

Meiner

Philosophische Bibliothek

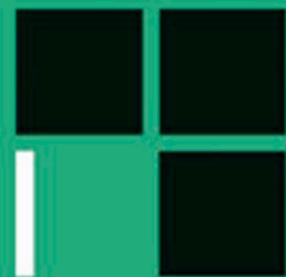
Dante Alighieri

Das Gastmahl

Viertes Buch

Italienisch-Deutsch

Philosophische Werke 4/IV





DANTE ALIGHIERI

Philosophische Werke

Herausgegeben unter der Leitung von
Ruedi Imbach

Band 4 / IV

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

DANTE ALIGHIERI

Das Gastmahl

Viertes Buch

Übersetzt von

Thomas Ricklin,

eingeleitet und kommentiert

von Ruedi Imbach

in Zusammenarbeit mit

Roland Béhar und Thomas Ricklin

Italienisch-Deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 466 d

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über
<<http://dnb.ddb.de>> abrufbar
ISBN 3-7873-1302-8

© Felix Meiner Verlag 2004. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Schaumann, Darmstadt. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Vorrede	VII
Einleitung von Ruedi Imbach	XI
Inhaltsübersicht des IV. Traktates von Thomas Ricklin	LXV

DANTE ALIGHIERI Convivio / Das Gastmahl

Viertes Buch. Text (2) und Übersetzung	3
Kanzone <i>Le dolci rime d'amor</i> (Verse 1–146)	3
Kapitel i–xxx	
i, 1–11	13
ii, 1–18	17
iii, 1–10	25
iv, 1–14	27
v, 1–20	35
vi, 1–20	43
vii, 1–15	51
viii, 1–16	59
ix, 1–17	67
x, 1–12	75
xi, 1–14	81
xii, 1–20	89
xiii, 1–16	97
xiv, 1–15	105
xv, 1–18	113
xvi, 1–10	121
xvii, 1–12	127

xviii, 1–6	133
xix, 1–10	137
xx, 1–10	144
xxi, 1–14	147
xxii, 1–18	152
xxiii, 1–16	163
xxiv, 1–18	169
xxv, 1–13	179
xxvi, 1–15	185
xxvii, 1–20	193
xxviii, 1–19	201
xxix, 1–11	209
xxx, 1–16	215
Anmerkungen von Ruedi Imbach und Roland Béhar	221
Literatur	293
Index nominum zum Text von Roland Béhar	307
Index rerum von Roland Béhar	311
Index nominum zu Einleitung und Anmerkungen von Roland Béhar	316

VORREDE

Dieser Band bringt die Publikation von Dantes *Gastmahl* in der *Philosophischen Bibliothek* zum Abschluß. Das erste, explizit philosophische, leider nicht vollendete Werk des italienischen Dichters und Denkers steht dem deutschsprachigen Publikum nun in einer vollständig neuen und umfangreich kommentierten zweisprachigen Ausgabe zur Verfügung. Es war eine mutige Tat des Verlegers Manfred Meiner, als er einer Aufnahme der Opera minora Dantes in die Philosophische Bibliothek zustimmte. Die Präsenz Dantes in dieser Reihe kommt einer Anerkennung der philosophiehistorischen Bedeutung des berühmten Dichters gleich. Bedauerlicherweise hat diese Einordnung des Verfassers der *Göttlichen Komödie* noch nicht zu einem wirklichen Gesinnungswandel in den Reihen der akademischen Philosophie geführt. Wer beispielsweise den monumentalen Artikel „Philosophie“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* aufmerksam studiert, findet darin keine signifikanten Aussagen zum Philosophieverständnis Dantes und der Gruppe von Denkern des Mittelalters, zu der er gehört und die er anführt. Gerade dieser IV. Traktat des *Convivio* belegt indes, daß wir es mit einem spezifischen, genau bestimmbar und originellen Konzept der Philosophie, ihrer Natur und ihrer Funktion, zu tun haben. Ich hoffe, daß der Abschluß dieser Ausgabe einen Beitrag zu der längst fälligen Revision des historischen Bewußtseins leisten wird.

