konstantinische Schenkung als die eigentliche Schuld an dem Absinken des kirchlichen Lebens zur *Ecclesia Carnalis* betont, der wird in dieser Hervorhebung der Unverletztheit der Lichtstreifen neben den Flügeln des Greifs leicht die Anspielung merken, die darin liegt, daß das Christussymbol dieses in zwei Naturen lebenden Vogels selbst die nächsten und am leichtesten verletzlichen Lichtstreifen unversehrt läßt. Denn der Kirchenstaat ist in Dantes Augen die Wiege der *Ecclesia Carnalis*, etwas Böses, das nicht verworfen, sondern aus schlimmer Gewohnheit weitergeschleppt wird, eine ständige Verletzung der Gaben der Wissenschaft und des Rates. Das Lob des Greifs, der den Baldachin der *Ecclesia Spiritualis* nicht

1) *Sermo de diversis* XIV. Migne PL 183 574.

2) *ib.*

zerstört, ist eine Vorwegnahme jenes Lobes, das er erfährt, weil er den Baum der Erkenntnis, der bei Dante zum Baum des imperialen Naturrechtes wird, nicht antastet.

Hinter den Leuchtern schreiten zu zweit die lilienbekränzten vierundzwanzig Ältesten einher, die Hagiographen des Alten Testaments. Ihnen folgen, grünbekränzt, die vier Lebewesen, die die Attribute der vier Evangelisten sind. Da sie aber nunmehr das Herannahen der vollendeten Kirche und Weltzeit des Heiligen Geistes verkünden, haben sie, wie wir schon bemerkten, nicht vier Flügel, wie bei Ezechiel (1, 4), sondern, entsprechend der Zahl der irdischen Vollendung, deren sechs, wie in der Apokalypse (4, 8).

Denn Mittelpunkt des glanzvollen Aufzuges bildet der vom Greifen gezogene Triumphwagen, auf dem sich Beatrice befindet. Soweit der Greif Vogel ist, hat er goldene Glieder, soweit er Löwe, rote und weiße. Gewiß ist dadurch die göttliche und die menschliche Natur Christi versinnbildet, zugleich aber auch eine Vereinigung der Farben von Jerusalem und des Templerordens gefunden. Der Triumphwagen von unbeschreiblicher Pracht wird am rechten Rade von drei tanzenden Frauen, die durch ihr Rot, Grün und Weiß leicht als die theologischen Tugenden erkennbar sind, begleitet, während das linke Rad vier purpurgewandete Frauen im Reigen umtanzen, von denen eine, nämlich die in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft blickende Klugheit, die Schwester der drei übrigen Kardinaltugenden, drei Augen hat.

Dem Wagen folgend, erscheinen mit Kränzen von Rosen und andern roten Blumen, die Hagiographen des Neuen Bundes als Vertreter der Apostelgeschichte, der 14 paulinischen und 7 katholischen Briefe, sowie der Apokalypse. Eine poetische Freiheit, daß Johannes in dreimaliger Erscheinung sichtbar wird: als grünbekrönter Adler, als einer der rotgekrönten *quattro in umile paruta* und als in Schlaf versunkener Greis am Ende der Prozession. Daß übrigens der Dichter den Apostel und Evangelisten Johannes auch für den Verfasser der Apokalypse hält, geht aus Paradiso 25, 94 und 26, 43 in voller Eindeutigkeit hervor. Mit einem Donnerschlage hält der Festzug vor Dante, Vergil, Statius und Donna Matelda an: vor Dante als dem Vertreter der Epoche des Kreuzes ohne den Adler, vor Vergil als dem Manne aus der Zeit des Adlers ohne das Kreuz; vor Statius als dem — freilich bloß von Dante dazu gemachten — Christen, der unter dem Kreuze und Adler zugleich lebt; vor Matelda als der Hüterin des symbolischen Tempelplatzes, als Beatrices tätiger Schwester, die über das Gefilde wacht.

Das Anhalten des Triumphzuges beschließt der 29. Gesang des Purgatorio.

Das dreimalige Anstimmen des *Veni Sponsa de Libano*¹⁾ durch Salomon, das chorweise fortgesetzt wird; das Erscheinen von hundert Engeln, die mit ihrem *Benedictus qui venis (in nomine Domini)* Dante selber begrüßen und den Wagen mit einer Fülle von Blumen bestreuen; die vom Dichter zunächst nur geahnte Beatrice, die auf dem Wagen weiß verschleiert, einen grünen Mantel über ihrem feuerroten Kleide, königlich steht; — das alles muß jedem Leser, der die Verse unbefangen auf sich wirken läßt, deutlich genug sagen, daß diese Triumphe, denen die Offenbarung, ja Christus selber dienend zur Verfügung stehen, von einem Künstler und Christen wie Dante unmöglich zur Verherrlichung einer Kinder- und Jugendliebe aufgewendet, — nicht von dem Gemahl der Donna Gemma an die Gemahlin Messer Simones verschwendet sein können, ohne daß ein unerträglicher Mißton des Blasphemischen mitschwänge. In diesem Sinne läge freilich eine gewaltig falsche Instrumentierung vor, um so kreischender, je hartnäckiger man das *verhaltene Sehnen und Schluchzen* auf eine nie erwiderte Jugendliebe bezogen glaubt. So hat denn auch die Dante-Erklärung, meines Wissens mit der einzigen Ausnahme von Claude Fauriel, darauf verzichtet, in der Gestalt der Donna angelicata des Triumphzuges unmittelbar die kleine Florentinerin Portinari-de Bardi zu erblicken. Es liegt klar auf der Hand, daß es hier um mehr gehen muß, als um die Verherrlichung eines noch so tugendhaften Mädchens oder besser gesagt: einer noch so tugendhaften Ehefrau.

Dem scheint nun freilich der Hinweis auf die alte Liebe und einstige Untreue in der striktesten Weise zu widersprechen. Eben im Begriffe, Vergil seine Beängstigung zu gestehen, sich nach links umwendend, — ein sehr feiner Hinweis darauf, daß ihn Vergil zu seiner Rechten und etwas voraus gehen ließ, — und seinem *dolcissimo padre* zu sagen, daß er *i segni dell' antica fiamma* in sich fühle, gewahrt er zu seinem tiefen Schmerze, daß der Dichter der Aeneis und der vierten Ekloge — verschwunden ist, in stiller Demut, ohne auf Dank zu warten. Sind nun die letzten Worte, die Dante an ihn zu richten beabsichtigte, nicht ein unwiderlegliches Zeichen dafür, daß er trotz allem nichts anderes als das Geständnis einer ganz wirklichen treubruchigen Jugendliebe ablegen wollte? Und sind die Worte, mit denen Beatrice seine Trauertränen um Vergil aus anderen Gründen zu Reuertränen machen will, nicht ebenfalls eine Bestätigung dafür, daß hier das Andenken an eine gekränkte Liebe im Spiele ist?

Dante hat die Donna Nobilissima bisher unter dem Blumenregen der Engel, unter ihrem Schleier und dem sie krönenden Ölzweig nicht deutlich erkannt. Nun nennt sie sich selbst:

Guardami ben; ben son, ben son Beatrice!

¹⁾ Purg. 30 II.

Diese Worte des 73. Verses im 30. Purgatoriogesang sind das erste und einzige Mal, daß Beatrice sich selber nennt. Dante hat diese Stelle mit der ganzen allegorischen Feierlichkeit umgeben, deren sein baumeisterlicher Geist fähig war. Der Vers ist die genaue Mitte des Gesanges; 72 Verse gehen ihm voraus und 72 Verse folgen ihm. Es sind Verse von der Ziffernsumme 9 ($7 + 2$) und wir erinnern uns, daß die Neun in der Vita Nova die konstante Begleiterin aller Dinge ist, die mit Beatrice zusammenhängen, ja sie selber geradezu für die Zahl Neun erklärt wird, die in der Drei ihre Wurzel habe, — auch Beatrices Herkunft sei ein Wunder der göttlichen Dreifaltigkeit selber ¹⁾.

Die Ziffernsumme des Verses selber hingegen ist die vollkommene Zahl zehn ($7 + 3$). Nicht genug damit. Der 30. Purgatoriogesang ist zugleich der 64. der gesamten Commedia. 63 Gesänge gehen ihm voraus und 36 schließen sich ihm an. Man sieht somit auf den ersten Blick, daß die Ziffernsummen der Gesänge und ihr Verhältnis zueinander die gleichen sind wie diejenigen der Verse des 30. Purgatoriogesanges: Wieder ist es die Zehn ($6 + 4$), eingerahmt von einer doppelten Neun ($6 + 3$ und $3 + 6$). Die Entdeckung dieser unüberbietbaren architektonischen Feinheit, mit der die einzige Selbstbenennung Beatrices behandelt ist, war das Verdienst von J. Earle ²⁾.

Es ist daher gewiß keine Übertreibung, wenn wir gerade diesem 73. Vers des 30. Purgatoriogesanges eine besondere Bedeutung beimessen und das dreimalige *ben* als einen Ausdruck nehmen, der nicht farblos adverbial zu übersetzen ist, etwa mit: *Sieh mich wohl an, bins wohl, bin wohl Beatrice*, was in diesem Falle eine ziemlich klägliche Steigerung bedeutete, die zur Feierlichkeit des Augenblicks und der architektonischen Kunst im ärgsten Mißverhältnis stünde. Das dreimal wiederholte *ben* ist vielmehr in seinem substantivischen Sinne zu nehmen, im Sinne von *Gut*, so daß der 73. Vers keine bloße Weisung an Dante ist, seinen Blick zu schärfen, sondern eine Selbstoffenbarung der Donna Angelicata: Sieh in mir das Gute, ich bin das Gute, bin das Gute, das beseligt. Mithin: die moralische Vollkommenheit und die Führerin zu der himmlischen Glückseligkeit, sowohl für Dante den Florentiner als auch für Dante die Menschheitsallegorie. Sie ist der Inbegriff dessen, was der Dichter unter der heiligen und reinen Ecclesia Spiritualis versteht.

Die nun folgende Anklagerede Beatrices, die mit einer Aufforderung zu Reuetränen schließt, ist auf Dante als Privatperson bezogen, rund herausgesagt, ein Ausbruch von (Unduldsamkeit und Selbstgerechtigkeit, der in einem himmlischen Munde so befremdlich

¹⁾ Vita Nova § 29.

²⁾ J. Earle, Dante's Vita Nuova, Quarterly Review, July 1896, 248s.

wirkt, daß wir Vincenzo Zappia¹⁾ unbedenklich Recht geben können, der die Rede Beatrices für die Worte einer Närrin erklärt, wenn sie als historische Person und nicht als Allegorie genommen wird.

In der Tat, Vorwürfe, die die Untreue eines jungen Mannes brandmarken, der sich nach dem Tode seiner Geliebten, der seine zarteste und keuscheste Liebe galt, einer anderen zuwandte, klingen unerträglich, wenn sie von derselben Person erhoben werden, die diese Liebe nie erwiderte, sondern darum völlig unbekümmert die Frau eines andern wurde. Wir verstehen, warum Boccaccio, der die Gleichheit von Dantes Beatrice mit der Tochter Folcos so nachdrücklich betont, sich zunächst wohlweislich hütete, auch nur ein Sterbenswörtchen von ihrer Ehe mit Messer Simone de' Bardi zu erwähnen.

Und wer könnte sagen, daß sich die Groteskheit des Vorwurfs wesentlich milderte, wenn wir unter Beatrice statt der Tochter Portinaris irgend eine andre junge Florentinerin verstehen? Daß die Beatrice des Jenseits auch die Beatrice der Vita Nova sein will, ergibt sich zur Genüge aus dem 115. Vers des 30. Purgatoriogesanges, wo sie Dantes Jugendzeit absichtsvoll mit dem Ausdruck *vita nova* umschreibt. Alle sogenannte Untreue Dantes spielt also in dem einen wie in dem andern Falle längst nach dem Tode der Geliebten. Und an sittliche Verirrungen bedeutender Art zu denken, verbietet uns einerseits der Charakter des Geistmenschen Dante, der sich zu beherrschen verstand, anderseits der Tenor seines Auftretens in der Hölle und im Fegefeuer, wo wirkliche Selbstbeschuldigungen über Neid, Stolz und Wankelmuth nicht hinausgehen²⁾. Von dem scheinbaren Gegenbeweis der *Montanina* wird noch zu sprechen sein.

Wie anders aber wirken die Worte der Strafrede, wenn wir sie nicht aus dem Munde der Frau de' Bardi, sondern der Ecclesia Spirituales vernehmen, nicht an Dante als Privatperson, sondern als den Repräsentanten der ohne das Imperium dahinlebenden Menschheit gerichtet. Jeder Mißklang verstummt und alles fügt sich aufs beste ineinander. Was diese Beatrice spricht, ist die Strafrede der Geistkirche an die Christenheit, die, noch in ihrer Jugendzeit, das Geistliche mit dem Weltlichen unheilvoll vermengte, und eben als die Kirche in ihr *zweites Lebensalter* trat³⁾ sich der politischen *altrui* zuwandte⁴⁾. Beatrice drückt dies so aus:

1) V. Zappia, Della questione di Beatrice. Roma, E. Loescher, 1904, 342.

2) Purg. 13 133 ff.
Par. 15 99.

3) Purg. 30 125.

4) Purg. 30 126.

*E volse i passi suoi per via non vera,
Imagini di ben seguendo false,
che nulla promission rendono intera¹⁾.*

Dante setzt aber nicht bloß seine Person im allgemeinen als Allegorie der verirrtten Menschheit, er übernimmt auch seinen ganzen Lebenslauf in dieses Bild.

Wir haben bereits auf Seite 17 von Mandonnets Untersuchungen über das in Dantes Jünglingsjahre fallende Theologiestudium, das bereits eine Beschäftigung mit joachimitisch-templarischer Theologie war, zu deren Grundgerüst die gefährliche Lehre von der Existenz einer *Ecclesia Carnalis*, einer fleischlichen Kirche, neben der *Ecclesia Spiritualis*, der Geistkirche, gehörte. Dantes Abbruch der theologischen Studien, seine Rückkehr ins volle laikale Leben, war daher in der Tat etwas wie Untreue gegen die templeragnostisch-theologisch kontemplative Beatrice, die er freilich, wie das schon die *Vita Nova* berichtet²⁾, innerlich nie ganz verließ: Wenn er aufhörte, Templerkleriker zu sein, blieb er doch weiterhin Templeradept. Die *Untreue* ist gewiß entschuldbar, aber Dante konnte sie nicht unerwähnt lassen, ja mußte sie bis zur Übertreibung unterstreichen, da Beatrices Strafrede, eben weil sie in ihrem allegorischen Sinne nicht umgangen werden konnte, auch einer individual-psychologischen Begründung bedurfte.

Sein Übergang von der *Vita Contemplativa* der Poesie und Templartheologie zur Politik, von der himmlischen Patronin des Beschaulichen Lebens zu einer jeder universalen Führung entbehrenden *Vita Activa*, wird ihm, wie wir wissen, zum Sinnbild jenes mit der Konstantinischen Schenkung einsetzenden Niedergangs der Kirche, der mit Clemens V. seinen letzten Tiefpunkt erreicht. So stellt er unter seinem eigenen *Abirren* das *Abirren* der jungen Christenheit von dem ursprünglichen Kirchenideal dar. In den zarten Farben und Tönen der *Vita Nova* wurde dieses Aufgeben Beatrices zu der mit vielen Selbstvorwürfen bedachten Liebe für die *Donna Gentile*, von der er im *Convivio* mehr als einmal beteuert, daß sie nie etwas anderes war als die edle Dame Philosophie. Wir tasten den allegorischen Charakter der zweiten Dame, der zugleich ein Beweis für die allegorische Bedeutung Beatrices ist, in keiner Weise an, meinen jedoch, daß sie in Wahrheit die etwas weniger edle Dame Politik war, zu deren Gehaben Dantes Reue und Selbstvorwürfe wesentlich besser paßten als der gewiß auch einer Beatrice nicht unsympathischen Philosophie gegenüber. Wir halten

¹⁾ Purg. 30 130—132.

²⁾ *Vita Nova* § 39.

die Donna-Gentile-Episode am Schluß der Vita Nova ebenfalls für einen späteren Nachtrag, eine vorwegnehmende Erklärung des unerhört harten Tadels, mit dem Beatrice gleich einer strengen Mutter Dantes Reuetränen erzwingen wird. Eines Tadels, dem Dante durch diesen Nachtrag alle Deutungsfähigkeit auf sittliche Fehltritte nehmen wollte. Und wir halten daher die Liebe Dantes zur Donna Gentile-Philosophie in der Tat für eine *Umbiegung und Umdeutung*, jedoch nicht einer wirklichen Frauenliebe ins Allegorische, sondern seiner Liebe zur Politik in die Liebe zur Philosophie, was freilich bei dem alles auf die letzten Prinzipien zurückführenden Dante nicht eben einen Gewaltstreich zu bedeuten hatte. Ohne Zweifel war in Dantes Augen gerade sein Schritt in die Politik seine eigentliche Verirrung. Allerdings konnte er eben dieses Kind nicht beim rechten Namen nennen, da er sich sonst selber einer gerechtfertigten Verdächtigung seiner politischen Tätigkeit preisgegeben hätte. Wir wissen, daß er nichts so entschieden und entrüstet ablehnte, wie gerade ein solches Zugeständnis.

Indem er also der Donna Nobilissima seine Liebe zur Donna Gentile entgegensetzte, war wenigstens eine poetische *Verirrung* gegeben, die er gerade wegen der Strafrede Beatrices brauchte, deren Tonart sonst selbst die poetischen Grenzen der Bescheidenheit in ärgerniserregender Weise überschritte.

Indem wir uns aber dem Bann der landläufigen Mißverständnisse entziehen und die Verirrungen, auf welche Beatrices Unerbittlichkeit anspielt, in erster Linie als die Allegorie des Abirrens der Urchristenheit zur Ecclesia Carnalis nehmen, wird uns die Forderung nach den Tränen eines reumütigen Geständnisses, mit der der dreißigste Gesang endet, natürlich und verständlich.

23. Dante auf dem symbolischen Tempelplatz.

Beatrice kehrt nicht nur die Schneide, sondern auch die Spitze ihrer Rede ¹⁾ gegen Dante. Mit aller Entschiedenheit fordert sie dieses Eingeständnis seiner Schuld. Aber seine Kraft reicht nur noch zu einem Ja hin, das bloß dem Auge, nicht aber dem Ohr wahrnehmbar bleibt. Wir wollen hier weniger der Seufzer und Tränen gedenken, in die der Dichter ausbricht, sondern vornehmlich jener Worte Beatrices, mit denen sie Dantes Verlangen nach ihr als die Vorstufe zur Liebe Gottes selber bezeichnet:

¹⁾ Purg. 31 2 f.

. *Per entro i miei desiri*
Che ti menavano ad amar lo bene,
*Di là dal qual non è a che s' aspiri . . .*¹⁾

Das ist ein unverkennbar neuplatonischer Zug ihrer Rede, auf den wir noch zurückkommen müssen. Und wenn sie ihre einstige irdische Schönheit betont, die ihren begrabenen Leib und ihre jetzt *auf Erden zerstreuten Glieder* auszeichnete, so machen uns die *membra . . . in terra sparte* stutzig. Die Glieder der verstorbenen Monna Beatrice de' Bardi waren keineswegs zerstreut worden, wohl aber gab es Templeradepten, die über ganz Italien zerstreut lebten, wie denn die ganze Art dieser Redewendung offenkundig als Ausdrucksweise des Gnostizismus in Beatrices Rede eingeflossen ist. In keiner Weise können Beatrices Worte als ein Beweis dafür herangezogen werden, daß hier eine historische Persönlichkeit und nicht eine Allegorie am Worte ist. Ebenso wenig kann eine Berufung auf die *pargoletta* und die *andern Eitelkeiten* helfen, denn das hier gemeinte *Mädchen*²⁾ ist ebenso wie die *altrui* des 126. Verses im 30. Paradisogesang doch nur die Donna Gentile-Philosophie der Vita Nova, die, wie schon gesagt, als zweite geliebt zu haben, Dante sich in einer nicht ungewungenen Weise bereits in seiner Jugendnovelle zum Vorwurf macht.

Das Templertum, das im Paradiso Terrestre überall mitspielt, mußte sich allenthalben mit geheimen Andeutungen begnügen. Zu diesen Andeutungen gehört nun auch die Stelle, wo Beatrice ihm befiehlt, den *Bart zu heben*, um die Tadlerin nicht bloß zu hören, sondern auch zu sehen. Es war Dante allein, der das *Gift*³⁾ dieser Rede-weise verstand. Worin besteht nun dieses Gift? Hätten die Worte keinen andern Sinn, als die einer nachdrücklichen Betonung des reifen Alters, mit dem er, der in Wirklichkeit Bartlose, nun gezwungen ist, die Strafpredigt hinzunehmen, so wäre das wohl eine so allgemein verständliche Redeweise, daß Dante es gewiß unterlassen hätte, das Verstehen dieser *giftigen* Wendung eigens für sich zu beanspruchen. Ganz zu schweigen davon, daß er auch schon im Alter von 25 Jahren, die er im angenommenen Todesjahre, Beatrices zählte, sehr wohl sich eines stattlichen Bartes erfreuen konnte, wenn er je einen getragen hätte. Durch den *Bart* also die Reife des Lebensalters ausgedrückt zu sehen, geht nicht an. Unter der ironisierten Bartlosigkeit jedoch einen Akt der Untreue gegenüber der templarischen Vita Contemplativa zu verstehen, dazu gab Beatrice der Verlauf des Templerprozesses volles Recht. Alle jene Templer nämlich, die vor den Untersuchungs-

¹⁾ Purg. 31 22—24.

²⁾ Purg. 31 59.

³⁾ Purg. 31 75.

richtern ihren Bruch mit dem Orden augenfällig bezeugen wollten, erschienen ohne Mantel und ohne Bart vor den Schranken. So der Dienende Bruder Taylafer de Gène, der Bruder Jean Anglici de Hinquemata, der Bruder Gérard de Pasagio¹⁾ und zahlreiche andre. Dante hebt nun in der Tat seinen *Bart* und sieht Beatrices Blick auf das Tier in zwei Naturen — den Greif — geheftet, während sie selber trotz ihrer Verschleierung ihm an Schönheit alle andren zu überragen dünkt. Vor Schuldbewußtsein ohnmächtig zusammenbrechend, wird er nun, wieder zu sich gekommen, von Donna Matelda in den Fluß getaucht, nach Verschlucken des Lethewassers wieder herausgezogen und dem Reigen der vier Nymphen dargeboten, von denen jede ihn mit ihren Armen umfängt.

In Dante hat das Menschengeschlecht das Geständnis der großen Verirrung abgelegt, die den Frieden und damit die erste Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes verhindert; im Lethe muß sie ihren bisherigen Irrweg, der zur *Ecclesia Carnalis* führte, restlos vergessen. Erst dann kann sie zur Harmonie der *Vita Activa* gelangen, dantisch ausgedrückt: in den Reigen der vier moralischen Tugenden aufgenommen werden.

Von der Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigung vor die Brust des Greifen geführt und aufgefordert, seinen Blick, der noch von den drei Theologischen Tugenden gestärkt und geschärft werden muß, auf die Augen Beatrices zu heften, sieht er in ihnen das Doppelwesen nicht mehr als solches sich wiederspiegeln, sondern bald als Adler, bald als Löwen erscheinen, während der Greif selber unverändert an der Deichsel des Triumphwagens steht.

Diese an sich kaum verständliche Szene wird uns wieder durch die *Monarchia* erklärt. Dante spricht sich dort²⁾ scharf gegen folgenden kurialistischen Syllogismus aus: *Deus est Dominus spiritualium et temporalium; summus Pontifex est vicarius Dei; ergo est dominus spiritualium et temporalium*. Wie kein Fürst, fährt Dante fort, seinem Stellvertreter eine ebenbürtige Macht verleihen kann, so darf auch die päpstliche Gewalt nicht allerwege der göttlichen gleichgesetzt werden, da sonst der Papst ja auch die Macht haben müßte, Wunder zu wirken.

In der Allegorie des Dichters wird dieser Gedanke zu der Trennung des Göttlichen vom Menschlichen im Spiegelbild des Greifs in Beatrices Augen, den Augen der *Ecclesia Spiritualis*. Wenn also der Herr zu Petrus sagte: *Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben*, so machte er ihn damit zum *Pförtner* der Kirche; so daß die weiteren

¹⁾ Vgl. M. Lavocat, Procès des Frères et de l'Ordre du Temple. Paris 1888, 287 ss.

²⁾ *Monarchia* 3 7.

Worte: *Was immer du binden wirst auf Erden, das wird auch im Himmel gebunden sein*, sich eben auf dieses Amt und nichts anderes beziehen ¹⁾. Das Wunder in Beatrices Pupillen ist demnach ein Bild von Dantes Überzeugung, daß die päpstliche Vollgewalt auf das rein Kirchliche beschränkt sei. Wir dürfen uns nicht wundern, daß eben diese Frage bei Dante eine so ungeweinte Rolle spielt. Es gab kein andres Problem, das für seine Glückseligkeitslehre von gleich aktueller Wichtigkeit gewesen wäre. Das dies- und jenseitige Heil der Welt stand ihm dabei, wie wir wissen, auf dem Spiel.

Die Entschleierung des Antlitzes Beatrices, die sie auf Bitten der drei *edleren* Frauen vornimmt, überflutet Dante mit einem Glück, daß kein Jünger des Parnasses es mit irdischen Worten wiedergeben kann. Wir wollen hiebei nicht übersehen, daß *Revelatio* zugleich *Entschleierung* und *Offenbarung* bedeutet, so daß Beatrice in der Entschleierung ihres Angesichts auch eine Offenbarung vornimmt, kraft deren Dante sie als die *Ecclesia Spiritualis* erkennt, die allein, für die *Templergnosis*, die Kirche Christi war. Mit der Entschleierungsszene ist der 31. Gesang zu Ende. Sie ist Dantes tiefstes Erlebnis auf dem eigentlichen Boden des symbolischen Tempelplatzes.

Mit Beatrices Lächeln, an dem sich der zehnjährige Durst des Dichters nicht satt sehen kann, hebt der folgende Purgatoriogesang an. Wiederholt ist schon im *Convivio* von dem hinreißenden Blick und dem Lächeln der Dame Philosophie die Rede, beispielsweise in Abschnitt 15 des 3. Traktates: *E qui si conviene sapere che li occhi de la Sapienza sono le sue dimostrazioni, con le quali si vede la veritate certissimamente; e lo suo riso sono le sue persuasioni, ne le quali si dimostra la luce interiore de la Sapienza sotto alcuno velamento: e in queste due cose si sente quel piacere altissimo di beatitudine, lo quale e massimo bene in Paradiso*. Im Blick und Lächeln der Dame handelt es sich also um Beweis und Überzeugung; und eben was Überzeugung anbelangt, haben wir hier neuerdings einen Zug von Neuplatonismus vor uns, der das Überzeugen erstmals ins ernst zu nehmende philosophische Denken einführte.

Wenn daher Dantes Blick so sehr am Lächeln Beatrices hängt, so ist das eine Folge seiner tiefen Überzeugung, daß er nunmehr den ungehemmten Aufflug ins Reich der Sterne mit Beatrices Hilfe werde vollziehen können.

Die heilige Prozession vollzieht nun eine volle Wendung nach Osten, woher sie kam, und legt darauf eine Strecke von etwa drei Pfeilschüssen zurück. Dann macht sie Halt und Beatrice verläßt das Gefährt. Die drei Pfeilschüsse sind als wirkliche Entfernungsmessung

¹⁾ *Monarchia* 3 8.

zu nehmen. Das Mittelalter liebte es, Distanzen in dieser Weise anzugeben, wie wir dies etwa in der Geschichte Jerusalems Fulchers von Chartres († 1127) finden¹⁾. Nehmen wir den Pfeilschuß eines mittleren Jagdbogens an, so werden wir die gemeinte Strecke mit etwa 70—80 Metern bemessen dürfen. Wenn nun Dante seine Prozession auf demselben Wege, auf dem sie kam, umkehren läßt, so gelangt sie nach etwa 3 Pfeilschußlängen, will sagen nach etwa 210—240 Metern an den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, also an die Stelle, wo Eva dem Versucher erlag.

Gehen wir indes auf dem Haram esch-Scherif von der Stelle der ehemaligen Mutterkirche der Templer die gleiche Entfernung ostwärts, so kommen wir an die Südostecke des großen Platzes, dessen gewaltiger Mauerpanzer just an dieser Stelle die mächtigste Höhe besitzt. Der Tradition zufolge ist dies die *Tempelzinne*, die den Schauplatz der Versuchung Christi durch den Teufel bildet, der ihm eben hier riet, sich in die Tiefe zu stürzen, um seine Messianität zu beweisen²⁾. Dante hat demnach den Ort des Sieges Christi über den Bösen auf seinem symbolischen Tempelplatz zum Ort des Sieges Satans über das Stammelternpaar gemacht! Auch diese geistreiche, vielleicht schon von den Tempelrittern selber erdachte topographische Entsprechung liefert uns einen neuen Beweis dafür, daß wir es im Paradiso Terrestre wirklich mit dem antipodischen Tempelplatz zu tun haben.

Das Anhalten der Festprozession geschieht unmittelbar am Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen, der sich höher als alle Wunderbäume Indiens in die Lüfte erhebt³⁾, aber ohne Blätter und Blüten kahl steht. Diese ungeheure Höhe hat ebenso ihren besondern Grund⁴⁾, wie die sich nach oben ständig verbreitende Krone. Die Teilnehmer an Beatrices Triumphzug, die die Kahlheit des Baumes mit einer Äußerung des Grolls gegen Adam betrachten, spenden dem Greif hingegen großes Lob, weil sein Schnabel sich dieses Holzes enthält, das zwar süß schmeckt, aber hernach im Magen bitter wird. Es ist ganz offenkundig der Baum des Naturrechts, des eigentlichen Fundaments des Imperiums: *Imperii vero fundamentum ius humanum est*⁵⁾. Unter diesem *Jus Humanum* versteht Alighieri nichts anderes als das, was wir heute mit dem Ausdruck *Naturrecht* bezeichnen. Während der Greif die bedeutsamen Worte:

*Sì si conserva il seme d' ogni giusto*⁶⁾

1) Fulcherus Carnotensis, *Historia Hierosolymitana*, ed. H. Hagenmeyer. Heidelberg 1913, I, XXVI, 3 und III, XVII, 2.

2) Lukas 4 9—12.

3) Purg. 32 41.

4) Purg. 33 64.

5) *Monarchia* 3 10.

6) Purg. 32 48.

spricht, befestigt er die Deichsel des Wagens an dem Stamme des Baumes. Augenblicklich bekleidet sich seine Krone mit Blättern und Blüten, die zum kleineren Teil rot, zum größeren veilchenfarben sind.

