

Der Jubelablaß Bonifaz' VIII. in Dante's Commedia

Von Professor D. Dr. Carl Stange, Göttingen

In den ersten Worten der Commedia verlegt Dante seine Wanderung durch die drei Reiche des Jenseits in das Jahr 1300. Im ersten Verse der Commedia heißt es:

Nel mezzo del cammin di nostra vita ...

„In der Mitte des Weges unseres Lebens...“ Im Convivio (4, 24, 4) gibt Dante die Dauer des menschlichen Lebens — entsprechend Psalm 90, 10 — mit 70 Jahren an. Die Mitte des Lebens Dante's ist also, da Dante 1265 geboren ist, im Jahre 1300 erreicht. Was er mit dieser Zeitangabe bezweckt, ist nicht ohne weiteres deutlich. „Was ihn bewog, als er . . . an die Darstellung des großen Schauens ging, die Umkehr ins Jahr 1300 zu verlegen, wissen wir nicht. Vielleicht war das Jahr für ihn wirklich bedeutungsvoll durch innerliche Ereignisse, vielleicht weil es das Jubeljahr der Geburt Christi war“ (Karl Federn, Dante, 1899, S. 188).

1.

Man könnte meinen, daß Dante den Zeitpunkt angeben wolle, an dem seine Arbeit an der Commedia begonnen hat. Aber dieser Annahme widerspricht, daß schon in den Gesängen des Inferno Ereignisse erwähnt werden, die in die Zeit nach 1300 fallen.

Bei der Begegnung mit dem Papst Nikolaus III. meint dieser Papst, Bonifaz VIII. komme, um seinen Platz einzunehmen, und spricht sein Erstaunen darüber aus, da er aus dem Zukunftsbuch der Verdammten (Inf. 10, 100 ff) weiß, daß Bonifaz erst „einige Jahre später“ — *di parecchi anni mi menti lo scritto* — in die Hölle kommen soll (Inf. 19, 52 ff). Dante weiß also schon, daß Bonifaz „einige Jahre“ später, im Oktober 1303, sterben wird.

In demselben Zusammenhang bringt Dante auch eine Anspielung auf die Bulle Bonifaz' VIII. vom 18. 11. 1302. Nikolaus III. sagt von Bonifaz, er habe sich durch Betrug die „schöne Donna“ angeeignet, und verweist damit auf die Verdrängung Coelestins V. durch Bonifaz. Indem die Kirche als „schöne Donna“ — *bella donna* — bezeichnet wird, nimmt Dante den von Bonifaz gebrauchten Vergleich der Kirche mit der Donna des Hohen-

liedes (6, 8) im Anfang der Bulle: Unam sanctam (Mirbt, Quellen, 1924, S. 210, 20 ff) auf.

Ebenso kündigt Farinata Dante an, daß er nach 50 Monden, also im Jahre 1304, am eigenen Schicksal erfahren wird, wie schwer es den Verbannten ist, nach Florenz zurückzukehren (Inf. 10, 79 ff).

Neben diesen Angaben der *Commedia* ergibt sich aber auch aus dem Verhältnis, in dem die *Commedia* zur *Vita Nuova* steht, daß die *Commedia* erst später als 1300 entstanden sein kann. Im letzten Kapitel der *Vita Nuova* kündigt Dante seine Absicht an, zur Verherrlichung Beatrice's ein Werk zu schreiben, welches alles überbieten werde, was je von einer Donna gesagt worden ist, und bemerkt dazu, daß er diesen Plan ausführen werde, wenn Gott ihm noch einige Jahre — *alcuni anni* — schenken werde, die er seinen Studien widmen könne. Daß mit dem geplanten Werk die *Commedia* gemeint ist, ist eindeutig; aber offenbar hat dieser Plan noch keine greifbare Gestalt gewonnen. Da zwischen dem Schluß der *Vita Nuova* und der *Commedia* nach Dante's Erklärung noch „einige Jahre“ liegen sollen, wird man den Anfang der *Commedia* jedenfalls von dem Zeitpunkt, in dem die *Vita Nuova* abgeschlossen wurde, abrücken müssen. Und zwar wird man diesen Zeitabstand nicht zu knapp bemessen dürfen. Die Zwischenzeit zwischen beiden Werken wird durch die Studien Dante's ausgefüllt, wie sie im *Convivio* Dante's literarischen Ausdruck gefunden haben: der Umfang der in dieser Schrift Dante's bezugten Studien und die tiefgreifende Wandlung, die sich infolge dieser Studien in ihm vollzogen hat, so daß er von der *Commedia* aus diese Zeit als eine Zeit des Abfalls von Beatrice und der Untreue gegen sie beurteilen muß, deuten darauf hin, daß der zeitliche Abstand der *Commedia* von der *Vita Nuova* erheblich gewesen sein muß. Nun fällt aber der Abschluß der *Vita Nuova* zweifellos in eine spätere Zeit als das Jahr 1300. Im 41. Kapitel der *Vita Nuova* wird bereits der Jubelablaß, den Bonifaz für 1300 ausgeschrieben hatte, erwähnt. Außerdem verweist Dante beim Tode Beatrice's auf seinen Brief an „die Fürsten der Erde“, der mit seinem uns erhaltenen Briefe an die Kardinäle Italiens identisch ist, und dieser Brief gehört zwar nicht — wie man nach dem Zeugnis Villani's allgemein annimmt — in das Jahr 1314, sondern — wie der Inhalt des Briefes unzweideutig zeigt — in das Jahr 1305. Die *Commedia* kann infolgedessen erst „einige Jahre“ nach 1305 in Angriff genommen worden sein.

2.

Wenn Dante trotzdem die *Commedia* mit dem Hinweis auf das Jahr 1300 beginnt, so könnte diese Zeitbestimmung statt im chronologischen im allegorischen Sinne gemeint sein.

Das 35. Jahr als die Mitte des menschlichen Lebens ist zugleich sein Höhepunkt. Nach der bereits angeführten Stelle des *Convivio* ist das menschliche Leben, wie es sich unter der Einwirkung des Himmelsbogens

gestaltet, einem aufsteigenden und wieder absteigenden Bogen zu vergleichen. Die aufsteigende Linie, die der Jugend (*adolescenza*) entspricht, nimmt ebenso wie die absteigende Linie des Greisenalters (*senettute*) 25 Jahre in Anspruch. Zwischen beiden liegt das Mannesalter (*gioventù*) vom 25.—45. Jahre. Der höchste Punkt der Lebenslinie wird also im 35. Jahre, von Dante im Jahre 1300, erreicht.

Die Verlegung der Himmelsreise Dante's in das Jahr 1300 würde bei dieser Deutung den gleichen Sinn haben wie die am Schluß der *Vita Nuova* erfolgende Anpreisung seines für die Zukunft angekündigten Werkes. Diese Zeitangabe würde besagen, daß die *Commedia* als das Ergebnis seines auf die Höhe gelangten Schaffens das reifste Erzeugnis seiner Muse sei.

Aber wenn diese Andeutung vielleicht auch in den Worten Dante's mit anklingen mag, so rechtfertigt sie doch noch nicht die Hervorhebung eines einzelnen bestimmten Jahres. Das Jahr 1300 bezeichnet nicht bloß den Gipfelpunkt der aufsteigenden Lebenslinie Dante's, sondern mit ihm beginnt zugleich der Abstieg seiner Lebenslinie. Und da die *Commedia* jedenfalls nicht in einem Jahre vollständig fertig geworden ist, so würde sie zum großen Teil die Lebenszeit Dante's begleiten, in der sein Leben von seiner Höhe wieder herabsteigt. Damit würde aber die symbolische Bedeutung des Jahres 1300 hinfallen und sich in ihr Gegenteil verkehren.¹ Dante hätte dann besser getan, nur ganz allgemein von der Zeit der vollentfalteten Lebenskraft zu sprechen, anstatt daß er den Wendepunkt vom Aufstieg des Lebens zu seinem Abstieg hervorhob. Indem er dies ganz bestimmte Jahr 1300 besonders nannte, muß dies Jahr nach dem, was er in ihm erlebte, seine besondere Bedeutung gehabt haben.

3.

Daß in der Tat das Jahr 1300 auch abgesehen von dem Platz, den es in der Chronologie seines Lebens einnahm, für Dante bedeutungsvoll war, ergibt sich aus dem bei ihm so oft wiederkehrenden Hinweis auf das kirchenpolitische Ereignis, welches dem Jahre 1300 sein besonderes Gepräge gegeben hat. Das Jahr 1300 ist das Jahr, in welches der von Bonifaz VIII. verkündigte Jubelablaß fällt. Dante's Stellungnahme gegenüber dieser Neuerung gliedert sich seinem Kampfe gegen Bonifaz VIII. ein und bedeutet den schärfsten Angriff, den Dante gegen diesen Papst richtet.