Dem Leser wird auffallen, daß der vorliegende Band etwas anders gestaltet ist als die drei früheren Teile. Wie der erste der vier Bände wird er durch eine Einleitung eröffnet, in der einige zentrale Aspekte hervorgehoben werden. Eine von Thomas Ricklin, dem Übersetzer, erstellte verhältnismäßig

ausführliche Übersicht zu Inhalt und Struktur der dreißig Kapitel ergänzt diese Einführung. Anstelle des Literalkommentars, der den vorangehenden Teilen beigegeben ist, findet der Leser in diesem Band detaillierte Anmerkungen. Es ist offensichtlich, daß der umfangliche Kommentar von Cesare Vasoli bei der Abfassung dieser Anmerkungen wertvolle Dienste geleistet hat, obschon ich natürlich hoffe, daß es uns gelungen ist, neue Akzente zu setzen, die nicht der Originalität entbehren. Diese Anmerkungen, wie auch die Übersetzung selbst, stehen ganz im Dienste eines besseren Verständnisses des Originaltextes, der der Ausgabe von Busnelli/Vandelli folgt, aber in wenigen Fußnoten auf einige Differenzen zu den Ausgaben von Vasoli/De Robertis und Brambilla Ageno hinweist. Einigen besonders kritischen Lesern wird es auffallen, daß ich in den Anmerkungen, in denen nicht nur eine direkte Quelle angegeben wird, häufig auf Passagen oder Definitionen des Thomas von Aquino verweise. Damit soll nicht behauptet werden, Thomas sei die einzige philosophische Quelle Dantes oder gar Dante sei ein Thomist. Diese Debatte ist m. E. abgeschlossen und überholt. Das Ziel dieser Verweise ist ein anderes. Die Begriffsklärung gehört zu den wichtigsten Aufgaben des Philosophiehistorikers. Diese Anmerkungen stehen ganz im Dienst der semantischen Präzisierung, indem sie an den Sprachgebrauch einer philosophischen Schule erinnern, die in Italien zur Zeit Dantes und im Florenz seiner frühen Jahre eine wichtige Rolle gespielt hat. Der Kommentar erfüllt also eher die Funktion einer Dienstleistung für den Leser, die darauf hinweist, wie ein Term zur Zeit Dantes ausgelegt werden konnte, als einer Erschließung neuer historischer Bezüge und Materialien. Auch in diesem Punkte unterscheiden sich die Anmerkungen von den ausführlichen Kommentaren von Francis Cheneval und Thomas Ricklin, deren philologisch-historische Leistungen wesentlich höhere wissenschaftliche Ansprüche erfüllen als meine bescheidenen Nachweise.

Dem Schweizerischen Nationalfonds, der unser Unternehmen mehrere Jahre gefördert hat, sei an dieser Stelle ausdrücklich gedankt. Mein ganz besonderer Dank gilt allerdings Frau Marion Lauschke vom Meiner Verlag, die das Manuskript mit großer Sorgfalt, erstaunlicher Geduld und einzigartiger Kompetenz betreut und bearbeitet hat. Bei der Leserschaft entschuldige ich mich, daß sie über Gebühr hat auf das Erscheinen dieses Bandes warten müssen.

An der Sorbonne, Anfang Juli 2003.

Ruedi Imbach

EINLEITUNG

„Mögen andere sich mit den Seiten brüsten,
die sie geschrieben haben;
mich machen die stolz, die ich gelesen habe.“

Jorge Luis Borges

Die ersten Verse des einzigartigen Gedichtes, das Dante im IV. Traktat seines *Gastmahls* kommentieren will, nennen das Thema, das er in diesem Teil der unvollendeten Schrift untersuchen will: Die Zeit der „süßen Liebesreime“ („dolce rime d'amor“, v. 1) ist vorbei, jetzt steht die Frage, durch welchen Wert der Mensch edel, adlig, höflich wird („è dirò del valore/ per lo qual veramente omo è gentile“, v. 12–13) zur Diskussion. Weil er sich fortan mit diesem Problem auseinandersetzen will, muß Dante den gewohnten, den „süßen Stil“ („lo mio soave stile“, v. 10) vergessen. Das neue Thema verlangt herbe und subtile Worte (v. 14). Es ist in der Tat richtig, der kommentierende Traktat erörtert eigentlich nur ein einziges Thema: *gentilezza* oder *nobilitade* (v. 89).