Daß der Baum durch die Erbsünde verdorrte, verstehen wir. Aber warum steht er nach der Erlösung abermals dürr? Darauf antworten wir auf die Gefahr hin, eintönig zu werden: weil das Naturrecht, ohne das es kein menschenwürdiges Dasein gibt, durch die Konstantinische Schenkung und ihre schlimmen Folgen verletzt, die Schutzmacht der Irdischen Glückseligkeit und der Pax Universalis in ihren Grundfesten erschüttert ward. In Dantes Augen war damit eben geradezu die moralische Achse der Welt verlagert worden. Die dritte Vision der kirchenhistorischen Bilder wird uns diese Überzeugung bestätigen. Weder Christus noch die Apostel haben die Rechte und den Territorialbestand des Imperiums irgendwie angetastet. Dabei hätte es bleiben müssen; jede prinzipielle Änderung dieses Zustandes war von Übel. In diesem Sinne ist die dem Greif erwiesene Ehrung zu verstehen, den Dante im gleichen Sinne bereits wegen seiner den Farbenbaldachin nicht verletzenden Flügel gerühmt hat.

Die Deichsel, die der Greif am Baum der Erkenntnis befestigt, ist aus Holz, das von diesem Baume selber stammt¹⁾. Damit ist die kreuzförmig zu denkende Deichsel für jeden mittelalterlichen Leser als das Kreuz Christi selber gekennzeichnet, das der Legende nach, die noch Calderon zu seiner *Devocion de la Cruz* verwendet hat, aus dem Holze des Baumes der Erkenntnis gezimmert war. Auf dem Baume aber horstet, wie wir noch sehen werden, der Reichsadler selber, so daß sein Blühen von der Vereinigung — und zwar von der gleichzeitigen Vereinigung — des Kreuzes und Adlers mit ihm abhängt.

Das Mittelalter hatte zwar eine sehr ausgeprägte Überzeugung von der Existenz eines allgemein verpflichtenden Naturrechts, dessen Normen in keiner Weise willkürliche Schöpfungen der menschlichen Vernunft sind, sondern im Willen und Wesen Gottes selber begründet liegen, hatte aber zur eingehenderen Behandlung dieser Normen, auf denen alles menschliche Zusammenleben beruht, nicht viel mehr als Fragmente beigesteuert. Einer der bekanntesten Juristen des Hochmittelalters war der bolognesische Rechtslehrer Rufinus († 1190), der die Forderungen des natürlichen Rechts in Gebote, Verbote und Räte *Mandata, Prohibitiones* und *Demonstrationes* einteilt. Sie sind es offenbar, die Dante mit den Farben seines Baumes der Erkenntnis und des Naturrechtes meint, an dem die roten Blüten den Geboten, die zahlreicheren veilchenfarbenen den an die erbsündliche Bußbedürftig-

¹⁾ Purg. 32 51.

keit gemahnenden Verboten, und die grünen Blätter den Räten entsprechen mögen.

Der Hymnus, der nunmehr von Beatrices Festbegleitung gesungen wird, ist für Dante unverständlich, nicht nur weil er ihn noch nie gehört, sondern weil er auf Erden überhaupt nicht gesungen wird. Aber gerade mit dem Wissen um diese Tatsache lüftet Dante den Schleier des Geheimnisses immerhin ein wenig. Er hört offenbar ein Preislied auf Beatrice als die Repräsentantin der Geistkirche, die dem Kirchenstaat entsagt. Indes läßt ihn eben dieses Lied in Schlummer sinken. Wir haben bereits darauf verwiesen, daß Dante mit diesem Schlafe das Ende seiner Funktion als jener allegorischen Gestalt andeutet, die mit der Doppelkrönung durch Vergil begann.

Beim Erwachen sieht er Donna Metelda neben sich, nennt sie nun aber nicht mit Namen, sondern *che conduttrice Fu de' miei passi lungo il fiume pria*. Die Tatsache, daß er erwachend sich Donna Mateldas just als seiner Begleiterin entlang dem Lethe entsinnt, weist darauf hin, daß seine Gedanken beim Einschlafen desgleichen mit diesen etwa hundert kleinen Tanzschritten beschäftigt waren, mit jener Zeitspanne also, während welcher der Bestand des Kirchenstaates das Hemmnis der Irdischen Glückseligkeit der Menschheit ist.

Beatrice hat sich inzwischen auf einer der Wurzeln des Riesenbaumes niedergelassen, während der Greif und ihr Gefolge — mit Ausnahme der sieben Nymphen — gen Himmel schwebend sich entfernt haben.

Es folgt nun das allegorische Schauspiel der Kirchengeschichte in sieben Bildern, die, wie bereits erwähnt, mit jener Siebenteilung der Kirchengeschichte übereinstimmen, die der *Arbor Vite* Ubertins von Casale bringt. Das Zeitalter der Verfolgung wird durch das Herabstoßen des Adlers *durch* den Baum — *per l' arbor* — auf den Wagen dargestellt, der durch die Kraft des Vogels arg ins Wanken gerät¹⁾. Wenn der Adler *just durch* den Baum niederfährt, mit einer Wucht, die nicht nur die Blüten und Blätter, sondern auch die Rinde zerreißt, so kann das nur geschehen, wenn sich sein Horst eben auf der Krone des Baumes befindet. In der Tat liegt, wie Luigi Valli ausführt, gerade hierin der Grund dafür, daß der Baum so märchenhaft hoch und pinienartig nach oben verbreitert ist. Die offenkundige Kreuz- und Adler-Symmetrie, die um den Baum der Erkenntnis spielt, hat hier eine ihrer fruchtbarsten Möglichkeiten gefunden und faßt in Wahrheit die sieben Visionen als ein Sinnganzes zusammen.

Das zweite Bild bringt die Erscheinung eines magern Fuchses, der sich im Siegeswagen einnisten will²⁾. Es ist das Zeitalter der Hä-

1) Purg. 32. 109—117.

2) Purg. 32. 118—123.

resien, die die Kirche, weil es der rohen Gewalt nicht gelang, nun mit List besiegen wollen. Aber Beatrice verscheucht das Tier mit Leichtigkeit. Das Zeitalter der glanzvollen Gestalten der Kirchenväter erstickt alle Versuche, die Kirchenlehre in ihrer apostolischen Reinheit zu verfälschen, im Keime. Und gerade darin, daß sich Beatrice in dieser Szene als Feindin der Häresie und Hüterin der Rechtgläubigkeit zeigt, wollen wir einen Beweis mehr dafür erblicken, daß Dante auch seinen Protest gegen das Konzil von Vienne nicht als eine häretische Haltung betrachtet hat.

In der dritten Vision kehrt der Adler wieder, und zwar, was nicht umsonst betont wird, von derselben Stelle aus wie das erstemal¹⁾ Was diese Stelle sei, wird auch hier nicht ausdrücklich gesagt; allein es ist unzweifelhaft, daß Dante, durch diese Andeutung den Scharfsinn des Lesers ebenso herausfordern will, wie es Beatrice im letzten Purgatoriosgesang, Vers 65, ihm gegenüber tun wird. Aber diesmal kommt der Adler nicht mehr in feindlicher Absicht, er läßt im Gegenteil einen Teil seiner Federn auf der Arche des Wagens zurück. Man erkennt in dieser Szene leicht die Konstantinische Schenkung, durch die Dante die Kirche mit einem Teil des Imperiums widerrechtlich beschenkt glaubte²⁾. Den Tadel über diese Schenkung legt er einem himmlischen Sprecher in den Mund. Es ist St. Petrus selber, der sich mit den Worten

*O navicella mia, com' mal sei carca!*³⁾

vernehmen läßt. So wie im Purgatorio hat es Dante auch im Inferno und im Paradiso nicht unterlassen, seinen Groll über diese vermeintliche Wurzel aller Übel im Völker- und Einzelleben kundzugeben. Die Worte des Fürstapostels in der dritten Vision am Kirchenwagen entsprechen vollkommen denjenigen Dantes, die er in der Simonistenhöhle an Nikolaus III. richtet:

*Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre
Non la tua conversion, ma quella dote
Che da te prese il primo ricco patre!*⁴⁾

Und ebenso den Worten des Adlers im Jupiterhimmel, mit denen er sich über Konstantin äußert, der das fünfte Licht in der Braue des geweihten Vogels bildet:

*L' altro che segue, con le leggi e meco,
Sotto buona intenzion che fè mal frutto
Per cedere al pastor si fece greco*⁵⁾.

¹⁾ Purg. 32 124.

²⁾ Vgl. Monarchia 3 11.

³⁾ Purg. 32 129.

⁴⁾ Inf. 19 115—117.

⁵⁾ Par. 20 55—57.

Wobei unter *si fece greco* die *Translation* des Imperiums zu den Griechen gemeint ist.

Das vierte Bild ¹⁾ zeigt dem Dichter einen Drachen, der zwischen den Rädern des Wagens aus dem Erdboden hervorbricht und mit seinem Stachelschwanz ein Stück des Wagenbodens mit sich reißt. Es ist der Islam, der die Kirche um blühende Gebiete des Glaubens bringt, die *bestia Saracenica* Ubertins von Casale, wie das Füchlein die *bestia Ariana* war.

In der fünften Vision bedeckt sich der Siegeswagen samt den Rädern und der Deichsel blitzgeschwind mit den Federn, die vom Adler in bester Absicht — *con intenzion casta e benigna* — gespendet schienen. Damit ist die Verwandlung des heiligen Gefährts zu einem Ungeheuer im Wesentlichen vollzogen. Der Reichtum und das politische Getriebe der souveränen Landesfürstlichkeit hat die Kirche zur *Ecclesia Carnalis* im Sinne des Joachimismus gemacht.

Während Beatrice von ihren sieben heiligen *Schwestern* umgeben, die die Leuchten der sieben Geistesgaben in ihrer Hand halten, auf der Wurzel des Paradiesesbaumes sitzt, spielt sich ihr gegenüber auf dem mißgestalteten Wagen in der sechsten Vision das Gegenteil von Tugenden und Gaben ab ²⁾. Drei doppeltgehörnte Häupter wachsen aus der Deichsel, vier einfachgehörnte aus den Ecken des Wagens. Wir erkennen auf den ersten Blick das siebenköpfige und zehnhörnige Ungetüm der Apokalypse ³⁾. Dante gibt den Drachenhäuptern auf der Deichsel als dem Widerspiel der theologischen Tugenden je zwei Hörner, weil Unglaube, Verzweiflung und Haß sich ebensosehr gegen Gott als gegen die Mitmenschen richten, während die Gegenteile der Kardinaltugenden in erster Linie Sünden sind, die sich hauptsächlich auf den Sünder selbst oder doch wenigstens auf die Menschheit beschränken. Dante meint mit dieser sechsten Vision die reiche, feudale, in politische und militärische Bündnisse und Gegenbündnisse verwickelte Kirche, in der Simonie und Nepotismus blühen, die *Ecclesia Carnalis* in ihrer vollen Entfaltung, die das Ende der zweiten Weltzeit anzeigt, insonderheit aber das für ihn den Inbegriff aller Greuel bedeutende Konzil von Vienne.

Die siebente Vision ⁴⁾ greift ebenfalls auf die Geheime Offenbarung zurück, indem die nunmehr auf dem Ungeheuer erscheinende Hure vollkommen der apoktlyptischen Hure auf dem siebenköpfigen Drachen mit den zehn Hörnern entspricht ⁵⁾. Das feile Weib und der

1) Purg. 32 130—135.

2) Purg. 32 136—147.

3) Apk. 12 3.

4) Purg. 32 148—156.

5) Apk. 17 3.

neben ihr erscheinende Riese, mit dem sie geile Küsse tauscht, von dem sie aber auch, wenn ihr Blick auf Dante fällt, gegeißelt wird, versinnbildet Clemens V. mit Philipp dem Schönen, der den Papst in der Tat wie ein Riese in Gewahrsam hielt und ihn bald küßte, bald mit der Geißel bearbeitete, wenn sich sein Auge dorthin wendete, wo die scheinheilige Eifersucht des Königs gereizt wurde. Was unter Küssen und Geißelschlägen zu verstehen sei, darüber gibt uns das Vorgehen von Papst und König gegen die Templer reichlich Auskunft. Zu den *Küssen* der Dirne gehören Äußerungen des Papstes wie jene Stelle im Einberufungsschreiben zum Vienger Konzil, die dem König bestätigt, daß er in der Tempelersache sich nicht habe von Habgier — *typo avaritiae* — blenden lassen¹⁾, oder der andre Ausspruch, daß der Templerorden, wenn er nicht im Wege eines Gerichtsverfahrens aufgehoben werden könne, so doch im Verwaltungswege zu beseitigen sei, *ne scandalizetur charus filius noster rex Francie*. Dante mag wohl auch die Kanonisierung Coelestins V., die damals einer indirekten, die Angreifer von Anagni irgendwie entlastenden Verurteilung Bonifaz VIII. gleichkam, als einen solchen *Kuß* betrachtet haben, zumal die Stilisierung der Tagesoration zwar die Freiwilligkeit seines Rücktrittes betont, aber das Gebet vom Feste des mit Gewalt vom westgotisch-spanischen Königsthron gestoßenen Heiligen Hermenegildus (13. April) die deutliche Vorlage für das Coelestingebet (19. Mai) bildete.

Doch auch der gewalttätige Riese Philipp gab seinerseits *Küsse* mitunter zurück: so in seinem Abstehen vom Prozeß gegen das Andenken Bonifaz VIII.; so auch in dem Brief vom 24. August 1312 über die Zuweisung der Tempelgüter an die Hospitaliter, die er sicherlich nicht leichten Herzens zugestand: *Sanctissimo Domino Patri in Domino C(lementi) divinae providentiae sacrosanctae Romanae ac universalis ecclesiae summo Pontifici, Philippus eadem gratia francorum rex, pedum oscula beatorum*. Obgleich es sich in diesem brieflichen Fußkuß um eine reine Floskel handelt, weiß man doch aus der Geschichte des Templerprozesses, welcher Unverschämtheiten Philipp gerade im Briefverkehr mit dem Papste fähig war.

Häufiger als solche Küsse setzte es freilich Geißelschläge. Vor allem stets dann, wenn der Papst sich dazu aufrafft, den Templern ein halbwegs wohlwollendes oder doch nicht ausgesprochen feindliches Auge zuzuwenden. Hier haben wir den Grund dafür, warum der Riese die Hure nur dann peitscht, wenn ihr Blick auf Dante, nicht aber, wenn er auf Statius fällt, dessen Anwesenheit stillschweigend vorausgesetzt wird, und den ihr begerliches Auge ohne Zweifel auch bemerken mußte. Dante war Templer, Statius nicht!

Für jeden derartigen Blick erhält die meretrix magna von ihrem

¹⁾ Vgl. S. 132.

Riesen stracks einen Geißelstreich. Sei es dadurch, daß man den Papst unter bedrohlichen Druck setzte, um ihn zu einem schleunigeren Vorgehen zu verhalten, sei es, daß man seine ungenügende Willfährigkeit durch Dubois Pamphlete anzustacheln versuchte, sei es auch, daß man einen zu befürchtenden Rückhalt der Templer an dem neugewählten Römischen König dadurch zu verhindern trachtete, daß man den Papst auf die Seite der Feinde des Kaisers zwang. Ganz unfehlbar setzte die Geißel ein, wenn der Papst sich irgendwelche Anwandlungen von Milde zu schulden kommen ließ, wie etwa die Absicht, unschuldige Templer nach Palästina zurückzusenden.

Das Erscheinen der Babylonischen Hure bezieht sich jedoch auf keinen Fall, wie man unbegreiflicherweise lange Zeit geglaubt hat, auf das Verhältnis Bonifaz VIII. zu Philipp dem Schönen. Es ist vielmehr die Charakterisierung des ersten Papstes von Avignon, wie ihn nur immer ein Templeradept nach den Folterbefehlen von 1311 einschätzen mochte: als eines Käufers und Schandflecks des höchsten Kirchenamtes.

Die Verschleppung des Wagens in den Wald, wohin der Riese ihn zornig zerrt, befreit Dante von dem gräßlichen Anblick und beschließt den 32. Purgatoriogebang. Was er durch seine sieben kirchenhistorischen Visionen zum Ausdruck bringen will, das ist die allmähliche Verwandlung der empirischen Kirche von ihren idealen apostolischen Anfängen bis zur Gefangenschaft von Avignon, von Beatrix Triumphwagen zu dem von ihm so leidenschaftlich befehdeten Sitz der Babylonischen Hure: zum Konzil von Vienne, das für ihn, wie wir wissen, die Kanzel der *Ecclesia Carnalis*, der letzte Kuß zwischen der Hure und ihrem jähzornigen Begleiter ist, — jener Tiefpunkt, an dem er ein besonderes Einsetzen der göttlichen Allmacht erwartet, das allein die Kirche wieder zu dem machen könne, was sie nach den Intentionen ihres Gründers sein muß.

24. Der DVX.

Der dreiunddreißigste Gebang beginnt mit dem lateinischen Wechselgebang der allegorischen sieben Frauen, die den 79. (78.) Psalm rezitieren: *Deus venerunt Gentes — Herr, in dein Erbe sind die Heiden gefallen*. Die Wichtigkeit dieses Psalmes an dieser Stelle ergibt sich jedoch erst aus den folgenden Worten, die der Dichter natürlich stillschweigend als bekannt voraussetzt: *polluerunt templum sanctum tuum*. Die Heiden, die in Gottes Erbe eingedrungen sind, haben seinen heiligen Tempel geschändet. Um diese Stelle von der Tempelschändung ist es Dante zu tun, dem die Ereignisse in Frankreich von

1307 bis 1312, oder wenn wir die Verbrennung Jakob Molays noch hinzurechnen, bis 1314, desgleichen eine böartige Tempelschändung waren, der Triumph — Scheintriumph freilich — der babylonischen Hure auf ihrem Drachen über die Ecclesia Spiritualis!

Wir verstehen nun, warum Beatrice so schmerzlich seufzt und fahl wird, wie Maria unterm Kreuze. Und wir verstehen, warum sie gleich darauf mit Feuerröte im Antlitz — selbst Beatrices Antlitz spiegelt im Paradiso Terrestre die Templerfarben wieder — an die Psalmodie der sieben Tugenden die Worte aus Johannes 16, 16 fügt: *Noch eine kleine Weile und ihr seht mich nicht mehr; und wiederum eine kleine Weile und ihr seht mich wieder.* Der Templerprozeß wird zwar die Templergnosis, die sie natürlich auch als Repräsentantin der Geistkirche zu sein nicht aufhört, den Augen ihrer Getreuen eine zeitlang entziehen, aber das Wiederaufleben des Templertums wird nicht lange auf sich warten lassen. Daß Dante ebensowohl wie etwa Francesco Barberino auf die Wiedererrichtung des Tempels hoffte, und daß es gerade diese Hoffnung ist, deretwegen er sich im Paradiso vom Apostel Jakobus, der ihn in der Hoffnung prüft, beloben läßt —

*La chiesa militante alcun figliuolo
Non ha con più speranza — 1)*

wird sogleich mit größter Klarheit erweisen.

Beatrice erhebt sich, gebietet den sieben Nymphen voranzugehen, Matelda, Dante und Statius aber, ihr zu folgen. Nach kaum zehn Schritten wendet sie sich zu Dante um und befiehlt ihm, näher zu treten. Was sie zu dem nunmehr neben ihr stehenden Dichter sagt, ist von ganz besondrer Bedeutung, weil sie die Worte des Apokalypsenengels 17, 8: *Bestia, quam vidisti, fuit et non est* auf ihren zum Ungeheuer verwandelten Triumphwagen bezieht.

*Sappi che il vaso, che 'l serpente ruppe,
Fu e non è²⁾.*

Mit diesem Ausdruck spricht Beatrice selber dem Konzil von Vienne, das ja unter dem mißgestalteten Wagen gemeint ist, die Legitimität ab. Der Wagen war, aber ist nicht mehr: der Satz will besagen, daß zwar das Konzil stattfand, aber nach einigen Jahrzehnten — Schritten — nicht mehr gelten wird; was Dante natürlich vor allem von der Aufhebung des Templerordens versteht.

*. Ma chi n' ha colpa creda
Che vendetta di Dio non teme suppe³⁾.*

1) Par. 25 52.

2) Purg. 33 34.

3) Purg. 33 35.

Dieser Vers von der unaufhaltsamen Rache Gottes, über den zahllose Studien erschienen sind, ist dahin zu verstehen, daß Gottes Strafgerichte sich durch keine Gegenmaßnahmen abhalten lassen: sie werden über Philipp den Schönen ebenso wie über Noffo Dei und Clemens V. unverzüglich hereinbrechen. Wir wissen, Dante sieht in der Tragödie des Tempels die letzte Auswirkung der Konstantinischen Schenkung und eben deshalb wird es zu dieser Rache Gottes gehören, daß der Adler, mit dessen Federn sich der Wagen zu Unrecht schmückte, nicht *ewig unbeerbt* bleiben wird. Im Gegenteil, die Sterne verkünden bereits den nahenden Retter, den *Cinquecento diece e cinque*, den gottgesendeten *Fünfhundertfünfzehn*, den DXV.

Wer ist dieser gottgesendete Retter, den die Dante-Erklärung in Umstellung der Ziffern DXV so eilfertig zu einem DVX, DUX und Duce gemacht hat? Beatrice selbst gesteht, daß ihre Ausdrucksweise dunkel und ein schweres Rätsel sei, das indessen die Geschicke selber bald aufhellen würden. Die in Wahrheit freilich nicht eingetretenen Geschicke haben das Dunkel dieses Rätsels auf sich beruhen lassen und uns der Mühe nicht überhoben, ihm auf die Spur zu kommen. Aber was kann Beatrice, die Templergnosis, als Sprecherin und Prophetin und Dante als Templeradept mit dem Rächer der *Räuberin* und ihres Riesen andres meinen als die Wiedererrichtung des Tempels, den Philipp der Schöne und Clemens V. zerstörten? Und der Wiedererbauer des Tempels wird eben der berühmte Fünfhundertfünfzehn sein. Daß die Zahl eine Person meint, ist unzweifelhaft; sie hat im Schlußvers des 13. Kapitels der Apokalypse ihr Vorbild, wo die Zahl 666 als die Zahl eines Menschen angegeben ist.

Auf die Zahl 515 kam es Dante an, nicht auf das durch Umstellung der römischen Ziffern gebildete Wort DVX, obgleich dieser DVX in den Dantekommentaren bereits eine scheinbar unerschütterliche diktatorische Herrschaft angetreten hat. Der Astronom Benini hat sogar gezeigt, daß dieses ominöse Wort durch gewisse Verbindungslinien in der Planetenkonstellation vom Frühjahr 1300 tatsächlich in den Himmel geschrieben gedacht werden konnte¹⁾. Es ist nicht gerade sehr wahrscheinlich, daß Dante diese Linien bei einer etwaigen astronomischen Rekonstruktion der Gestirnstellungen auch seinerseits wahrgenommen hat. Doch wie dem auch sei, es kam ihm nicht auf das Wort, sondern auf die Zahl an; nicht ein Titel für den kommenden Wiederhersteller aller Ordnungen sollte gefunden sein, sondern ein Zahlenrätsel für seine Wirksamkeit geboten werden. Ein Zahlenrätsel, dessen Lösung lediglich im Gedankengut der Templergnosis zu finden war. Ein wirklicher Blick in die Sterne war dazu

¹⁾ R. Benini, *Scienza, religione ed arte nell' astronomia di Dante*. Roma, Reale Accademia d' Italia 1939, Anhang.

gewiß in keiner Weise nötig, selbst wenn Beatrice davon spricht, daß die Sterne selber den nahenden Gottgesandten verkünden.

Gibt es nun eine offenkundige Relation zwischen der Zahl 515 und der erwarteten Wiedererrichtung des Tempels, mit der Dante das Wissen um das Heil der Menschheit abhängig sieht?

Ja, es gibt diese Relation. Wir schöpfen sie aus der Geschichte des alten salomonischen Tempels, der ja ebenfalls die völlige Zerstörung durch den babylonischen König Nebukadnezar II. (gestorben 561 vor Christus) über sich ergehen lassen mußte. Diese Zertrümmerung des Heiligtums geschah im Jahre 588, nach etwa vierhundertjährigem Bestand. König und Volk wurden ins Exil nach Mesopotamien abgeführt. Das siebenzigjährige babylonische Exil der Juden blieb indessen nicht ohne Trost für sie. Große und kleine Propheten sprachen ihnen von der kommenden Huld Gottes, von der Wiederkehr in die Heimat. Mit der Regentschaft der Perser rückte diese Gnadenzeit heran. Der um die Rückführung der Juden so verdiente Zorobabel-Serubbabel wurde der Wiedererbauer des Tempels. *Serubbabel betrieb am persischen Hofe den Gegenstand seiner Sendung mit Einsicht und Glück. Infolge seiner Darstellung und des vom syrischen Statthalter eingesandten Berichtes ließ Darius im Archiv von Babylon nach den Akten suchen, welche die Erlaubnis des Cyrus zum Bau des Tempels enthalten sollten; man fand sie dort nicht, wohl aber in Ekbatana¹⁾.*

Zorobabel nahm den Tempelbau, nachdem die nötigen Bewilligungen gegeben waren, in Angriff und am 3. Adar des 6. Jahres der Regierung Darius²⁾ vollendete er sein großes Werk. *Gegen Frühling des Jahres 515 wurde der Tempel fertig und dann feierlich eingeweiht, wobei außer vielen Hekatomben bedeutungsvoll auch 12 Sündopfer für ganz Jisrael nach Anzahl seiner Stämme dargebracht wurden³⁾.* In das gleiche Jahr 515 verlegt auch Léopold Dressaire⁴⁾ das Fest der zweiten Tempelweihe. Es ist also für Dante, dem die Kenntnis dieses Jahres, auch wenn sie nicht von seinem jüdischen Freund Immanuel Ben Salomon stammte, keinerlei Schwierigkeiten bereiten konnte, das Wiedererstehen des Tempels sehr deutlich mit der Zahl 515 verbunden. Wenn nun Beatrice den großen Fünfhundertfünfzehn prophezeit, so will sie nicht einen kommenden DUX verkünden, sondern den zweiten Zorobabel, der den von der *Räuberin*

¹⁾ Pseudo-Esdras 4 47—56.

²⁾ Esdras 6 15.

³⁾ L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon, Braunschweig 1847, 112.

⁴⁾ L. Dressaire, Jérusalem à travers les siècles. Paris 1931, 225.

Für dasselbe Jahr nimmt die Tempelweihe auch Jivanji Jamshedji Modi an: Masonic Papers, Bombay 1913, 229. Vgl. besonders: F. X. Kugler S. J., Von Moses bis Paulus, Forschungen zur Geschichte Israels. Münster 1922, 215.

und dem Riesen zerstörten Tempel wiederaufbauen wird. Der Sinn dieser Prophezeiung ist derselbe wie der ihrer Worte von ihrem baldigen Gehen und baldigen Wiederkommen.

Die Prophezeiung Beatrices in der Divina Foresta vom heranahenden DXV ist das offensichtliche Gegenstück zur Prophezeiung Vergils in der Selva Oscura vom kommenden Veltro. Der Heide verkündet den joachimitischen Papst, die Christin den joachimitischen Kaiser, deren gemeinsame Aufgabe die Verwirklichung des Planes sein soll, den das Templertum längst als den Weg der Menschheit erkannt hat, die Führung der Menschheit zum Heil auf Erden und im Himmel. Der Jubel Dantes, der Kaiser Heinrich VII. galt, war bereits auf den Glauben gegründet, daß der erwartete joachimitische Kaiser der Luxemburger selber sein würde, dessen edle Charaktereigenschaften ihn zum Kaiser der beginnenden dritten Weltzeit freilich in der schönsten Weise befähigt hätten. War indes das Templertum durch Heinrich nicht zu retten, so würde es eben durch einen andern Römischen Kaiser doch wiedererstehen. Dante hoffte dies ohne Zweifel aus ganzer Seele und diese Hoffnung war es, die ihn das große Wort Beatrices vom *Fünfhundertfünfzehn* niederschreiben ließ.

Ihre weitere Rede über den Sinn des Baumes der Erkenntnis kann uns nach den bisherigen Erwägungen nicht mehr unklar sein. Nach der kurzen Strecke bis an die wunderbare Doppelquelle entspinnt sich ein Gespräch zwischen Dante, Beatrice und Matelda, der die Nobilissima Donna nunmehr den Auftrag erteilt, Dante aus dem Eunoëfluß zu tränken. Wir haben an dieser Stelle zu beachten, daß Matelda auch dem Dichter Statius befiehlt, diesen Trank zu nehmen. Davon, daß Statius, gleich Dante, auch aus dem Lethe hätte trinken müssen, lesen wir nichts. Bloß Dante, als der Mann der Christenheit, die des Adlers entbehrt, muß die Ursache dieses Entbehrens vergessen. Statius, als der Christ aus der Blüte des Imperiums vor Konstantin, braucht nichts zu vergessen, sondern nur im Gedächtnis zu behalten, was er erlebte. So genügt für ihn der Trunk aus der Eunoë allein. Der Dichter kehrt zu Beatrice und den sieben allegorischen Frauen zurück, beglückt, nunmehr zum Aufflug zu den Sternen bereit zu sein. Damit enden seine Erlebnisse auf dem symbolischen Tempelplatz des Fegfeuerberges und endet die zweite Cantica selbst.

Es ist nun an der Zeit, unser Versprechen einzulösen und die Tempelringe des Paradiso Terrestre klarzulegen ¹⁾. Sie entstehen durch Personen, Gegenstände, Episoden, Gespräche und Gesänge. Fassen wir zuerst die Personen des Triumphzuges ins Auge, so ergeben sich in der klarsten Weise 39 Begleiter Beatrices, also drei vollkommene Tempelringe, die wir, um bei der auf Seite 163 unterbrochenen Zählung

¹⁾ Vgl. Seite 163.

zu bleiben, mit XII, XIII und XIV bezeichnen wollen. Im Einzelnen sind dies Donna Matelda, die 24 Ältesten des alten Bundes, die sieben allegorischen Frauen und die sieben Männer, die die heiligen Bücher von der Apostelgeschichte bis zur Apokalypse repräsentieren; hinsichtlich der heiligen Dinge und Lebewesen sind es die sieben Leuchter mit ihren Flammen und Lichtstreifen, die vier Evangelienssymbole, der Siegeswagen und der Greif, insgesamt dreizehn, die den XV. Tempelring bilden. Der nächste Tempelring setzt sich aus dreizehn klar unterschiedenen Szenen im Paradiso Terrestre zusammen:

(XVI) 1	Der Gang bis zum Lethefluß	28	1—33
2	Donna Mateldas Erklärungen		76—144
3	Der Gang flußaufwärts	29	4—72
4	Der Triumphzug Beatrices		73—30 39
5	Vergils Verschwinden		40—54
6	Das Auftreten Beatrices	30	1—31; 145
7	Dantes Reue, Lethetrunk und Reigen	31	85—110
8	Das Spiegelbild des Greifs in Beatrices Augen		115—132
9	Die Entchleierung Beatrices		133—145
10	Der Rückweg der Prozession	32	13—36
11	Die Ereignisse am Baum der Erkenntnis		37—63
12	Dantes Entschlummern, Erwachen und Beobachten der 7 Visionen		64—160
13	Der Gang zur Eunoëquelle		33.

Ziehen wir außerdem noch die Zahl der sich deutlich von einander abhebenden Wechselgespräche und Gesänge, die im Irdischen Paradies hörbar werden, in Betracht, so stoßen wir abermals auf die Zahl Dreizehn:

(XVII) 1	Mateldas Gesang und Rede	28	41—144
2	Die Begrüßung Beatrices und Dantes	29,	85—87; 30; 9; 10—21
3	Beatrices Selbstnennung	30	73
4	Psalmengesang der Engel		82—84
5	Beatrices Anklagerede		103; 31 69
6	Die Worte der Frauen am Lethe	31	91—111; 133—138
7	Das Engelslied auf dem Rückweg	32	33
8	Die Stimmen um den Baum der Erkenntnis		37; 43—45; 48; 85—90
9	Der unverständliche Hymnus		61—63
10	Stimmen zu den Visionen		100—105; 129
11	Die Psalmodie der sieben Frauen	33	1—3
12	Beatrices Worte über Abschied und Wiederkehr		10—12
13	Die DXV-Prophezeiung und der Befehl zum Eunoëtrank		31—90; 115—129.