Daß Dante unter allen, die er in die Hölle verdammt, mit der stärksten Leidenschaft Bonifaz VIII. gehaßt hat, zeigen die vielen Stellen der *Commedia*, in denen von Bonifaz die Rede ist.

Die Strafe, die er ihm ebenso wie Nikolaus III. und Clemens V. als den wegen Simonie Verdammten zgedacht hat, ist das Grauenhafteste, was die Phantasie Dante's ausgemalt hat. In Florenz war es üblich, daß man den, der um Geldes willen einen Mord begangen, mit dem Kopf nach unten in eine Erdgrube versenkte, um ihn dann unter der zugeschütteten

¹ Vgl. das über den Zeitpunkt des Todes Christi Gesagte im *Conv.* 4, 23, 10.

Erde ersticken zu lassen. Dieses Vorbild der florentinischen Rechtspflege verschärft Dante, indem er die aus dem bläulichen Felsgestein herausragenden Füße des Papstes von Flammen umzüngelt sein läßt. Zu dieser Strafe ist Nikolaus III. verurteilt, weil er zuerst dem Nepotismus gehuldigt hat (Inf. 19, 70 ff). Seinen Platz wird Bonifaz einnehmen.

Auf dies Verdammungsurteil über Bonifaz kommt Dante noch einmal zurück, und zwar geschieht dies in einem Zusammenhang, in dem man den Ausbruch von leidenschaftlichen Haßgefühlen Dante's gegen Bonifaz nicht erwartet. Beim Anblick der „Weißen Rose“ im himmlischen Paradiese spricht Dante von dem Gegensatz, in dem sich Clemens V. zu Heinrich VII. befand. Indem er dafür auch Clemens V. in die Hölle verurteilt, kann er nicht unterlassen, sich noch einmal gegen Bonifaz zu wenden und ihm die Verschärfung seiner Höllenstrafen zuzusprechen. Es ist dies das letzte Verdammungsurteil, das Dante ausspricht. Im schroffen Gegensatz zu den erhabenen und frommen Gefühlen, die in den letzten Kapiteln der *Commedia* ausklingen, zeigt es, wie tief in der Seele Dante's der Haß gegen Bonifaz verwurzelt ist.

Über den Grund seines Hasses gegen Bonifaz gibt die *Commedia* zu wiederholten Malen Auskunft.

a) Daß dabei das persönliche Schicksal Dante's eine Rolle spielt, erfahren wir aus der Begegnung mit seinem Ahn Cacciaguida (Par. 17, 49 ff). Dieser kündigt Dante seine Verbannung aus Florenz an und macht Bonifaz dafür verantwortlich. In den Kämpfen der Florentiner Parteien nahm Bonifaz für die „Schwarzen“ Partei. Es war die Zeit des Priorates Dante's. Da er zu der Partei der „Weißen“ gehörte, trat er dem Bestreben des Papstes, Toscana unter seine Oberherrschaft zu bringen, entgegen. Als der Papst in seinem Kampf gegen die Colonna von Florenz eine Hilfstruppe forderte, stimmte Dante schon vor dem Antritt seines Priorates mit „Nihil fiat“.

In demselben Sinne ist auch die Weissagung Ciacco's (Inf. 6, 44 ff) gehalten. Auch dieser kündigt Dante den Sieg der „Schwarzen“ an und führt denselben auf das Eingreifen des Papstes zurück, dem dabei zweideutige Heuchelei vorgeworfen wird (Inf. 6, 69).

b) Aber über den persönlichen Anlaß hinaus richtet sich der Zorn Dante's gegen die Entwürdigung des Papsttums, wie sie durch die Amtsführung Bonifaz' VIII. herbeigeführt worden ist. Den stärksten Ausdruck hierfür legt Dante Petrus in den Mund (Par. 27, 22 ff). Petrus ist empört darüber, daß sich Bonifaz den Platz des Apostelfürsten unrechtmäßigerweise angeeignet habe (*usurpa*), so daß der Stuhl Petri in dem Urteil Christi unbesetzt sei (*vacca*), und daß Bonifaz aus der Grabstätte des Petrus eine Kloake von Blut und Schmutz gemacht habe — zur Freude des Satans.

Mit diesem maßlos leidenschaftlichen Urteil deutet Dante auf den Krieg des Papstes gegen die beiden Kardinäle aus dem Hause der Colonna hin. Die beiden Kardinäle Jakob und Petrus Colonna hatten ursprünglich

der Wahl Bonifaz' VIII. zugestimmt, gerieten aber aus persönlichen Gründen mit ihm in Streit und erließen am 10. Mai 1297 ein Manifest, in dem sie die Wahl Bonifaz' für ungültig erklärten. Die Vorwürfe, die sie gegen ihn erhoben, entsprachen den Anschuldigungen, die die von Bonifaz verfolgten Spiritualen der Franziskaner gegen den Papst richteten. Dieser erklärte sie daraufhin für Ketzer, schleuderte den Bannfluch gegen sie und gab der Welt das ungewohnte Schauspiel eines gegen Kardinäle gerichteten päpstlichen Kreuzzuges. Im September 1298 wurde die Burg der Colonna in Palaestrina erobert. Die beiden Kardinäle wurden gefangen genommen, konnten aber nach Frankreich zu Philipp IV. entfliehen.

Auf diese Ereignisse weist Dante auch bei seiner Begegnung mit Guido von Montefeltro hin. Dieser durch seine listenreiche Schlaueheit (*l'opere mie non furon leonine, ma di volpe*. Inf. 27, 74 f) erfolgreiche und berüchtigte Heerführer erzählt Dante, wie er sich in seinem Alter bekehrt habe und Franziskaner geworden sei, wie er dann aber durch den Papst verführt worden sei, in sein altes Wesen zurückzufallen. Bonifaz habe ihn in seinem Kriege gegen die Colonna um Rat gebeten, und er, Guido, habe ihm geraten, Versprechungen zu geben, die er nicht halten wolle (*lunga promessa con l'attender corto*). Infolge dieses Rückfalles in seine alte Sünde sei er dann der Hölle verfallen.

In diesem Zusammenhange gibt Dante durch den Mund Guido's ein vollständiges Register der Sünden, die er dem Papst vorwirft. Zuerst weist er darauf hin, daß der Papst nicht gegen Juden und Sarazenen Krieg geführt habe, sondern gegen Christen, wie dies nicht bloß bei seinem Kampf gegen die Colonna, sondern auch in seinem Vorgehen gegen Friedrich von Sizilien geschah. Indem der Krieg gegen die Colonna dem Krieg gegen Juden und Heiden gegenübergestellt wird, spielt Dante auf die Kreuzzugspredigt des Papstes gegen die Colonna an. Aber außerdem wird dem Papst vorgeworfen, daß er weder seines heiligen Amtes noch auch der frommen Gelübde, die Guido als Franziskaner übernommen, geachtet habe. Guido sagt, daß er seinerseits Bedenken gehabt habe, als der Papst ihn um Rat gebeten, wie er Palaestrina in seine Gewalt bekommen könne; aber der Papst habe ihn zum voraus von der Sünde der Arglist, zu der er ihn verleitete, absolviert, — wenn er ihm nur helfe, Palaestrina zu Boden zu zwingen. Er, der Papst, könne mit den beiden Schlüsseln, die er habe, den Himmel zuschließen und aufschließen. Daraufhin habe Guido nachgegeben und sei dann vom Teufel geholt worden, wobei ihn der Teufel belehrt habe, daß die Absolution des Papstes nur unter der Voraussetzung der Buße gültig sei, daß aber von Buße nicht die Rede sein könne, wenn der Wille zum Bösen noch bestehe. Das Gewissen des alten Sünders und die Logik des Teufels wissen also über die Bedingungen des Heils besser Bescheid als der Papst!

c) Der gemeinsame Grundgedanke dieser Anschuldigungen ist der Vorwurf der skrupellosen Politik des Papstes und seiner Gewissenlosigkeit gegenüber den Aufgaben seines heiligen Amtes. In dem Brief Dante's an die

italienischen Kardinäle, in dem ebenfalls von der Feindschaft des Papstes gegen die Colonna die Rede ist, wird als die Ursache dieser Verweltlichung des Papsttums die die Kurie beherrschende Geldgier angegeben. Da Bonifaz zur Zeit dieses Briefes bereits gestorben war, wendet sich Dante mit seinen Anklagen an die Kardinäle (Ep. 11, 25), — aber indem er von ihnen erwartet, daß sie sich zur Wiedergutmachung des den Colonna zugefügten Unrechts bereit finden werden, fällt die Schuld an dem in Rom herrschenden Verderben auf den Papst.