Die verschiedenen Probleme, die der Philosoph, den Versen des Gedichtes folgend, in dreißig Kapiteln aufgreift, hängen mit dieser zentralen Fragestellung zusammen. Ich wähle für die Einleitung fünf dieser Themen aus, die meines Erachtens die zentralen Aspekte des Traktates berühren. Die Erinnerung an die Kaiser Friedrich II. zugeschriebene Definition der Edelkeit (*nobilitade*) erfordert eine Erörterung des Umfanges kaiserlicher Macht und damit einen Exkurs zur Bedeutung des Römischen Reiches (2.). Diese Definition gibt auch Anlaß zu einer Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Politik oder von philosophischer und politischer Kompetenz. Die in den Versen 21–24 des Gedichtes zu-

sammengefaßte kaiserliche Definition der Edelkeit, nach der sie im „alten Besitz von Habe“ „zusammen mit schönen Sitten“ bestünde, gibt Dante Gelegenheit zu einer ausführlichen Reichtumskritik (3.), „denn niederträchtig sind Reichtümer von ihrer Natur“ (v. 51). Im Kontext seiner alternativen Konzeption der *nobilitate* als Tugend (4.) verwirft Dante nicht bloß ein gesellschaftliches Verständnis des Adels, sondern erinnert gleichzeitig an die überkommene Lehre der menschlichen Lebensalter. Die Bewertung des Römischen Reichs und die Erörterung der Autorität des Aristoteles für die Philosophie und das menschliche Denken schlechthin (1.) implizieren eine Stellungnahme zur Beziehung zwischen christlicher und antik-heidnischer Weltauffassung. Die Figur Catos von Utica, dessen Gestalt im ganzen Traktat präsent ist, versinnbildlicht in idealer Schönheit Dantes Verständnis antiker Größe und Weisheit (5.).

1. „Der Meister derer, die wissen“

Wenn Dante im Zusammenhang mit der Frage, wie sich bezüglich der wahren Definition der Edelkeit die Autorität des Philosophen Aristoteles zu derjenigen eines Römischen Kaisers verhalte, behauptet, der Stagirite sei der „Führer der menschlichen Vernunft“, dann ist der Leser dieser Aussage unmittelbar an die wohl noch berühmtere Aussage Dantes in *Inf.*, IV,131 erinnert, wo derselbe Philosoph als „maestro di color che sanno“ bezeichnet wird¹. Diese Hochschätzung des Philosophen könnte als bloßer Ausdruck des scholastischen Dogmatismus ausgelegt werden, der in naiver Verbohrtheit

¹ *Inf.*, IV, 130-133 (wenn nicht anders vermerkt, wird die Übersetzung von Gmelin zitiert, für die vollständigen Literaturangaben vgl. das Literaturverzeichnis): „Als ich die Brauen hob ein wenig höher / Sah ich den Meister derer, die wissen, / In einem Kreis von Philosophen sitzen. / Alle bewundern ihn, es ehrt ihn jeder.“

das Denken des Aristoteles mit der Vernunft selbst gleichsetzt und der in der Neuzeit von Diderot bis Bert Brecht unablässig angeprangert worden ist. Es lohnt sich allerdings, die Bedeutung derartiger Aussagen Dantes etwas genauer zu betrachten. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich nämlich ihr historischer und philosophischer Sinn, der nicht unmittelbar mit der eben erwähnten, doch eher trivialen Meinung gleichgesetzt werden darf. Wenn wir Dantes Verehrung des griechischen Denkers richtig einschätzen wollen, müssen wir seine Aussagen zuerst im Rahmen der Aristotelesrezeption des lateinischen Mittelalters historisch situieren.