Man sieht, Dante hätte die irdische Vollendung, als deren Stätte er das Irdische Paradies in jeder Hinsicht zeichnen wollte, nicht eindrucksvoller betonen können, als daß er die Tempelzahl an dieser Stelle ebenfalls sich sechsmal wiederholen läßt. Er betritt das Para-

diso Terrestre nicht bloß am sechsten Tage seiner Wanderung, weih ihm nicht bloß sechs Gesänge, er belebt es auch mit sechs genial erdachten Tempelringen ¹⁾).

Wir haben somit im Inferno 19, im Purgatorio mit Einschluß des Paradiso Terrestre 17 und im Paradiso 13 Tempelringe festgestellt. Der Dichter hat sich damit jedoch noch nicht zufrieden gegeben. Er hat auch aus der Zahl der Florentiner, die sich im Jenseits befinden, oder dort in einem seiner Reiche ausdrücklich erwartet werden, einen dreifachen Tempelring geschaffen: es sind ihrer, so wie die im Inferno erwähnten Bewohner des Nobile Castello oder die Teilnehmer an Beatrices Triumphzug, ebenfalls neununddreißig. Es braucht nicht umständlich bewiesen zu werden, daß sich die Zählung gerade der Florentiner natürlich auch auf jene Personen erstrecken muß, die der Dichter nicht unmittelbar selber wahrnimmt, sondern die ihm bloß von Dritten als gegenwärtige oder zukünftige Höllenbewohner genannt werden, wie etwa Andrea de Mozzi von Brunetto Latini oder Corso Donati von Forese im Purgatorio. Da Beatrice, wie an anderer Stelle bereits besprochen, ihrem großen Getreuen selbst den Himmel prophezeit, müssen wir Dante, den größten aller Florentiner, füglich den Florentinern des Paradiso, deren Zahl trotzdem lediglich drei beträgt, beizählen. In diesem Sinne ergeben sich folgende Bewohner des Jenseits, die entweder in Florenz geboren oder doch mit der florentinischen Stadtgeschichte unlöslich verbunden waren. Im Inferno:

(I) 1	Ciaccio	6	25	(II) Guglielmo Borsiere	16	70
2	Arrigo		80	Gianfigliuzzi	17	59
3	Filippo Argenti	8	61	Ubriachi		62
4	Farinata	10	32	Buiamonte		72
5	Cavalcanti		53	Noffo Dei als Geryon		97
6	Ubalдини		120	Corso Donati, Purg.	24	82
7	Ein Selbstmörder	13	130	Cianfa Donati, Inf.	25	43
8	Brunetto Latini	15	30	Brunelleschi		68
9	Franc. d'Accorso		110	Buoso degli Abati		140
10	Andrea de Mozzi		112	Puccio Sciancato		148
11	Guidoguerra	16	38	Fr. Cavalcanti		151
12	Tegghiaio		41	Mosca de'Lamberti	28	106
13	Rusticucci		44	Geri del Bello	29	27
(III) 1	Capocchio		29	136		
2	Gianni Schicchi		30	32		
3	Sassol Mascheroni		32	65		
4	Bocca degli Abati			106		
5	Gianni de'Soldanieri			121		
6	Tesoro Beccheria			119;		
	im Purgatorio:					
7	Casella		2	91		
8	Belacqua		4	123		
9	Forese Donati		23	48		

1) Vgl. Seite 177.

10	Ubaldo della Pila im Paradiso:	24	29;
11	Piccarda	3	49
12	Cacciaguida	15	28
13	Dante	30	135.

Die Gesamtzahl aller dreizehngliedrigen Tempelringe in der Divina Commedia beträgt nach all dem bisher Gesagten $19 + 17 + 13 + 3 = 52$ oder viermal dreizehn. Da aber die Zahl Vier seit jeher als die Zahl der Weltgegenden galt, ist leicht einzusehen, daß der Dichter auf diese Weise symbolisch jeder Weltgegend einen *Tempelring* zugeeignet hat, dessen einzelne Glieder selbst wieder aus dreizehn Tempelringen bestehen!

Wir erkennen nunmehr: Dantè hat seine Commedia der Menschheit als eine templarische Glückseligkeitslehre geschenkt, derzufolge kein Heil zu erwarten ist, wenn nicht die oberste Führung des menschlichen Geschlechtes die römische Vereinigung des Adlers mit dem Kreuze innehat. Beide Mächte stammen unmittelbar von Gott, beide sind notwendig, wenn die Welt nicht aus den Fugen gehen soll. Aber Dante denkt unter dem Kreuzsymbol an eine im joachimitischen Sinne aufgefaßte Idealkirche, die mit Reichtum, der nicht im Dienste der Armen steht, mit souveräner Landesfürstlichkeit, die sich in weltliche Händel, Ränke und Kriege verstrickt, mit Ketzerverfolgung durch geistliche Inquisitionstribunale, insbesondere mit der blutigen Verfolgung und Unterdrückung des Templerordens selber, nichts gemein hat. Den Ursprung aller Übelstände in der Kirche erblickt er in der Konstantinischen Schenkung, deren unausbleibliche Folge die Verweltlichung der Kirche und ein dementsprechender Schwächezustand des Reiches ist. — Das Reich aber ist ihm die *Monarchia*, die Gemeinschaft aller christlichen Staaten, an deren Spitze nicht etwa der Deutsche Kaiser steht, den es für Dante und das Hochmittelalter überhaupt nicht gibt, sondern der Kaiser der Römer, der jedoch seinerseits auch nicht etwa ein italienischer Kaiser ist, sondern der Schutzvogt einzig und allein der Ewigen Stadt, der Schützer des Naturrechtes des gesamten bewohnten Erdballs und damit der Hort der Gerechtigkeit auf Erden überhaupt. Hier sei abermals darauf aufmerksam gemacht, daß, wer Dante verstehen will, die ebenso alte wie unhaltbare Vorstellung von der Wesensgleichheit zwischen Imperium und Staat rücksichtslos fallen lassen muß. Der einzelne Staat, wie groß und bewährt er immer sei, ist stets nur ein Bestandteil des Imperiums, das in sich nichts anderes ist als der überstaatliche Friedensbund der christlichen Zivilisation, ein Bund, der nur unter *dem Monarchen* gedeihen kann, weil dieser allein kraft seiner territorial unbeschränkten Jurisdiktion allen Versuchungen der Begierlichkeit, — der territorialen Begierlichkeit in erster Linie — die die Hauptquelle aller Fehden und Kriege ist, am fernsten steht.

Die Hand des Weltmonarchen also ist es, die den Weltfrieden am kräftigsten zu schützen vermag¹⁾).

Wer diese Hand schwächt, vergeht sich an der göttlichen Weltordnung selber. Dantes Monarchie ist freilich ein Idealimperium, wie seine Kirche die joachimitische ideale Geistkirche ist. Trotzdem, weder der Veltro nach der DXV werden lange auf sich warten lassen. Davon war er aufs tiefste überzeugt. Beide würden der Welt den Weg zur irdischen und himmlischen Glückseligkeit freilegen, den Kirchenstaat aufheben und das Templertum wiederherstellen, das der eigentliche Hort jener gesellschaftstheoretischen Erkenntnisse war, aus dem der Dichter den Kosmos seiner Symbolismen gestaltete.

Der himmlische Bürge für diese Auferstehung ist dem Dichter der Erzengel Gabriel. Gerade dieser Engel ist es, den Dante bei keiner tunlichen Gelegenheit zu erwähnen vergißt. Nicht nur, daß er unter allen einzeln vorgeführten Engeln der dreizehnte ist und so den Tempelring der Engel schließt. Mit sichtlicher Liebe ist er im ersten der drei Reliefbilder des ersten Purgatoriokreises (10 34) gezeichnet; im Paradiso (4 47) scheinen Michael und Raphael nur Gabriel zuliebe mitgenannt; fünf Gesänge später (9 138) wird an Stelle von Palästina bloß Nazareth genannt, wo *Gabriel die Flügel auftat*; Paradiso 14 36 wird die sanfte Stimme des Königs Salomon mit der Gabriels verglichen, als er zu Maria sprach; Paradiso 23 94—108 erscheint Gabriel als der Verherrlicher Mariens und Sänger eines unbeschreiblich süßen Liedes; Paradiso 32 94—113 schließlich verherrlicht den heiligen Erzengel abermals durch eine kurze, aber tiefe Lobrede St. Bernhards.

Diese auffallende, siebenmal betonte Vorliebe für den Erzengel der Verkündigung erklärt sich allein aus seiner Funktion als eines Verkünders der Wiedererbauung des von den Babyloniern zerstörten Tempels²⁾. Offenbar hat ihn Dante als den kraftvollen himmlischen Gegenspieler des französischen Hofes und der Kurie von Avignon betrachtet.

Was der geheimnisvolle DXV auf Erden vollbringen wird, das muß Gabriel vom Himmel aus leiten. Erst dann wird der Menschheit das Paradiso Terrestre und Celeste so eröffnet sein, wie es dem Plane Gottes entspricht.

Wir erkennen nach dem bisher Gesagten, daß der Schlüssel zu Dantes Erlebnissen im Jenseits im Paradiso Terrestre liegt, das ein getreues Spiegelbild des Tempelplatzes von Jerusalem ist, getreu bis

¹⁾ Vgl. Monarchia I 11.

²⁾ Daniel 9, 25.

zu dem Grad, daß der Standort von Beatrices Triumphwagen genau auf der antipodischen Stelle der Mutterkirche des Ordens der Tempelherren liegt. So wird uns auch das Paradiso Terrestre als goldener Schlüssel zum eigentlichen Sinn der *Commedia* über Beatrices wahre Bedeutung mehr zu sagen wissen als literarhistorische Mutmaßungen. Sie ist, was wir bereits eingangs betonten, die Allegorie des tief geheim gehaltenen Wissens des Templeriums, seine Gnosis, deren näherer Erfassung wir uns nunmehr zuwenden wollen.

25. Die Portinari-Legende.

Um das Wesen der Dantischen Donna angelicata zu verstehen, werden ziemlich weitschweifige Ausflüge in verschiedene Gebiete der Geisteswissenschaften vonnöten sein und wir verhehlen uns nicht, daß eine in alle Einzelheiten eindringende Darstellung der Templergnosis die Beherrschung nicht bloß einer, sondern zahlreicher Wissenschaften zur Voraussetzung hätte und schon deswegen das Vermögen eines einzigen Autors überstiege. Die Schwierigkeiten erhöhen sich noch beträchtlich durch den völligen Mangel bewußter Vorarbeiten. Wenn wir uns dennoch nicht abschrecken lassen, ein so vielschichtiges Thema zu behandeln, so deswegen, weil es rätlicher scheint, einen unvollkommenen als gar keinen Anfang zu machen.

Nochmals: es wäre töricht, die historische Persönlichkeit einer Beatrice Portinari, die die meisten *Realisten* für die Heldin der *Vita Nova* und der Göttlichen Komödie erklären, in Abrede stellen zu wollen. Es steht dokumentarisch fest, daß sie 1288 als die Gemahlin von Messer Simone de' Bardi noch am Leben war. Wann sie geboren wurde und wann sie starb, ist unbekannt. Die Historiker benützen gemeinhin die Jugendnovelle Dantes, die von Purgatorio 32,2 bestätigt scheint, als Geschichtsquelle und lassen sie Ende 1265 geboren und am 8. Juni 1290 gestorben sein.

Simone di Geri de' Bardi taucht merkwürdigerweise auch im Prozeß des Bischofs von Troyes auf. Noch vor dessen Beginn lief an der Kurie des Pariser Bischofs ein anderer Prozeß gegen einen gewissen Cassiano Petri, Gewürzhändler aus Florenz, der verdächtigt worden war, die Königin und andre Personen vergiftet zu haben. Dieser Prozeß förderte den Umstand zu Tage, daß die eigentlichen Auftraggeber Cassianos Bischof Guichard und ein Lombarde namens Tenaille gewesen seien. Tenaille war der Neffe eines Teilhabers des florentinischen Bankhauses Guido Franzesi namens Musciatto, in Frankreich Monseigneur Mouche genannt. Das Bankhaus stand in Frankreich ohne Zweifel in hohem Ansehen, da es für König Phi-

lipp den Schönen selber arbeitete und auch die dunkle Expedition Nogarets mit Geld versehen hatte. Tenaille war aber zugleich, wie die Akten melden, der Sohn des florentinischen Ritters Simone de' Bardi ¹⁾! Sollen wir glauben, daß Beatrice seine Mutter gewesen sei? Die Pariser Urkunden weisen den jungen Tanaglio als *receptor Campanie* ²⁾, als Steuereinnehmer in der Champagne für das Jahr 1299 aus. Wir müssen ihm also für diesen Zeitpunkt ein Alter von mindestens 20—24 Jahren zusprechen. Es ist außerdem kaum zu glauben, daß man Bischof Guichard das besondere Vertrauen, das er in Tenailles Zuverlässigkeit und Verschwiegenheit gesetzt habe, für einen kaum den Kinderschuhen entwachsenen jungen Menschen hätte andichten mögen. Wir würden also durch die erwähnte Jahresangabe auf 1275—1279 als den frühesten Zeitraum geführt, in welchem Messer Simone Beatrice Portinari gefreit haben könnte. Allein, gesetzt auch, Folcos Tochter habe sehr jung geheiratet, so war sie ihm doch gewiß nicht als Kind vermählt worden, denn Beatrice konnte — selbst wenn wir die Altersangabe der Vita Nova als reine Poesie nehmen — keinesfalls erheblich früher als Dante geboren worden sein.

Es ist demnach höchst unwahrscheinlich, um nicht zu sagen unmöglich, daß Beatrice die Mutter Tenailles gewesen sei. Wohl aber wurde sie durch ihre Ehe mit Messer Simone seine Stiefmutter. Es ist nicht zu bezweifeln, daß der von den französischen Akten gemeinte *chevalier florentin Simone de' Bardi* mit dem Gemahl der jungen Portinari personengleich ist; daß mithin sein Sohn Tenaille aus einer vorausgehenden Ehe stammen mußte und Beatrice, ohne daß dies Dante irgendwie angefochten hätte, mit einem Witwer verheiratet wurde!

Daß, nebenbei bemerkt, die Wahrheitsfindung im Prozeß gegen Cassiano Petri nicht höher einzuschätzen ist als diejenige im Prozeß gegen den Bischof von Troyes, liegt auf der Hand. Denkwürdig bleibt, daß Beatrice durch ihren Stiefsohn so nahe an den Aktionskreis Noffo Deis und seiner verbrecherischen Verleumdungen heranrückt.

Soviel sei als eine Ergänzung zu Beatrice Portinari de' Bardis Lebensgeschichte beigetragen. Daß Dante aber weder sie noch eine andre Florentinerin aus Fleisch und Blut meinte, als er die Vita Nova und erst recht die Commedia schrieb, wird sich im Folgenden klar genug erweisen.

Die ältesten Erklärer des Weltgedichtes, Bosone da Gubbio, Frate Guido da Pisa, Mino d' Arezzo ³⁾ wissen überhaupt nur von einer

1) A. Rigault, Le Procès de Guichard. Paris 1895, 27 ss.

2) Bibliothèque Nationale, ms. lat. 9783, 7 juillet.

3) Del Balzo, Poesie di mille autori intorno a Dante Alighieri. Roma 1891, vol. I.

allegorischen Beatrice. In den Dantes Sohn Jacopo zugeschriebenen Infernoglossen lesen wir: *Beatrice, dicendo la qual per tutto questo libro la Divina Scrittura s' intende, sicome perfetta e beata*¹⁾. In den lateinischen Bemerkungen zum Purgatorio, vermutlich desselben Autors, findet sich die Bemerkung: *Dicit quod Virgilius loquitur Danti de Beatrice, quam hic ponit pro beatitudine*. Und zu Purgatorio 30 34: *Hic dicit autor quod Dante repetit, quomodo ab infantia dilexit hanc Beatricem, et quod semper spiritus eius cum ipsa fuerat, et ipsam valde dilexerat. Intelligit de sacra theologia*²⁾. Zu Purgatorio 32, 121 hingegen: *Dicit autor quod Dante per Dominam suam intelligit Beatricem, que pro theologia et sacra scriptura ponitur*³⁾. Wir sehen, daß Dantes eigener Sohn, wenn der Verfasser dieser Erklärungen Jacopo war, bereits die allegorische Bedeutung Beatrices ebenso nachdrücklich betont, als er sich über deren genauen Sinn im unklaren ist.

Daß Beatrice eine wirkliche, von Dante geliebte junge Florentinerin gewesen sei, behauptet erstmals 1324 der bolognesische Staatssekretär Ser Graziolo de' Bambaglioli, in einer freilich sehr vagen Weise. Sein lateinischer Inferno-Kommentar bringt zur Rede Vergils im zweiten Gesang die Bemerkung: . . . *ipsa domina erat olim (anima) generosa domine Betricis et domini* . . . Nach dem Worte domini ließ Ser Graziolo eine Lücke, die er offenbar auszufüllen gedachte, sobald er über den Vater der Domina Beatrix etwas Näheres erfahren haben würde. Er hatte aber so wenig erfahren, daß die gleiche Lücke sich noch in der italienischen Übersetzung seines Kommentars findet, die Lord Vernon 1848, ohne zu wissen, daß es sich um das Werk Bambagliolis handelte, herausgab⁴⁾. Es gibt freilich einen Codex von 1386, in welchem die leere Stelle mit der Erläuterung *figliuola che fu di folco portinari* ausgefüllt erscheint. Luigi Rocca machte indes darauf aufmerksam, daß diese Worte mit anderer Tinte und von fremder Hand geschrieben sind⁵⁾. Alle übrigen Codices — bis auf einen — geben sich mit der Lücke des Originals zufrieden und lassen sie offen. Die einzige Ausnahme bildet der Codex Magliabecchiano, der die ziemlich beschädigte Stelle *anima nobile di mona biatrice figliuola cheffu . . . folco de' Portinari di firence*

1) Chiose alla Cantica dell' Inferno di Dante attribuite a Jacopo suo figlio. Firenze 1848, 9.

2) Chiose di Dante le quali fece el figliuolo co le sue mani, ed. F. P. Luiso. Firenze, Carnesecchi, 1903, 129 u. 144.

3) Ib. 159.

4) Commento alla Cantica dell' Inferno di Dante di autore anonimo. Firenze 1848, 30.

5) Cd. Barberiniano, XLVI 13; vgl. L. Rocca, Di alcuni commenti della Div. Comm. Firenze 1892, 57.

e molgie che fue di me... di geri de' bardi di firenze enthält. Diese Angaben, die an Genauigkeit diejenigen Boccaccios übertreffen, hätten, wenn sie nicht erst viel später niedergeschrieben wurden, zur Voraussetzung, daß man in Bologna über die Genealogie von Beatrices Gemahl besser unterrichtet war als in Florenz selber! Diese Annahme leidet, was gegen Rocca¹⁾ zu betonen ist, an beträchtlicher innerer Unwahrscheinlichkeit, so daß wir den genannten Codex nicht bloß für florentinisch, sondern auch von Boccaccio beeinflusst halten.

Jedenfalls hat Ser Graziolo nicht gezögert, von Dante zu behaupten, daß er *a via veritatis erraverat et maxime in impetu vitiorum luxurie superbie et avaritie vel cupiditatis* zu Fall gekommen sei. Dementsprechend war ihm sogar die berühmte corda ein Zeichen dafür, daß Dante sich einst mit Hilfe von List und Trug — *cum fraudulentia* — Ausschweifungen hingegeben habe²⁾. So gut dem Kanzler von Bologna auch in dieser Hinsicht etwas mehr Zurückhaltung angestanden wäre, sind seine Behauptungen doch nur der folgerichtige Ausfluß seiner Meinung, daß Beatrice als historische Persönlichkeit zu nehmen sei.

Die ebenfalls sehr alten *Chiose anonime*, 1865 von Francesco Selmi in Turin und 1900 von Giuseppe Avalle in Citta di Castello herausgegeben, sprechen desgleichen von ihr als einer *bella donna fiorentina chui già Dante amò di carnale amore*, wissen sonst aber über Beatrice ebensowenig wie Ser Graziolo.

Auch Jacopo della Lana, der sich sonst nicht leicht ein Histörchen entwischen läßt, weiß zwar von Matelda, daß sie die Großgräfin von Toscana sei, von Beatrice aber nur, daß sie die Theologie versinnbilde. Sein ganzer Kommentar bringt nicht einmal andeutungsweise die Vermutung einer historischen Beatrice.

Der *Ottimo Commento* aus dem Jahre 1334, geschrieben von einem Autor, der mit toscanischen und florentinischen Verhältnissen völlig vertraut war, dessen Lust zu fabulieren hinter der Jacopo della Lanas nicht zurückstand und der überdies den Kommentar Ser Graziolos kannte, weiß von der Tochter Folco Portinaris nichts. Er füllte die Lücke des Kanzlers von Bologna nicht aus.

Der erste, der dies mit Entschiedenheit tat, war ohne Zweifel Giovanni Boccaccio, der erste Danteprofessor von Florenz. Dreimal schrieb er über seinen großen Landsmann: Zuerst, nach 1350, das *Trattatello in laude di Dante*, später flüchtig überarbeitet und als *Compendio* bekannt; danach die sogenannte *Vita intera*, schließlich den *Commento*. In der *Vita* hält er es mit Messer Graziolo und weiß

1) *Giornale Dantesco* 1904, 142.

2) L. Rocca, *Di alcuni commentii ecc.* 54, 55.

von Dante sogar, daß er nicht bloß in seiner Jugend, sondern auch noch in späteren Jahren der Sinnlichkeit frönte, daß in ihm *truovò ampissimo luogo la lussuria*, während er im *Compendio* Dantes zarte Zurückhaltung Beatrice gegenüber nicht genug zu rühmen wußte: . . . *e quantunque questo amore, almeno dalla parte di Dante, ardentissimo fosse, niuno sguardo, niuna parola, niuno cenno, niuno sembante, altro che laudevole, per alcuno se ne vide giammai*. War aber überhaupt aus Dantes Verhalten gegenüber Beatrice seine Liebe für *jedermann* zu erkennen? Diese Frage hat sich Boccaccio später offenbar selber gestellt, denn das allgemeine *alcuno* des *Compendio* ist in der *Vita* zu einem *alcuno a cui fu noto il desio del poeta* geworden. Aber weder die Allgemeinheit noch die Beschränkung eines Beobachterkreises wollte sich zu Dantes Bflissenheit reimen, seine Liebe zu Beatrice geheimzuhalten. So verstand sich denn Boccaccio schließlich dazu, seine eigene Glaubwürdigkeit zu erhöhen, indem er sich in seinem *Commento* auf den Bericht einer glaubwürdigen Person berief, die Beatrice noch persönlich gekannt habe. Wem aber mochte Beatrice Dantes Liebe zu ihr geoffenbart haben? Doch wohl nur einer verlässlichen Freundin oder Schwester. In der Tat hat Boccaccio eine ihrer vier Schwestern, die wir ebenfalls aus Folcos Testament kennen, im Auge. Denn anders ist das *e fu per consanguinità strettissima* nicht zu deuten.

Nun dürfen wir uns ohne Zweifel die Annahme erlauben, daß diese Schwester, der sich Beatrice eröffnete, am 8. Juni 1290 kein Kind mehr war. Gehen wir einen Schritt weiter und schätzen das Alter dieser Schwester bei Beatrices Tod auf etwa 20 Jahre, so ergibt sich, daß Boccaccio als Kronzeugen für seine Gleichsetzung von Dantes Beatrice mit Beatrice Portinari zu guter Letzt eine mehr als hundertjährige Dame aufgestöbert hatte, der wir es nicht verargen wollen, wenn ihre Glaubwürdigkeit, sei es durch Gedächtnisschwäche, sei es durch Familienstolz, nicht so hoch steht, wie Boccaccio will.

Der *Commento* entstand 1373. Sollte aber Boccaccio seine *fede-degna persona* bereits gefunden haben, als er die *Vita* schrieb, die Macri-Leone für 1364 festsetzte¹⁾, so wäre dieser *Schwester* Beatrices immer noch ein so ehrwürdiges Alter zuzusprechen, daß die Zuverlässigkeit ihrer Berichte nicht minder fragwürdig erschiene. Nehmen wir aber sogar den Fall an, daß die um Dantes Liebe wissende Person der *Vita* jemand anderer sei als die Nachrichtenquelle für den *Commento*, ja daß diese Person auch der Zeuge für Dantes bereits im *Trattatello* gerühmte Reinheit und Zurückhaltung in seiner Liebe zu Beatrice war, so würden die Berichte dieses — von Boccaccio übrigens

¹⁾ F. Macri-Leone, *La Vita di Dante scritta da Giovanni Boccaccio*. Firenze 1888, 69 ss.

nirgends genannten — Zeugen doch nicht aus erster Quelle stammen und wegen ihrer heikeln Natur schon deshalb durchaus unzuverlässig sein. In den Fünfziger Jahren des 14. Jahrhunderts mag man da und dort Dantes Jugendliebe als Beatrice Portinari geltend betrachtet haben; als der Certaldese aber seinen *Comento* schrieb, mußten sich bereits mancherlei Zweifel an diesem kursierenden Geschichtchen erhoben haben, dem eben, wenn es nicht besser ging, auch eine Hunderjährige wieder neue Autorität verleihen sollte.

Im übrigen bleibt zu beachten, daß Boccaccio nirgends behauptet, der Bericht der alten Dame sei ihm persönlich erstattet worden; die Ausdrucksweise *secondo la relazione di fededegna persona* läßt genügend Raum für die Annahme einer Mittelsperson offen. Es hat überdies nicht viel zu bedeuten, wenn der florentinische Novellist eine Person glaubwürdig nennt, da er selber in seiner klangfreudigen Redseligkeit in keiner Weise ein Muster von Glaubwürdigkeit ist.

So verlegt die *Vita Nova* die erste *Erscheinung* der kindlichen Beatrice in die Zeit, da sie acht Jahre und vier Monate zählte, während Dante ungefähr am Ende seines neunten Lebensjahres stand.

Nach dem *Compendio* (13, 14) aber war Beatrice damals noch nicht acht Jahre, nach der *Vita* (14, 14) ungefähr acht Jahre alt. Da Boccaccio diese Begegnung anlässlich der Maifeier von 1274 im Hause Portinari geschehen läßt, muß Beatrice demnach im Mai oder Juni 1266 geboren worden sein, während sie nach der *Vita Nova* das Licht der Welt Ende 1265 oder anfangs 1266 erblickte. Aus dem Umstand jedoch, daß Boccaccio die am 8. Juni 1290 Verstorbene vor ihrem 24. Geburtstag das Zeitliche segnen läßt, ist zu ersehen, daß er das Geburtsdatum Beatrices, ohne sich um die *Vita Nova* zu kümmern, offenbar durch flüchtiges Zurückrechnen ermittelte, wobei ihm Purgatorio 32, 2 als Ausgangspunkt diente. Ihr Tod erfolgte indessen, nach den Angaben bei Dante gerechnet, einige Monate nach ihrem 24. Geburtstag.

Boccaccio hatte freilich gute Gründe, sich um derlei Kleinigkeiten nicht zu kümmern. Selber ein *Fedele d'Amore*, hatte er alle Ursache, das Geheimnis um Beatrice streng zu hüten und den Blicken der profanen Welt nicht preiszugeben. Das Interesse der großen Welt an der Donna angelicata ließ sich ja in der Tat unschwer auf die Tochter Folco Portinaris ableiten. Daß sie selbst verheiratet war, ist weder im *Compendio* noch in der *Vita* auch nur mit einem Worte erwähnt. Daß sie seine Liebe erwidert habe, bloß in der *Vita* 16, 3 kaum merklich angedeutet, denn die Ehrenhaftigkeit dieser Liebesbeziehung würde ja doch immer fragwürdiger geworden sein, je mehr Boccaccio davon gesprochen hätte. Daß es vollends für eine Frau — gar erst für eine Beatrice — kein Ruhmestitel sein konnte, einen

ausschweifenden jungen Menschen zu lieben, für den Ser Graziolo Dante ausgegeben hatte, hätte auch der Schreiber des Decamerone nicht glaubwürdig machen können.

Viel wichtiger als all seine Beteuerungen, sind uns die Verse, mit denen er seine Tätigkeit als Dante-Kommentator bewertet:

*Io o messo in galea senza biscotto
L'ingrato vulgo et senza alcun piloto
Lasciato l' o in mar a lui non noto,
Benchè sen creda esser maestro e dotto¹⁾.*

Der treulose Pilot, der sein ihm unangenehmes Publikum auf hoher See allein und ohne Zwieback seinem Schicksal überläßt, macht sich aus geringeren Sünden natürlich überhaupt nichts. Was wiegt es neben seiner Beatrice-Geschichte, daß er Dante unter dem schon 1264 verstorbenen Urban IV. geboren sein läßt und ihm sein erstes Asil bei Alberto della Scala gibt, der noch vor Dantes Verbannung 1301 gestorben war?

Entweder war man Templer und dann wußte man, wer Beatrice war; oder man war ein uneingeweihter Profaner und gehörte zu dem *ingrato vulgo* und dann durfte man nicht wissen, was Beatrice in Wahrheit bedeutete. Und Boccaccio war der Letzte, hierüber Auskunft zu geben. Daß die unbekanntnen Meere, auf die er seine Leserschaft führte, gerade die dunklen Gewässer der Beatricefrage sind und all der Themen, die mit ihr unlöslich zusammenhängen, versteht sich von selbst. War Boccaccio vielleicht auch nicht gerade der Vater des Beatrice-Geschichtleins, so doch sein sorgsamer Pflegevater.

Ebensowenig wie Jacopo Alighieri etwas von der jungen Portinari weiß, spricht auch sein Bruder Pietro von ihr. Weder in seinem Kommentar zur Commedia vom Jahre 1341, noch in dessen zweiter Bearbeitung von 1348. Die dritte Redaktion, von der es bloß drei Codices gibt, stammt wohl nicht von ihm oder enthält gerade die für uns so wichtige Portinari-Stelle als ein späteres Einschiesel, das erst nach seinem 1364 erfolgten Tode eingeschaltet worden sein muß. Denn die Worte, mit denen es beginnt, sind die genaue lateinische Übersetzung der analogen Stelle im italienischen Commento Boccaccios. Man vergleiche dessen Satz: *E perciòchè questa e la primiera volta che di questa donna nel presente libro si fa menzione* mit der dritten Pietro di Dante zugeschriebenen Kommentarbearbeitung, wo die entsprechende Stelle *Et quomodo hic primo de Beatrice fit mentio* lautet. Die wörtliche Übereinstimmung der beiden Texte kann kein Zufall sein. Da aber der feine Stilist Boccaccio, wenn er abschrieb, gewiß nicht

¹⁾ Vgl. L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*. Roma 1928, 265.

wörtlich abschrieb, muß der Satz aus dem *Commento* des Certaldese in die sogenannte dritte Redaktion des Kommentars von Pietro Alighieri gelangt sein. Die Zweifel an der Echtheit dieses Werks sind alt. Sie werden durch die angezogene Stelle als durchaus begründet erwiesen. Von Beatrice Portinaris Ehe jedoch weiß auch der sogenannte dritte Kommentar Pietros nichts.