In der Anklage Guido's hatte Dante den Papst als den „Fürsten der Pharisäer“ bezeichnet (Inf. 27, 85). Was Dante damit meint, ergibt sich aus dem Brief an die Kardinäle. Dieser Brief beginnt mit dem Zitat aus den Klageliedern Jeremiä (1, 1): „Wie liegt die Stadt so wüste, die voll Volks war! Sie ist wie eine Witwe, die Fürstin unter den Heiden.“ Diese Klage des Profeten richtet sich gegen die „Gier“ der einstigen „Pharisäer“, die das alte Priestertum geschändet, es den Leviten als den von Gott eingesetzten Priestern genommen und dadurch die erwählte Stadt David's an den Rand des Verderbens gebracht haben. Durch diese Bemerkung bringt Dante das Zitat aus den Klageliedern mit den Ereignissen aus der Zeit der Makkabäer in Verbindung, wie sich weiterhin zeigen wird.

Die Klage des Profeten macht Dante sich zu eigen im Hinblick auf Rom, das durch Christus so hoher Berufung teilhaftig geworden ist. Über den Zustand Roms spotten die Juden und Heiden und die Mächte der Hölle. Dafür macht Dante die Kardinäle verantwortlich: sie haben dem Wagen der Braut Christi (Purg. 32, 148. ff) den Rücken zugekehrt und ihn wie Phaeton aus dem Geleise gebracht und dem Abgrund nahe geführt. Sie verachten das vom Himmel gesandte Feuer und haben fremdes Feuer auf die Altäre gebracht (1. Könige 18, 22 ff). Sie verkaufen Tauben im Tempel (Matth 21, 12) und haben die ewigen Güter verkäuflich gemacht. Aber der Strick und das Feuer warten auf sie: sie sollen die Geduld Gottes, der ihnen noch Zeit zur Buße gelassen hat, nicht verachten.

Damit niemand im Zweifel sei, daß sich in der Tat Rom am Rande des Abgrundes befinde, nennt Dante nun den besonderen Anlaß seines Zornes; sie haben es gemacht wie die einstigen Pharisäer, die den Vereinbarungen des Alcimus mit Demetrius zugestimmt haben. Mit diesem Hinweis auf 1. Makk 7, 9 meint Dante die Zustimmung der italienischen Kardinäle zu der Wahl eines dem französischen Könige genehmen Papstes, wie sie alsdann mit der Wahl Clemens' V. am 5. Juni 1305 vollzogen wurde.

Daß Dante es wagt, so gegen die Würdenträger der Kirche aufzutreten, obgleich er sich nicht auf Würde oder Reichtum berufen kann, sondern nur eins von den geringsten Schafen aus der Herde Christi ist, begründet er mit dem Hinweis auf die ihm zuteil gewordene Gnade Gottes. Gottes Wahrheit wird im Munde der Unmündigen laut (Matth 11, 25; 21, 16), und auch nach Aristoteles geht die Wahrheit aller Freundschaft vor. Wenn man ihn mit Usa vergleichen wollte, der unter David die Lade des Herrn an-

rührte und dafür getötet wurde (1. Sam 6, 6 f), so paßt dieser Vergleich nicht, da er nicht die Lade antastet — über dem schwankenden Schifflein der Kirche hat Gott selbst seine Augen offen —, sondern nur die Ochsen, die die Lade ziehen, antreiben, d. h. die Kardinäle zur Buße ermahnen will.

Darauf allein kommt es ihm an: in denen, die nur dem Namen nach Erzpriester sind und das Amt des Hirten sich anmaßen, soll die Scham geweckt werden, — wenn dies überhaupt auf Erden noch möglich ist. Aber wenn auch nur seine Stimme laut wird, sollen sie ihn doch nicht für einen so seltenen Vogel wie den Phönix halten. Es denken vielmehr alle so wie er, — wer weiß, ob sie immer schweigen werden! Gott lebt, und er kann — wie dereinst der Eselin des Bileam (4. Mos 22, 21) — auch heute denen, die wie die unvernünftigen Tiere keine Stimme haben, den Mund öffnen.

Zum Schluß wendet er sich an die Führer der beiden italienischen Parteien der Kardinäle, die als römische Fürsten am ehesten ein Verständnis für die Not Roms und Italiens haben müßten. Ausdrücklich genannt werden Napoleone Orsini und der Neffe Bonifaz' VIII., Francesco Gaetani, von denen der letztere ermahnt wird, um seiner vaterländischen Gesinnung willen sich nicht zum Erben des Zornes seines Oheims, Bonifaz' VIII., zu machen. Sie sollen die durch Bonifaz unverdienter Weise aus dem Kardinalskollegium ausgestoßenen Kardinäle der Colonna wieder als Kardinäle aufnehmen. Wenn sie dies tun, werden sie die Rom drohende Schmach von ihm abwehren und in dem entfesselten Kampf Sieger bleiben — zur Schmach der „Gascogner“, die so von Begierde brennen, den Ruhm der Lateiner sich anzumaßen.

Aus den Angaben des Briefes geht hervor, daß er unmittelbar vor dem 5. 6. 1305 geschrieben sein muß. Die Wahl Clemens' V. hat noch nicht stattgefunden. Wenn Dante die Hoffnung hat, daß durch die Wiederaufnahme der Colonna den italienischen Kardinälen das Übergewicht im Kardinalskollegium gegenüber den „Gascognern“, d. h. gegenüber den französischen Kardinälen, die für den aus der Gascogne stammenden Clemens V. eintraten, gegeben werden würde, so bedeutet dies, daß Dante die Vereitelung der Wahl Clemens' V. immer noch für möglich hält. Wäre Clemens schon gewählt worden, so hätte Dante sich nicht an die Kardinäle wenden können, da die Wiederaufnahme der Colonna dann in der Hand des Papstes gelegen hätte, — wie denn auch Clemens — nach seiner Krönung zum Papst am 14. 11. 1305 — in der Tat die Wiederaufnahme der Colonna in das Kardinalskollegium vollzogen hat. Außerdem sagt Dante ausdrücklich, die italienischen Kardinäle sollen die Colonna rehabilitieren „apostolici culminis auctoritate“: solange der neue Papst noch nicht gewählt ist, sind die Kardinäle die Träger der päpstlichen Autorität. Im übrigen hätte Dante, wenn die Wahl Clemens' V. schon stattgefunden hätte, auch in dem Schlußsatz seines Briefes nicht so verächtlich von der für alle Zeiten denkwürdigen Niederlage der „Gascogner“ sprechen können.

d) Im Widerspruch zu all' den Anklagen, die Dante gegen Bonifaz erhebt, scheint dann allerdings die Äußerung Dante's zu stehen, in der er von

der Vergewaltigung Bonifaz' VIII. durch Philipp von Frankreich spricht (Purg. 20, 85 ff). Bei der Aufzählung der von den französischen Königen begangenen Verbrechen wird als das Schlimmste die Gefangennahme des „Statthalters Christi“ bezeichnet, wie sie am 7. 9. 1303 durch Wilhelm Nogaret, den Rat des französischen Königs, und Sciarra Colonna ausgeführt wurde. Dante vergleicht dies Ereignis mit der Verspottung und Kreuzigung Christi und scheint damit den Papst als Statthalter Christi und als christlichen Märtyrer anzuerkennen. Aber man darf nicht übersehen, daß es Dante in diesem Zusammenhange darum zu tun ist, die Vergehen Philipps von Frankreich zu brandmarken. Dieser hatte „mit Vorbehalt der dem römischen Stuhle gebührenden Ehrfurcht“ soeben an ein allgemeines Konzil appelliert, welches über die gegen den Papst erhobenen Anklagen richten sollte. Auf dem Hintergrunde dieser heuchlerischen Ehrfurchtserklärung mußte im Sinne des französischen Königs der Angriff auf den Papst in Anagni als ein gegen Christus begangenes Verbrechen erscheinen. Dazu kommt, daß Bonifaz, als er in Anagni überfallen wurde, seinerseits erklärte, er wolle, wie der Erlöser verraten, als Papst sterben, und in diesem Sinne seine Feinde, angetan mit den Zeichen seiner Würde, erwartete (Wetzer und Welte, 2, 1848, S. 94). Wenn sich Dante diese Erklärung des Papstes zu eigen macht, so kann dies nur im Sinne bitterer Satire gemeint sein. Denn Bonifaz lag mit Frankreich nicht wegen seines Eintretens für Christus, sondern wegen seiner politischen Ansprüche in Verbindung mit dem Gebaren seiner Finanzwirtschaft im Streite. Die Vergleichung dessen, was dem Papst in Anagni angetan wurde, mit dem Leiden Christi konnte im Munde des Papstes nur als ein Beweis für die gottelasterliche Verkehrtheit der Selbstbeurteilung des Papstes erscheinen. Daß Dante tatsächlich Bonifaz nicht als Statthalter Christi anerkannte, wissen wir bereits aus dem Verdammungsurteile des Petrus (s. o. S. 148), in dem es ausdrücklich heißt, daß der Stuhl des Apostelfürsten durch Bonifaz zu Unrecht in Besitz genommen (usurpa) und in dem Urteil Christi leer ist (vaca) zur Freude des Satans. Daß Dante als frommer Katholik die der Würde des Statthalters Christi angetane Vergewaltigung als eine Schmach empfunden hat, ist allerdings richtig; aber die Schuld daran trägt der Papst, der das ihm infolge seiner Herrschsucht und Habgier zuteil gewordene Geschick durch die Inanspruchnahme der — durch ihn geschändeten — Autorität des Statthalters Christi abzuwehren sucht.