Eine umfassende Darstellung dieses überaus komplexen Vorganges der Aristotelesrezeption im Mittelalter, die ohne einen Blick auf die islamische Philosophie nicht möglich wäre, sprengt selbstverständlich den Rahmen dieser knappen Einleitung². Hingegen ist es angebracht, einige Zeugnisse aus der Feder mittelalterlicher Denker zur Wertschätzung des Aristoteles in Erinnerung zu rufen³. Obwohl bereits Petrus Abaelardus († 1142) den griechischen Philosophen als „Fürsten der Peripatetiker“ bezeichnet hat, ist es wohl Johannes von Salisbury († 1180), der ihn als erster in der lateinischen Welt zum Philosophen *kat'exochen* erhebt. In seinem berühmten *Metalogicon* erinnert er daran, daß alle, die das Banner der Dialektik hochgehalten haben, den Spuren des Aristoteles gefolgt sind, und er fährt fort: „Diesem kommt deshalb mit Auszeichnung der allen gemeinsame Name des

² Einige Hinweise dazu in der Einleitung zu: Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteleskommentaren, XIII–XLI. Vgl. ebenfalls die Abhandlungen zum *Aristoteles Latinus* von Bernard G. Dod und Charles Lohr in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 43–98; L. Bianchi, „L'acculturazione filosofica dell'Occidente“, in: L. Bianchi (Hg.), *La filosofia nelle università*, 10–23.

³ Zum Folgenden vgl. den immer noch sehr lesenswerten Aufsatz von Martin Grabmann, „Aristoteles im Werturteil des Mittelalters“, in: *Mittelalterliches Geistesleben*, Band II, 62–102; vgl. ebenfalls R. Imbach, „Aristoteles in der Hölle“.

Philosophen zu. Er wird der Philosoph schlechthin genannt⁴.

Spätestens seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts hat es sich in der lateinischen Welt eingebürgert, nur noch vom *Philosophus* zu sprechen, um den Stagiriten zu bezeichnen. Wenn die großen Scholastiker des 13. und 14. Jahrhunderts, also Albert der Große (um 1200–1280), Thomas von Aquino (1224–1274), Johannes Duns Scotus (um 1265–1308) oder Wilhelm von Ockham (um 1280 – um 1349) ein Zitat aus Aristoteles einleiten, dann sagen sie einfach: *ut Philosophus dicit*.

Johannes von Salisbury bewundert am griechischen Philosophen in erster Linie den Logiker. Ein Zeitgenosse Dantes, der Pariser Theologieprofessor Jean de Pouilly († nach 1321), dagegen erblickt in einer *Quaestio* aus dem Jahre 1307 in Aristoteles den philosophischen Gewährsmann schlechthin: Er glaube, sagt dieser Pariser Meister, daß man in theoretischen Fragen der natürlichen Vernunft mit größerer Sicherheit dem Aristoteles folgen könne als denjenigen, die ihn bekämpfen⁵. Jean illustriert seine Meinung durch eine an-

⁴ Ioannis Saresberiensis Metalogicon, II, c. 16; ed. J.B. Hall, 79–80 „Adeo quidem ut commune omnium philosophorum nomen praeeminentia quadam sibi proprium fecerit. Nam et antonomastice id est excellenter philosophus appellatur.“

⁵ Grabmann hat in seinem Artikel einen interessanten Ausschnitt aus der Frage publiziert. Der fragliche Passus lautet (101): „Existimo quod in pure speculativis quod dico propter credibilia longe securius est sequi Aristotelem quam illos propter rationes quas tunc assignabo.“ Etwas später fügt er hinzu: „Et propter hoc multi philosophorum reputabant eum de numero prophetarum. Invenitur enim in antiquis codicibus grecorum, quo deus excelsus destinavit eum ad angelum suum dicens: potius nominabo te angelum quam hominem. Et Avicenna, qui inter Arabes fuit maximus, sic dicit de eo: Cum medici considerant sicut debent et certificant, inveniunt rem sicut videtur Aristoteli et non sicut ipsis videtur. [...] Et secundo Metaphisice dicit Commentator, quod Aristoteles comprehendit veritatem omnium entium simpliciter aut in maiori parte, secundum quod est possibile in humana natura.“