Francesco da Buti, der Pisaner Dante-Erklärer, kannte Boccaccios *Commento*, glaubt aber trotzdem nicht, daß es sich bei Beatrice um eine wirkliche Jugendliebe Dantes handle. Benvenuto da Imola hingegen wandelt wieder in den Spuren des Florentiner Danteprofessors, erblickt in ihr jedoch, was die *Commedia* betrifft, die Versinnbildung der Theologie, wie schon Dantes Sohn Jacopo. Warum sollte, meint er, Beatrice keine historische Persönlichkeit gewesen sein, da doch Petrarcas Laura auch eine war? Benvenuto's Schlußfolgerung war, wovon noch zu sprechen sein wird, allzu treuherzig und vor-eilig.

Je weiter wir uns vom 14. Jahrhundert entfernen, desto belangloser werden die Zeugnisse für oder gegen die Tatsache einer wirklichen Liebe Dantes zur jungen Portinari-de' Bardi. Das Geschichtchen steht aber von Haus aus auf schwachen Füßen und soll sich uns sogleich als eine reine poetische Fiktion erweisen.

Wir wollen von allen innern Unwahrscheinlichkeiten des Textes der *Vita Nova* absehen. Nicht davon sprechen, daß es höchst unwahrscheinlich, um nicht zu sagen, unmöglich ist, daß zwei Nachbarskinder, die sozusagen nebeneinander wohnen, sich erst — noch dazu in dem kleinen Florenz des 13. Jahrhunderts — mit neun Jahren zum ersten Male sehen; daß das Mädchen abermals volle neun Jahre nicht eine Silbe zu dem heranwachsenden Knaben spricht und ihr Gruß den achtzehnjährigen Jüngling an die Grenzen der Seligkeit bringt. Nicht davon, daß Dante durch den bloßen Traum von Beatrices Tod in namenloses Entsetzen gestürzt wird, aber ihre Hochzeit mit Ser Simone mit der größten Gemütsruhe stillschweigend übergeht; daß er selbst ihren wirklichen Tod nur mit knappsten Worten berichtet, da er sich sonst, — man weiß nicht warum —, selber loben müßte; daß er hingegen ihr Sterbedatum der Zahl Neun zuliebe, die alles, was mit Beatrice zusammenhängt, unablässig begleitet, umständlich nach christlicher, syrischer und arabischer Zeitrechnung angibt; daß sein zweitbesten Freund Lapo Gianni nicht lange nach ihrem Tode zu Besuch kommt und um ein Trauergedicht auf eine verstorbene Dame bittet, die er nicht nennt, die aber von Dante mit äußerstem Scharfblick sogleich als die *Donna angelicata* erkannt wird, obgleich ihr dieser Freund durch *Blutsverwandtschaft* aufs engste nahesteht und dann trotzdem zwei Gedichte auf sie als

die Dame seiner Gefühle entgegennimmt. Wozu, nebenbei bemerkt, noch kein Dante-Erklärer gewagt hat, Beatrice wirklich als die Schwester Lapo Giannis, des zweiten Freundes Dantes, der übrigens selber Dichter war, auszugeben.

Von all diesen und vielen andren Dingen, die teils offenkundig unwahrscheinlich sind, teils, wörtlich genommen, vollendete Ungereimtheiten ergeben, sei hier nicht weiter¹⁾ gehandelt.

Die Jugendnovelle, in der Träume eine so große Rolle spielen und deren Stil selber von einer traumhaften Konturlosigkeit ist, will nur scheinbar die Geschichte einer Liebe sein. Die schwermütige Tränenumflortheit des Ganzen gehört durchaus zur Manier der Dichterschule des Dolce Stil Nuovo, nicht anders als das stets wiederkehrende Befangensein, Ahnen, Schmachten, Herzklopfen und Schluchzen. Die strenge Architektur der Novelle, die bereits den Baumeister der *Commedia* ankündigt und die nicht erst Chr. E. Norton, sondern schon vor ihm Rossetti entdeckt hatte, spricht deutlich gegen einen rein gefühlsmäßigen Erguß in der Prosa und Poesie des Erstlingwerkes. Die oft betonte Naturwahrheit der geschilderten Empfindungen hat auch deswegen für die Geschichtlichkeit der Liebe Dantes zur jungen Portinari nichts zu bedeuten.

Größtes Gewicht aber wollen wir auf die kleinen Unachtsamkeiten des Dichters legen, die ihm im siebenten und vierzehnten Paradisogesange unterlaufen sind. In Beatrices Rede über die göttliche Vollkommenheit des Erlösungswerkes heißt es

*la divina bontà, che 'l mondo imprenta,
di proceder per tutte le sue vie
a rilevarvi suso fu contenta*¹⁾).

Wir legen hiebei den Nachdruck auf das *rilevar-vi*. Beatrice bedient sich hier des Ausdrucks *Euch*, obgleich sie *Uns* sagen müßte, da sie ja doch auch wohl zu den Erlösten gehört und ihr Aufenthalt im Himmel nichts daran ändert, daß sie ebenso erlösungsbedürftig war jeder andere Staubgeborne. Aber gestehen wir zu, daß Beatrice, auch wenn sie aus Fleisch und Blut war, sich in dieser Form ausdrücken durfte, da eben ihre Aufnahme in den Himmel die für sie bereits vollendete Erlösung bedeutete, deren Dante noch nicht teilhaftig war; so sind doch ihre Worte, die sie am Ende des gleichen Gesanges gebraucht, wo sie von der Auferstehung spricht, nur dann zu erklären, wenn Dante im Augenblick, wo er diese Stelle schrieb, einfach übersah, daß Beatrice ja selber auch auf die Auferstehung wartet. Er übersah es, weil es nirgends leichter war als hier, die Fiktion einer historischen

¹⁾ Par. 7 109—III.

Beatrice für einen Nun zu vergessen. Die Worte:

*E quinci puoi argomentare ancora
vostra resurrezion, se tu ripensi
come l' umana carne fessi allora
che li primi parenti intrambo fensi*¹⁾,

müssen, wenn Beatrice eine geschichtliche Persönlichkeit sein soll, gleichviel, ob eine Portinari oder andere junge Florentinerin, unbedingt anders lauten. Beatrice darf auf keinen Fall von *Vostra* resurrezion sprechen und sich dadurch von der allgemeinen Auferstehung förmlich ausschließen, sondern muß als eine Seele, die selber noch der Auferstehung entgegenseht, ihr Wort in *Nostra resurrezion* abändern.

Ein Gleiches gilt von ihrer Aufforderung an König Salomon über die Verklärung des Auferstehungsleibes zu sprechen²⁾. Hier begegnen wir dem gleichen Abstand, den sie zwischen sich und die übrigen Erdenkinder im siebenten Gesange einlegt auch gegenüber einem Himmelsbewohner selber:

*Diteli se la luce onde s' infiora
vostra sustanza, rimarrà con voi
etternalmente sì com' ell' è ora.*

Rimarrà con voi! So spricht nur jemand, der selber nicht daran denkt, dereinst ebenfalls einen Auferstehungsleib zu haben. Und Beatrice denkt nicht daran, weil sie eben nie einen irdischen Leib hatte, der auferstehen könnte. Ihre kleinen Versehen tun uns die große Wahrheit kund, daß wir es bei ihr mit einer rein allegorischen Gestalt zu tun haben. Und diese allegorische Gestalt ist sie von allem Anfang an, trotz der Altersangaben und des Sterbedatums in der *Vita Nova*, trotz ihrem Bruder in § 32 der *Novelle* und erst recht trotz ihrer mehr als hundertjährigen Schwester, deren sich Boccaccio als Hauptzeugin bedient.

Ist aber nicht gerade Dantes Erlebnis mit der *Donna Casentina*, von dem wir aus seinem Briefe an den Markgrafen Moroello Malaspina wissen, der schlagende Beweis dafür, daß zumindest er, der größte Stern des Süßen Neuen Stils, die Fesseln auch der sinnlich-gefühlsmäßigen Liebe besang und schon um dessentwillen die Wahrscheinlichkeit laut zugunsten einer historischen und tatsächlichen Liebe spricht? Man hat diesen Brief lange für unecht, Scartazzini sogar für unsinnig gehalten und in der Tat ist es schwer vorstellbar, daß Dante seinem Gastgeber in der Lunigiana eine lateinische Erklärung für sein langes Stillschweigen gesendet habe, das seine Verliebtheit als Entschuldigungsgrund bezeichnet. Der Anblick einer Dame, die ihm nach

¹⁾ Par. 7 145—148.

²⁾ Par. 14 13—15.

seinem Weggange erschienen sei, habe ihn dermaßen mit Staunen erfüllt, daß er hilflos dem *Amor terribilis et imperiosus* verfallen sei und deswegen nicht früher habe zur Feder greifen können. Man wird sich vergeblich damit abquälen, herauszufinden, wer diese siegreiche Donna *Casentina* oder *Montanina* gewesen sein könne, die den Dichter sogar um die geringe Kraft brachte, die das Schreiben dieses Briefchens erforderte.

Der Brief war aber ein Begleitschreiben zu der Kanzone *Amor da che convien*, die mit dem Geständnis schließt, daß der Dichter von Ketten gehalten werde, die ihn nicht losließen, selbst wenn ihm das grausame Florenz die Tore öffnete.

Es handelt sich natürlich in keiner Weise um eine wirkliche Dame und eine wirkliche Liebe. Dante war auf eine Adeptengemeinschaft gestoßen, die ihn aus irgend einem Grunde in Anspruch nahm. Davon unterrichtet er den Grafen, dessen Schloß eine gastfreundliche Stätte für mehr als einen Trobador gewesen und der selber ein Tempeleradept war. Es ist ein Brief in der üblichen Decksprache des Tempelertums; über ein Ereignis, wie es ganz ähnlich auch Cino da Pistoja widerfahren sein mußte, denn auch er wendet sich gleich Dante mit dem Sonett *Cercando di trovar* und einem Begleitbrief dazu an den gleichen Grafen Moroello. Und weshalb? Um ihm seine verspäteten Liebesqualen zu gestehen!

Entweder war Moroello der Gewissensrat für komische Verliebte oder die beiden Briefe bedeuten dasselbe: Verhinderungen und Verzögerungen durch große Arbeit in bestimmten Adeptenzirkeln. Um die Komik eines buchstäblichen Verstehens voll zu machen, haben wir das Antwortsonett, das Dante im Namen des Grafen Moroello an Cino gesandt hatte: Liebesgram sei bei diesem Alter durchaus fehl am Platz! Das Ganze spielt wohl im Jahre 1307, nachdem der Dichter seine Friedensmission im Namen der Grafen Malaspina beim Bischof von Luni rühmlich zu Ende geführt und den Spätherbst und Winter von 1306 noch auf deren Schloß verbracht hatte.

Wir wollen hier noch jenes Donners gedenken, der dem freudvollen Staunen Dantes über die Schönheit der Casentina ein Ende machte — *stupor subsequenti tonitruum terrore cessavit*. Es war Philipp des Schönen Befehl zur Verhaftung der Templer seines Landes!

Über die wahre Bedeutung der beiden Gedichte und ihrer Begleitschreiben kann kein vernünftiger Zweifel obwalten. Der Fall der *Casentina* läßt sich als Beweis für eine wirkliche Jugendliebe Dantes zu Beatrice Portinari oder irgend einer andern unter dem Namen Beatrice gemeinten Florentinerin, als müßte eine so späte Liebe notwendig die Zeugin der Geschichtlichkeit seiner vermeintlichen ersten sein, in keiner Weise verwenden.

Ebensowenig läßt sich in dieser Hinsicht aus den Donna-Pietra-Gedichten ableiten, die uns eher kindlich als sonstwie anmuten. Ihr allegorischer Sinn liegt auf der Hand. Es ist der Kampf des Tempelers gegen die Kurialpolitik.

26. Die allegorische Dame.

Beatrice hatte jedoch, wenn auch gewiß nicht die hundertjährige Schwester, die ihr Boccaccio gab, so doch eine große Anzahl berühmterer Schwestern, die wir nicht ohne weiters mit Stillschweigen übergehen dürfen. Es sind dies all jene himmelentstammten aetherischen Damen, denen die Dichter des Dolce Stil Nuovo huldigen. Damen, die selber wieder Angehörige der großen Familie der allegorischen Frauengestalten sind, deren erste möglicherweise die personifizierte Weisheit Gottes in den Weisheitsbüchern des Alten Testaments war.

Der Süße Neue Stil, wie Dante ihn nennt, ist die um den Bologneser Notar Guido Guinizelli gescharte Dichterschule, jener Freundeskreis des jungen Alighieri, dessen größter Stern er selber war. Zu diesem Kreise gehörten vor allem Guido Cavalcanti, Lapo Gianni, Guido Orlandi, Dino Compagni, Gianni Alfani, Forese Donati, Orlandino Orafo, Cecco d' Ascoli, Cino da Pistoja, Dante Maiano, Lippo de' Bardi, Dino Frescobaldi, Ser Cione und Ser Beroaldo, der schon genannte Notar Lapo Saltarelli, Francesco Barberino, den ich übrigens mit Giovanni Villani, der kein Dichter, aber als Literat wohl ein Fedele d'Amore war, für jene beiden Personen halten möchte, die Ciacco als die zwei einzigen gerechten Florentiner gelten läßt¹⁾.

Über die Süße und Neuheit des Stils freilich, den Dante im Purgatorio durch Bonagiuntas Mund mit diesen Attributen ausstartet²⁾, ließe sich wohl streiten. Die Lyrik des Süßen Neuen Stils unterscheidet sich von jenem Alten Stil, unter welchem hauptsächlich die sizilische Dichterschule Jacopos da Lentini und die toskanische Schule Guittones d' Arezzo zu verstehen ist, für unser Empfinden keineswegs in auffallender Weise. Man hat den Worten, mit denen sich Dante Bonagiunta vorstellt

. . . . *I mi son un, che quando
Amor mi spira, noto, e a quel modo
ch' e' mi ditta dentro vo significando*³⁾

eine Bedeutung unterschoben, die ihnen nicht zukommt. Wir wollen darüber hier nicht weiter sprechen, wohl aber eine Stelle aus Richard

¹⁾ Inf. 6 73.

²⁾ Purg. 24 57.

³⁾ Purg. 25 52—54.

von St. Viktor anführen, die sich wie eine unmittelbare Vorlage der eben angezogenen Verse liest: *Aut tota intus est charitas aut nusquam est solus de ea digne loquitur qui secundum quod cor dictat verba componit*¹⁾.

Die seltenen Perlen, wie sich deren manche besonders bei Dantes erstem Jugendfreund Guido Cavalcanti finden, geben dem Ring um Guinizelli, mit dessen berühmter Kanzone *Al cor gentil repara sempre Amore* die neue Schule anhebt, noch kein deutlich eigenartiges Gepräge. Gedichte von echterem Ton finden sich ja auch unter den steifbeinigen Versen der Sizilianer, ohne daß man deswegen der Schule von Palermo den Vorwurf unpersönlicher Geschraubtheit ersparen könnte.

So mutet uns auch die große Masse der Gedichte dieser *Fedeli d'Amore* durchaus steif, gekünstelt, kühl und konventionell an. Immer sind die Damen Wesen aus einer andren, schöneren Welt, ihr Wissen und ihre Tugend überstrahlt alles und trotzdem werden sie bisweilen so leidenschaftslos geliebt, daß der Poet ihnen die Liebe möglichst vieler Verehrer wünscht. Ein so frommer Wunsch gibt denn freilich den allegorischen Sinn der Besungenen unmißverständlich zu erkennen.

Dieser Kult der allegorischen Frau kam aus Persien. Nirgends war der Islam auf einen fruchtbareren Boden gefallen als dort; die größten Leuchten der arabischen Wissenschaften, selbst die Grammatik nicht ausgenommen, waren Perser von Geburt. Insonderheit entwickelte sich in Persien eine mystische Richtung des Islam, deren Vertreter nicht nur die Grundlage und Weiterbildung des mönchartigen Derwischwesens schufen, sondern auch Dichter von hohem, ja höchstem Range waren. Es waren dies die sogenannten Sufi, die an ihrem Wollmantel erkennbar waren und ihren Namen auch diesem Mantel verdankten, denn Sufi bedeutet *wollbekleidet*. Die Poesie des Sufismus, dessen Dasein schon um das Jahr 900 zahlreiche deutliche Spuren erkennen lassen, erklimmte im 13. und 14. Jahrhundert eine Höhe, der Europa nichts an die Seite setzen konnte. Tiefe Gedanken, die sich in unerhört lebendigen und farbenreichen Bildern, in kunstvollen Versen von hinreißender Sprache kundgeben, lassen, wenn wir von Dante absehen, alle zeitgenössischen Hervorbringungen Europas daneben verblassen. Diese persische Mystik, deren Wurzeln nach Osten ins Brahmanentum, nach Westen in den Neuplatonismus reichen, hatte ihre Jünger aber auch im islamitischen Spanien. Die von vielen berühmten Kommentatoren besprochene und doch stets in ihrem Dunkel verbliebene Kanzone Guido Cavalcantis *Donna me prega* weist deutliche Beziehungen zu der *Leitung des Einsamen* des spanischen Mystikers Ibn Bağğa (Avempace, gest. 1138) auf. Giulio

¹⁾ Explicatio in Cant. XIX. Migne PL 196 462.

Salvadori war der erste, der auf diese Fäden aufmerksam gemacht hatte. Avempace bietet in dieser *Tadbis al mutawabbid* der Seele eine Weisung, sich von einem rein animalischen Leben stufenweise aus aller Verknüpftheit mit der Materialität zu erheben, bis die Glückseligkeit in der Schau der sogenannten *Getrennten Formen*: der die Himmel bewegenden *Intelligenzen*, erreicht ist.

Der Sufismus war niemals orthodox islamitisch. Im Gegenteil, es gibt viele sufistische Gedichte, die einen ganz ausgesprochenen religiösen Indifferentismus vertreten. Dennoch ist dem Sufismus in Al-Gazali ein kraftvoller Verteidiger vor dem Gesetzesislam erwachsen, so daß von einer Ablehnung seitens der islamitischen Hierarchie nicht die Rede sein kann¹⁾. Daß die sufistische Gottesliebe indessen im Grunde genommen eine rein pantheistische Gottesliebe war, daß alle die glühenden Ausbrüche von Sehnsucht nach Gott auf eine in der Ekstase erlebte Einswerdung mit dem absoluten Geist abzielen, ist unbestreitbar. Diese nach einem Einfließen und Sichauflösen ins Urwesen drängende sufistische Gottesliebe nun hat in der persischen Literatur ihren symbolistischen Ausdruck in den Formen der Frauen- und Freundesliebe erfahren. Was immer also über die Geliebte, über den Freund gesungen wird, hat in der persisch-mystischen Poesie einen vollkommen allegorischen Sinn. Die Werke der persischen Mystiker, unter denen Senaji, Attar, Mawlana Dschelal-eddin Rumi, Kassimol-enwar und Ursi die bedeutendsten sind, wörtlich verstehen wollen, hieße alles aufs Schwerste mißverstehen.

Die zwei höchsten Gipfel der sufistischen Literatur sind das große Orakel aller islamitischen Mystiker, der Begründer der Mewlewi, des berühmtesten Ordens der mystischen Derwische, Mohammed ben Mohammed, in der Literatur als Mawlana Dschelal-eddin Rumi bekannt; gestorben im Jahre 1262, und Mohammed ben Ibrahim, genannt Ferid-eddin Attar, der mit 114 Jahren um 1330 starb. Wie man sieht, segnete der eine das Zeitliche kurz vor Dantes Geburt, während der andre ihn um einige Jahre überlebte. Zwei Sterne erster Größe also, die am Himmel der Poesie in Italien und Persien zu gleicher Zeit leuchteten! Liegt es nicht nahe, anzunehmen, daß die Sterne der persisch-arabischen Dichtkunst auch noch ein sonstiges Widerspiegel in Europa hatten? Daß bereits die Trobadors der Provence mit ihrem oft so absonderlichen Damenkult — Jaufré Rudel, Prinz von Blaye, verliebte sich aufs bloße Hörensagen in die schöne Gräfin von Tripolis (in Syrien) — etwas andres meinten als eine nach festen Spielregeln sich abwickelnde Verliebtheit? Die Geschichte zeigt, daß besonders die Schlösser Südfrankreichs die Hochburgen des

¹⁾ Vgl. E. Brögelmann, Die religiösen Erlebnisse der persischen Mystiker, Hannover 1932.

albigensischen Neumanichäismus waren, jener Wiedererneuerung einer radikal dualistischen Lehre, die im dritten Jahrhundert Mani in Persien erstmals verkündet hatte. Und wenn man auch nur von einem Trobador weiß, daß er Albigenser war, so ist doch die Zahl der ausgesprochenen Romfeinde unter ihnen zu groß, als daß nicht viele andere geheime Anhänger dieser weitverbreiteten Häresie gewesen wären, die es so gut verstand, eine katholische Maske aufzusetzen. Sie, die von Burg zu Burg zogen, gehörten ohne Zweifel zu den rührigsten Aposteln des Neumanichäismus. Und wirkten sie nicht geradezu im Sinne der albigensischen Sekte, so bekämpften sie doch in zahllosen Liedern das kuriale und politische Rom wie das mit besonderer Erbitterung Guilhem Figueira tat, den wir unter den Flüchtlingen in Palermo finden.

Karl Witte zitiert in seinen Dantestudien¹⁾ einen Brief Karl Bartschs vom 3. Februar 1868 aus Rostock, in welchem der Schreiber, der um seine Meinung über das Albigensertum der Trobadors gefragt worden war, die Meinung äußert, daß sich deren Sektenzugehörigkeit in keiner Weise erhärten lasse, zumal selbst der gewaltigste Romfeind unter ihnen, der zu Beginn des 14. Jahrhunderts mit mehr als 100 Jahren verstorbene Peire Cardinal, in einem Ausfall gegen die *Jacobiner* (Dominikaner) die Wendung gebrauchte: *wer sie davon* (vom Inquisitionstribunal) *abbringt, ist ein Waldenser*. Diese flüchtige Distanzierung von der Häresie hat jedoch in Anbetracht dessen, daß sich allenthalben nach außenhin sogar tief katholisch scheinende Personen als Häretiker entpuppten, keinerlei Beweiskraft. Der besonders seit der Niederlage von Damiette, die eine Flutwelle der Empörung erregte, einsetzende Kampf gegen die Kurie, gegen den Welt- und Ordensklerus seitens der südfranzösischen Poeten kennt aber eine Ausnahme: die Ordensritter vom Tempel! Nie hat ein Trobador den Templerorden mit einem *Sirventes* oder *Spottlied* bedacht.

Vielleicht aus einer gewissen Dankbarkeit gegen den Orden, der den Poeten Südfrankreichs die Kenntnis der persisch-arabischen Gedankenwelt vermittelt hatte, vielleicht aus einer noch engeren unterirdischen Verbindung der Albigenser mit den Templern heraus, die leicht aus der gnostischen Denkart beider Gesellschaften sich ergeben konnte, zumal ja auch der Sufismus selber recht eigentlich die Gnosis des Islam war. Jedenfalls war es keine zielführende Methode, während der Albigenserkämpfe reumütige Sektierer zur Besserung in Templerklöster zu stecken.

Der Orient kennt den Begriff *Dame* nicht. Wenn also die persisch-arabische Frauenliebe des sufitischen Symbolismus in Europa die Formen des Kultes der adeligen Dame (in der Provence) oder der

¹⁾ Band I 132.

aetherischen Donna (in Sizilien und Toskana) annahm, so war dies bereits eine sehr deutliche Europäisierung des orientalischen Symbolismus. Der aus dem indischen Dehli stammende Emir Chosru, der größte der persischen Dichter aus Indien, der, nachdem er die ungeheure Zahl von etwa einer Million Verse gedichtet, 1315 starb, schrieb Strophen wie die folgende:

*An deiner Türe lieg ich jede Nacht,
Mit Seufzen werden Tage hingebracht,
Zerbrich mein armes Herz nicht, o mein Leben,
Seit ich dich kenn, verfloß ein ganzes Leben
Und wär in Staub zerfallen mein Gebein
Lebendig würd' es durch die Liebe sein¹⁾.*

Emir Chosru ist Mystiker und dementsprechend müssen auch diese Verse verstanden sein. Derartige Liebesbeteuerungen werden in der Provence wo sie gewiß ebensowenig wie in Sizilien oder Toskana mystisch, aber dennoch allegorisch zu nehmen sind, zu Verhimmelungen einer Dame, deren moralischer Rang hoch über dem des Sängers steht, so daß die Worte der Liebe stets mit dem stillen Bewußtsein einer unermeßlichen Distanz verbunden erscheinen, — die orientalische Liebe ist zur okzidentalene Verehrung einer Dame geworden, die bei all ihrer geistigen Lichtfülle in Sizilien und Toskana ausnahmslos in ein mysteriöses Dunkel gehüllt bleibt, — Petrarca's Laura nicht ausgenommen.

Dieses geheimnisvolle Dunkel ist es, das wir uns unterfangen, in wesentlichen Punkten aufzuhellen²⁾.

Die sufistische Mystik war, wie erwähnt, niemals orthodox. Was Dschelal-eddin Rumi geschrieben, galt für jeden Mystiker des Islam:

*. . . Ich nahm von dem Koran das Mark
Und warf die Haut dem Pöbel vor.*

So konnte es nicht fehlen, daß in Persien die Mystik nicht selten zur Maske der Freigeisterei wurde. Da aber nun einmal die poetische Ausdrucksweise der persisch-arabischen Mystik das Liebesgedicht geworden war, konnte die allegorische Geliebte des Dichters sehr wohl auch jenen Freisinn allegorisieren, dem der Buchstabe des Koran nichts bedeutete. Am leichtesten ist dies von dem Scheich Saadi zu glauben, der nach all seinen sufistischen Versen noch an seinem spätesten Lebensabend, als Neunzigjähriger, zotenhafte Possen zu

¹⁾ Hammer-Purgstall, Geschichte der schönen Redekünste Persiens. Wien 1818, 230.

²⁾ Vgl. hiezu auch die guten Zusammenstellungen bei L. Ecker, Arabischer, provençalischer und deutscher Minnegesang. Bern 1935.

schreiben sich nicht entbrechen konnte. Er starb mit mehr als hundert Jahren 1291¹⁾).

Das berühmteste Kapitel der persischen Freigeisterei bildet jedenfalls die Geschichte der Assassinen, die eine geheime Gesellschaft, man kann wohl sagen, ein Orden waren, der nur dem äußern Scheine nach für muselmanisch gelten konnte. Sein Stifter war Hassan Ibn Sabbah, der aus einer kleinen, in Kairo von Abdallah gegründeten logenartigen Verbindung um 1090 in dem persischen Gebirge von Alamut eine formidable Genossenschaft fanatischer Gesellen schuf, die zu jeder Schandtat bedingungslos bereit waren. Er war der gefürchtete *Alte vom Berge*, dessen geheime Macht im Libanon und in Persien zahllose Opfer forderte. Die Mitglieder wurden während einer Betäubung durch Haschisch — woher auch der Name Assassinen abzuleiten ist — in einen feenhaften Zaubergarten versetzt, wo sie sich beim Erwachen mitten in Mohammeds Paradies glaubten. In einer neuerlichen Einschläferung zurückgebracht, wurde ihnen eröffnet, daß die erlebten Freuden ihrer mit Sicherheit nach dem Tode warteten, wenn sie blindlings den Befehlen des Meisters Gehorsam leisteten. Der Erzbischof Wilhelm von Tyrus, der Geschichtsschreiber der Kreuzzüge, schätzt ihre Zahl auf rund 40.000. Es gab einen Aufstieg in sieben Stufen, von denen die erste treue Korangläubigkeit voraussetzte, während die letzte bereits den vollendeten Freigeist heranbildete. Es war ein von Persern geschmiedetes Schwert gegen die politische und religiöse Macht des Islam, das nach außen für den Propheten gezückt schien. Hammer-Purgstall ging entschieden zu weit, wenn er in den *Fundgruben des Orients* von 1818 die beinahe völlige Identität zwischen den Templern und den Assassinen behauptete; daß jedoch ein gewisses Abfärben oppositioneller Ideen in der Tat stattgefunden hat, wird schwer zu leugnen sein. Der in der Provence blühende Joachismus, der von vielen Rittern und Kaplänen dieser Gegenden in den Orden mitgebracht wurde, hatte die Geister dafür aufnahmebereit genug gemacht.

So finden wir denn in der provenzalischen Literatur nicht nur die preiswürdige edle Dame gefeiert, sondern auch die ihr gänzlich entgegengesetzte böswillige Frau entsprechend verurteilt. In einem Gedicht von Folquet de Lunel wird dem Grafen von Rhodéz der Vorwurf gemacht, Folquets Dame Gerson geschmäht zu haben. Wenn aber der Graf seine böse und schwarze Gebieterin verläßt und aufhört, Folquets Dame zu verunglimpfen, will er des zufrieden sein. Gabrielle Rossetti hat wohl nicht Unrecht, wenn er diese häßliche Frau in dem betrügerischen Weibe wiederfindet, von dem Bérenger du Puivert verfolgt wird. Die himmlischen Damen sind denn wohl auch schon

¹⁾ Hammer-Purgstall, a. a. O., 204 ff.

in der Provence nichts andres als die Dame Aufklärung, der die häßliche *Ecclesia Carnalis* gegenübersteht. Die Damen Guilhems de Cabestaing, Arnauts de Merveil oder des in provenzalischer Sprache dichtenden italienischen Trobador Fonificio Calvo stehen den lichtstrahlenden Herzensgebieterinnen der toskanischen Dichter nicht mehr nach. Wer sie sind, wird ebenfalls nicht gesagt. Es war nicht bloß Arnaut Daniel, der *Gran Maestro d'Amore*, wie Petrarca ihn nannte, der seine Dame nie nennen wollte; Elie de Cairel hält es ebenso und Hugue de Brunet erklärt ausdrücklich, es handle sich um ein Geheimnis¹⁾.

Ob diese *Gaie science*, diese *Fröhliche Wissenschaft* der Liebe sich bereits in der Provence im Schoße von Templeradepten-Kreisen als templarische Gnosis ausgebildet hatte, ist zwar nicht vollkommen sicher, aber in hohem Grade wahrscheinlich. Ebenso scheint es fraglos, daß die Templersodalitäten das Stillschweigen der antiken Mysterien in seiner ganzen Strenge übernommen hatten und deren Initiationswesen weiterführten. So gab es vier Stufen dieser *Liebe*: den *feignaire* oder Aspiranten, der schweigsam und schüchtern sich naht; den *pregnaire* oder Postulanten, dem die Dame bereits Ehre und Ermunterung zuteil werden läßt; den *entendeire* oder Auditor, der bereits von seiner Gebieterin ein Band, einen Gürtel oder Handschuhe erhält; schließlich den *drutz*, den Diener oder Eingeweihten, der durch einen Kuß ausgezeichnet wurde²⁾. Diese provenzalischen Initiationsmethode hat in Toscana in abgeänderter Form weitergelebt: Als Guido Cavalcanti, der in Florenz für einen Patarener, nach Boccaccio sogar für einen Atheisten galt, eine der verdächtigen *Wallfahrten* nach dem Apostelgrab in Santiago de Compostela unternehmen wollte, die immer schon in der Albigenersentrale Toulouse endeten, blieb er tatsächlich dort stecken und verliebte sich in die Donna Mandetta aus gar keinem anderen Grunde, als weil diese Dame seiner Donna Giovanna in Florenz so ungemein ähnlich sah! Giovanna war wohl genau dieselbe Dame, bloß mit leichter Veränderung ihrer Templer-Sodalitätsstatuten, wie sie vielleicht der ausgesprochen neuplatonische Charakter der philosophischen Liebeslyrik Toskanas erfordert hatte, von dem noch zu sprechen sein wird.