4.

Auf dem Hintergrunde all' der Anklagen und Vorwürfe, die Dante gegen Bonifaz VIII. erhebt, wird seine Stellungnahme gegenüber dem Jubelablaß von 1300 verständlich.

a) Auf den Jubelablaß weist Dante bereits im 41. Kapitel der Vita Nuova hin, in dem er von den nach Rom ziehenden Pilgern erzählt. Die Pilger ziehen nach Rom, um die Veronika, d. h. das Schweißstuch, das die Züge Christi trägt, zu sehen. Aber da sie von Beatrice nichts wissen, zie-

hen sie durch die Stadt Beatrice's, ohne von der Trauer der Stadt über den Tod Beatrice's etwas zu merken. Dante meint, wenn er ihnen davon erzählen könnte, so würde er gewiß auch sie dazu bringen, um Beatrice zu klagen.

Über die Bedeutung dieses Bildes kann man nicht im Zweifel sein. Indem Dante von den nach Rom Pilgernden sagt, daß sie von Beatrice nichts wissen, stellt er zwei verschiedene Arten der Frömmigkeit einander gegenüber. Die nach Rom Pilgernden stellen die große Masse (*molta gente*) der Gewohnheitschristen dar, während diejenigen, die von Beatrice wissen, die Vertreter der wahren Frömmigkeit, d. h. der Frömmigkeit im Sinne Dante's, sind.

Daß sich Dante mit dieser Gegenüberstellung gegen den Jubelablaß wendet, ergibt sich aus der Bemerkung, daß jene Pilger nur das „Abbild“ der äußeren Erscheinung Christi sehen (*per esempio della sua figura*), während Beatrice ihn in seiner „Herrlichkeit“ sieht (*la quale vede la mia Donna gloriosamente*). Die Rompilger wollen die Veronika sehen, d. h. eine Reliquie, die an Christus erinnert, — der wahre Pilger ist dagegen der *peregrino spirito*, der sich in den Himmel erhebt, wo er die Herrlichkeit Beatrice's schaut (Sonett 25).

b) Diesen Gegensatz zwischen der nur äußerlichen Frömmigkeit der Rompilger und der wahren „geistigen“ Frömmigkeit verdeutlicht Dante weiterhin, indem er verschiedene Arten von Pilgern unterscheidet.

Unter einem Pilger versteht man jemanden, der fern von seinem Vaterlande ist. Es kommt also darauf an, was mit dem Vaterland gemeint ist. Denkt man dabei an das irdische Vaterland, so besteht die Leistung des Pilgers darin, daß er die Annehmlichkeiten des Lebens in der Heimat aufgibt. Er trennt sich von den Freunden in der Heimat, die wir — wie Dante hinzufügt — nicht kennen, die also nur für ihn persönlich und für den Zusammenhang seines irdischen Lebens eine Bedeutung haben. Weit entfernt von ihnen denkt er an sie zurück. In der Entbehrung des Glückes, das ihm bisher zuteil geworden ist, übt er eine Tat der Entsagung, die ihm als eine verdienstliche Leistung erscheint. So entsteht die Vorstellung, als ob die Wallfahrt eine besonders fromme Tat und ein Mittel zur Heilerlangung sei. Aber indem seine Gedanken immer noch bei den Freunden daheim verweilen, löst er sich innerlich von dem Zusammenhang des irdischen Lebens nicht los. Für sein inneres Leben bedeutet die vorübergehende bloß leibliche Entfernung von der Heimat nichts.

Für den Christen ist dagegen das Vaterland nicht der Bereich seines irdischen Lebens, sondern das himmlische Jerusalem, — *nostra città*, wie Beatrice sagt (Par. 30, 130). In diesem Sinne ist der Pilger derjenige, der das irdische Leben als den Weg zur himmlischen Heimat betrachtet. Die wahre Pilgerschaft besteht in der Erkenntnis, daß das irdische Leben ein Leben in der Fremde ist, das mit seinem Elend einen Abstand bildet gegenüber der Herrlichkeit des Lebens Gottes.

c) Auf Grund dieser allgemeinen Bestimmung dessen, was man unter einem Pilger zu verstehen hat, fällt Dante dann sein Urteil über die verschiedenen Arten der Pilger. Das Wort „Pilger“ kann im weiteren und im engeren Sinne gebraucht werden. Im weiteren Sinne des Wortes heißen Pilger die Palmieri, d. h. diejenigen, die nach Jerusalem wallfahren, um die Palme zu erlangen, und die Romei, d. h. die nach Rom Pilgernden. Im engeren Sinne dagegen werden nur diejenigen Pilger genannt, die nach Compostella in Galizien (Spanien) zum Grabe des Apostels Jakobus wallfahren.

Die Sonderstellung, die mit dieser Unterscheidung den Pilgerfahrten nach Compostella zugesprochen wird, ist im höchsten Grade überraschend. Allerdings gehört Compostella im späteren Mittelalter zu den am meisten besuchten Wallfahrtsorten neben Jerusalem und Rom. In dieser Zusammenstellung mit Jerusalem und Rom erscheint es z. B. noch in den Colloquia des Erasmus (*De votis temere susceptis*). Aber warum Dante von den Pilgerfahrten nach Compostella sagt, die dorthin ziehenden Pilger seien Pilger im „strengen“ Sinne des Wortes, ist nicht einzusehen. Daß damit den Pilgerfahrten nach Compostella im Ernst ein Vorzug vor denen nach Jerusalem und Rom zugesprochen werden soll, ist kaum anzunehmen, da Jerusalem und Rom zweifellos durch ihre Heiligkeit Compostella weit übertreffen — Jerusalem mit dem Grabe Christi und Rom mit den Gräbern der beiden Apostelfürsten.

Dazu kommt, daß die Legende, auf die sich die Heiligkeit von Compostella gründet, im 13. Jahrhundert nicht unangefochten war. Auf dem 4. Laterankonzil von 1215 wurde unter Zustimmung des Konzils durch den Primas der spanischen Kirche bestritten, daß der Apostel Jakobus nach Spanien gekommen sei (Wetzer und Welte, 1848, 2, S. 735 f). Wenn dem gegenüber daran festgehalten wurde, daß wenigstens sein Leichnam dort gefunden worden sei, so soll doch diese Entdeckung erst im 9. Jahrhundert gemacht worden sein, und außerdem wird der Leichnam des Jakobus auch in einer Kirche in Toulouse gezeigt.

Aber wenn Dante von denen, die nach Compostella wallfahren, sagt, daß sie Pilger im „engeren“ Sinne des Wortes sind, so braucht damit nicht gemeint zu sein, daß sie es im *eigentlichen* und *wahren* Sinne des Wortes seien. Im Gegenteil: die engere Bedeutung des Wortes „Pilger“ entspricht der im Volk herrschenden Auffassung, der Dante dann seine Auffassung gegenüberstellt. Der *vulgären* Auffassung gegenüber, die nur an den äußeren Vorgang der Wallfahrt denkt, gewinnt der Pilgergedanke seine tiefere Bedeutung erst dann, wenn er allegorisch verstanden wird als die Wanderung des Erdenpilgers zur himmlischen Heimat.

Versteht man die Worte Dante's in diesem Sinne, so bedeutet seine Äußerung über Compostella eine Kritik des vulgären Pilgergedankens. Man braucht diese Kritik nicht als eine unbedingte Verwerfung der Pilgerfahrten überhaupt aufzufassen. Jenen Pilgerfahrten liegt gewiß eine fromme Absicht zu Grunde, und in den Entbehrungen und Mühsalen, die der Pilger auf sich nimmt, kommt zum Ausdruck, daß es ihm ernstlich darum zu

tun ist, des Heils teilhaftig zu werden. Zu beanstanden ist nur die Meinung, als ob einzelne irdische Orte wegen der mit ihnen verbundenen Wunder für die Erlangung des Heils eine Bedeutung gewinnen könnten. Dante begründet den Vorzug von Compostella gegenüber den anderen Wallfahrtsorten damit, daß das Grab des Jakobus unter allen Apostelgräbern am weitesten von Jerusalem entfernt sei: inwiefern ihm dadurch ein Heilswert zuwachsen soll, ist nicht einzusehen. Man könnte allenfalls daran denken, daß durch die weite Entfernung die Verdienstlichkeit der von dem Pilger zu tragenden Strapazen gesteigert wird. Aber damit würde Compostella nur im Sinne der vulgären Auffassung einen Vorzug vor anderen Wallfahrtsorten haben, — es würde aber immer noch fraglich bleiben, ob die mit der Pilgerfahrt verbundene körperliche Anstrengung das Verhältnis des Menschen zu Gott zu beeinflussen imstande ist. Wenn Dante sagt, das Grab des Jakobus sei von allen Apostelgräbern am weitesten von Jerusalem entfernt, so könnte man darin vielmehr eine — allegorisch gemeinte — Andeutung sehen, daß der Pilger auf dem Wege nach Compostella sich immer weiter von Jerusalem, d. h. von der Stätte des Heils, entfernt, während bisher, d. h. in der Zeit der Kreuzzüge, als das eigentliche Ziel der Pilger Jerusalem galt.