schauliche Anekdote. Als eines Tages Aristoteles dem Vortrag Platons ferngeblieben war, soll der Lehrer ausgerufen haben: „O weh, der Hörsaal ist heute taub, der Intellekt fehlt!“⁶. Als Jean dies schrieb, war der konfliktreiche Prozeß der umfassenden Aristotelesrezeption im lateinischen Westen, der um 1150 einsetzte, schon ein halbes Jahrhundert abgeschlossen. Bekanntlich haben namentlich Albert der Große und Thomas von Aquino, zwei wichtige Quellen Dantes, die Integration der Aristotelischen *Physik*, *Metaphysik* und *Nikomachischen Ethik* in das christliche Denken intensiv gefördert. Es ist deshalb nicht uninteressant, sich zu fragen, was beispielsweise Thomas am Denken des Aristoteles besonders fasziniert hat. An einer bemerkenswerten Stelle seines *Metaphysikkomentars* erklärt Thomas, Aristoteles habe eine andere Methode als alle seine Vorgänger gewählt. In seinen Untersuchungen habe er stets beim sinnlich Wahrnehmbaren angefangen; von der sichtbaren Welt, die der Mensch mit seinen Sinnen erfäßt, sei er zur unsichtbaren Wirklichkeit aufgestiegen. Andere Philosophen dagegen hätten gerade den umgekehrten Weg beschritten⁷. Den Platonismus mit dem Aristotelismus vergleichend, sagt der italienische Theologe in einem seiner letzten Werke, daß sich Aristoteles nur wenig von dem entfernt habe, was durch sinnliche Erfahrung verifiziert werden könne⁸. Das als *via motus*

⁶ Grabmann, „Aristoteles im Werturteil des Mittelalters“, 102: „Et de Platone dicitur, quod cum Aristoteles aberat a scolis suis exclamabat: heu surdum est auditorium, intellectus abest.“

⁷ In *Met.*, III, lectio 1, n. 344: „Non autem eodem ordine ipse (Aristoteles) procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensu et manifestis, et procedit ad separata [...] Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare.“

⁸ *De substantiis separatis*, c. 2, Leonina XL D, 45a: „Haec autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum; tamen minus sufficiens videtur quam Platonis positio.“ Es ist offensichtlich, daß der zweite Satz einen ausführlichen Kommentar verdienen würde; jedenfalls belegt er, daß Thomas das

bezeichnete Vorgehen des Aristoteles ist ein sichererer Weg für philosophische Untersuchungen als andere Methoden, namentlich das Platonische Vorgehen, das vom Denken auf das Sein schließt⁹. Es sind also in erster Linie erkenntnistheoretische und methodische Überlegungen, die Thomas dazu bewegen, Aristoteles und seiner Philosophie gegenüber Platon und seinem Denken einen Vorrang zuzusprechen.

Wenn auch einige Philosophen des ausgehenden 13. Jahrhunderts dem arabischen Gelehrten Averroes († 1198) zustimmen, der Aristoteles als „die von der Natur gesetzte Regel und Norm“ betrachtet und behauptet, dem von Aristoteles Gesagten könne nichts hinzugefügt werden¹⁰, teilen zumindest nicht alle Theologen diese Einschätzung. Ich will an dieser Stelle nur einen Zeugen aufrufen, den Dante mit großer Wahrscheinlichkeit gekannt hat, Petrus Johannis Olivi († 1298). Dieser prominente Franziskaner, von dem uns auch ein kleines Opuskel mit dem Titel „Wie man die Philosophen

Verhältnis zwischen Aristoteles und Platon differenzierter wahrnimmt, als dies gemeinhin vermutet wird. Zum Verhältnis von Thomas zum Platonismus ist immer noch das Buch von R.J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*, zu konsultieren.