Mag nun die Dame Mandetta in der Tat personengleich sein mit der *Dame von der Zahl Dreißig*, die sich Dante in dem Sonett *Guido, i'vorrei* als Begleiterin zu einer Bootfahrt mit Guido, Lapo und ihren Damen aufs hohe Meer hinaus wünscht, mag daher Mandetta wörtlich dasselbe bedeuten wie Beatrice — eine geistreiche These,

1) G. Rossetti, Il mistero del Amor Platonico. Londra 1840, I 211 ff.

2) E. Aroux, Dante, hérétique etc., Paris 1854, 461 ss.

die von Torricelli¹⁾ aufgestellt wurde, — oder nicht, sicher ist, daß alle die überirdischen Frauen des Dolce Stil Nuovo Beatrices Schwestern in Apoll sind und die gleiche allegorische Bedeutung haben.

Die erste Schwester ist freilich noch in Palermo geboren und die vom sizilianischen Dichterkreis verhimmelte Donna, die, wenn sie überhaupt einen Namen hat, ohne Ausnahme stets Rosa heißt, so wie der *Freund* der persisch-arabischen Sufi, falls er überhaupt benannt wird, immerfort ein *Jussuf* ist, weil er an Schönheit nur mit dem in der 12. Koransure wegen seiner Anmut überschwänglich gefeierten ägyptischen Josef verglichen werden kann.

Als sich der Hohenstaufenkaiser Friedrich II. in Palästina aufhielt, fand er bei einem Besuche im Pilgerschloß der Templer ein solches Gefallen an dem großartigen Bauwerk, daß er es für sich beanspruchte. Die Templer lehnten so nachdrücklich ab, daß sie dem Kaiser sogar mit Gefangennahme, drohten, wenn er das Schloß nicht unverzüglich verlasse²⁾. Diese brüske Antwort machte den Kaiser, wie leicht zu verstehen, zu einem erbitterten Gegner des Templerordens. Rechnet man zu dieser Demütigung noch den Ingrimme hinzu, der den Kaiser befallen mußte, als ihm auf dem Wege zum Jordan von islamitischer Seite ein Brief der Templer an den Sultan übergeben wurde, worin die Gefangennahme des Kaisers begehrt wurde, so ließe sich eine lebenslänglich unversöhnliche Feindschaft des stolzen Hohenstaufen wohl begreifen. Er zog die sizilischen Templergüter ein und vertrieb die Ritter von seiner Insel; in seinem Testament jedoch erstattete er ihnen wieder zurück, was sie in Sizilien und Apulien *legitim* besessen, was sie mit anderen Worten nicht durch Feinde des Kaisers an sich gebracht hätten.

Diese Versöhnung mit den Templern bahnte sich indessen bereits in den Tagen der schwersten Kämpfe des Kaisers gegen die Kurie an. Erst als er nach Zusammenfassung aller antikurialen Kräfte strebte, scheint er der kritischen Denkart des geistigen Templertums der politischen Kirchenführung gegenüber innegeworden zu sein. Wir finden just in der Dichtkunst des Hofes von Palermo den deutlichen Niederschlag dieser Entdeckung und eines ihr entsprechenden Gesinnungswechsels. Was hier über *Amore* gesungen wurde, gilt eindeutig von jener oppositionellen Templergeistigkeit, die dem ghibellinischen Hofe so gelegen kam. Was für einen Sinn hätte wohl ein Sonett Pier delle Vignes wie das folgende, wenn man es wörtlich und buchstäblich nehmen wollte?

1) *Studii sul Poema Sacro*. Napoli, 1856, 276 ss. Die Abkürzung des 13. Jahrhunderts für *Monna Numer delle trenta* lautet MA. N DE TTA. Sie ergibt das Wort Mandetta.

2) Wilcke, *Geschichte des Ordens der Tempelherren*. Halle 1860, I, 238.

*Però che Amore non sie può vedere
 E non si tratta corporalmente,
 Manti molti ne son di sì folle sapere,
 Che credono ch' Amore sia niente.
 Ma poi ch' Amore si face sentire
 Dentro dal cor signoreggiar la gente
 Molto maggiore pregio deve avere
 Che se'l vedesse visibilmente.
 Per la virtute della calamita
 Como lo ferro attrae non si vede
 Ma si lo tira signorevolmente.
 E questa cosa a credere m'invita
 Che Amor sia; e dammi gran fede
 che tuttor fia creduto fra la gente.*

Mit gutem Recht macht Gabriele Rossetti dazu die Bemerkung: *E per verità, senza la solenne affermazione dell' intimo confidente di Sua Maesta Cesarea, come potean gli uomini persuadersi di cosa sì incredibile? Amore esiste! e chi lo dice? Pier delle Vigne!*¹⁾

In der Tat ist diesem Gedicht auf den ersten Blick anzusehen, daß es von Amore bloß im figürlichen Sinne spricht, als einer brauchbaren Hilfsquelle für die Sache des Kaisers. Seine von ihm selbst oder seinem Sohn Friedrich von Antiochien gegebene poetische Entgegnung war:

*Poichè ti piace Amore
 Che eo deggia trovare poetare
 Farò onne mia possanza
 Ch' io vegna a compimento.
 Dato aggio lo mio core
 In voi, Madonna, amare
 E tutta mia speranza
 In vostro piacimento
 Non è donna che sia
 Alta e si bella, pare
 Ne ch'aggia insegnamento
 Di voi, donna sovrana . . .*

Damit war das geistige Templertum in Sizilien willkommen geheißen. Worauf die *Donna Sovrana*, nicht ohne schwere Vorwürfe an die Adresse des Kaisers zu richten, sich folgendermaßen äußerte:

*Ben è ragion che la troppa orgoglianza
 Non aggia lungo tempo gran fermessa
 Anzi convien che tornia umilianza,
 e pata pene di stare con essa.*

¹⁾ Rossetti, Il Mistero ecc., 248.

*Però mi movo, e di voi vo dire
 Che lungo tempo andate orgogliando;
 e'l vostro canto vae rallegrando
 La gente a cui faceste mal patire . . . ¹⁾.*

Während auf Sizilien, wie gesagt, immer bloß von der *Donna*, vom *Fiore*, oder was dasselbe ist, von der *Rosa Fresca* oder *Rosa Aulente* die Rede ist, erhält die Dame erst seit Guido Guinizelli, dem Begründer des Süßen Neuen Stils, von jedem Verehrer einen eigenen Namen. Bei Cavalcanti *Donna Vanna*, bei Gianni *Donna Lagia*, bei Barberino *Donna Costanza*, bei Cino da Pistoja *Selvaggia*, bei Guinizelli selber *Donna Lucia*. Ihnen voran aber leuchtet *Beatrice*, die Unsterbliche Geliebte Dantes. Sie alle sind Allegorien der Weisheit des Tempels, der templarischen Gnosis. Das gilt auch noch von den jüngeren Damen wie Boccaccios *Fiametta* oder Petrarcas *Laura*.

Sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß all die Dichter von der philosophischen Liebe die Namen, die sie ihren verklärten Damen gaben, in Erinnerung an eine Bekannte, Verwandte oder wirkliche Jugendliebe wählten. Was sie aber in ihren Poesien unter diesem Namen verstanden, war immer dasselbe: das geheimzuhaltende beseligende Wissen der Aufklärung um das wahre Heil der Welt.

27. Die neuplatonische Liebe.

Wer nun gegen die rein allegorische Auffassung *Beatrices* den Einwand erhöhe, daß die Lebendigkeit in der Schilderung dieses himmlischen Geschöpfes, die fühlbare Echtheit von Dantes Liebes-Leid und -Lust nicht erlauben, an eine allegorische Gestalt zu denken, dem sei vor allem Remy de Gourmonts sehr richtiges Wort zu bedenken gegeben, daß die Feder schon im ersten Versuch einer Charakterzeichnung *Beatrices* stecken bleibe. Wir haben bereits erwähnt, daß wir über ihr Aussehen, wenn wir von der kurzen Andeutung ihres perlenfarbenen Aussehens in der *Kanzone* des § 19 der *Vita Nova* absehen wollen, die uns eher an das syrisch-gnostische *Perlenlied* erinnert, nur die Farbe ihres Kleides erfahren, — rot mit neun und weiß mit achtzehn Jahren.

Ein weit lebendigeres Bild seiner Dame hat uns Dino Compagni entworfen:

*La bocca picciolella. ed aulirosa
 La gola fresca e bianca più che rosa
 La parlatura sua soave e piana
 Le bionde trecce e begli occhi amorose.*

¹⁾ Wir verstehen nun, warum Dante in *De Vulgari Eloquentia* die sizilianische Art zu sprechen so sehr, und die römische Mundart so wenig gefällt (I 11 und 12).

Die blonden Zöpfe dieser Dame für allegorisch zu erklären, würde sich jeder Kommentator entschieden verbitten. Dennoch ist das die einzig zulässige Erklärung, so unwahrscheinlich es klingt. Sie ist die von Dino Compagni selber gegebene Erklärung! Die scheinbar amoureuse Dame ist niemand anderer als die Donna Intelligenza. Sie trägt ein rotes Kleid, drüber einen grünen Mantel mit weißem Hermelin, ist also in die gleichen Farben gewandet wie Beatrice auf ihrem Siegeswagen. Da aber Dino Compagni zu den Fedeli d'Amore gehört, ist über den eigentlichen Sinn dessen, was die Donna Intelligenza bedeutet, nicht zu streiten.

Was die Phasen der Liebe betrifft, aus deren Naturwahrheit man die historische Liebe Dantes zur historischen Beatrice ableiten will; so hatte der Dichter, gesetzt, er hätte sie gebraucht, ebenfalls in der arabisch-persischen Literatur die brauchbarsten Vorlagen. Dem Neuplatonismus, der so viele Geister im Orient und Okzident beherrschte und verband, war ja die Lehre von dem Aufstieg aus der sinnlichen zur rein geistigen Liebe durchaus geläufig. So treffen wir bei dem spanischen Mystiker Abenarabi (gestorben 1258 in Damaskus) einen Kommentar zu seinen allegorischen Aufstiegs-Gedichten, der den Titel *Schätze der Liebenden* trägt und, nebenbei bemerkt, in seiner Anlage ganz dem Plan von Dantes Convivio gleicht; die Sprache seiner Mystik ist durchaus der Welt der Geschlechterliebe entnommen. Abenarabi ist aber auch der Verfasser der *Mekkanischen Offenbarungen*, der mystischen Reise Mohammeds ins Jenseits mit zahlreichen und höchst auffälligen Parallelen zur Divina Commedia. Sie übersehen oder für zufällig und belanglos erklären wollen, hieße absichtlich blind sein. Seine sieben Höllenkreise, sein Fegfeuerberg mit den verschiedenen Abteilungen, sein Himmel, der sogar in einer schematischen Zeichnung dem Plan von Dantes Empyreum entspricht, das alles sind ohne Zweifel Vorlagen für den großen Florentiner gewesen, die er durch Vermittlung der Templer leicht erhalten konnte. Die Commedia wird dadurch ebensowenig herabgesetzt wie Goethes Faust durch die Puppenspiele von Doktor Johannes Faust und ihre früheren dramatischen Bearbeiter. Der spanische Arabist Asin y Palacios hat die lange Kette dieser auffallenden Ähnlichkeiten in seinem 1919 in Madrid erschienenen Werke *La escatologia musulmana en la Divina Comedia* eingehend besprochen.

Der gleiche Autor weist aber auch darauf hin, daß die reiche Skala der Gefühle, denen wir in der Vita Nova begegnen, oder die man im allgemeinen dem Dolce Stil Nuovo zuzuschreiben pflegt, in voller Ausbildung ebenfalls bereits bei Abenarabi vorhanden ist. *De una manera mas sistematica, sin sujecion ya al comentario de sus proprias canciones, recurre tambien Abenarabi en el Fotuhat-al-*

mekkiye (Mekkanische Offenbarungen), *al mismo artificio comparativo con el amor profano, para estudiar los fenomenos del amor místico con un analisis tan penetrante y minucioso, que deja muy atras a todos los poetas intrincados y sutiles del dulce stil nuovo: el mal de amor, la locura erotica, la esclavitud amorosa, el llanto, el abatimiento, la consuncion espiritual, la languidez, el ardor, los suspiros, la melancolia, la consternacion, la tristeza segreta y la colerica, el estupor, el pasmo, el arrobamiento, el insomnio, toda la rica gama de la psicologia del amor ofrece en esas paginas del Fotuhat las mas geniales y finas introspecciones, acompa adas de su exegesis metafisica*¹⁾. Man sieht, aus dem wechselreichen Verlauf der Jugendliebe Dantes, den uns die Vita Nova bietet, lässt sich in keiner Weise auf eine historische Liebe des jungen Poeten zu Beatrice Portinari schließen.

Nur unter der Voraussetzung einer ganz anders zu deutenden Liebessprache lässt sich auch die bis in die Renaissancezeit hinein so oft kommentierte Kanzone *Donna me prega* Guido Cavalcantis verstehen, die seine merkwürdig verwickelte Theorie der Liebe wiedergibt. Wenn diese Kanzone davon spricht, daß die Liebe von einer *forma veduta* komme, die im Intelletto Possibile als in ihrem Träger Platz und Aufenthalt — *dimoranza* — nehme, so ist besonders diese *dimoranza* der *forma veduta* ein klarer Beweis dafür, daß das Ganze in einem rein neuplatonischen Sinne, der in Wahrheit ein Doppelsinn war, zu nehmen ist. Im Neuplatonismus kommt die *Liebe* nie durch das Sehen allein zustande, sondern immer erst durch die häufige geistige Wiederbelebung des inneren Gedankenbildes.

Ähnlich wie sich bei Guido Cavalcanti der Sufismus von Ibn Ba ga widerspiegelt, klingt bei Dante der große spanische Sufi Abenarabi durch. So finden wir die proven alische und ebensosehr, wenn nicht mehr, die sizilianische und toskanische Poesie aufs stärkste vom islamitischen Dichten und Denken her beeinflusst.

Vom Dichten *und Denken!* Der poetische Sufismus bot den Symbolismus der Frauenliebe als Ausdruck für eine wesentlich anders zu verstehende Liebe; das philosophische Denken des Islam aber, dessen Wesenskern die Verbindung von Aristoteles und Neuplatonismus ist, hatte ohne Zweifel auch seinerseits zur Entstehung der allegorischen Damen beigetragen. Diese Verbindung des scharfen aristotelischen Denkens mit dem luftigen Gedankengebäude des Neuplatonismus war ebenso eng wie wunderbarlich. Sie beherrschte indes die führenden Geister des vorderen Orients und hatte ins geistige Europa zahllose Ausstrahlungen.

¹⁾ Miguel Asin y Palacios, *El Islam cristianizado*. Madrid 1931, 246 ss.

Wir können über dieses Thema nicht weiter sprechen, ohne ein Wort über den Neuplatonismus zu verlieren, den wir ebensogut Plotinismus nennen könnten, da Plotinos der weitaus überragendste Geist dieser ganzen folgenschweren Philosophenschule war.

Der Aegypter Plotin (204—270 n. Chr.) stellte das letzte der griechischen philosophischen Systeme auf, dessen magischer Reiz und imponierende Geschlossenheit immer wieder neue Bewunderer gefunden haben. Es war sozusagen das Schlußwort des vielhundertjährigen reichen griechischen Denkens, obgleich die bedeutendsten Gegenstände von Plotins Nachsinnen niemals diejenigen der griechischen Philosophie gewesen sind. Seine Lehre ist in seinen *Enneaden* enthalten, die so heißen, weil ihre sechs verschiedenlangen Traktate alle in neun Abschnitte geteilt sind.

Er begann sie erst im Jahre 255 niederzuschreiben, als er bereits seit zehn Jahren in Rom unterrichtete, was er wegen der reichen Freunde, die für seinen Lebensunterhalt aufkamen, öffentlich und ohne Bezahlung tat. Er genoß bei seinen Anhängern unbegrenztes Vertrauen und war zweifellos eine edle und anziehende Persönlichkeit, aszetisch und sittenstreng. Seine Schule war von Anfang an ein zu gemeinsamer Arbeit sich gesellender Freundeskreis, eine Tatsache, die den lebhaften Stil seiner *Enneaden* erklärt, die sich stellenweise wie ein angeregtes Wechselgespräch lesen.

Der Aufbau eines Traktates vollzieht sich in der Regel so, daß der Aufstellung der These der dialektische Beweis folgt, worauf der künstlerisch-psychologischen Überredung die Aufgabe des vollen Überzeugens zugewiesen ist — wir erinnern uns hiebei der Beweis- und Überzeugungskraft des strahlenden Blicks und des Lächelns der Donna Gentile im *Convivio*¹⁾ und Beatrices im *Paradiso Terrestre* und in der dritten *Cantica*²⁾. Den Schluß bildet zumeist ein hymnischer Ausbruch von Freude über das Glück der Erkenntnis der geistigen Welt.

Den Ausgangspunkt der Spekulationen Plotins bildet das Gefühl von Unbehagen und Unlust darüber, daß das irdische Leben niemals ein volles und unbehindertes Leben ist. Damit teilt er das Grundgefühl des alten Gnostizismus, obgleich er selbst ein entschiedener Gegner der Gnostiker war.

Die Seele ist einem beschmutzten und kotig gewordenen Stück Gold vergleichbar und hat deshalb zwei Wege vor sich. Den des Aufstiegs der innern Sammlung, der Befreiung vom Körperlichen und den des Versinkens in den Körper, des Vergessens ihrer höheren Natur. Der Weg nach oben war aber zugleich jener, den auch die alten

¹⁾ *Convivio* III 15.

²⁾ Vgl. *Par.* 21 4 ff. und 23 46—69.

Mysterienreligionen zu eröffnen suchten. Für den Initiierten der Isis, heißt es bei Apuläus, ist das alte Leben zu Ende. Den Würdigen, den die Göttin beruft, verpflanzt sie in ein neues Leben, das Leben des Heils¹⁾. So blieben im 4. Jahrhundert Mysterienwesen und Neuplatonismus stets nahe beieinander.

Schon Plato hatte namentlich im Phädon und Phädrus mythologische Örtlichkeiten für die Präexistenz der menschlichen Seele geschaffen, aber diese mythologischen Bausteine bildeten keinen tragenden Pfeiler seiner Philosophie. Im Neuplatonismus hingegen wird die religiöse Topographie zu einem wichtigen Angelpunkt des Systems. Der ganze Kosmos verwandelt sich in ein großes Theater menschlichen Geistesgeschehens, das die Seelen im Zeichen des Krebses verlassen, um zur Erde zu steigen und im Zeichen des Widders wieder zur Heimkehr betreten, sobald sie nach der Trennung vom Leibe die sieben Planetensphären in stufenweiser Läuterung durchheilt haben.

Für Plotin selbst, der diese Auffassung der Welt teilt, ist der Reigen der Sterne ewig. Diese angenommene Ewigkeit der Welt war die allgemein übliche Auslegung von Platos Timäus geworden und einer der Hauptunterschiede der Philosophie des ausgehenden Altertums gegenüber dem jungen Christentum. So war es nur natürlich, daß ein Großteil von Plotins Gedankenarbeit der Erkenntnis der Prinzipien galt, nach denen der Weltlauf sich abspielte, dem gegenseitigen Verhältnis dieser Prinzipien und ihrer Einwirkung auf die Welt des Sinnfälligen. Plotin nannte das Prinzip der Naturharmonie die *Intelligenz* oder die Intelligible Welt. Über dieser Quelle aller Formgebung für den Kosmos aber steht ihm das absolute *Eine*, das aller Vielfalt, die der *Intelligenz* notwendigerweise innewohnt, entrückt, das *Eine*, das Erste schlechthin ist. Aber auch das Gute schlechthin. Jedem Vergleich mit Irdischem, jeder Definition bleibt es seinem Wesen gemäß entzogen; daß es das Gute an sich sei, läßt sich analogisch von ihm aussagen, sonst aber nur, was es nicht sei.

Hat nun die *Intelligenz*, der *Noûs*, dieses unaussprechliche und unbeschreibliche Gute, *Eine*, — τὸ Ἔν — über sich, so hat sie die *Seele*, worunter wir eine allgemeine Weltseele verstehen müssen, die *Psyche* unter sich. Diese ist der plastische Mittler zwischen der *Intelligenz* und der Welt des Materiellen. Diese *Seele* ist es, in der sich die Dinge von einander unterscheiden und abgrenzen und schließlich in die körperliche Sichtbarkeit übergehen. Daher erklärt es sich, daß im Neuplatonismus die Welt des Wirklichen und Materiellen, die wir als das Realste und Greifbarste zu nehmen gewohnt sind, gerade die schwächste Stelle dessen ist, was es nur immer gibt. Über die plotonischen Hervorgänge der *Seele* aus der *Intelligenz* und der *Intelli-*

¹⁾ Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig 1927, 116.

genz aus dem *Einen* kann hier nicht weiter gehandelt werden. Es sind Prozesse, die Plotin, wenn ihm die Ausdrucksweise von heute zur Verfügung gestanden wäre, wohl selber Entwicklungen genannt hätte. Seine strenge Ablehnung des Pantheismus wird eben deswegen, weil er für das höchste Wesen keine willensfreie Hervorbringung der geschöpflichen Welt zugibt, wie jeder transzendente Monotheismus sie fordert, im Grunde genommen gegenstandslos.

Jede Seele, auch jede Menschenseele, ist ihm nur ein Fragment der Weltpsyché, während die *Rationes Seminales*, jene Kräfte, die der stoischen Schule gemäß die Lebewesen zu einem Ganzen zusammenhalten, in seiner Auffassung weder Seele noch auch Nichtseele sind. Zu diesem Thema bieten uns die Ausführungen des florentinischen Neuplatonikers der Renaissancezeit Marsilio Ficino († 1499) wesentliche Erläuterungen. In der 5. Rede seines Gastmahls werden uns diese *Λόγοι σπερματικοί*, soweit Menschen in Betracht kommen, als Lebensgeister dargetan, die die eigentliche Verbindung von Leib und Seele herstellen und in Wahrheit nichts anderes sind als der feinste Dunst des dünnsten Blutes. Sie sind aber auch die so vielfach mißverstandenen und als reine Modeschnörkel betrachteten *Spiritelli*, die gerade im Dolce Stil Nuovo eine so bedeutende Rolle spielen. Dadurch, daß diese Spiritelli als Liebesboten durch das Auge nach außen fliegen, wie uns in der 6. Rede gesagt wird, bleibt das dicke und dunkle Blut zurück und erzeugt die Melancholie der Liebenden, ihre quälenden und düsteren Vorstellungen. Niemand habe dies besser und schärfer erkannt, als der Philosoph Guido Cavalcanti. Der wahre Liebende aber sei Sokrates gewesen, von dem nun ein allegorisches Charakterbild entworfen wird, das genau jener Zeichnung entspricht, die uns Francesco Barberino zu Beginn und am Ende seiner *Documenti* von Amore bietet.

Das Zentrum der Philosophie Plotins ist jedoch seine Lehre vom Höhepunkt alles geistigen Lebens, von der Ekstase. Es ist ein dreifach gestufter Weg, der die Seele in dem Urprinzip des *Einen* und *Guten* versinken läßt. Es ist erstlich das Abscheiden von der Welt als einer äußeren Aufdrängung, die uns widerfährt; zweitens das Abscheiden von der Welt als einer Wahrnehmung unsrer Sinne und unsrer Vernunft; drittens aber auch die Trennung der Seele von der *Intelligenz*, vom *Noûs*. In dieser großen Leere der Seele, die sich alles Denkens, Wünschens, Strebens und sogar des Bewußtseins begibt, vollzieht sich der Einzug der großen friederfüllten Ruhe, einer nicht zu beschreibenden Glücksfülle, — der Ekstase. Sie läßt sich nicht willkürlich herbeiführen. Plotin selbst erlebte sie während seines Erdenwandels bloß viermal, wie uns sein Biograph und vornehmster Schüler Porphyrius berichtet.

Zu dieser wortlosen Anschauung des Absoluten, diesem glückhaften Staunen, das nur höchst selten und für ganz kurze Zeit eintritt, wird die Seele vom Eros emporgetrieben. Der Eros gehört durchaus wesentlich zur Seele selber. Dieser in der 6. Enneade 7,31, niedergeschriebene Satz ist höchst bedeutsam; er lautet in der Sprache des Dolce Stil Nuovo: *Al cor gentil repara sempre Amore!*

Das Drängen des Eros ist einfachhin das zur höheren Welt gerichtete, religiös gestimmte Streben. Er heißt aktual, wenn er vollbewußt den Weg zur Ekstase einschlägt; das ist er aber nicht von Anfang an, sondern wird es erst durch die erste Anagoge. Bis zu diesem ersten Aufstieg ist der Eros noch nicht aktual, sondern unbewußt tätig. Plotin stellt somit den körperlichen, noëtischen und aktualen Eros als ein in drei Teilen gegebenes Stufenganzes dar. Es sind in der *Commedia* die drei Stufen zum Pfortnerengel am großen Tor des Purgatorio — spiegelnd weiß, dann rauh und von einem kreuzförmigen Sprung durchzogen, schließlich rot wie Blut — und Liebe.

Die erwähnte Trennung der menschlichen Psyche vom *Noÿs* als der unmittelbaren Vorläuferin der Ekstase ist nun das, was Porphyrius *Mors Philosophorum* nennt. Im 9. Satze seiner *Sententiae ad Intelligibilia ducentes* heißt es: *Mors duplex: altera quidem aequè omnibus nota, ubi corpus solvitur ab anima: altera vero philosophorum, quum anima solvitur a corpore: nec semper altera alteram sequitur.* Der leibliche Tod und der *Tod der Philosophen* sind zweierlei: Dieser letzte aber darf nicht etwa durch einen freiwilligen Tod im Selbstmord gesucht werden. Plotin selbst hatte in dem kurzen 9. Buch der 1. Enneade davor gewarnt und Porphyrius selber, um ihn von quälenden Selbstmordgedanken abzubringen, auf eine Reise nach Sizilien geschickt.

Diese *Mors Philosophorum* ist es nun, die in der neuplatonischen Mystik Richards von St. Viktor († 1173) in die christliche Mystik eingeführt und durch den Tod Rachels, die bei der Geburt Benjamins starb, allegorisiert wird. Seine Theorie der Mystik ist in den beiden Werken *Benjamin minor* und *Benjamin maior* niedergelegt und in Form einer allegorischen Behandlung der gesamten Familie des Patriarchen Jakob erörtert. Rachel ist ihm, wie er im 4. Kapitel von *Benjamin minor* ausführt, die von der göttlichen Offenbarung erleuchtete Vernunft, mit der es gleichsam zum Sterben kommt, je mehr sich die Seele der Ekstase, der *Abalienatio* nähert, die er in Anlehnung an das Psalmwort *Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu*¹⁾ mit der Geburt Benjamins gleichsetzt. In diesem Tode Rachels, wie Richard von St. Viktor ihn versteht, haben wir das Urbild des

¹⁾ Ps. 68 (67), 28.

frühen Todes aller Schwestern Rachels zu suchen, deren eine eben auch Beatrice ist. Daß Dante selber ein Kenner Richards von St. Viktor war, geht aus seinem Brief an Can Grande von Verona klar hervor.

Der Neuplatonismus wirkte indessen nicht nur über Augustinus, Boethius und Scotus Erigena aufs abendländische Denken ein, sondern hat auch kraft der Durchtränkung des vorderen Orients mit seiner Gedankenwelt auf dem Umweg über die Philosophie des Islams einen entscheidenden Einfluß auf Europa ausgeübt. Nicht zufällig war es wieder Persien, wo er reiche Blüten trieb. Als Kaiser Justinian die letzte Athener Philosophenschule schloß, die damals — 529 — noch die Stütze eines in Neuplatonismus umgedeuteten Heidentums war, wanderten die Lehrer ins Persien des Königs Chosroës aus, wo sie willkommene Gäste waren und einen guten Nährboden für ihre Ideen fanden, wie der Sufismus beweist.

Die islamitische Philosophie zehrte zum größten Teil von Plotin und seinen Nachfolgern. Hatte der Neuplatonismus Plotins zwischen das höchste Wesen und die materielle Welt bloß den *Noûs* und die *Ψυχή* eingeschaltet, so vermehren die Philosophen des Islams die Zahl der Emanationen des göttlichen Wesens um ein Bedeutendes. Die letzte dieser zu Bewegern der himmlischen Sphären gemachten Emanationen und zugleich die erdnächste war der von Avicenna so benannte *Mondgeist*. Bis auf Averroës galt er als der Spender der Formen an die zu formierende irdische Materie. Averroës setzte ihn, den Baumeister der sublunaren Welt, gleich mit einer Universalvernunft, die er für identisch mit dem aristotelischen *Noûs ποιητικός*, dem *Intellectus Agens* hielt. Dieser *Intellectus Agens* oder *Activus* war es auch, der die Menschen, die von Geburt aus bloß mit dem von der Tierseele sich nicht recht unterscheidenden *Intellectus Passivus*, — dem Möglichen oder Leidenden Verstande —, begabt sind, zum Range von denkenden Lebewesen erhöht, indem er sie an seiner eigenen Universalvernunft teilnehmen läßt.

Von Plotins *Psyche*, von der die einzelnen Menschenseelen nur Emanationen sind, bis zu Averroës Universalvernunft, die ja nur einen Versuch mehr darstellte, Plotin mit Aristoteles zu verknüpfen, war bloß ein Schritt. Die islamitische Philosophie, die um den Wortlaut des Koran stets wenig Sorge trug, tat ihn und führte damit die Vorstellung von der unsäglichen Wohltätigkeit des *Intellectus Activus* herbei, der, wenn er seine *Formen* nicht der Materie, sondern dem *Intellectus Passivus* oder *Possibilis* des Menschen einsekt, schlechthin die gesamte Menschheit erleuchtet und im Islam die Propheten und jene Weisen entstehen läßt, die den *eigentlichen* Sinn des Koran verstehen.

Daß die islamitische Philosophie, dergestalt auf einen Allgeist von grenzenloser Segenskraft verwiesen, einen wahren Kult dieses *Tätigen Verstandes* entfachte, der die Menschen eigentlich erst zu Menschen macht und, bei gegebener Disposition, auch Propheten mit Wunderkräften ins Dasein ruft, läßt sich leicht begreifen. Die aristotelische Philosophie hatte den *Noûs παθητικός*, den *Leidenden Verstand*, als durch die Zeugung im Menschen anwesend bezeichnet, den abstraktionsfähigen Denkgeist, eben den *Noûs ποιητικός*, den *Tätigen Verstand* hielt sie für jenen Teil der menschlichen Natur, der *von außen*, *ἄνωθεν*, gekommen sei.