Neben der weiten Entfernung von Jerusalem spielt natürlich bei der Verehrung des Grabes des Jakobus auch das mit ihm verbundene Wunder eine Rolle. Unter dem Gesichtspunkt des Wunders überbietet Compostella allerdings alle anderen Wallfahrtsorte. Gerade wenn der Apostel Jakobus nicht in Spanien gewesen ist, ist die Entdeckung seines Grabes ein Wunder ohne Gleichen. Es bleibt ganz unverständlich, wie sein Leichnam dorthin gekommen sein soll und aus welchem Grunde er dorthin gebracht worden ist. Dazu kommt, daß auch unter dem Gesichtspunkt des Wunders der Hinweis auf die weite Entfernung des Grabes von Jerusalem den Eindruck von der besonderen Gnade, deren Compostella teilhaftig geworden ist, nachdrücklich unterstreicht.

Aber obgleich Dante den Glauben an Wunder nicht grundsätzlich verwirft, verabstandet er sich doch von der vulgären Auffassung dadurch, daß er den Wundern nicht die erste Stelle in der Begründung des Glaubens zuweist. In der Commedia (Par. 24, 106 ff) sagt er, daß größer als alle Wunder die Hinwendung der Welt zum Christentum sei: „Wenn sich die Welt dem Christentum ohne Wunder zuwandte, so ist dies ein so großes Wunder, daß die anderen nicht den 100. Teil ausmachen; denn Du — Petrus — bist arm und mittellos auf den Kampfplatz getreten, um die gute Pflanze zu säen, die einst zum Weinstock wurde und jetzt zum Dornbusch geworden ist.“ In diesen Worten wird die Eroberung der Welt durch das Christentum auf die Selbstverleugnung und Entsagung des Apostels zurückgeführt, dagegen den der großen Masse eindrucksvollen Wundern eine untergeordnete Bedeutung zugesprochen.

Die Äußerungen Dantes über die Pilgerfahrten nach Compostella sind also im Sinne Dante's eine Ablehnung der Gepflogenheiten der Wallfahr-

ten überhaupt. Das Wort „Pilger“ hat für ihn sinnvolle Bedeutung nur, wenn es nach dem Vorgang der Heiligen Schrift (Psalm 39, 13; 1. Petrus 2, 11) im allegorischen Sinne gebraucht wird und den nach dem Heil Gottes Verlangenden bezeichnet. Damit vollzieht Dante an dem Pilgergedanken dieselbe Vergeistigung, die er auch sonst gegenüber der Veräußerlichung der Frömmigkeit geltend macht. Eine besonders eindrucksvolle Parallele hierzu ist das Urteil, welches er im *Convivio* (4, 28, 9) über das Mönchtum fällt. Obgleich er mit der größten Hochachtung von den Idealen des Mönchtums und besonders von den beiden Gründern der Bettelorden (Par. 12 f) spricht, hält er doch das Mönchtum nicht für den alleinigen Weg zum Heil. Nicht bloß der Mönch ist der *homo religiosus* im strengen Sinne des Wortes, — man kann vielmehr auch in der Ehe ein wahrhaft frommer Mensch sein. Denn Gott sieht nur das Herz an. An diesem Maßstab gemessen wird zwar die Verdienstmöglichkeit der äußeren Werke für Dante nicht hinfällig, aber sie sind jedenfalls nicht mehr Bürgschaft für die Erlangung des Heils. Man braucht nicht Mönch zu sein und man braucht nicht eine Pilgerfahrt auf sich zu nehmen, — aber trotzdem hat Dante den Gedanken der Verdienstlichkeit nicht ausgeschlossen. Er selbst hat seine ursprüngliche Absicht, Franziskaner zu werden, nicht ausgeführt, — aber er hat doch sein Grab in der Kirche San Francesco zu Ravenna gefunden.

d) Das Urteil, welches Dante in der *Vita Nuova* über die Pilgerfahrten nach Compostella und damit über die Gepflogenheit der Pilgerfahrten überhaupt fällt, wird auch in der *Commedia* wiederholt. Bei der Begegnung mit dem Apostel Jakobus im himmlischen Paradiese nennt Beatrice Dante gegenüber den Apostel „den hohen Herrn, um dessen willen man dort unten Galizien besucht“ (Par. 25, 17 f). Aber dann wendet sie sich an Jakobus mit den Worten: „Erhabenes Leben, du, durch den über die Freigebigkeit unseres Königshauses geschrieben worden ist, laß ertönen die Hoffnung, die hier oben gilt“ (Par. 25, 29 ff). In der Gegenüberstellung der beiden Ortsbestimmungen „dort unten“ und „hier oben“ hebt Beatrice den Unterschied hervor, der zwischen der Hoffnung der nach Compostella Pilgernden und der im himmlischen Paradiese ihre Erfüllung findenden Hoffnung besteht. In demselben Sinne ist es gemeint, wenn Beatrice dabei das himmlische Paradies als „*nostra basilica*“ bezeichnet — offenbar im Gegensatz zu der „*casa di Santo Jacopo*“, von der in der *Vita Nuova* (cap. 41) die Rede ist. Was diese Gegenüberstellung der himmlischen *basilica* gegenüber der *casa* in Compostella bedeutet, läßt der Hinweis auf die Freigebigkeit (*larghezza*) der himmlischen *basilica* erkennen. Offenbar ist auch diese Hervorhebung der Gnadenfülle der himmlischen *basilica* darauf gerichtet, die Geringfügigkeit der den Pilgern in Compostella erwartenden Gnadengaben zum Bewußtsein zu bringen.

e) Was die Persönlichkeit des Jakobus betrifft, so verwechselt Dante die beiden Jünger dieses Namens miteinander. Der in Compostella verehrte Jakobus ist der Bruder des Johannes und der Sohn des Zebedaeus, —

der auch an der Szene auf dem Berge der Verklärung beteiligt war. Aber — unter dem Einfluß von Gal 2, 9 — setzt Dante diesen Jakobus den „Älteren“ mit dem anderen Jakobus, dem „Bruder des Herrn“ gleich. Gal 2, 9 werden ebenso wie bei der Verklärungsszene drei Jünger genannt, und zwar mit Voranstellung des Jakobus; aber an dieser Stelle ist nicht der Zebedaide, sondern der „Bruder des Herrn“ gemeint, der auch als Verfasser des den Namen des Jakobus tragenden Briefes gilt. Aus den Worten, die Beatrice in diesem Zusammenhang spricht, geht hervor, daß es sich um den Verfasser des Briefes handelt. Wenn Beatrice sagt, der von ihr Angeredete habe von der Freigebigkeit (*larghezza*) des himmlischen Königshauses geschrieben (Par. 25, 29 f), so beziehen sich diese Worte auf die Stelle des Jakobusbriefes (vgl. Conv. 4, 20, 6), an der es heißt: „Alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts, bei welchem ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsternis“ (Jak 1, 17). Ebenso nimmt auch Dante in seiner Antwort an Jakobus auf den Brief Bezug (Par. 25, 77).

5.

Neben dem Urteil Dante's über die Pilgerfahrten nach Compostella kommt weiterhin sein Urteil über den Gegensatz der Pilgerfahrten nach Jerusalem und derjenigen nach Rom in Betracht. Indem Dante die Pilgerfahrten nach Jerusalem an die erste und die Pilgerfahrten nach Rom an die letzte Stelle und sogar hinter die Pilgerfahrten nach Compostella setzt, wird es deutlich, daß es ihm darum zu tun ist, die Pilgerfahrten nach Rom in ihrem Werte möglichst herabzusetzen.

Daß die Pilgerfahrten nach Rom denen nach Compostella nachgeordnet werden, ist im höchsten Maße auffallend. Rom hat vor allen anderen Wallfahrtsorten den Vorzug, daß es die Gräber der beiden Apostelfürsten hat, während Compostella nur das eine Grab des Jakobus, der im Range mit den beiden Apostelfürsten nicht wetteifern kann, aufzuweisen hat.