⁹ *De substantiis separatis*, c. 2, Leonina XL D, 44a: „Et ideo Aristotiles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus.“ Vgl. die schroffe Kritik am Platonischen Vorgehen (c. 2, Leonina XL D, 43b–44a: „Huius autem positionis radix invenitur efficaciam non habere. Non enim necesse est ut ea quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura: unde nec universalialia oportet separata ponere et subsistentia praeter singularia, neque enim mathematica praeter sensibilia, quia universalialia sunt essentiae ipsorum particularium et mathematica sunt terminationes quaedam sensibilibus corporum.“

¹⁰ In *Phys.*, prologus, *Opera omnia*, t. IV, 5 AB „Aristoteles, filius Nichomachi, sapientissimus Graecorum [...] Nullus eorum qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum, nihil addidit, nec invenit in ejus verbis errorem alicuius quantitatis. Et talem virtutem esse in individuo uno miraculosum et extraneum existit; et haec dispositio cum in uno homine reperitur, dignis est esse divinus magis quam humanus.“

lesen soll“ erhalten ist¹¹, bestreitet ausdrücklich, daß Aristoteles die „unfehlbare Regel der Wahrheit“ sei, und er spricht hemmungslos von der „nutzlosen und trügerischen Philosophie des Aristoteles und seiner Schüler“¹². Ein älterer Mitbruder Olivis, Walter von Brügge¹³, hat das Verhältnis von Philosophie und Theologie im allgemeinen, von christlichem Glauben und aristotelischer Weisheit im besonderen in ein ansprechendes Bild gekleidet. Er fordert seine Zuhörer auf, mehr Augustin und Anselm zu glauben als Aristoteles, denn ein Mensch, der auf einem Berg steht, wo die Sonne leuchtet, verdient mehr Glauben als einer, der sich im Tal befindet, wo Nebel und Wolken die Sicht verdecken. Die Philosophen aber wandeln in einem Tal, wo dichter Nebel die Sicht erschwert, während der gläubige Theologe auf den lichten Gipfeln der Berge steht¹⁴.

¹¹ De perlegendis libris philosophorum.

¹² Quaestiones in secundum librum Sententiarum, q. XVI, ed. B. Jansen, 355: „Et hoc credunt Aristotelem sensisse, licet autem ista falsissima sint in re, ut tamen inanis et fallax philosophia Aristotelis et sequacium eius in iis et aliis erroneis evitetur, scienter ista apposui.“ Zum philosophischen Denken Olivis vgl. neuerdings: A. Boureau / S. Piron., Pierre de Jean Olivi (1248–1298), pensée scolastique, dissidence spirituelle et société; F.-X. Putallaz, Figure franciscane alla fine del XIII secolo, 51–57; D. Burr, L'histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté.

¹³ Dieser Franziskaner, der 1279 zum Bischof von Poitiers ernannt wurde und 1307 starb, war Schüler Bonaventuras und hat nach 1266 in Paris gelehrt. Vgl. die Studie von E. Longpré, „Gauthier de Bruges et l'augustinisme franciscain au XIII^e siècle“; F.-X. Putallaz, Figure franciscane alla fine del XIII secolo.

¹⁴ Quaestiones disputatae, ed. E. Longpré, 13–14: „Si tamen aliquis dicat Philosophum sentire contrarium, quod tamen postea patebit esse falsum, dico quod plus credendum est Augustino et Anselmo quam Philosopho. Sicut luce lucente in monte, in quo non sunt nubes vel lucidae nubes, et in valle, in qua essent vapores vel nubes densae, plus esset credendum homini stanti in monte de claritate temporis vel diei quam homini existenti in valle in medio vaporum et nubium densarum et plus etiam esset credendum homini de lumine, qui existens in monte posset oculos circumferre et supra respicere quam homini qui esset in monte et semper haberet oculos ad lumen