Während nun die scholastische Philosophie dieses gewiß absichtlich dunkle *von außen* des Stagiriten im christlichen Sinne deutete, als die Einerschaffung der persönlichen Geistseele durch den Schöpfer, durch die jeder einzelne Mensch eine unsterbliche geistige Person wird, vertrat die arabische Philosophie einen strengen Monopsychismus, der den *Tätigen Verstand* zu der eben besprochenen, für die gesamte Menschheit völlig identischen Allvernunft machte. Damit war die persönliche Unsterblichkeit geleugnet. Zog sich der Intellectus Activus beim Tode aus den Menschen wieder in sich zurück, so war dieser Mensch als geistige Person eben nicht mehr vorhanden. Natürlich war diese Lehre einer der Punkte, die auch die sonst eher platonisch-neuplatonisch gerichteten Denker des Christentums aufs Entschiedenste bestritten. So der vielfach in den Bahnen Plotins wandelnde Heilige Albertus Magnus, wie wir dies bereits (Seite 67) erwähnt haben. Und gewiß hat auch das Templertum seinen *Intellectus Activus*, die tempelgnostische Aufklärung nicht im pantheistischen Sinne der arabischen Philosophie gefaßt.

Es scheint indessen so zu sein, daß dieser arabische Allgeist der Wissenschaft in wenigen Stufen zum Geist des provenzalischen *Gay Saber*, der aufgeklärten *Gaie Science* wurde, jener *Fröhlichen Wissenschaft der Liebe*, die jede Art von Tugend, Rechtlichkeit, mannhaftem und höfischem Wesen, von Trost und Freude lehrt¹⁾. Dieses *Gay saber* ist es, das die *Schöne Seele* heranbildet, der man freilich unweigerlich auch die oppositionelle Stellung zu den politischen Machtidealen der Kurie zur Pflicht machte²⁾.

Der oft so verächtlich behandelte und angegriffene Francesco Perez³⁾, der Dantes Beatrice für die Allegorie des Intellectus Activus erklärte, hatte mit dieser Annahme jedenfalls weitaus mehr recht als seine Gegner. Daß diese Donna Intelligenza, die in Toscana seit

1) Vgl. R. Ortiz, Studi sul Canzoniere. Bukarest, 1923.

2) Vgl. W. Müller, Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter. Bern 1923.

3) La Beatrice svelata. Palermo 1867 und 1898.

Guido Guinizelli so viele Namen führte, in Wahrheit die Tempelgnosis sei, konnte er freilich nicht wissen.

Welches Echo aber fand die arabische Verehrung des Intellectus Activus in Europa! Lassen wir in dieser Hinsicht nochmals den Fedele d'Amore Barberino zu Worte kommen, der seine *Donna* wie folgt feiert: *Alta reina venuta dal cielo*, heißt es in seinen „Reggimenti e costumi di donne“, *Prima figliuola di quel Re superno Che tutti i re governa, e toglie e muta, Come di sua volontade procede; Luce del mondo, e specchio a terreni, Madre di Pace e sorella d'Amore, festa degli angeli gioia de'Santi, vera virtù, reggimento e conforto . . . semita dolce vita soave, Nova figura regola del mondo . . . per cui dottrina nascon li fiori, fiori in parlar vengo le genti Di cuore e di mano . . .* So unvergleichliche Lobeserhebungen gelten, wie das Adolfo Borgognoni klargestellt hat¹⁾, der erhabenen Donna Intelligenza, die er freilich auch noch nicht als die Gnosis des Tempels zu erkennen vermochte. Auf den ersten Blick merken wir, daß die Verfahren dieser glorreichen Dame die Werke von Aristoteles, der Neuplatoniker, Avicennas und Averroës sind. Sie wurden eben dort geboren, wo auch noch die Donna Laura Petrarca zur Welt kam: *zwischen dem Hügel und Fluß*²⁾, will sagen, zwischen dem Sion und dem Kedronbach: auf dem Tempelplatz von Jerusalem.

Die Schlußworte der Donna Intelligenza zeigen jedoch, daß sie um die Verbundenheit ihres Verehrers mit dem Magisch-Theurgischen des späten Neuplatonismus gut weiß: *Lo guiderdone, e la grazia ch' io faccio A te, perch'io t'ho trovato fedele, E ch'io ti lasso una pietra preziosa D'esta corona ch'io del cielo addussi, La quale tant e di nova virtute, Che chi sapesse legger quella a punto, Ed intendesse ben sua proprietade Egli averia d'ogni cosa chiarezza . . . Rivolgiti con questa pietra in mano Inver la parte d'onde sol imbianca, E leva gli occhi attorno della pietra, E riconosci prima lui per — hier weist der Text eine Lücke auf — *Poi ti ricorda di me, che la dono. E guarda nella parte ch'è nel mezzo Quella figura che scolpita vedi entro; Poi leggi il primo cerchio verso il mezzo, Poi lo secondo, poi il terzo, e il quarto, E da volta alla pietra e leggi il quinto, Poi ti rimembra di che vuoi sapere, E non ti fia cosa nessuna nascosa.**

Borgognoni hält diese Art von Magie für ein Mittel, die Ekstase im Sinne des Neuplatonismus, die *Mors philosophorum*, herbeizuführen und erinnert an das Vorgehen des Hauptes der averroistischen Schule von Padua Pietro d'Abano, der vermittels einer besondern Ein-

¹⁾ L'Intelligenza. Studi d'erudizione e d'arte (Scelta di curiosità litterarie vol. 156). Bologna 1877, I 239 ss.

Vgl. auch A. Thomas, Fr. da Barberino et la litterature provençale. Paris 1883, 46 s.

²⁾ Vgl. Sonett IV an Laura und Kanzone *Se 'l pensier*.

wirkung des Planeten Jupiter in ähnlicher Weise zu den höchsten Erkenntnissen gelangt sein will.

Der in der 6. Enneade 7, 33, ausgesprochene Gedanke, daß die Liebe nicht allein vom Sehen, sondern erst von der Reflexion über das Gesehene komme, kehrt in der gesamten Trobador- und der von ihr abhängigen Literatur unablässig wieder. Angefangen von dem kuriosen Liebesunterricht, den Andreas Capellanus (ca. 1180) in seinem *De amore* noch lateinisch erteilte und der gegen alle Erwartung damit endet, daß das gesamte Frauengeschlecht niemals der Liebe würdig zu erachten sei, über all die schier zahllosen Paläste, Reisepläne, Mächte, Narrheiten, Quadranten oder Höfe der Liebe, die man lange Zeit sogar für bare Münze genommen hat, geht es zu dem Gipfelpunkt des Roman de la Rose, *où l'art d'Amour est toute enclose*. Mit einer unbegreiflichen Hartnäckigkeit — unbegreiflich, wenn es sich um tatsächliche Liebe handelte — versteift man sich auf die beiden Komponenten der Liebe, auf das Sehen *und* das Zurückdenken. Jahrhunderte hindurch hat man sich nicht im Geringsten bemüht, diese maßlos simple Psychologie auch nur um eine Spanne zu vertiefen.

Wir wollen nicht darüber sprechen, daß die Enneaden Plotins die berühmte *Liebe auf den ersten Blick* nicht kennen; auch nicht davon, daß immer nur die Liebe des Mannes gemeint wird, wenn das Zustandekommen des Eros Thema ist, niemals die des Weibes; wir wollen vielmehr den Nachdruck darauf legen, daß das Werden und Wachsen der Geschlechterliebe ohne Zweifel auch in der Antike zu einfach war, als daß es eines Unterrichts bedurft hätte, — es ging auch ohne Ovid —, und zu abwechslungsreich, als daß man es mit den zwei dünnen Schlagworten hätte bestreiten können, die uns, wo immer sie auftauchen mögen, stets den Neuplatoniker offenbaren¹⁾).

Cavalcantis große Kanzone war eine Antwort auf die ebenfalls poetisch gestellte Frage Guido Orlandis: *Onde si move dove nasce amore?* Ganz die gleiche Frage aber hatte bereits auf Sizilien der Dichter Mostacci, Falkner des Hohenstaufenkaisers Friedrich, an Jacopo da Lentini gerichtet. Und die Antwort?

*Amore è un disio che vien dal core
Per abundanza di gran piacimento
E gli occhi in prima generan l'amore
E lo cor li da nutrigamento.*

Das ist offenkundig die gleiche neuplatonische Liebe, wie wir sie in der 6. Enneade finden. Weniger gekünstelt, aber inhaltlich

¹⁾ Vgl. Convivio II 2: ... *non subitamente nasce amore e fassi grande ... ma vuole ... nutrimenti di pensieri ...*

gleich mit *Donna me prega*. — Eine Vertiefung dieser Liebespsychologie war freilich nicht notwendig. *Donna Intelligenza* gab sich mit dem dünnen Mantel des Sehenden Auges und des Nachdenklichen Herzens zufrieden. Ihr Blühen und Gedeihen, ihre Herrschaft über das Gay Saber, über den Dolce Stil Nuovo, geriet dadurch nicht ins Wanken. Daß sie bereits in der Provence von allem Anfang an vom Templertum für sich beschlagnahmt war, ergibt sich wohl auch daraus, daß Cavalcanti zu *Toulouse* sich in die Donna Mandetta nicht *verliebt* hätte, wenn ihre Ähnlichkeit mit seiner florentinischen Donna Vanna nicht so frappant gewesen wäre.

Die große Canzone von Dantes erstem Jugendfreund ist uns noch aus einem anderen Grunde wichtig. Sie beginnt mit den Worten *Donna me prega, eine Dame bittet mich*. Aus allen Codices aber wissen wir, daß der Bittsteller Guido Orlandi und niemand anderer war, also ganz bestimmt keine Dame! Wir stehen hier vor dem Fall der nachlässigen Anwendung einer Geheimsprache, in welcher Donna mit *Adept* gleichbedeutend war. Gerade in dieser Beziehung hätte man Rossetti ruhig weit größeren Glauben schenken dürfen. Das auffallend Stereotype der Ausdrucksweise der Dichter um Guinizelli, das so wenig *süß* und *neu* ist, hätte in der Tat längst vor Rossetti den Gedanken nahe legen müssen, daß es sich hiebei nicht um einen Mangel an Erfindungsgabe handle, sondern um eine verabredete Sprache, die nur manchmal sich aus Unachtsamkeit verriet. So hier, im ersten Wort von Cavalcantis Canzone, so auch in der *Vita Nova*, wo in § 32 der sonderbare, schon Seite 231 erwähnte *F* *der* Beatrices um ein Gedicht auf eine verstorbene Dame bittet, die nicht für Beatrice gehalten werden sollte, dafür aber *certamente, in der Tat* gestorben war; was freilich nur der Fall sein konnte, wenn Beatrice selber eben nicht *in der Tat* gestorben war! Ohne Zweifel sind die vielen Damen der *Vita Nova*, die der darstellenden Kunst so schöne Vorwürfe abgaben, in Wirklichkeit die miteingeweihten Jugendgenossen Dantes. Schon die gallische Liebesliteratur hatte ja gerade in dieser Hinsicht die hübschesten Anweisungen geboten und Dante war gewiß der Letzte, der den Ratschlag seines 54. Sonetts im *Fiore* nicht befolgt hätte:

*Di lei dirai Colui, e di te colei
Cosi convien cambiar le pere e le pome.*

Dürfen, ja müssen wir aber *Freund* anstatt *Donna* lesen, dann auch *Geistkirche* für *Pietà*, *Kurie* für *Violenza* und *forza*, *Inquisition* für *Morte* und *Crudeltà*, *Decksprache Verwenden* für *Sospirar*, *Bann* für *Tuono*, *Sich Fürchten* für *Vergognarsi*, *Kaisertum* für *Cortesia*, *Templertum* für *Amoré* und *Templergnosis* für *Beatrice*.

28. Die Templergnosis.

Das *Sehen* und *Denken*, aus dem *Amore* entsteht, erweist sich bei näherer Beobachtung als ein schmaler liebespsychologischer Deckmantel für eine in Wirklichkeit gemeinte aufmerksame Nachdenklichkeit, auf Grund deren *Amore* als geistiges Templertum allein möglich wurde. In dieser übertragenen Bedeutung liegt der erwähnte Doppelsinn, den man in der neuplatonischen Liebeslyrik der Provence, Siziliens und Toskanas nicht merken wollte. Die *forma veduta* ist nicht immer eine Schöne und die *dimoranza* dieser *forma veduta* nicht immer deren unablässig aufzufrischendes Bild im Herzen des Liebhabers, — um ein so drollig mühsames Heraufpumpen von *Verliebt-heit* ging es den Neuplatonikern nicht —, sondern einfachhin das scharfsichtige Bemerken und Überdenken verschiedener Eigentümlichkeiten in Sprache und Gehaben bestimmter Leute, die dafür ganz bestimmte Gründe haben mußten.

Die Frömmigkeitsübungen in der Kirche und während der Messe, zu denen die Documenti d'Amore Barberinos (I 9) raten, sind ohne Zweifel derartige gegenseitige Erkennungszeichen — *forme vedute!* — für Templeradepten und solche, die, abgesehen von ihrer allgemeinen Eignung, kraft ihres Scharfsinns und Nachdenkens — der *dimoranza* der *forme!* — als Kandidaten in Betracht kamen. Luigi Valli vermutete in den Documenti ein verborgenes Sektierertum. Das war nun freilich ein Irrtum; aber daß hier ein ausgesprochenes Handbuch für geheime Templer vorlag, hätte bereits die auffallend häufige Erwähnung des salomonischen Tempels, die bei allen erdenklichen Gelegenheiten bald offen, bald in bloßen Anspielungen wiederkehrt, lehren können.

Es wäre eine Untersuchung wert, ob ein solcher Doppelsinn nicht schon in der Antike eine ähnliche Rolle spielte, längst bevor noch der theurgische Neuplatonismus, den Jamblichos geschaffen hatte, sich unter Kaiser Konstantin in die Verborgenheit zurückziehen mußte. Jedenfalls konnten die Templerbünde beim Fehlen aller äußeren Werbung nicht anders wachsen und sich ergänzen als durch das offene Auge und nachdenkliche Herz des zukünftigen Templers selber. Ein derartiges *Cor Gentile*, das, wie wir besonders betonen wollen, mit wirklicher Adelsfrage höchstens zufällig zu tun hatte¹⁾, fand und mußte seinen Weg zu *Amore* allein finden, wenn es sich nicht in besondern Fällen um eine vorbereitende Knaben-Initiation handelte, wie der *neunjährige* Knabe Dante Alighieri sie empfing. Wir verstehen nun, warum schon in der *Vita Nova* dem Sehen des Neunjährigen

¹⁾ Vgl. Convivio 4 14; A. della Torre, Storia dell' Accademia Platonica di Firenze. Firenze 1902, 809.

die häufige Imagination folgen mußte, um *Amore* in sich erstarken zu lassen, warum schon das erste *Erscheinen* Beatrices ihn mit Furcht und Zittern erfüllte, bis er nach abermals neun Jahren würdig war, den *Gruß* der Nobilissima Donna zu empfangen.

Giorgione hat auf dem schönen Bilde, das man in Ermanglung eines bessern Einfalls *Thronszene* oder *Paradies* genannt hat, eine solche Knaben-Initiation dargestellt, in der der schüchterne, von einem Fürsprecher geleitete Knabe auf den Stufen zur Estrade, auf deren Thronessel ein würdiger Alter sitzt, recht wohl der junge Dante selber sein könnte, der etwa durch Brunetto Latini seine erste *Fegnaire*-Initiation als Templeradept empfängt.

Clemens von Alexandrien, der begeisterte Plato-Jünger und erste kirchliche Gnostiker von bedeutendem Ausmaß, hatte im ersten Kapitel seines *Protrepikos* den Sionsberg, dessen Osthügel ja der Tempelberg war, als den christlichen Helikon bezeichnet, auf den der Logos herabgestiegen sei. Im Gegensatz zum alten ist ihm der neue Arion Wahrheit und Leben, der geweihte Berg der Christen von heiligen Wäldern bedeckt, deren Bacchanten Gottes weiße Töchter sind, die in ihren Liedern und Tänzen von der Sophrosyne, der Klugheit geleitet werden. All das ist die Ausdrucksweise der Gnosis des Heidentums — der Mysterien —, furchtlos in die Sprache des Christentums übernommen. Ist aber auch, wie leicht zu sehen, schon ein Praeludium zu Dantes *Paradiso Terrestre*.

Daß die Templer alle derartigen Symbolismen und Allegorien, deren sie nur immer habhaft werden konnten und die gerade um ihren geistigen Heimatboden reicher als sonstwo webten und schwebten, zur größeren Ehre ihres Ordens samt ihrer etwaigen gnostischen Ausdrucksform begierig aufgriffen, kann keiner Frage unterliegen. Rabanus Maurus († 856), dem bereits der Tempel Salomons durch einen Himmel und Erde umspannenden Symbolismus ausgezeichnet war, ist ihnen gewiß nicht unbekannt geblieben. Dem Erzbischof von Mainz bietet der Tempel zugleich die Sinnbilder Christi, der Heiligen Jungfrau, der Praedestinierten, der Heiligen, des Reinen Herzens, des Geistes und schließlich der kreatürlichen Welt überhaupt¹⁾. Der aus Witherne in Schottland stammende Praemonstratenser Magister Adamus († 1195) fügte diesen sieben Deutungen noch eine achte hinzu und nannte den Tempel von Jerusalem ein Bild der Freuden des Himmels²⁾. Umso leichter konnte der Moria mit dem Haram esch-Scherif zum *Diletto Monte* werden.

Leicht begreiflich, daß sich auch im geistigen und literarischen Templertum die Überzeugung festwurzelte, es könne die Elite der

¹⁾ R. Maurus, Migne PL 112 4064 ff.

²⁾ M. Adamus, Migne PL 198 365 ff.

Vita Contemplativa, der Träger des hohen Geisteslebens, sich nur in seinem Schoße bilden, ähnlich wie die wahre Gottesverehrung an den Tempeln von Jerusalem gebunden war. Die Tatsache, daß die Weisheit Salomons in ihrem großartigsten Glanze in der Tat auf demselben Boden erstrahlte, auf dem sich das Mutterhaus und die Mutterkirche der Templer erhoben, mußte für mittelalterliche Menschen, für Ritter, die in aristokratischem Traditionsbewußtsein aufgewachsen waren, für Adepten, die nach Erleuchtung strebten, von unerschätzbbarer Bedeutung sein. Die von Salomon so hochgepriesene, so deutlich hypostasierte göttliche Weisheit, an der er selber in so auslesener Weise teilhatte, verwandelte sich in den Tagen, da eben die Philosophie des Islam eine alles mit sich reißende Führerrolle spielte, innerhalb des intellektuellen Templertums in jenen christlichen *Intellectus Activus*, der als strahlende Aufklärung des Geistes all die Erkenntnisse spendete, wie sie eben nur den Eingeweihten des Tempels beglücken konnten.

Was die Araber auf philosophischen Abwegen zu preisen nicht müde wurden, — die Templer hatten es als Wahrheit in ihrem Besitz! Nur war der Born der Aufklärung nicht mehr der Mondgeist Avicennas oder die averroistisch-pantheistische Universalvernunft, sondern eine Fülle von zeit- und kirchenkritischen Einsichten, in denen die joachimitischen Ideen vielleicht ihre sublimste Ausgestaltung erhielten.

Kritische, warnende, drohende Stimmen, die bisweilen prophetisch über die unwürdigen Repräsentanten der Kirche schweres Unheil verkündeten, hatten nie gefehlt. Wir finden Heilige und Selige unter den Warnern. Ein Gerhoh von Reichersberg in Deutschland, ein Johannes von Salisbury in England, ein Bernhard von Clairvaux in Frankreich, ein Johannes von Parma in Italien, sie alle sprachen laut und deutlich genug von dem verheerenden Beispiel, das Bischöfe und Gläubige von der höchsten Kirchenführung empfangen. Pierre de Blois gebraucht die vielsagende Wendung: . . . nunc dicitur Curia Romana quae dicebatur Ecclesia Romana. Der später Kardinal gewordene Jakob von Vitry schreibt 1216 an einen Freund: aller echt kirchliche Geist ist dieser Einrichtung (der Kurie) fremd. Der Bischof von Lincoln Robert Grosseteste richtet an Innozent IV. ein scharfes Mahnschreiben, sogar wegen Wuchers und Heuchelei. Der eben erwähnte glühend spiritualistisch gesinnte Franziskaner-General Johannes von Parma lehnte seine Erhebung zum Kardinal mit dem Bemerkens ab, daß sich die Römische Kurie fast nur mit *Krieg und Gaukelwerk* beschäftige. Die scharfen Stimmen der Heiligen Hildegard von Bingen und Brigitte von Schweden zeichnen die Lage gleich trostlos, um von den greuelhaften Schilderungen, die der als Sittenrichter

freilich nicht sehr zuständige Petrarca über Avignon gibt, ganz zu schweigen. Schilderungen, die jedoch von Petrarcas Schüler Luigi Marsigli, einem florentinischen Augustinermönch, in trauriger Weise bestätigt werden: man bemühe sich in Avignon nicht einmal mehr, das Laster zu verbergen.

Nun aber war der richtige Name für die Sünden der Kurie in die Welt gerufen, von Mönchen geprägt, deren Vollkommenheitsstreben unzweifelhaft war: *Ecclesia Carnalis!* — Alles, was den selber durchaus nicht einwandfreien, aber selbstgerechten Erben des Tempelplatzes und der Weisheit Salomons an Pfründen- und Privilegienhandel, an Amterschacher und Günstlingswirtschaft, an politischer Herrschsucht und Liebedienerei, an gebrochenem Zölibat und Gelübden zu Augen und zu Ohren kam, zeigte sich ihnen und ihren Adeptenbünden im Lichte des *Intellectus Activus*, — der neuen salomonischen Weisheit —, als eine böse, aber folgerechte Entwicklung der seit der Konstantinischen Schenkung hochkommenden souveränen kirchlichen Landesfürstlichkeit. Wer anders hätte eine klarere Erkenntnis dessen, was echte Kirche heißt, wo die päpstlichen Zeichen nicht mehr zu Kriegsfahnen und die Hirtenstäbe nicht mehr von Inquisitoren zu Marterwerkzeugen verwandelt würden, für sich in Anspruch nehmen sollen, als die von Dichtern und Denkern gebildeten Bünde der Templer? Sie waren es, die sich als die zwar schweigenden, aber berufensten Träger der neuen Fackel des kommenden Zeitalters betrachteten.

Rossetti, der vom Joachimismus so gut wie nichts wußte, wollte in der vielbesungenen Dame des *Dolce Stil Nuovo* lediglich die Allegorie der imperialen Macht sehen und hielt auch Beatrice selber dafür. Das war gewiß übers Ziel geschossen, aber insofern richtig, als die politische Denkart der hohen Donna des literarischen Tempelertums purer Ghibellinismus war und das Imperium für eine unmittelbar göttliche Gründung hielt, der eben in der dritten Weltzeit Joachims ein neuer Glanz beschieden sein mußte. Die Sache lief in Praxi eben auf das Programm einer Auflösung des Kirchenstaates und dessen Wiedereingliederung ins Imperium Romanum hinaus, aus dem er von Konstantin widerrechtlicher Weise herausgebrochen worden war. Aber es wäre verfehlt, eine derartige Auflösung des Kirchenstaates mit dem zu verwechseln, was in späteren Jahrhunderten *Trennung von Kirche und Staat* hieß. Das war es nicht und konnte es nicht sein, selbst wenn alle bischöflichen Landesfürsten das Beispiel des ersehnten Papa Angelico nachgeahmt und auf ihre Souveränität verzichtet hätten. An einen Staat oder gar ein *Sacrum Imperium* von religiöser Indifferenz zu denken, war dem Mittelalter unmöglich.

Es war gewiß ein richtiger Gedanke Marsilio Finicos, daß sich

eine ununterbrochene, geheime und wohlgehütete Traditionskette vom ägyptischen Hermes Trismegistos über Pythagoras, Plato und Seneca bis auf Plotin und Jamblichos erstreckte. Er hätte ruhig hinzufügen dürfen: über die Neuplatoniker Aedesius, Eusthatus, Priscus, Proklos, Marinus, Isidor von Gaza und Damascius, über Arnaut Daniel, die Sizilianer und die toskanischen Fedeli d'Amore, über Gemistos Plethon bis auf die Platonische Akademie von Florenz, deren größte Leuchte Ficino selber war.

Wir wissen heute, daß die Gnosis keineswegs bloß eine altchristliche Häresie war, sondern eine in den Jahrhunderten um Christi Geburt sich erhebende Geistigkeit mit nachhaltigen Ausstrahlungen ins Heidentum, Judentum und in den Islam¹⁾. Es gab auch eine christliche, ja kirchliche Gnosis, die wir jedoch als eine aus dem Glaubensleben vertiefte Glaubenserkenntnis scharf von dem pseudochristlichen Gnostizismus unterscheiden wollen. Diese reine Denkform durchaus kirchentruher Gnosis, etwa eines Clemens Alexandrinus, lassen wir indes im Folgenden, sobald von Gnosis die Rede ist, außer Betracht.

Alle Gnosis entsprang einem tiefen Gefühl von Weltangst, dem das ganze — ptolomäische — Weltall ein böses Gefängnis ist, aus dem es die Seele ins Reich des heimatlichen Lichtes zu bringen gilt. Und obgleich Plotin, der große Feind alles ungeklärten Gefühlslebens, ein scharfer Gegner der Gnostiker war, gedieh doch späterhin die Gnosis nirgends mit solcher Üppigkeit wie in den Gehegen des Neuplatonismus. Daher kommt es, daß wir kaum je auf Neuplatonismus ohne gnostische Beimengungen oder auf Gnosis ohne neuplatonische Bestandteile stoßen. Julian Apostata, der das Heidentum durch Umdeutung auf neuplatonische Philosophie retten wollte, konnte gar nicht anders als zur Wiedererneuerung der heidnisch-hellenistischen Gnosis schreiten, wie sie sich im Mysterienwesen offenbarte.

Was die Mysterien wollten, war wesentlich Gnosis: eine Seelenreinigung des Jüngers durch die Einweihung in ein verborgenes Wissen um den rechten Weg aus der Welt des Elends durch die Fernen des Jenseits in die Welt der letztmöglichen Beseligung, und um die tauglichen Mittel hiezu. Dies war das Ziel ebenso der jüdischen Gnosis der Kabbala, wie der islamitischen des Sufismus oder des häretischen Gnostizismus etwa eines Markion, Mani oder sonstigen Häresiarchen der christlichen Frühzeit.

Erwies sich schon im Altertum das große Geheimnis aller Mysterien recht eigentlich als eine Opposition gegen den offiziellen Paganismus, die in der Erkenntnis lag, daß es nur ein einziges höchstes Wesen gebe, und alle Götter, wie verehrt sie immer sein mochten,

¹⁾ Vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen 1934, 74 ff.

nur dessen verschiedene Erscheinungsweisen seien; so blieb eine oppositionelle Haltung, die übrigens ebenso den Platonikern im Blute lag, auch für späterhin ein deutliches Merkmal aller gnostischen Zirkel. Das damit verbundene, strenge und wirklich kaum je verletzte Stillschweigen über alle Vorgänge bei der Einweihung in die Mysterien des Altertums setzt sich als unverbrüchliche Tradition der platonisch-neuplatonischen Bünde des Mittelalters, sei es der Templer, der Astrologen oder Alchimisten bis tief in die Renaissance hinein fort. In dieser Hinsicht schritten die Templer gewiß noch fest in den Bahnen der alten Mystagogen. Was die Philosophiegeschichte als die Goldene Kette der Neuplatoniker bezeichnet, von der oben einige Namen angezogen wurden, das findet sich in der ganz unverkennbar neuplatonischen Templerliteratur, als welche uns die hochmittelalterliche Liebeslyrik und -literatur entgegentritt, unter dem Bilde einer Quelle oder eines schönen Flusses dargestellt, an dem *Amore* oder *Amores* Jünger so gerne in Stillschweigen nachdenken. Es sind die Gewässer der hermetisch-gnostisch-neuplatonischen Tradition.

Selbst Vergil spielt in der *Commedia* seine Rolle nicht in erster Linie als der Prophet von Kreuz und Adler, der er durch seine vierte Ekloge und *Aeneis* war¹⁾, sondern als der *vom langen Schweigen heiser scheinende*²⁾ Initierte der eleusinischen Mysterien, der, als ihm Beatrice von der Bedrängnis eines andern Initiierten erzählt, sofort als wissender Helfer *am wüsten Abhang* erscheint.

Wir erkennen also, daß Dantes Weltgedicht mit seinem Aufstieg aus dem finstern Tal des Elends zur Schauung Gottes, mit seiner Reise durch die gesamte Überwelt, mit seinen Initiationen im Purgatorio, von durchaus gnostischer Art ist. Nirgends aber erscheint diese Gnosis Dantes im Sinne eines neumanichäischen Gnostizismus; sie ist vielmehr die Summe von tiefen, der breiten Masse verhüllten Erkenntnissen über die großen Themen des Mittelalters: Gott und Welt, Kirche und Imperium. Wäre Dante ein wirklicher Bekenner des gnostizistischen Albigenser- oder Patarenertums gewesen, so müßte eine Unzahl von Stellen seiner Werke völlig anders lauten. Es müßten sich die Anzeichen eines religiösen Dualismus zeigen, es müßte die Lehre von der Praeexistenz der Seelen aufscheinen, es müßte die Erbsündentheologie, die Grundlage seiner Gesellschaftslehre, übergangen oder in durchaus verschiedener Weise dargestellt sein. Von all dem ist aber weder in der *Commedia* noch im *Convivio* oder in der *Monarchia* auch nur eine leise Spur zu entdecken, die ja Dante, der Meister im Andeuten, mit der größten Leichtigkeit hätte anbringen können.

1) I 278—280 und VI 703 f.

2) Inf. I 63.

Die Entlehnungen aus dem häretischen Gnostizismus sind rein formal-künstlerischer Art. Dazu gehört die bereits behandelte Gleichsetzung von Dantes eigenem Ich mit dem Ich der gesamten Menschheit, die wir an den drei Kardinalstellen des Weltgedichts: im finstern Waldtal, an der Schwelle des *Göttlichen Hains* und vor der letzten Schauung Gottes im Empyreum finden. Dieser Wandel vom individuellen zum allgemeinen Ich, den bereits Pochhammer in etwa gefühlt hat, ist ein dem Gnostizismus arтеigener Gedanke, der sein berühmtestes Vorbild in dem die Menschheit bedeutenden Königssohne im *Perlenlied* der syrischen Gnosis¹⁾ hat, der sich auf die schwierige Suche nach der verlorengegangenen Perle (Seele) macht, wie ja auch Dante den verborgenen Perlen der *Vita Contemplativa* und *Activa* nachgeht.

Eine desgleichen gnostische Wendung ist es, wenn Beatrice, wie wir dies bereits auf Seite 206 erwähnt haben, vom Siegeswagen herab von ihren auf *Erden zerstreuten Gliedern* spricht. Unmöglich hätte Beatrice Portinari-de'Bardi sich ein Wort über die Verstretheit ihrer Gebeine erlauben dürfen, ohne daß, wenn schon nicht ihr vielleicht bereits verstorbener Gemahl Simone de Bardi, so doch ihr noch lebender Stiefsohn Tanaglio gegen die Zumutung einer solchen Pietätlosigkeit eine zumindest ebenso lebhaftere Einsprache erhoben hätte wie jener französische König, der die *Commedia* wegen der Verunglimpfung von Hugo Capets Abstammung proskribierte, oder jene Zeitung in Kairo, die Dante wegen seiner Begegnung mit Mohammed im Inferno, zu einem elenden europäischen Skribenten machte. Nein, die Gebeine Monna Bice de' Bardis lagen und liegen wahrscheinlich heute noch ebenso still und ungestört in ihrer Gruft wie die ihres Vaters Folco Portinari.