Aber diesen Vorzug Roms erkennt Dante nicht an. In der Commedia hat er den merkwürdigen Versuch gemacht, die durch die römische Tradition gebildete Rangordnung der Apostel durch eine andere, aus dem Neuen Testament sich ergebende Rangordnung zu ersetzen.

a) Es geschieht dies, indem zunächst Paulus im Zusammenhang der Heilsvollendung, wie sie Dante darstellt, einen untergeordneten Platz erhält. Selbstverständlich wird Paulus des öfteren mit höchstem Lobe in der Commedia erwähnt, aber im himmlischen Paradiese erscheint er nicht. Seine Bedeutung liegt in seinen Briefen und in seiner Tätigkeit als Apostel der Heiden, also in dem, was er im Dienste der „streitenden“ Kirche geleistet hat. Deshalb erscheint er nur im irdischen Paradiese in der Begleitung des Wagens der Kirche unter den neutestamentlichen Schriftstellern, und zwar in gleichem Range neben Lukas, dem Verfasser der Apostelgeschichte (Purg. 29, 133 ff).

Im himmlischen Paradiese erscheinen als die Paladine Christi die drei Apostel, die Jesus auf den Berg der Verklärung als seine Begleiter mitgenommen: Petrus, Jakobus und Johannes (Matth 17). Mit dem Erlebnis, welches ihnen auf dem Berge der Verklärung zuteil geworden ist, vergeht Dante das, was er selbst erlebt, als er im Begriff ist, aus dem irdischen Paradiese sich in das himmlische Paradies zu erheben (Purg. 32, 76 ff). Im himmlischen Paradiese selbst aber sind diese drei Apostel diejenigen, vor denen Dante die Prüfung seines Christentums ablegen muß. Dabei erscheint Petrus als der Apostel des Glaubens, Jakobus als Apostel der Hoffnung und Johannes als Apostel der Liebe (Par. 24 f) — entsprechend der von Paulus (1. Kor. 13, 13) gegebenen trinitarischen Reihenfolge der theologischen Tugenden.

b) Indem Dante die Rechtfertigung seines Christentums sich vor den drei Aposteln vollziehen läßt, verteilt er die von der römischen Kirche dem Petrus zugesprochene Rolle als Himmelspfortner auf die drei durch Jesus besonders ausgezeichneten Jünger. Damit hebt er allerdings die Sonderstellung des Petrus als des Statthalters Christi nicht auf. Aber der Vorzug, den Petrus vor den anderen Aposteln hat, bezieht sich — ebenso wie dies bei Paulus der Fall ist — nur auf seine Stellung an der Spitze der „streitenden“ Kirche (*la milizia che Pietro seguette*, Par. 9, 141). Diesen Vorzug hat Petrus nur um der geschichtlichen Bedeutung willen, die seinen Bischofssitz, der Stadt Rom, zukommt. Auf die geschichtliche Bedeutung Roms kommt Dante an vielen Stellen seiner Schriften zu sprechen. Wie schon die Gründung des römischen Reiches in einer auch den menschlichen Augen erkennbaren Weise auf die göttliche Vorsehung zurückgeht (Conv. 4, 5, 1), so ist es auch auf den Ratschluß Gottes zurückzuführen, daß Rom der Sitz des Nachfolgers des Petrus wurde (Inf. 2, 22 ff). Aber dieser Vorzug Roms ist unabtrennbar von dem römischen Imperium, durch das allein der Friede der Welt gesichert und damit die Voraussetzung für die Ausbreitung der Kirche gegeben wird. Die Sonderstellung Roms ist für Dante ein politisches Dogma: sie gründet sich darauf, daß die kaiserliche Majestät und Autorität die höchste in der menschlichen Gesellschaft (*altissima nell'umana compagnia*, Conv. 4, 4, 7) ist. Dementsprechend ist aber auch die Sonderstellung des römischen Bischofs ausschließlich durch seine Aufgabe in der Leitung der irdischen Kirche bedingt, während der Zugang zur himmlischen Herrlichkeit des Schauens Gottes nicht durch ihn allein, sondern durch die drei auserlesenen Jünger Jesu eröffnet wird.

c) Mit dieser Einschränkung der dem Petrus zukommenden Heilsbedeutung knüpft Dante an die in den Evangelien bezeugte Stellungnahme Jesu gegenüber den drei bevorzugten Jüngern an. Sie erscheinen nicht bloß auf dem Berge der Verklärung als die Zeugen seiner himmlischen Herrlichkeit. Die gleiche Auszeichnung wird ihnen zuteil, als Jesus die Tochter des Jairus vom Tode auferweckt: Zeugen dieser unerhörten Macht Jesu sind außer den Eltern nur Petrus, Jakobus und Johannes (Luk 8, 51). Und ebenso nimmt Jesus, als er im Garten Gethsemane sich von den Jüngern

trennt, um sich im Gebet auf die Stunde der Entscheidung vorzubereiten, nur Petrus und die zween Söhne des Zebedaeus als Zeugen seines Seelenkampfes mit sich (Matth 26, 37).

Eine Abspiegelung dieser ihrer Sonderstellung in dem Bewußtsein der drei Apostel scheint auch vorzuliegen, wenn sowohl von Petrus als auch von den beiden Söhnen des Zebedaeus erzählt wird, daß sie von Jesus eine besondere Belohnung im Himmel erwarten. Petrus spricht diese Erwartung allerdings im Hinblick auf alle Jünger aus; aber indem er dabei als Sprecher der anderen erscheint, deutet sich seine Führerstellung an (Matth 19, 27 ff). Die beiden Söhne des Zebedaeus lassen dagegen über die Ausschließlichkeit ihres Sonderanspruches keinen Zweifel aufkommen, indem sie für sich die Plätze zur Rechten und Linken Jesu erbitten (Matth 20, 20 ff). Wenn dazu bemerkt wird, daß die übrigen zehn Jünger — also auch Petrus — ihren Unwillen über dies Verhalten des Jakobus und Johannes äußern, während die von Petrus ausgesprochene Hoffnung auf Belohnung nicht zurückgewiesen wird, so scheint dies darauf hinzudeuten, daß innerhalb der Gruppe der durch Jesus ausgezeichneten Jünger schon zu Lebzeiten Jesu eine Rivalität entstanden ist. Und zwar gilt dies nach beiden Seiten hin: indem Petrus im Namen aller Apostel spricht, macht er sich zum Fürsprecher auch für Jakobus und Johannes und stellt sie damit den anderen Jüngern gleich, und indem die beiden Zebedaiden die beiden Plätze neben Jesus für sich erbitten, schließen sie Petrus aus und stellen ihn den anderen Jüngern gleich. Nachdem dann Jakobus frühzeitig den Märtyrertod erlitten hat, setzt sich diese Rivalität in dem Verhältnis zwischen Petrus und Johannes fort, wie aus der Bemerkung des Johannes-Evangeliums über den Wettlauf beider zum Grabe Jesu (Joh 20, 2—8) hervorzugehen scheint und wie es auch im Schlußkapitel des Johannes-Evangeliums angedeutet wird, indem Petrus mit der Leitung der irdischen Gemeinde betraut wird, während sich im Hinblick auf Johannes der Auferstandene in geheimnisvollen Worten seine Entschließung vorbehält (Joh 21, 20 ff).² Merkwürdigerweise klingt auch diese Zusammenstellung von Petrus und Johannes in der Commedia an, indem in der „Weißen Rose“ Petrus und Johannes nebeneinander zur Rechten der Maria ihren Platz erhalten (Par. 32, 124 ff). Wenn Dante mit dieser Rangordnung der Apostel in der Welt der himmlischen Vollendung die im Evangelium noch erkennbare, dem Sinne Jesu entsprechende ursprüngliche Hierarchie der Apostel der unter den lokalen Erinnerungen Roms ausgebildeten Sonderstellung des Petrus und Paulus — wie diese in besonders eindrucklicher Weise z. B. in dem berühmten Mosaik der Pudenziana zum Ausdruck

² 1. Petr 5, 1 bezeichnet sich Petrus als „Mitaltesten und Zeugen der Leiden Christi“ und nimmt damit für sich unter den „Zeugen der Leiden Christi“, d. h. unter den Aposteln (Apgesch. 1, 21), eine den „Ältesten“ der von Petrus angeredeten Gemeinden gleichartige Stellung ein. Aber dann nennt sich auch Johannes — 2. Joh 1, 1; 3. Joh 1, 1 — den „Ältesten“.

kommt³ — entgegenstellt, so ist dies vielleicht der schärfste Angriff, der jemals auf die dogmatische Grundlage der päpstlichen Sonderansprüche gerichtet worden ist.

6.

Daß Dante neben der Vergleichung Roms mit Compostella den nach Rom Pilgernden die nach Jerusalem Wallfahrenden gegenüberstellt, ist ebenfalls als Kritik des Jubelablasses gemeint.

a) In der Vita Nuova kam dies bereits zum Ausdruck, indem Dante darauf hinwies, daß die Pilger in Rom nur den „Abdruck“ des Bildes Jesu und nicht — wie Beatrice — sein verklärtes Angesicht selbst zu sehen bekommen. Auf diesen Gegensatz deutet Dante auch in der Commedia hin. Als er im Begriff ist, durch den heiligen Bernhard zum Schauen Gottes geführt zu werden, vergleicht er unter dem Eindruck der in Bernhard verkörperten Gottesliebe den seelischen Zustand, in dem er sich selbst befindet, mit demjenigen des Pilgers aus Kroatien, der nach Rom gekommen ist, um das Bild der Veronika zu sehen. Dort angelangt, kann sich der Pilger an dem Bilde nicht satt sehen. Wenn Dante dies Gleichnis in Anspruch nimmt, um seine innere Erhebung am abschließenden Höhepunkt seiner Himmelswanderung anschaulich zu machen, so scheint damit auch der dem Pilger zuteil werdende Anblick der Veronika als ein Erlebnis höchster frommer Erregung bezeichnet zu werden und der Gedanke an eine Kritik der Pilgerfahrten nach Rom ganz fernzuliegen.