Eine derartige Einschätzung ist weit von Dantes Verehrung entfernt. Deshalb stellt sich die Frage: Welches sind die Gründe seiner Hochschätzung? In *Conv.*, IV, vi legt er ausführlich Rechenschaft ab darüber, weshalb Aristoteles Anerkennung und Gehorsam verdient („e degno di fede e d'obediencia“). Und die Antwort ist eindeutig: Weil er das Ziel menschlichen Daseins am besten erfaßt hat, verdient der griechische Philosoph Gehorsam. Dante belegt diese Behauptung mit einem kurzen Abriss der Philosophiegeschichte, in dem er festhält, Epikur und die Stoiker hätten zwar einige Dimensionen der Ethik richtig erfaßt, aber erst Aristoteles habe diese Disziplin der Philosophie zu ihrer Vollendung gebracht. Diese These muß mit der in *Conv.*, II, xiii–xiv vorgelegten Wissenschaftseinteilung in Verbindung gebracht werden, in der Dante in einem interessanten Vergleich des Wissenschaftsgebäudes mit dem Himmelsgewölbe Physik und Metaphysik mit dem Fixsternhimmel identifiziert, die Moralphilosophie dagegen mit dem *primo mobile*, d.h. dem Kristallhimmel, von dem Werden und Vergehen des Universums abhängen¹⁵. Dieser Vergleich mit jenem Himmel, der die Bewegung aller anderen Himmelsphären bewirkt, veranschaulicht ganz eindeutig, daß ohne die Ethik die gesamte

quod esset in terra defixos: sic Sancti fuerunt in monte bonae vitae sine concupiscentia carnis et mundi cupiditate et superbia vitae intellectum obtenebrantibus; habuerunt etiam oculos ad lumen supernum elevatos; philosophi vero fuerunt in valle densa per malam vitam, quae intellectum obscurat multum, et habuerunt oculos ad lumen terrae, id est, creaturae defixos; propter quod etiam ipsi dicunt nihil posse intelligi sine phantasmate, quasi existens in valle diceret nihil posse videri nisi in densa nube vel vapore. Quia vero veritas est quaedam lux intelligibilis secundum Augustinum, De vera religione, de omni veritate quam tractat sanctus simul et philosophus, plus adhaerendum est iudicio sancti quam philosophi, sicut plus credendum est homini existenti in monte de lumine corporali quam homini existenti in valle.“

¹⁵ Vgl., *Conv.*, II, xiv, sowie den Kommentar von Ricklin zur Stelle, 275–302. Vgl. jetzt vor allem Thomas Ricklin, „Philosophie et théologie dans le *Convivio* de Dante“.

Philosophie ihre Funktion verlöre. Stünde nämlich dieser Himmel still, gäbe es kein Werden und Vergehen mehr: „Und nicht anders wären, würde die Moralphilosophie aufhören, die anderen Wissenschaften eine gewisse Zeit lang verborgen, und es gäbe weder Werden von Glück noch glückliches Leben, und vergebens wären sie (die anderen Wissenschaften) niedergeschrieben und im Altertum erfunden worden“ (*Conv.*, II, xiv, 18).

Es ist also unzweifelhaft, daß Dante Aristoteles als den Vollender der Moralphilosophie verehrt, was auch die Kanzone des IV. Traktates bestätigt, wenn sie nicht nur das tugendhafte Handeln als Quelle menschlichen Glücks bezeichnet, sondern ausdrücklich die *Nikomachische Ethik* erwähnt (v. 85): „secondo che l'Etica dice“. Die Tragweite dieser Feststellung wird allerdings nur sichtbar, wenn wir bedenken, daß in den Augen Dantes die Ethik – und nicht die Metaphysik – den Rang der Ersten Philosophie innehat¹⁶.

Auch wenn es methodisch gesehen naiv wäre, die Bedeutung eines Autors für einen anderen an der Zahl der ausdrücklichen Zitate zu messen, so vermittelt dennoch eine genaue Prüfung der ausdrücklichen Nennungen eines Philosophen durch einen anderen wertvolle Einsichten, die einiges aussagen über die Arbeitsweise und das philosophische Denken eines Schriftstellers. Dies gilt auch im Falle der Aristoteleszitate Dantes. Aristoteles wird in den Schriften Dantes um die 150mal ausdrücklich erwähnt¹⁷. Der weitaus größte Teil dieser expliziten Nennungen findet sich im *Convivio* (mehr

¹⁶ E. Gilson, *Dante et la philosophie*, hat diesen Aspekt sehr klar ausgesprochen, 100–113, indem er zu Recht Dantes Originalität betont hat: „Sans doute, et Dante le sait bien, il y a des sciences plus nobles que l'éthique, mais ces plus nobles sont aussi moins nôtres que cette science de ce que l'homme peut faire, par des moyens purement humains, pour le bonheur de l'homme“ (113).