Die auf *Erden zerstreuten Glieder* Beatrices, die Dante natürlich nur unter der Fiktion eines wirklichen Todes einer wirklichen Beatrice erwähnen konnte, sind, um nochmals davon zu sprechen, alle die über ganz Italien zahlreich verstreuten Mitglieder der geistigen Templerbünde, die die Nobilissima Donna mit ihrem echt gnostischen Ausdruck bezeichnet. Diesen *zerstreuten Gliedern* begegnen wir in gleicher Bedeutung im gnostischen Evangelium Evas: *Ich bin du und du bist ich, und wo du bist, bin ich und in alle bin ich zerstreut. Und woher du nur willst sammelst du mich; indem du aber mich sammelst, sammelst du dich selbst*²⁾. — Die magische Formel für die emporsteigende Seele im gnostischen Philippsevangelium lautet in ähnlicher Weise: *Ich habe mich selber erkannt, mich von allen Orten gesam-*

1) Vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen 1934, 320.

2) Vgl. St. Epiphanius von Salamis, *Panarion* 26, 13; Migne PG 41, 333; 336.

*melt, dem Archon keine Kinder gezeugt, sondern seine Wurzeln entwurzelt und die zerstreuten Glieder gesammelt*¹⁾).

Derart formal-poetische Anklänge an den Gnostizismus können in keiner Weise als häretische Bekenntnisse gewertet werden. Und wir stehen nicht an, zu behaupten, daß gerade die Ich-Verwandlung, so deutlich gnostizistisch sie als Inhaltsmotiv ist, als Stilmittel erst die Möglichkeit der geordneten Entfaltung einer so immensen Symbolwelt wie der des Paradiso Terrestre bietet, ohne daß dabei das kraftvolle Weiterdrängen der Darstellung zu Schaden käme.

Über die islamitische Gnosis des Sufismus zu handeln, ist nach dem bereits in Kapitel 26 Gesagtem nicht weiter nötig. Es ist keine Übertreibung, zu sagen, daß der ganze unerhörte Frauenkult der hochmittelalterlichen mediterranen Literatur, dessen schönste Blüte Beatrice heißt, geradezu die Herübernahme einer künstlerischen Ausdrucksform der islamitischen Gnosis in den Westen bedeutete, — einen aus dem Orientalischen ins Europäische, aus dem Religiösen ins Philosophisch-Weltanschauliche übertragenen, auf dem Haram esch-Scherif entstandenen Sufismus.

Auch was wir bei Dante an jüdisch-gnostischen Zügen aus der Kabbala finden, geht mit größerer Wahrscheinlichkeit auf die Templergnosis selber als auf seinen gelehrten jüdischen Freund Immanuel Ben Salomon in Florenz zurück, zumal eben zur Zeit, da der *Süße Neue Stil* in Blüte stand, das bedeutendste Werk der jüdischen Gnosis, der *Sepher Zohar* (*Buch des Glanzes*) von Moses da Leon erschien. Es war bei den Templern gewiß nicht unbeachtet geblieben.

So führt uns das Durchschreiten des Feuerwalls vor dem Paradiso Terrestre aufs Buch Zohar zurück, wo die Seelen, gleichfalls am Saume des Paradieses der Stammeltern, zur Läuterung, bevor sie die ihrem alten, verlassenen Leibe gleichende Lichthülle empfangen, durch einen feurigen Fluß gesendet werden²⁾. Ebenso ist der Gedanke von einer gemeinsamen Quelle des Lethe- und Eunoëflusses dem Sepher Zohar wohl unmittelbar entlehnt, demzufolge der Edenstrom Jobel sich gabelt und unter den Namen der beiden vor dem salomonischen Heiligtum stehenden Säulen Jachin und Boaz weiterfließt. Womit bereits der für die Templer gewiß herzerfreuende Gedanke einer inneren Verbundenheit des Eden mit dem Tempelplatz anklingt³⁾. — Nach Fr. A. Lambert könnten die Verse 52—66 des 13. Paradisogesanges, die uns die neun Chöre der Engel schildern, zur Gänze dem *Buch des Glanzes* entnommen sein⁴⁾ und eine gleichfalls kabbalistische Vorstel-

1) H. Jonas, a. a. O. 139 ff.

2) J. de Pauly, Sepher Zohar. Paris 1906—11, V 412.

3) ib.

4) Dantes Matelda und Beatrice. München 1913, 43 ff.

lung war es, Gott als hellstrahlenden Lichtpunkt¹⁾ zu denken, den Dante im höchsten Zentrum der unermesslichen, das Empyreum überwölbenden, von den himmlischen Geistern gebildeten Kuppel des *Engelstempels*²⁾ sieht. Der Lichtpunkt gibt sich dann, im letzten Stadium des Auffluges, als die Einheit von drei gleichgroßen, ineinander leuchtenden Kreisen zu erkennen; wobei die geheimnisvolle Vereinigung des im zweiten Kreise sichtbar werdenden, aus seinem eigenen Lichte geformten Antlitzes — das Bild der gottmenschlichen Natur Christi — sich ebenfalls aus der kabbalistischen Vorstellung von dem in Gottes Idee seit jeher lebenden Urmenschen *Adam Kadmon* her schreiben mag.

Man sieht, was immer bei Dante aus der Gnosis stammt, mag es nun der arabischen, — der natürlich der Löwenanteil zukommt —, der jüdischen oder der häretischen Gnosis angehören, geht niemals über die Bedeutung einer rein künstlerischen, die Glaubenstreue nirgends verletzenden Ausdrucksform hinaus. Die gnostischen Formalprinzipien sind der katholischen Theologie ungezwungen und widerspruchslos eingebaut. Es kann nicht die Rede davon sein, daß Dantes Theologie nur zum Schein bestehe und in Wirklichkeit eine den Mantel des Dogmas benützende Freigeisterei sei, die in früheren Schulen sich mit dem Mantel des Eros begnügt habe, wie das Rossetti meinte³⁾. Womit ich natürlich das Vorhandensein einer wirklichen Geheimsprache der *Fedeli d'Amore* mit nichten ableugne. Daß Dantes Theologie stets eine joachimitische Theologie ist, die bereits von Haus aus gnostisch-symbolistischen Gedankengängen ein weites Feld einräumte, hat natürlich den Einbau der literarischen Formen der Gnosis wesentlich erleichtert.

Gewiß, Dante war nicht der Schöpfer des Joachimismus und nicht der Urheber jener Geistigkeit, die in der Pflege und im symbolistisch-künstlerischen Ausdruck ihrer Reformideen, ihrer Glückseligkeitslehre, auf die Darstellungsmittel der orientalischen Gnosis zurückgriff. Dieses Metall war im Templerorden, vor allem in seinen literarischen Adeptenbünden, längst vorhanden. Es konnte ja auch gar nicht anders sein, als daß die Mönchsritter, indem sie ihre weltbedeutende Wiege mit einer nie dagewesenen Schaumünze auszuzeichnen bestrebt waren, das Roherz dazu nicht bloß aus der Bibel und Theologie holten, sondern auch aus dem Sufismus und der Kabbala; es wurde freilich eine Legierung, über deren Zusammensetzung sich das Stillschweigen der alten Mysterien breitete. Der Genialität des magischen Goldschmieds Dante, der das gegebene Edelmetall nach eigenem Gutdünken benützte, tut dies keinen Eintrag. Das eigentlich Künstlerische jedes

1) Par. 28 16.

2) Par. 28 53.

3) Il mistero ecc., 1333.

Kunstwerks liegt weit mehr in der Form als im Inhaltlichen. Und diese *Form* ist eine einmalige und unvergleichliche Eigentat von Dantes überragendem Ingenium. Es wäre die lächerlichste Engherzigkeit, sich auf den Standpunkt jenes unbekanntem zeitgenössischen Kritikers stellen zu wollen, der offenbar selber auch den Kreisen der Templeradepten angehörte, und gegen die *Commedia* den Einwand erhob, daß

*In verità questo libel di Dante
È una bella scisma di Poeti
Che con leggiadro vago consonante
Tira le cose altrui ne le sue reti.*

So haben wir denn die Templergnosis als jenes Gedankengut vor uns, das nur schweigenden Männern des Wissens und Erkennens anvertraut werden durfte; als jene tiefe joachimitische Überzeugung, daß die Kirchenführung sich weit von den Aufgaben, die Gott ihr zugewiesen, entfernt habe; daß, indem die erste Führung der Menschheit versagt und nach den Funktionen der zweiten Führung strebt, diese selber: das Imperium, zu Schaden komme und so die *Vita Activa* der Welt im Argen liege; daß die Kirche nur dann wieder zur alten Kirche des Heiligen Geistes würde, wenn der Kirchenstaat, die weiterlebende Schenkung Konstantins, im *Sacrum Imperium* sich auflösend, verschwände; und daß schließlich die erleuchtete Erkenntnis des Tempels allein der Menschheit zu diesen Aufstiegen verhelfen könne. Das alles war, wie ganz besonders die aus dem Orient übernommene Bildersprache, unter der es dargestellt wurde, in der Tat in weitestem Ausmaß gnostisch, aber nicht wirklich häretisch; obgleich, wie das Beispiel von den Reflexen des Konzils von Vienne in der *Commedia* zeigt, die Grenzlinie zur Häresie in Wahrheit leicht zu überschreiten war.

Dante hatte diese Templergnosis von Jugend an tief in sich aufgenommen. Sie, nichts andres, war die Herrin seines Geistes, der er in Wahrheit zeitlebens treu gedient. Es gibt ein Gedicht, — man darf es mit der größten Wahrscheinlichkeit Cino da Pistoja zuschreiben —, worin Dante der Vorwurf gemacht wird, daß er

*Là dove vide la sua Beatrice
E quando ad Abraam guardò nel sino,
Non riconobbe l'unica fenice
Che con Sion congiunge l'Apennino.*

Was soll der Tadel, daß der große Jünger Beatrices sie im Schoße Abrahams, will sagen, als Nachbarin Rachels im Empyreum, nicht als jenen Phönix erkannt habe, der den Sion mit dem Apennin verbindet? Offenkundig weiß Cino sehr genau, um wen es sich bei Beatrice handelt! Dante, der in Cinos Augen zu kurzsichtig war, hätte

also bemerken sollen, daß Beatrice Jerusalem mit Florenz verknüpft: den Haram esch-Scherif mit dem Tempel in Dantes Vaterstadt! Aber eben diese Verknüpfung war nur dann möglich, wenn Beatrice auf dem Sion und in Florenz dieselbe ist, wenn sie das Geheimwissen der Templer: die templarische Gnosis allegorisiert! Cino fand sie also just in dieser allegorischen Bedeutung, über die er sich völlig im Reinen sein mußte, zu wenig scharf gekennzeichnet. Klar, daß das ebenso oberflächlich wie falsch geurteilt war. Niemand konnte das wahre Wesen Beatrices in unmißverständlicheren Symbolismen andeuten als es Dante im Paradiso Terrestre getan hatte. Und daß sie ein aus der eigenen Asche erstehender Phönix auch für ihn war, hat er in ihrer Rede von den *Kleinen Weilen*, nach denen sie verschwinden und wiederkehren würde, sowie in ihrer Prophezeiung vom kommenden *Fünfhundertfünfzehn* nicht minder eindeutig zu erkennen geben.

Aber die Templergnosis erschöpfte sich nicht darin, daß sie wie die antiken Mysterien ein geheimes Wissen für Eingeweihte war, das sich selber die Funktion eines geistigen Paradieses zuschrieb, indem es, wie das die Kabbala leise antönt, den Tempelplatz mit dem Garten Eden vergleicht; auch nicht darin, daß sie sich in Gestalt einer ätherischen Dame personifizierte, deren *Saver compiuto con perfetto onore*¹⁾ ist und die durch ihre Liebenswürdigkeit ähnlich bezaubert wie die Geliebte den sufistischen Dichter des Islams; ebensowenig durch die dem Gnostizismus entlehnte Gleichsetzung des Ichs ihrer Adepten mit dem Menschheits-Du. Die Templergnosis ist, mit anderen Worten, nicht bloß ein Zusammenströmen verschiedener gnostischer Wasseradern aus Antike, christlicher Frühzeit, Judentum und Islam, sondern ebensowenig eine vom Neuplatonismus her bestimmte Geistigkeit.

Wir haben bereits darauf verwiesen, wie eng verbunden nach Plotins Tode (270) Gnosis und Neuplatonismus aufzutreten pflegten. Der Stufengang vom körperlichen zum intellektuellen und jenem aktuellen Eros, der die Trennung von Seele und *Noûs* — den Auftakt zur Ekstase — mit sich bringt, war den Aufstiegen der Gnostiker zu ähnlich, als daß ein unbekümmertes Fernstehen beider Richtungen auf die Länge möglich gewesen wäre. Dazu kommt, daß alles, was sich seit dem 3. Jahrhundert platonisch nannte, in Wahrheit Neuplatonismus war, so daß wir sogar den Heiligen Augustinus vor seiner Bekehrung nicht so sehr als Platoniker denn vielmehr als Neuplatoniker zu betrachten haben, wie er ja auch seine beinah schwärmerische Verehrung für Plotin noch in seiner katholischen Zeit nicht verheimlichte und sie erst in seinen *Retractationes* dämpfte.

Neuplatonismus also hieß der gemeinsame Boden, aus dem die Mysterien der Spätantike, der Gnostizismus und Sufismus einen großen

¹⁾ G. Cavalcanti. Vgl. L. Valli, *Il linguaggio ecc.*, 51.

Teil ihrer Lebenskraft saugten. Und gewiß war die Lehre von der Entmaterialisierung des inneren Menschen bis zur unüberbietbarsten Vergeistigung nicht der schlechteste Boden. Daß schon der platonische Eros in gleicher Richtung wies, ist eine unbestreitbare Tatsache. Der Neuplatonismus aber bot ihm mit seiner Ekstasenlehre ein festes Ziel und stattete ihn mit einer bei weitem entschiedeneren Triebkraft aus. Die spätere Entwicklung zur Lehre von einer ganzen Reihe von Erosen beiseite lassend, erkennen wir leicht, daß es ganz natürlich war, wenn gerade diese Philosophie, die von der sinnlichen Schönheit ausging und zur Einswerdung mit der höchsten Schönheit strebte, — eine Philosophie, die noch Goethe und Schiller machtvoll in ihren Bann zog —, das Denken und Reden in den Ausdrucksformen der Liebessprache ihren Jüngern zu einer Art Leidenschaft machte. Gab es Dichter unter ihnen, so war der Weg zu einer *philosophischen* Liebeslyrik außerordentlich kurz. Wie weit die Ausgestaltung dieses Sprachgebrauchs gehen konnte, war an dem Beispiel des spanischen Sufi Abenarabi, dem Dante so nahesteht, deutlich zu sehen. Von einer Liebeslyrik dieser Art bis zu einer Decksprache in Liebesterminologien bedurfte es abermals keiner langwierigen Veränderungen. Die literarischen Adeptenkreise der Templer haben sie vollzogen: das Wort *Amore* selber wurde in die toskanische Dichterschule als das Deckwort für *geistiges Templertum* übernommen. Es wurde sozusagen das Stammwort einer ganzen Sprachfamilie, deren Familiengeist der Neuplatonismus war, der besonders auch durch die Pariser mystische Viktoriner-schule einen kräftigen Auftrieb und eine entscheidende Vertiefung erfahren hatte.

War schon der Sufismus eine poetische Pflanze mit vielen neuplatonischen Wurzeln, so war es die templarische Liebeslyrik erst recht. Je glorreicher die Wirkungen dieser Liebe sein sollten, und je gewaltiger sie wurde, desto erhabener mußte auch die Dame werden und desto unvermeidlicher freilich auch ihr Tod. Daß diese himmlischen Wesen alle vor ihren Liebhabern sterben, Beatrice vor Dante, Fiammetta vor Boccaccio, Laura vor Petrarca, um nur die berühmtesten *Todesfälle* zu erwähnen, ist nicht ein notwendiger Kunstgriff, um neugierige Frager abzuschütteln oder eifersüchtige Ehefrauen zu beruhigen; sie mußten vielmehr von jenem Tode, der die *Mors philosophorum* war, ereilt werden. Eine andere Darstellungsmöglichkeit ihres neuplatonischen Ekstasen-Erlebnisses gab es eben nicht. Kein Dichter konnte doch die Trennung von *Νοῦς* und *Ψυχή* als seinen eigenen Tod schildern!

Daher mußte Dante den Traum von Beatrices Tod in den trostlosen Farben einer Naturkatastrophe schildern, während er ihren *wirklichen* Tod mit wenigen Worten abtut, da er, wie er entschuldigt-

gend anführt, sich sonst selber loben müßte. Wer hätte ihm dieses Selbstlob nicht gerne verziehen, wenn er uns in dieses Hinscheiden einigermaßen tiefer eingeführt hätte! War Beatrice nach arabischer Zeitrechnung in der ersten Stunde des neunten Monatstages, nach syrischer Zählung aber im neunten Monat gestorben, so hielt es Petrarca Laura mit ihrem Sterben ähnlich; auf Tag und Stunde genau dreimal sieben Jahre nachdem sich Petrarca am Karfreitag, dem 6. April 1327, in der St. Klarakirche von Avignon in sie verliebt, segnete sie das Zeitliche. Abbé de Sade hatte sie in seinen *Memoires sur la vie de Petrarque* (1767) zu seiner Urahnin gemacht. Es war törichter Ahnenstolz, der ihn aus Laura die Gattin seines Vorfahren Hugues de Sade machen ließ, aber das Märchen bewies ein zähes Leben. Er hätte besser daran getan, herauszubringen, daß das Verhältnis des Laura-Sängers zur Mutter seiner Kinder just von 1337—1343 dauerte, also von Laura um volle fünf Jahre überlebt wurde. Einen Brief, in dem Petrarca's Freund, Bischof Giacomo Colonna, 1336 sich über Lauras Wirklichkeit mit skeptischem Humor äußerte, beantwortet der Dichter mit dem wenig zwingenden Gegenbeweis: *Ach wäre alles nur Erfindung! So etwas zu erkünsteln, würde Mühe kosten. Wird man von Simulation bleich? Soll der Augustinus, den ich gegen die simulierte Laura ins Feld geführt, auch nur simuliert sein? Armer Augustinus! Der große Kirchenlehrer von Hippo, der gegen Laura polemisiert, tritt sehr wenig heiligmäßig auf, und war eben deswegen doppelt simuliert!*

Petrarca „verliebte“ sich an einem Karfreitag, aber ein Karfreitag war es auch, an dem ein Gleiches dem katalonischen Trobador Ausias March, dem Rimatore Lodovico Martelli und selbst noch dem großen Camões widerfuhr, deren Damen übrigens von gleich schwächerer Konstitution waren wie Beatrice und Laura. Sie sanken vor ihren Verehrern ins Grab¹⁾. — Das alles nehme für historisch, wem's beliebt! Wir erblicken darin nichts anderes als eine im ganzen literarischen Europa bestehende Verbreitung der intellektuellen Templer-Adeptenbünde, die ihre Initiationen mit Vorliebe auf den Karfreitag verlegten, ihre Begeisterung für die Templergnosis durch allegorische Frauenliebe und ihr philosophisch-dichterisches Ekstasen-Erlebnis durch das Sterben ihrer Donna sinnbildeten.

Der *Intellectus Activus* der Templer offenbart sich mithin als eine synkretistische Gnosis, die mit dem Neuplatonismus eine eigenartige Verschmelzung einging. Wobei die persisch-arabische Gnosis des Sufismus und der Neuplatonismus der Viktoriner deutlich vorherrschten. Die eine durch ihre allegorische Frauengestalt, der andere durch deren Tod. Die poetischen Denker und philosophischen Dichter des italienischen Duecento und Trecento sind daher weit eher Neuplatoniker als Aristoteliker. Das gilt insonderheit für Dante, dessen im-

¹⁾ Rossetti, *Il mistero ecc.*, 1568 ff.

menses Wissen Aristoteles natürlich nicht ausschloß, das man aber, weil es sich in den Ausdrucksformen der Scholastik aussprach oder auszusprechen schien, nicht einseitig und überstürzt als aristotelische Scholastik bezeichnen darf.

Man hat freilich die Spuren von Dantes Geistigkeit, die unverkennbar nach anderer Richtung weisen, nicht völlig übersehen. Man hat aber, als Reinach, Baumgarten, Nardi und Grabmann auf die averroistischen und neuplatonischen Klänge bei Dante aufmerksam machten, darin *Einschläge* in Dantes Aristotelismus erblicken wollen. Allein, das ganze weite Feld, auf dem die hochmittelalterliche Lyrik und Epik, soweit sie nicht ausgesprochen kirchlich-religiös sind, aufbauen, ist Neuplatonismus. Die ganze, als Psychologie kümmerliche Liebespsychologie über das Entstehen und Wachsen der *Liebe* ist echter Neuplatonismus. So wird man sich daran gewöhnen müssen, in Dantes Philosophie Aristoteles als *Beiwerk* zu seinem Neuplatonismus zu betrachten. Die gesamte Templergnosis ist, von ihrer philosophischen Seite her genommen, durchaus Neuplatonismus, zumal selbst ihre gnostischen Bestandteile größtenteils neuplatonischer Herkunft sind.

Nie aber dürfen wir vergessen, daß der Geist und vor allem die Sprache der neuplatonischen Gedankenwelt zugleich eine Hülle vorstellen, unter der sich das tiefe und gefährliche Geheimwissen der Templergnosis verbirgt. Das deutlichste Beispiel für diesen mehrfachen Sinn der Liebessprache sind die bereits auf Seite 206 angezogenen Verse 21—24 des 31. Purgatoriogesanges. Die Liebe Dantes zu Beatrice war, so hören wir dort aus ihrem eigenen Mund, jenes Mittel, durch das er zur Liebe des höchsten Gutes befähigt würde. Das ist, buchstäblich und ohne Allegorie verstanden, reinsten Neuplatonismus, der den körperlichen Eros als die erste Stufe jenes Selenaufstieges nimmt, der schließlich mit dem aktuellen Eros in die Ekstase der vom *Noûs* losgelösten Psyche übergeht; zugleich aber, im hier natürlich übertragen gemeinten Sinne aufgefaßt, liegt in diesen Worten eine Schilderung des Glückszustandes, den Dante in seiner *Vita Contemplativa* als Jünger der templarisch-joachimitischen Theologie empfand. Indem aber der Dichter durch die virgilianische Krönung mit der Tiara und Reichskrone sich selber — auf gnostische Art — zur Allegorie macht, wandelt er die Bedeutung dieser Verse abermals, und zwar zur Versinnbildung jener frühchristlichen Zeit, da die Kirche, von der Konstantinischen Schenkung noch unbelastet, dem joachimitischen Kirchenideal in jeder Hinsicht entsprach.

Dante war indes zu sehr Theolog geblieben, als daß er die Templergnosis, die sein Denken und Fühlen beherrschte, nicht auch in den Rang der Theologie erhoben hätte. Diese Erhöhung Beatrices, die in der Tat dem Entschluß am Ende der *Vita Nova* entspricht, von ihr zu

sagen, was noch von keiner je gesagt ward, ist zugleich ein Beweis für Dantes im Tiefsten vollkommen katholisch eingestelltes Denken, ein Beweis aber auch dafür, daß der Templerorden als Orden katholisch geblieben war.

Beatrice ist wirklich die Summe alles Übernatürlichen, das ja zugleich das spezifisch Katholische ist. In dieser Hinsicht behält P. Mandonnet, der Beatrice für den *Ordre Surnaturel* hielt, durchaus recht. Und es läßt sich unschwer zeigen, daß Dante seine Donna angelicata mit allen Zügen ausgestattet hat, die sie zum Übernatürlichen auf allen Stufen: auf den Stufen des Seins, des Denkens und Wollens, mithin zum Übernatürlichen schlechthin, macht.

Das Sein betreffend, sowohl das individuelle als auch das gesellschaftliche, ist sie erstlich als himmlische Nachbarin Rachels das Bild der christlichen Vita Contemplativa überhaupt, des christlichen Geisteslebens im weitesten Sinne; tritt sie ferner im Paradiso Terrestre auf ihrem Triumphwagen als Allegorie der joachimitischen Ecclesia Spiritualis auf, die sich als den Schauplatz ihrer großen Anklagerede gegen die vom rechten Wege abgeirrte Christenheit die *antipodische Mutterkirche* des Templerordens wählt; stellt sie zum Dritten die Heiligungsgnade vor, die die Seele vor Gott in ein durchaus neues Sein bringt, das sie um des Todes Christi willen des Himmels fähig und würdig macht, wofern sie nur in die Gnade der Beharrlichkeit übergeht und im Augenblick des Todes nicht verscherzt ist. In diesem Sinne stellen sie uns die Verse 88—90 des 31. Paradisogesanges vor:

*La tua magnificenza in me custodi
sì che l'anima mia, che fatt' hai sana,
piacente a te dal corpo si disnodi.*

Es sind die letzten Worte, die Dante an Beatrice richtet.

Hinsichtlich des Denkens gibt sich uns die Nobilissima Donna desgleichen als dessen übernatürliche Erhöhung kund. So ist sie unter den 60 Schönen von Florenz in § 6 der Vita Nova, entsprechend der Freundin unter den 60 Königinnen im 6. Kapitel des Hohen Liedes, die das Convivio für die Gesamtheit der Wissenschaften erklärt, nicht etwa die erste, sondern die neunte. Ist der Behauptung Dantes, Beatrice erweise sich dadurch, daß sie selber die Zahl Neun sei, als ein Wunder der heiligen Dreifaltigkeit, ein anderer Sinn beizumessen, als der, daß es sich in ihr um etwas Übernatürliches handle? Daß sie also, wenn sie die neunte unter den Wissenschaften ist, auch die Übernatürliche unter ihnen ist: die Theologie? Als Bild der Theologie ist sie erst recht befugt, die Rede des Heiligen Thomas, des Gottesgelehrten schlechthin, im 14. Paradisogefange fortzusetzen.

Daß sie durch die Entschleierungs-, die *Revelations*-Szene im Paradiso Terrestre, mitten unter den Hagiographen, als die Revelatio Divina, als die Göttliche Offenbarung sich zu erkennen gibt, haben

wir bereits berührt. Und daß sie schließlich unter ihren allegorischen Werten auch den Glauben darstellt, läßt sich dem 48. Vers des 18. Purgatoriogesanges klar entnehmen.

Was den menschlichen Willen betrifft, den die Helfende Gnade stützt und leitet, so ersehen wir aus dem Umstand, daß sich sowohl Vergil als auch der Heilige Bernhard Abgesandte Beatrices nennen, — wengleich dem auch ein anderer, streng templarischer Sinn zukommt —, die aufrecht erhaltene moralische Einheit von Dantes dreifachem Geleit durchs Jenseits. Wie die *Gratia Actualis*, die Helfende Gnade, von den Theologen als *Gratia Praeveniens* (Zuvorkommende), *Concomitans* (Begleitende) und *Perficiens* (Vollendende Gnade) unterschieden wird, so läßt Dante Vergil als zuvorkommenden, Beatrice selber als begleitenden und St. Bernhard als vollendenden Führer durch die Räume des Jenseits auftreten. — In dem ebenfalls schon besprochenen Vers 73 des 30. Purgatoriogesanges steht Beatrice als Allegorie des Übernatürlich-Guten, der christlichen Vollkommenheit vor uns, und in ihrer von Sphäre zu Sphäre wachsenden Schönheit als jene im Lumen Gloriae basierende Gottesliebe, die sich von Himmel zu Himmel steigert, bis die Grenze dessen, was einem Geschöpfe überhaupt möglich, erreicht ist.

Es ist also ein neunfacher Symbolismus, den Dante seiner Donna angelicata zugewiesen hat und er hätte ihr, seiner Dame *von der Zahl Neun* keine schönere und tiefsinnigere Ehrenerweisung entbieten können.

Kein Zweifel, daß die geistigen Templer mit ihrer Erkenntnis von der Notwendigkeit einer erneuerten Kirche ihrer Zeit weit voraus waren. Gerade diese joachimitisch-templarische Überzeugung von dem baldigen Eintritt einer Vergeistigung der beiden das irdische und ewige Wohl bezweckenden Führungsgewalten der Gesellschaft gab dem großen Florentiner die unwandelbare Kraft der Hoffnung auf ein Wiedererstehen des durch Philipp den Schönen und Clemens V. zerstörten Tempels. Dennoch hat er sich in seinen Prophezeiungen getäuscht, keine einzige ist nach seinem Glauben und Hoffen in Erfüllung gegangen. Die Täuschung betrifft indessen nur die Zeitpunkte, die der enge mittelalterliche Horizont zu kurz faßte. Das Wesen seiner Prophetie wird sich erfüllen, weil es sich durch die Logik des Geschichtsablaufes erfüllen muß. Nicht durch Einzelpersonen, wie es sich der Dichter vorstellte, sondern mit innerer Notwendigkeit. Die beiden Ziele, die der Menschheit gesteckt sind, werden stets, solange Menschen atmen, die von Dante verkündeten bleiben: die Glückseligkeit des irdischen Daseins und die Glückseligkeit des unsterblichen Lebens im Jenseits. Dante sah sie durch das Kreuz und den Adler: durch die Geistkirche und das Imperium Roms erschlossen, das seinem Wesen nach nichts sein kann und darf als die auf Vernunft und

Naturrecht gegründete Föderation von gleichverpflichteten und gleichberechtigten Völkern.

Die *Ecclesia Carnalis*, die der symbolische Tempel bekämpfte, gibt es nicht mehr, das Zeitalter kriegsführender Päpste und folternder Inquisitoren ist vorüber. Und wer hätte die Fehler der Kurie schöner und demütiger eingestehen können als es ein Nachfolger und Namensvetter Clemens V. Papst Clemens XIV. (1774) getan? *Welchen glücklichen Umschwung würde man gesehen haben, wenn man, statt die Irrgläubigen zu verfolgen, sie bloß mit aller möglichen Zärtlichkeit gebeten und beschworen hätte, sich nicht vom Mittelpunkt der Einheit zu entfernen; wenn man ihre Zweifel mit Güte aufgeklärt, ihre Einwürfe mit Geduld angehört, wenn man überhaupt mit ihnen so geredet hätte wie die Religion selbst redet, ohne Bitterkeit und ohne Hochmut.*

Galt dies Vertretern von Glaubensirrtümern gegenüber, um wieviel mehr hätte es für die Mönchsritter gelten müssen, die mit dem Bekenntnis der Glaubentreue auf den Lippen in den Flammen des Scheiterhaufens starben! In welchen Himmel hätte Beatrice einen Papst um dieser Worte voll Weisheit und Menschlichkeit erhoben!