Aber merkwürdigerweise nennt Dante als die Heimat des Rompilgers, von dem er spricht, Kroatien. Daß die Wahl dieses Landes lediglich durch das Bedürfnis des Reimes bedingt ist, wird man kaum annehmen können, da Dante schwerlich eine derartige Bemerkung ohne eine bestimmte Absicht einfügen würde. Man könnte vielleicht daran denken, daß er die weite Entfernung des Landes, aus dem der Pilger kommt, und damit den gesteigerten Ernst des Verlangens jenes Pilgers hervorheben wolle. Aber dann wäre Kroatien kein besonders geeignetes Beispiel gewesen, da sich unter den Rompilgern auch solche befanden, die aus noch viel weiter abgelegenen Ländern kamen. Aber Kroatien ist zugleich ein Land von niederer Kultur, das infolge seiner weiten Entfernung von dem Mittelpunkt des Christentums dem Italiener keineswegs als Vorbild der Frömmigkeit erscheint. Der Hinweis auf den Pilger aus Kroatien hat deshalb die Bedeutung, daß sie auf den **A b s t a n d** des von Dante Erlebten von dem, was der Pilger aus Kroatien erlebt, hinweist. Wenn schon der Pilger aus Kroatien beim Anblick der irdischen Reliquie so von Begeisterung erfüllt ist, wie muß dann erst der Zustand gewesen sein, in dem sich Dante unter dem unmittelbaren Eindruck der „lebendigen Liebe“ (*la vivace carità*) befindet!

³ Auf den Fresken im linken Seitenschiff der Kirche der Märtyrer San Giovanni e San Paolo (12. Jahrhundert) erscheinen neben Christus sowohl die beiden Apostelfürsten Roms als auch die beiden Zebedaïden.

Denselben Eindruck bekommt man aus den Worten des Pilgers beim Anblick der Veronika. Wenn der Pilger zwar Christus als „wahrhaftigen Gott“ anredet, so ist es doch nur das Bild der irdischen Erscheinung Jesu, was ihm die Veronika vor Augen führt. Genau ebenso wie Dante in der Vita Nuova den Abdruck der Züge Jesu der verklärten Gegenwart Christi im himmlischen Paradiese gegenüberstellt, wird in den Worten des Pilgers der Gegensatz zwischen der äußeren Erscheinung Jesu (*sembianza*) und seiner Gottheit (*Dio verace*) hervorgehoben.

In Übereinstimmung hiermit wird auch der Seelenzustand des Pilgers so geschildert, daß neben seiner frommen Begeisterung, die Dante als Gleichnis seiner eigenen frommen Erregung dient, die Minderwertigkeit der Frömmigkeit des Pilgers deutlich wird. Der Pilger aus Kroatien kann sich zwar nicht satt sehen an dem Bilde Jesu, — „aber“ (!) solange ihm die Reliquie gezeigt wird, spricht er in Gedanken: „Mein Herr Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, also so war dein Äußeres beschaffen?“ Diese Frage könnte im Sinne Dante's als ein Ausdruck des Zweifels gemeint sein, ob die Veronika wirklich ein getreues Abbild der äußeren Erscheinung Jesu ist, d. h. ob die Reliquie auch wirklich echt ist. Aber auch wenn man meint, daß in den Worten des Pilgers solcher Zweifel nicht angedeutet werde (Vandelli, S. 900), ist es doch für die Frömmigkeit des Pilgers belastend, daß er, s o l a n g e ihm die Veronika gezeigt wird, — nur diese Frage des Erstaunens kennt, die mehr von der Neugierde des Wunderglaubens als von der Anbetung der in Christus erschienenen Gottheit zeugt.

Das Gleichnis des Pilgers aus Kroatien wird also dadurch besonders geeignet, als Folie für das Erlebnis Dante's zu dienen, daß die Frömmigkeit jenes Pilgers — durch den Hinweis auf die geistige Höhenlage seiner Heimat, durch den Gegensatz zwischen dem Abbild der äußeren Erscheinung Jesu und seiner Gottheit und durch die das Gebiet des Heilsglaubens nicht berührende Problematik des Wunderglaubens — in ihrer primitiven Minderwertigkeit gekennzeichnet wird. Alle jene drei Momente, in denen Dante den Gegensatz zwischen der vulgären Frömmigkeit der Rompilger und seiner eigenen Frömmigkeit andeutet, geben einen Eindruck von der Einzigartigkeit dessen, was Dante am Ende seines Weges durch die Welt des Jenseits erlebt.

b) Daß Dante in dem Zusammenhange, in dem er von dem Pilger aus Kroatien spricht, diese Einzigartigkeit des ihm zuteil gewordenen Erlebnisses hervorheben will, wird auch dadurch bestätigt, daß er in demselben Gesange der Commedia in ganz derselben Weise seinen Eindruck beim Anblick der „Weißen Rose“ im himmlischen Paradiese mit dem Eindruck vergleicht, den die aus dem Norden kommenden „Barbaren“ beim Anblick der Prachtbauten Roms empfangen. Wenn jene „Barbaren“ beim Anblick der erhabenen Werke, die alle Schöpfungen sterblicher Menschen übertrafen, in höchstes Erstaunen gerieten, von wie großem Erstaunen mußte dann Dante ergriffen werden, als er aus dem Bereich des Menschlichen in die

Welt des Göttlichen, aus der Zeit in die Ewigkeit gelangt war! (Par. 31, 31 ff).

Die Parallele besteht auch hier darin, daß der Kontrast, der zwischen den Natureindrücken der unter dem rauhen Siebengestirn des Nordens lebenden Barbaren und der überwältigenden Schönheit der klassischen Kunst besteht, verglichen wird mit dem Kontraste, den der aus der Ererblichkeit des menschlichen Lebens (in Florenz) in die Herrlichkeit des göttlichen Lebens erhobene Dante empfindet. Aber während es sich für jene Barbaren um einen Gegensatz im Bereich der „sterblichen Dinge“ handelt, steht Dante unter dem Eindruck des viel gewaltigeren Gegensatzes zwischen der Welt des Irdischen und der Welt des Himmlischen, so daß auch hier die Ähnlichkeit der in beiden Fällen gegebenen Erlebnisse den Unterschied beider hervortreten läßt und dadurch die unvergleichliche Besonderheit dessen, was Dante zuteil geworden ist, deutlich wird.

c) Den Übergang von dem Hinweise auf die aus dem Norden kommenden Barbaren (Par. 31, 31 ff) zu dem Hinweise auf den aus Kroatien kommenden Pilger (Par. 31, 103 ff) bildet ein drittes Gleichnis dieses Gesanges (Par. 31, 43 ff), welches denselben Charakter wie jene beiden anderen trägt. Wie der Pilger, der sich in dem Heiligtum befindet, dem sein Gelübde gilt, sich nach allen Seiten umschaute, um sich alle Einzelheiten des Heiligtums einzuprägen, so wendet auch Dante seine ganze Aufmerksamkeit allem zu, was ihm im himmlischen Paradiese begegnet. Aber während sich jener Pilger dabei freut, bei seiner Rückkehr davon erzählen zu können, also von rein menschlichem Mitteilungstrieb bewegt wird, empfindet Dante beim Anblick der himmlischen Gestalten die von ihnen ausgehende die Liebe weckende Kraft (*visi a carità suadi*), womit wiederum neben der Gleichartigkeit des psychischen Erlebens die überragende Hoheit der religiösen Bedeutung des Erlebens Dante's unterstrichen wird.

7.

a) Wenn Dante in der *Commedia* so oft sein Erleben mit der Wallfahrt des Pilgers vergleicht, so ist der besondere Anlaß dazu die Neuerung, die im Hinblick auf die Gepflogenheit der Wallfahrten durch den Jubelablaß Bonifaz' VIII. herbeigeführt worden ist. Seit der Zeit Konstantins wurde die Wallfahrt nach Jerusalem als der Höhepunkt christlich-frommen Erlebens und als die sicherste Verbürgung des Heils betrachtet. In der Zeit der Kreuzzüge hatten diese Pilgerfahrten nach Jerusalem epidemischen Charakter angenommen. Als dann im 13. Jahrhundert die Begeisterung für die Kreuzzüge abflaute und infolge der Sarazenenherrschaft den Pilgern der Besuch des heiligen Landes fast völlig unmöglich wurde, benutzte Bonifaz VIII. die dadurch entstandene Lücke in der Befriedigung des Heilsverlangens der Gläubigen, indem er an der Stelle Jerusalems Rom an die Spitze der christlichen Wallfahrtsorte zu rücken suchte.