Die Kirche, die das geistige Templertum zur *Ecclesia Spiritualis* zu erheben bestrebt war, haben nachmals unberufene häretische Erneuerer durch ungeheure Angriffe geschädigt und entstellt. Da aber große religiöse Häresien stets auch politische Häresien im Gefolge haben, folgte der Entstellung des Kirchenbegriffs die immer weitergreifende Verständnislosigkeit für den eigentlichen Begriff des *Sacrum Imperium* unweigerlich nach. Gerade jenes Volk, das durch viele Generationen die Hauptstütze des Imperiums war, ließ sich unter der Vorspiegelung eines Dritten Reiches in alle Abgründe menschlicher Verirrung führen. Bei aller Tragik, die darin lag, wurde damit doch auch die magische Anziehungskraft, die dem bloßen Worte *Reich* verblieben war, offenkundig.

Mag denn also Dantes Gesellschaftstheorie, die wir als eine tempelgnostische Glückseligkeitslehre erwiesen zu haben uns schmeicheln, nun, da die Irdische und Himmlische Glückseligkeit so vieler Völker in Trümmern liegt, da die *Vita Contemplativa* und *Activa* der Menschheit sich vollends in Wahnsinn auflösen drohen, ihre Auferstehung feiern! Nicht in den engen mittelalterlichen Formen, wohl aber in ihrer bewundernswerten Gedankentiefe, die auch die scheinbar irdischsten Dinge auf ihre tiefsten Fundamente hin untersucht und auf die letzten Ziele hinordnet. Dann wird Dantes Heilslehre die Heilslehren einer Unzahl von falschen Propheten überstrahlen und die Wiedererrichtung des Tempels, die er ersehnte, zum Wiederaufbau einer durch unermeßliche Leiden zu bußfertiger Liebe geläuterten Menschheit werden.

Namen- und Sachverzeichnis.

*Im Buch bloß tabellenmäßig gebrachte Namen sind hier nicht aufgenommen.
Bei mittelalterlichen Namen blieb im allgemeinen der Anfangsbuchstabe des Taufnamens maßgebend.*

- Abdallah 240.
Abenarabi 177, 245, 246, 247.
Adam Kadmon 264.
Aiscellin v. Narbonne, Erzbischof 129.
Akkon 116.
Alanus ab Insulis 179.
Alberigo de Manfredi 137, 157.
Alberto della Scala 230.
Albertus Magnus, Hl. 18, 38, 66, 165, 179, 259.
Albigenser 54, 55, 56, 238.
Albrecht v. Habsburg 18, 129.
Alexander III. 111.
Alfons v. Kastilien 76.
— v. Poitiers 56.
Al-Gazali 237.
Alighiero Alighieri 9
Alkuin 81.
Altaner 149.
Alte vom Berg, Der 240.
Ambrosius, Hl. 125.
Andrea de Gherardini 21.
— de Mozzi 221.
— Poggi 37, 107.
Andreas Capellanus 254.
— Montberry 114.
Aeneas 120.
Anitchkof 16.
Annales Florentinae 116.
Antiochien 46.
Antiochus Epiphanes 89.
Antonia Dantis 10.
Antonius, Hl., Erzbischof v. Florenz 135.
Apokalypse 44, 50, 200, 213.
Apostelgeschichte 120, 200.
Apuläus 248.
Arianismus 54.
Aristoteles 27, 28, 40, 41, 136, 246.
Arius 54.
Armen v. Lyon, Die 56.
Arnaldo de Villanova 100, 101, 102.
Arnaut Daniel 24, 241.
— de Merveil 241.
Aroux 3, 43, 46, 241.
Asin y Palacios 177, 245, 246.
Assassinen 240.
Athlit 71, 116, 121.
Augustinus, Hl. 38, 40 61, 198, 250, 266.
Ausian March 268.
Avalle 227.
Avempace (Ibn Bağğa) 236, 237, 246.
Averroës 251, 253.
Averroismus, lateinischer 12. 251.
Avicenna 251, 253.
Avignon 18, 144, 215, 259.
Azzo VIII. 105.
Baius 70.
Balduin II. v. Jerusalem 109.
Balthasar 50.
Barbarossa 7, 44.
Barbi 15.
Bartsch 238.
Baum d. Erkenntnis 181, 209.
Baumgarten 269.
Beatrice Portinari 11, 110, 225, 262.
— als Geistkirche 198, 203, 204.
— als Templergnosis 11, 272.
— als Übernatur 270.
Beatrice-Legende 224—235.
Beatrices *Bruder* 231, 255.
— *Schwester* 228, 229.
— Selbstbenennung 201, 202.
— Triumph 198—205.
Beatrice d'Este 18.
— v. Neapel 105.
— v. Tuszien 196.
Beda Venerabilis, Hl. 179.
Benedikt, Hl. 46.
— XI. 50.
— XV. 1, 2.
Benini 184, 217.

- Benjamin minor* 250.
 — *maior* 250.
 Benvenuto d'Imola 34.
 Bérenger du Puivert 240.
 Berdjaiew 47.
 Bernard Délicieux 113, 125.
 — Saisset 125.
 Bernardino da Montepulciano 88.
 Bernhard v. Clairvaux, Hl. 28, 46, 55,
 60, 61, 62, 63, 64, 74, 75, 110, 114,
 146, 151, 171, 181, 198, 199, 271.
 Beroaldo 237.
 Bertrand de Got s. Clemens V.
 Bilderstreit 81.
 Bliemetzrieder 79.
 Boccaccio 9, 35, 52, 151, 203, 229, 231,
 235, 241.
 Boeckl 198.
 Boethius 250.
 Boissard 4.
 Bonagiunta 235.
 Bonagratia 58.
 Bonaventura, Hl. 10, 51, 164, 165, 166,
 189.
 Bonifacio Calvo 241.
 Bonifaz VIII. 18, 19, 20, 21, 22, 50, 51,
 52, 53, 76, 78, 79, 84, 89, 90, 92,
 100, 113, 124, 132, 135, 214, 215.
 Borgognoni 253.
 Bosone da Gubbio 225.
 Brahmsmus 192, 236.
 Branca d'Oria 137, 157.
 Brigitte v. Schweden, Hl. 258.
 Brögelmann 237.
 Brunetto Latini 11, 12, 14, 36, 76, 138,
 221, 257.
 Brutus 118, 136.
 Bubwyd, Bischof 35.

 Cacciaguida 9, 164, 168, 172, 196.
 Caetani, Familie der 18.
 — da Sermoneta 32, 154, 170.
 Calderon 210.
 Cambio da Sesto 19.
 Camões 268.
 Can Grande 3, 251.
 Cante de Gabrielli 23.
 Casentina 233, 244.
 Cassiano Petri 224.
 Cassius 118, 136.
 Castets 13.
 Cecco d'Ascoli 235.
 Ceperello Diotaiuti 127.
 Cerchi, Partei der 19—23.

 Ceylon (Pic d'Adam) 176, 177, 179.
 Chevalier 64.
Chiose anonime 227.
 Chiron 154.
 Chosroes 251.
 Chosru 229.
 Chronicon Astense 124, 132.
 Cino da Pistoia 35, 95, 234, 235, 244,
 265, 266.
 Cione 235.
 Claudel 25.
 Clavel 133.
 Clemens IV. 114, 117.
 — V. 83—99, 128, 131, 148, 149, 150,
 186, 204, 214, 271, 272.
 — XIV. 272.
 — v. Alexandrien 179, 257, 260.
 Clemenza v. Habsburg-Neapel 36.
 Coelestin V. 50, 51, 52, 53, 83, 214.
 Cola di Rienzo 47.
 Colonna-Kardinäle 50.
 Commento anonimo 226.
 Corbizi 36.
Cor Gentile 256.
 Corso Donati 22, 23, 221.
 Cosmo 52.
 Croce III.
 Cyrus 218.

 Damberger 79.
 Dame Gerson 242.
 Damiette 115—121, 238.
 Daniel 118, 223.
 Dante, Gegner d. Konzils v. Vienne 54
 bis 83.
 —, Gnostiker 5, 8, 11, 268, 269.
 —, Joachimit 44—54.
 —, kein formeller Häretiker 6, 81—83.
 —, Kleriker 15.
 —, Neuplatoniker 12, 255, 269.
 —, Templeradept 5, 16, 174—180.
 —, Theolog 16, 17, 34, 204, 264—269,
 270, 271.
 Dantes Abstieg ins Inferno 182.
 — Aufenthalt in Paris 34—37, 77.
 — *Bart* 206, 207.
 — Geschlossenheit 25.
 — *Kreuz und Adler* 32—34.
 — Leben bis 1302 8—17.
 — Selbstallegorisierung 44, 181, 188,
 190, 203, 204.
 — Überzeugung v. seiner Prädestination
 164.
 — Verbannung 17—25.
 — Weltbild 175.

- Dante Maiano 235.
 Darius 218.
 David 45.
 Davidsohn 53, 117, 135.
 Deidamia 158.
 Del Balzo 225.
 Del Lungo 9.
 Denifle 6, 17.
 Denkinger 14.
 Deutscher Ritterorden 109.
Diletto Monte (Moria-Hügel) 182—194, 257.
 Dino Compagni 20, 22, 235, 244, 245.
 — Frescobaldi 235.
 — Perini 107.
 Dis, Höllenstadt 137, 153—155.
Dolce Stil Nuovo (s. Süßer Neuer Stil) 11, 233, 235, 242, 245, 246, 249, 250, 255, 259.
 Donati, Partei der 19—23.
 Donna Bella, Dantes Mutter 9.
 — Cilia de Caponsacchi 11.
 — Costanza 244.
 — Fiammetta 244, 267.
 — Gemma 10, 17, 22, 201.
 — Gerson 242.
 — Giovanna (Vanna) 241, 244, 255.
 — Intelligenza 245, 255.
 — Lagia 244.
 — Laura 244, 253, 267.
 — Lucia 244.
 — Mandetta 241, 255.
 — Matelda 16, 31, 193, 195—197, 200, 207, 211.
 — *Montanina* 203, 233, 244.
 — Pietra 235.
 — Rosa 242, 244.
 — Selvaggia 244.
 — Speranza 95.
 Doppelziel der Menschheit 190.
 Douceline, Hl. 57.
 Dressaire 110, 218.
 Dritte Orden 111.
Drutz 241.
 Dschelal-eddin Rumi 237, 239.
 Dualismus 54—56.
 Durchbohrung der Seite Christi 59—65.
 DXV (DVX) 184, 189, 215—224, 266.
 Earle 202.
 Ecclesia Carnalis 81, 82, 182, 186, 199, 204, 205, 207, 215, 259, 272.
 — Spiritualis 182, 199, 202, 203, 204, 207, 208, 213.
 Ecker 239.
 Eduard II. v. England 129.
 Ehrle 6.
 Eichmann 15.
 El-Aksa-Moschee 198.
 Elie de Cairel 241.
 Emir Chosru 239.
 Empyreum 171, 175, 181.
Endura 55.
 Enguerrand de Marigny 150.
 Enneaden Plotins 247, 250, 254.
Entendeire 241.
 Epiphanius 262.
 Erbsünde 34—42.
 Ernardus de Bonnevalle 198.
 Esquin de Floyran (Squin de Flexian) 133, 135.
 Etienne Tempier, Bischof 12.
 Eudes de St.-Amand 115.
 Eugen III. 110.
 Eunoë 180, 219, 236.
 Eva 195.
Evangelium Aeternum 44.
 — *Evas* 262.
 — *Philippi* 262.
 Fauriel 193, 201.
 Fayolle en Saintonge, Priorat 90.
Fedeli d'Amore 11, 77, 229, 236, 245.
Fegneire 241, 257.
Feltro e Feltro 189.
 Ferid-eddin Attar 237.
 Filippo Villani 34.
 Finke 78, 84, 102, 103, 124, 126, 149.
Fiore, Il 13, 14, 165, 255.
 Florentiner im Jenseits 221, 222.
 Florenz 9, 19—23, 70, 183, 185, 196.
 Folco Portinari 10, 228, 229.
 Folquet de Lunel 240.
 — de Marseille 56.
 Fontdouce, Abtei 90.
 Forese Donati 9, 221, 235.
 Foscolo 30, 154.
 Fossoyeux 17.
 Fra Dolcino 49.
 Francesco d'Assisi, St. 47, 51, 56.
 — da Barberino 76, 94, 95, 96, 144, 151, 170, 195, 244, 249, 253, 256.
 — da Buti 15, 140, 231, 235.
 — Caetani 124.
 Fraticelli P. 98.
 Freimaurerei, schottische 133.
 Friedrich II., Kaiser 8, 15, 116, 193, 242.

- Friedrich II. v. Sizilien 99, 100, 101, 103,
 104, 105, 129.
 — d. Schöne 95.
 Fulcherus Carnotensis 209.
 Fulcieri da Calboli 183.
Fülle der Zeiten 191.

Gaben des Hl. Geistes 198, 199.
 Gabriel 141, 223.
 Gaie Science (Gay saber) 241, 252, 255.
 Galeazzo Visconti 18.
 Galcerand de Teus 121, 122.
 Garibaldi III.
 Gaufrid de Charney 130.
 Gebhart 57.
 Gérard de Pasagio 207.
 Gerardo Segarelli 49.
 Gerhoh von Reichersberg 258.
 Geryon 137, 138, 139, 141, 142, 143,
 145, 171.
 Gherardesca-Battifolle, Gräfin 98.
 Giacomo Colonna 268.
 Gianni Alfieri 235.
 Gianozzo Manetti 34.
 Giorgione 25, 257.
 Giovanni Balbi 15.
 — Dantis (?) 10.
 — Serravalle 34.
 — Villani 12, 34, 89, 135, 235.
 — del Virgilio 34.
 Giraud de Cahors 125.
 Gmelin 64, 122, 134.
 Gnosis 111, 256, 261, 264, 266.
 Gnostizismus 111, 192, 206, 247, 266.
 Gobbi 107.
 Godefroy de St.-Omer 109.
 Goethe III, 184, 245, 267.
Goldene Kette der Neuplatoniker 261.
 Gourmont 244.
 Grabmann 13, 16, 38, 269.
 Grauert 18, 101.
 Gravina, Graf von 87.
 Graziolo de Bambaglioli 39, 226, 227,
 230.
 Gregor d. Gr., Hl. 60, 72, 73, 82.
 — X. 10.
 Grousset 116.
 Grundmann 46.
 Gubernatis 176, 185.
 Guichard de Troyes 125, 128, 129, 132,
 224, 225.
 Guidi, Geschlecht der Grafen 98, 99.
 Guido Cavalcanti 9, 20, 49, 235, 236
 241, 244, 246, 249, 254.
 Guido Guinizelli 235, 236, 244.
 — Orlandi 235, 254, 255.
 — da Pisa 225.
 Guilhem de Cabestaing 241.
 — Figueira 193, 238.
 Guillaume de St.-Amour 13.
 — Nogaret 115, 123—135.
 Guittone d'Arezzo 235.
 Guy de Lusignan 112.

 Haberkern 102.
 Haecker 2.
 Hallum, Bischof 35.
 Hammer-Purgstall 239, 240.
 Haram esch-Scherif 110, 209, 257, 266.
 Häresieverdacht 122.
 Hartwig 116.
 Hassan Ibn Sabbah (*Alte v. Berg*) 240.
 Hefele 84.
 Heinrich VII. 80, 85, 86, 94, 95, 96,
 102, 108, 148, 164, 219.
 Hermann v. Salza 116.
 Hermenegildus, Hl. 214.
 Hermes Trismegistos 260.
 Herzfeld 218.
 Hesse-Wartegg 177.
 Hières 56.
 Hilarius v. Sta. Croce 102.
 Hildegard v. Bingen, Hl. 258.
 Hippokrates 66.
 Hofer 58.
 Huck 51, 102.
 Hugo Capet 131, 262.
 — v. Digne 156.
 — v. Montaigu, Hl. 110.
 — v. Payns (Payens) 109, 151.
 Hugue de Brunet 241.
 Hynek 64.

 Ibn Bağğa (Avempace) 236, 237, 246.
 Imbert, Großinquisitor 129.
 Immanuel Ben Salomon 218, 263.
 Imperium 29, 191, 192 (s. Translation).
 Innozenz II. 111.
 — IV. 114, 258.
 Interregnum 8, 9.
 Isaias 54, 192.
 Isis 248.

 Jacobus de Thermis 132.
 Jacopo Dantis 10, 117, 226, 231.
 — della Lana 247.
 Jacopone da Todi 19, 50, 83.
 Jaffa 46.

- Jakob (Jäyme) II. v. Aragonien 78, 99, 102, 103, 105, 106, 127, 129, 130, 147, 150.
 — v. Mallorca 113.
 — Molay 96, 103, 108, 130, 131, 150, 216.
 — — -Kryptogramm 171.
 Jamblichos 256.
 Jansen 6, 65, 66.
 Jarreaux 58.
 Jason, Hoherpriester 88, 89, 131.
 Jauféré Rudel 237.
 Jean Anglici de Hinquemata 207.
 — de Brienne 115.
 — de Calais 127.
 Jeanne v. Frankreich u. Navarra 127, 128.
 Jeremias 39.
 Jerusalem 46, 120, 173, 185, XIII. Jhd. 180.
 Joachim v. Floris 44, 45, 82.
 Joachimismus 44—54, 182, 189.
 Jobal, Strom Edens 263.
 Johannes, Apostel 39, 200.
 — XXI. 166.
 — XXII. 15, 18, 49, 58, 80, 132.
 — Chrysostomus, Hl. 60, 61, 166.
 — Eleemosinarius, Hl. 109.
 — v. Parma 258.
 — v. Salisbury 258.
 — Trithemius 132.
 Johanniter 93, 109.
 Jonas H. 260, 263.
 Judas 118, 136.
 Judica-Cordiglia 4.
 Julian Apostata 260.
Jussuf 242.
 Justinian 251.

 Kabbala 260, 263, 264, 266.
 Kairo 116, 240, 262.
 Kantorowicz 22.
 Kassimol-enwar 237.
 Karl I. v. Neapel 100, 113, 145.
 — d. Gr. 7, 81, 82.
 — II. v. Neapel 15, 35, 103, 105, 113.
 — Martell († 1295) 35, 36, 56.
 — v. Valois 22, 86, 93.
 Katharer 54.
 Kedrontal (s. Tal Josaphat) 185, 187.
 Kelsen III, 1.
 Kindertaufe bei Olivi 69—75.
 Koch 6, 58, 69.
 Konrad II. 110.
 Konstantin d. Gr. 213, 256, 259.
Konstantinische Schenkung 35, 186, 188, 199, 204, 210, 212, 259, 265, 269.
 Konventualen 48—59.
 Konzilien: Konstanz 34.
 Lateran IV. 45.
 Lateran V. 79.
 Lyon II. 10.
 Nizäa II. 7, 81.
 Pisa 111.
 Trient 70.
 Troyes 110, 112, 151.
 Vienne 5, 6, 54—83, 168, 216, 265.
 Koran 239, 251.
 Krätzig 111.
 Kraus F. X. 37.
 Kreta, Greis von 117—121, 143.
 Kreuz- und Adler-Symmetrien 32, 33, 119, 193, 211, 271.
 Kreuzzug, fünfter 115—117.
 Kugler 218.

 Ladislaus IV. v. Ungarn 35.
 Lambert 263.
 Langlois 90, 110, 113, 124.
 Lapo Gianni 231, 232, 235, 241, 244.
 — Saltarelli 19, 23, 235.
 Laura (Petrarca, s. Donna Laura).
Lautere Brüder v. Basra 179.
 Lavocat 101, 104, 105, 207.
 Lethe 179, 180, 207, 211, 263.
 Lia 178.
 Limbus 74, 75, 153.
 Leonardo Aretino 18, 24.
 Lippo de' Bardi.
 Lodovico Martelli 268.
 Loiseleur 130.
 Longinus 61.
 Longnon 100.
 Lora 164.
 Lothar II. 112.
 Lucera 121.
 Lucia, Hl. 191.
 —, imaginäre Stadt 191.
 Ludwig d. Bayer 49, 51, 58, 95.
 — VII. v. Frankreich 113.
 — IX., Hl. v. Frankreich 115.
 — v. Savoyen 87, 95.
 — v. Toulouse, Hl. 15, 49, 56.
 Luigi Marsigli 259.
 Lunigiana 233.
 Luther 38, 47, 69, 70, 88.
 Lydda 46.

- Lyell 4.
 Lyon 10, 79, 84, 165.

 Macri-Leone 228.
 Maestro Adamo 92.
 Magdeburg 126.
 Magister Adamus OPraem. 257.
 Malaspina, Grafen 24.
 — Moroello 233, 234.
 Malteseritter 109.
 Manacorda 152.
 Mandonnet IV, 12, 14, 204, 270.
 Manetto 22.
 Manfred v. Sizilien 99, 100, 107.
 Mani 238, 260.
 Manto 156, 157, 158, 159.
 Margarita, Gem. Heinr. VII. 98.
 Maria, Hl. Jungfrau, Patr. d. Templer 148.
 Maria, imaginäre Stadt 191.
 Markion 260.
 Marsilio Ficino 144, 249, 259.
 Marsilius v. Padua 47, 76.
 Maß A. 30.
 Masseron 194.
 Matilde v. Tuszien 31, 196.
 Matteo d'Acquasparta 20, 22, 23, 51, 189.
 — Canholati 18.
 Mazzini III.
 Mechtild v. Hackeborn 195.
 — v. Magdeburg, Hl. 195.
 Meister Eckhart 38.
 Merzdorf 130.
 Messina 101.
 Michelangelo 23.
 Michael 223.
 Mino d'Arezzo 225.
 Modi 218.
 Mohammed 49, 240, 262.
 Monarchia I, 30, 31, 174, 222, 261.
 Mongolen 111.
 Moenius 2.
 Montaperti 76.
 Monte Alverna 51.
 — Cassino 46.
 — del Corvo 102.
 — Gazari 49.
 Montesquieu 2.
 Montpellier 12, 13, 53, 184.
 Moria-Hügel (s. *Diletto Monte*) 188.
Mors Philosophorum 250, 253.
 Moses da Leon 263.
 Mostacci 254.
 Muratori 132.

 Müller E. 6, 48, 77, 132.
 Mysterien 241, 248, 260, 266.

 Nabuchodonosor 118, 120.
 Napoleon Orsini 76, 84, 90, 91.
 Nardi III, 67, 269.
 Nasr-eddin 114.
 Nathan 166, 167.
 Naturrecht 29, 209, 210, 222.
 Nazareth 141, 223.
 Neri F. 135.
 Nessus 154.
 Neumanichäismus 54, 55, 56.
 Neuplatonismus 208, 236, 244—255, 266.
 Nicola Brunazzi 15.
 Nikolaus III. 88, 106.
 Nikomachische Ethik 40, 143.
 Nino Visconti 18, 145.
Nobile Castello 70, 71, 75, 158, 190, 253.
 Noffo Dei 126, 127, 129, 135—143, 155.
 — Quintavalle 19.
 Nogaret 115, 123—135.
 Norton 232.

 Olivi 6, 53, 57, 58, 59—75 Erbsündenlehre 69, 70.
 Olivier de Penna 96, 131.
 Omar 174.
Ordinamenti della Giustizia 17.
 Orlandino Orloffo 235.
 Orvieto 13.
 Ottimo Commento 227.
 Otto v. Freising, Bischof 117.
 Overmans 196.
 Ovid 24, 139, 164, 254.
 Oxford 24.

 Pakscher 24.
 Palermo, Hof von 242.
 — Schule von 236.
Papa angelico 48, 189, 259.
 Papini 2.
 Paradiso Terrestre 31, 43, 196, 257, Topographie 175.
 Paris 24, 34, 35, 77, 129, 134, 165, Temple von 131.
 Paschalis Gegenpapst 7.
 Pascoli 33, 181.
 Passerini 98.
 Paulus 120.
 Pauly 263.
Pax Universalis 27, 28, 175, 178, 210.
 Peire Cardinal 238.
 Pelagius, Kardinal 115, 116, 149.

- Perez 252.
 Perroux 2.
 Perugia 89.
 Peter III. v. Aragonien 100, 101.
 Petrarca 17, 35, 241, 253, 259, 268.
 Petrus, Apostel 207.
 — v. Bologna 133, 134.
 — Damiani 115, 149, 150.
 — Lombardus 37, 45.
 Philipp d. Schöne 6, 79, 92, 96, 112, 113,
 214, 271, Judenvertreibung 132,
 Münzverschlechterung 132, *ohne Geiz*
 132, 135, allegorisch 214, 215, 271.
 — de Marigny 130, 150.
 Pholus 154.
 Pic d'Adam (Ceylon) 176, 179.
 Pier del Giardino 37.
 — delle Vigne 85, 242, 243.
 Pierre de Blois 258.
 — de la Chapelle 94.
 — Dubois 91, 215.
 — Latilli 125.
 Pietro d'Abano 253.
 — Dantis 10, 37, 230, 231.
 Pilgerschloß (s. Nobile Castello) 116,
 121, 242.
 Pistoia 21, 23.
 Pius IX. 4.
 Plato 40, 248.
 Plotin 247, 248, 251, 260, 266.
 Pontianus, Papst 52.
 Porphyrius 61, 250.
Pregneire 241.
 Profacius 184.
 Proklos 260.
 Prompt 119.
 Prutz 64, 122, 130.
 Psalm 79 (78) . . 215.
 — 92 (91) . . 196, 197.
 Pseudo-Esdras 218.
 Ptolomäus, Mörder v. Pompeius 136.
 —, — Simons 136.
 Pythagoras 260.

 Rabanus Maurus 257.
 Rabulas v. Edessa 61.
 Rachel 171, 178, 250, 251, 265.
 Raimund Berengar v. Barcelona 112.
 Rainald v. Pruino 134.
 Rainaldo Concorreggio, Hl. 102, 125, 126.
 Raimundus Lullus 149.
 Ranieri Jacobi 127.
 Raphael 223.
Rationes Seminales 127.

 Reinach 13, 269.
 Remigio Girolami 16, 36.
 Renan 114.
 Renauld de Vichiere 115.
 Rhodez, Graf von 240.
 Ricci 36.
 Riccomani 36.
 Richard Löwenherz 112.
 — v. St. Viktor 235, 250.
 Rigault 127, 225.
 Righetti 41.
 Riphäus 73.
Ritter-Kadosch-Grad 133.
 Robert Bruce 133.
 — Grosseteste 258.
 — v. Neapel 36, 49, 86, 87.
 Roger Bacon 16.
 Röhricht 180.
 Rom 25—40, 192.
 Roman de la Rose 13, 14, 254.
 Rossetti 4, 7, 12, 46, 232, 240, 241, 243,
 255, 259, 264.
 Rudolf v. Habsburg 9, 10, 18, 36.
 Rufinus 210.

 Saadi 239.
 Sade, Abbé de 268.
 —, Hugues de 268.
 Salamanca 103.
 Salm, Wildgraf Hugo v. 97.
 Salomon 165, 166, 167, 172, 173, 198,
 201, 258, 259.
 Salvadori 237.
 Santa Sindone (Turin) 64, 65.
 Santiago de Compostela 241.
 Scartazzini 101, 233.
 Schiller 8, 267.
 Schlegel A. W. 7.
 Schneider 87.
 Schottmüller 94, 101, 122, 132.
Schwarze v. Florenz (Pistoia) 21, 22.
 Sciarra Colonna 92, 135.
 Scotus Erigena 250.
 Selmi 227.
 Senaji 237.
Selva Oscura 43, 180, 182, 183, 185, 186,
 219.
 Sepher Zohar 263.
 Serenus v. Marseille, Bischof 82.
 Siger v. Brabant 12, 13, 14, 35, 36, 165.
 Simon du Val 12.
 Simone de' Bardi 11, 201, 203, 224—227,
 231, 262.
 — de Gherardi 19, 21.

- Sion 253, 265.
 Sizilianische Vesper 101.
 Sokrates 249.
 Solowiew 47.
 Sordello 145.
Souveräner General-Großinspektor 133.
 Spanien 236.
Spiritelli 249.
 Spiritualen 48—59.
 Spondanus, Bischof 17.
 Spörl 51.
 Squins de Flexian (Esquinius de Floyran)
 133, 135.
 Statius 178, 200, 214, 219.
 Stephan Harding, Hl. 110.
 —, König v. Ungarn, Hl. 36.
 Stufler 6, 69.
 Sufismus 236, 237, 246, 251, 263, 268.
 Süßer Neuer Stil (s. Dolce Stil Nuovo)
 235, 263.

 Tanaglio (Tenaille), Stiefsohn Beatrices
 224, 225, 262.
 Tal Josaphat (s. Kedrontal) 185, 186,
 193.
 Talleyrand-Perigord 84.
 Taprobane (s. Ceylon) 177.
 Taylafer de Gene 207.
 Teissier 35, 37, 104.
 Tempel (Salomons) 109, 180, 198, 257.
 Tempelplatz (s. Haram esch-Scherif) 187,
 188, 193, symbolischer 173—181, 195
 bis 224.
Tempelringe als Zahlenschlüssel 152—173,
 219—222.
 Templer, Anklagepunkte 133.
 — Bibel 64.
 — Bullen 148, 150.
 —, Ende im Verwaltungsweg 131, 214.
 —, Geschichte bis 1221 108—117.
 —, Konfraternitäten 111.
 Prozeß 123—135.
 —, Siegel d. Großmeisters 33.
 — Verbrennung in Paris 134.
 —, Erhofftes Wiedererstehen 145, 218.
 — Gnosis 5, 28, 81, 131, 174, 185, 208,
 216, 253, 256—272.
 Tesaurus de Beccheria 9.
 Thomas, Apostel 179.
 — A. 96.
 — v. Aquino 10, 12, 13, 14, 38, 40, 61,
 62, 164, 165, 166, 168.
 Tommaseo 175.

 Torricelli 242.
 Toskana, Louise von 121.
 Toulouse 56, 241.
 Toynbee 41.
 Translation des Imperiums 117.
Trinakrien 100.
 Troja 98.
 Tugenden der Nikomachischen Ethik:
 Dianoëtische 40.
 — Ethische 40, 136.
 Ubertino v. Casale 50, 51, 58, 79, 89,
 135, 189, 211.
 Ugolino, Graf v. Gherardesca 98.
 Urban IV. 230.
 Ursi 237.

Valletta Verde 145, 160.
 Valli IV, 7, 73, 119, 120, 154, 211, 230,
 256.
Veltro 121, 189, 219.
 Vergil 43, 119, 137, 138, 139, 145, 178,
 190, 194, 200, 261.
 Vernon 41, 106, 226.
 Vernunftseele als Form des Leibes 65—69.
 Vinzenz v. Beauvais 71, 102.
 Visionen d. Kirchengeschichte 211—215.
 Voltaire III, 12.
 Vossler 175, 184.

 Wagner R. III.
 Waldenser 238.
 Walter of Hemmingburgh 78, 80.
Weißer von Florenz (Pistoia) 21, 22.
 Weltkaisertum 30.
 Wenck 50.
 Wilcke 33, 110, 116, 135.
 Wilhelm v. Ockham 76.
 — — Tyrus, Erzbischof 240.
 Willemsen 91.
 Witte 7, 98, 142, 183, 238.

 Zappia 203.
 Zdekauer 9, 22.
 Zisterzienser-Kloster Fossanuova 10.
 — Orden 46.
 — *Ritter* 110, 146.
 — Stift Zwettl 78.
 — Ähnlichkeit mit den Templern in:
 Liturgie 146
 Regel 110
 Tracht 110
 Verbreitung 110
 Zahlensymbolismus 151.
 Zorobabel (Serubbabel) 121, 218.