Daß Dante in dem Jubelablaß des Papstes nicht eine aus rein religiösen Motiven entsprungene Einrichtung sah, ist deutlich, wenn man sich ver-

gegenwärtigt, wie sehr er bei der Beurteilung des Papstes den Vorwurf der Geldgier (Par. 17, 51) und der politischen Herrschsucht (Inf. 27, 85 ff) betont. Durch die gewaltigen Pilgermassen, die der Jubelablaß nach Rom brachte, erfuhren die Einkünfte der Kurie eine außerordentliche Steigerung. Außerdem gewann der Papst für seinen Kampf um die politische Welt-herrschaft eine unvergleichlich wertvolle Stütze, indem durch den Jubel-ablaß die zentrale Bedeutung Roms für das Heil der Gläubigen dem Be-wußtsein der Frommen in allen Ländern eingeprägt wurde. Das Zusam-menströmen der Pilgerscharen aus allen Ländern der Welt gab einen unmittelbaren Eindruck von der die ganze Welt umfassenden Autorität des Papstes, und in dem glanzvollen Prunke der kirchlichen Feste wurde die alle weltliche Herrlichkeit überbietende Größe des Papsttums zu einem anschaulichen und unaustilgbaren Erlebnis. Für den, der auch nur ein ein-ziges Mal die sichtbare Verbürgung des Heils in der Apotheose des Pap-stes mit eigenen Augen geschaut hatte, konnte der Anspruch des Papstes auf seine Herrscherstellung über allen Königen der Erde nicht mehr als eine Anmaßung erscheinen. Die für das Papsttum charakteristische Aus-beutung seiner geistigen Autorität zu Gunsten seines politischen Macht-strebens konnte in der Tat kein genialeres Mittel zu ihrer Durchführung finden als den Jubelablaß, wie denn auch die Päpste alsbald den zunächst nur für die Jahrhundertwende eingeführten Ablass zu einer in kürzeren Zeitabständen sich wiederholenden Veranstaltung machten, wobei dann freilich die ursprüngliche Bezugnahme auf die Geburt Jesu verloren ging.

b) Zur Zeit des Jubelablasses ist Dante selber in Rom gewesen und hat mit eigenen Augen das Festtreiben und die Pilgerscharen gesehen. Zeugnis dafür ist das gelegentlich (Inf. 18, 28 ff) von ihm verwandte Bild des Gedränges auf der Engelsbrücke in Rom, das während der ganzen Dauer des Jubiläums durch die 200 000 in Rom verweilenden Pilger (Vil-lani) hervorgerufen wurde. Daß er Rom aus eigener Anschauung kannte, beweist außerdem die Erwähnung der *pina di San Pietro*, eines aus der Zeit der Antike stammenden bronzenen Pinienzapfens (Inf. 31, 59), der — nach einer allerdings sehr problematischen Vermutung — ursprünglich dazu bestimmt gewesen sein soll, die Öffnung im Dachgewölbe des Pan-theons zu schließen, und sich zur Zeit Dante's in der Vorhalle von St. Peter befand (Vandelli, S. 259).

c) Zu dem persönlichen Eindruck, den Dante von dem säkularen Jahr-markt des Papstes bekam und der in ihm das Gefühl der Entrüstung über die Profanierung des Heiligen auslöste, kam hinzu, daß der Jubelablaß in die Zeit des Kampfes Bonifaz' VIII. gegen die Colonna und die mit ihnen verbundenen Spiritualen des Franziskanerordens fiel. Wenn Dante den Pilgerfahrten nach Rom die Pilgerfahrten nach Jerusalem überordnete, so stimmte er darin mit den Spiritualen überein, die in ihrem Kampfe gegen die Verweltlichung Roms ihren Orden als die wahre Kirche betrachteten und für sich das Papsttum in Anspruch nahmen und sogar den Versuch machten, den Sitz des Papsttums nach Jerusalem zu verlegen.

Auf diesen Gegensatz zwischen Rom und Jerusalem kommt Dante auch in der *Commedia* wiederholt zurück. Bei der Begegnung mit dem Minnesänger Folco da Marsiglia, der nach seiner Bekehrung Bischof von Toulouse wurde († 1231), bemerkt dieser bei Erwähnung des Heiligen Landes, daß der Papst sich wenig um dasselbe kümmere (Par. 9, 126). Die Schuld daran trägt die durch Florenz gepflegte Vergötterung des Geldes, die die Schafe und Lämmer auf Abwege gebracht und den Hirten zum Wolf gemacht hat. So ist es gekommen, daß das Evangelium und die großen Kirchenväter in Vergessenheit geraten sind und nur die den päpstlichen Ansprüchen dienenden päpstlichen Erlasse studiert werden. „Nicht gehen die Gedanken des Papstes und der Kardinäle nach Nazaret, wo der Engel Gabriel seine Flügel öffnete. Aber“ — so schließt Folco, zugleich drohend und verheißend, seine Rede — „der Vatikan und die anderen auserwählten Teile Roms, die der in der Nachfolge des Petrus kämpfenden Schar zur Grabstätte geworden sind, werden bald von dem (durch die Verweltlichung des Papsttums an der Braut Christi begangenen) Ehebruch frei werden“.

Aber obgleich sich Dante in der Überordnung Jerusalems über Rom mit der Losung der Spiritualen in Übereinstimmung weiß, zeigt sich doch seine tiefere Verankerung in der Frömmigkeit des Evangeliums darin, daß er nicht auf eine bloß örtliche Veränderung des Papsttums seine Hoffnung setzt und auch von dem Ernst der Spiritualen die Sanierung des päpstlichen Systems nicht erwartet. Indem er die Vollmacht des Papstes auf die rein verwaltungsmäßige Leitung der irdischen Kirche beschränkt, werden ihm Jerusalem und Rom zu Sinnbildern des wahren und des falschen Weges zum Heil. An die Stelle der Pilgerfahrten nach Rom zum Jubelablaß Bonifaz' VIII. setzt er die Pilgerfahrt der Seele nach dem himmlischen Jerusalem, wie er sie in der *Commedia* beschreibt.

Bei der Begegnung Dante's mit dem Apostel Jakobus sagt Beatrice, die kämpfende Kirche habe keinen Sohn mit mehr Hoffnung als Dante, — deshalb sei ihm auch beschieden worden, von Ägypten nach Jerusalem zu kommen und die Herrlichkeit des himmlischen Jerusalem zu schauen, ehe seine Zugehörigkeit zur kämpfenden Kirche beendet worden sei (Par. 25; 52 ff). In der *Vita Nuova* spricht er von dieser seiner Sendung, indem er es als seinen Auftrag bezeichnet, den Verlorenen in der Hölle zu sagen: „Ich sah die Hoffnung der Seligen.“ Mit den „Verlorenen in der Hölle“ meint er diejenigen, die unter dem Einfluß der Welt (Ägyptens) fern von Gott sind, — wie die Pilger, die von Beatrice nichts wissen. Ihnen bringt Dante die Botschaft, daß der Mensch zu Gott nur kommen kann, wenn er zur Erkenntnis seiner Sünde und zur Buße gelangt und dadurch das Verständnis für das Leben Gottes, d. h. für die des Menschen sich erbarrende Liebe, gewinnt.

Diesen ihm zuteil gewordenen Auftrag hat Dante in der *Commedia* ausgeführt, indem er seine Wanderung durch die drei Reiche der Sünde, der Buße und des Heils schildert. Die *Commedia* ist die Antwort Dante's

auf den Jubelablaß Bonifaz' VIII. Beide, der Papst und Dante, stellen den Gläubigen vor, wie sie zum Heil gelangen können; aber während der Jubelablaß mit seinem finanziellen und politischen Hintergrund und seiner Anpassung an die primitive Frömmigkeit der großen Masse im Gebiet irdisch-menschlicher Begierde bleibt, vollzieht sich nach der Darstellung Dante's die Gewinnung des Heils in der Erkenntnis des Verderbens der Sünde und in der willigen Beugung unter das Gericht über die Sünde und in der durch das Erschrecken über die Sünde bewirkten Empfänglichkeit für die göttliche Gnade.

Der Hinweis auf das Jahr 1300 als das Jahr des Jubelablasses ist infolgedessen im 1. Verse der Commedia vollauf gerechtfertigt: aus dem zeitgeschichtlichen Zusammenhange heraus konnte die Absicht, die Dante in seiner Dichtung verfolgte, nicht eindrucksvoller veranschaulicht werden als durch die Erinnerung an diejenige Maßnahme des Papstes, in der für Dante die Verweltlichung der Kirche — in Heuchelei, Habgier und Herrschsucht — ihren Gipfelpunkt erreichte.