¹⁷ Vgl. dazu die Arbeiten von E. Moore, *Studies in Dante*, und P. Toynbee, *Dante Studies and Researches*.

als 80, davon entfallen 56 auf den IV. Traktat); beachtlich ist auch der Anteil der *Monarchia* (33)¹⁸.

Der Anteil der logischen Schriften ist relativ bescheiden, dagegen sind die Bezugnahmen auf naturphilosophische Schriften sehr aufschlußreich. Dies gilt beispielsweise für den Hinweis auf *De sensu et sensato* in *Conv.*, III, ix, 6, weil er Einblick verschafft in die Arbeitsweise des Alighieri. In diesem Kapitel fügt er einen kurzen Exkurs über das Sehen ein. Zwar ist die an dieser Stelle (ix, 6–10) zusammengefaßte Theorie des Sehens traditionell, wenn er in seiner Erklärung der Kanzone an die Notwendigkeit des Mediums (*Diaphanum*) und die intentionale Präsenz der sichtbaren Formen im Sehenden erinnert und behauptet, das Auge bestehe aus Wasser. Wie der Kommentar von F. Cheneval geklärt hat¹⁹, ist Dantes Exposé durch die Kommentare von Albert²⁰ und Thomas²¹ beeinflußt, aber er eröffnet den Exkurs mit einer Aristotelischen Sentenz, für die er sich auf die Seelenschrift und *De sensu* beruft: „è visibile lo colore e la luce“. Die Ausführungen werden durch einen Verweis auf *De sensu* beschlossen, der den Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles betont²². Dieses Beispiel verdeutlicht, daß Dante zwar sehr oft Aristoteles mit Hilfe seiner beiden dominikanischen Kommentatoren liest, aber dennoch bemüht ist, zentrale Aspekte mit Zitaten aus Aristoteles selbst zu belegen. In zahlreichen Fällen ist unzweifelhaft eine direkte Lektüre des Aristoteli-

¹⁸ Für die folgenden Ausführungen vgl. den sehr aufschlußreichen Artikel von L. Minio-Paluello, „Dante lettore di Aristotele“, in: *Luoghi cruciali in Dante*, 29–49.

¹⁹ *Conv.*, III, 280–291.

²⁰ Zum Einfluß Alberts auf das *Conv.* vgl. die grundlegende Arbeit von Cesare Vasoli, „Fonti albertine nel *Convivio* di Dante“, ders., „Su alcuni ‚riscontri‘ albertini nel ‚Convivio‘“, in: *Otto saggi per Dante*, 103–116; sowie Thomas Ricklin, „L’image d’Albert le Grand et de Thomas d’Aquin chez Dante Alighieri“, G. Fioravanti, „Dante e Alberto Magno“, in: *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, 93–102.

schen Textes anzunehmen, wie etwa im Fall von *Conv.*, III, v. 4–7, wo es um die Widerlegung der Lehren der Pythagoräer und Platons bezüglich der Immobilität der Erde geht: „Diese Meinungen sind im zweiten Buch *Über Himmel und Erde* von jenem ruhmreichen Philosophen, dem die Natur ihre Geheimnisse am meisten offenbarte, als falsch widerlegt; und durch ihn ist an dieser Stelle bewiesen, daß diese Welt, d. h. die Erde, auf immer ruhig und unbewegt in sich steht. Und seine Argumente, die Aristoteles anführt, um jene zu zerstören und um die Wahrheit zu bekräftigen, hier aufzuzählen, ist nicht meine Absicht, denn es genügt für jene Leute, zu denen ich spreche, aufgrund seiner großen Autorität zu wissen, daß diese Erde unbeweglich ist und sich nicht dreht und daß sie gemeinsam mit dem Meer das Zentrum des Himmels ist“²³.

Dieser Passus, der keines langen Kommentars bedarf, macht deutlich, welche zentralen inhaltlichen Aspekte – auch im Bereich der Kosmologie – mit Dantes Wertschätzung des Aristoteles verknüpft sind.

Aus der Analyse der Benützung von *De anima*²⁴ ergibt sich, daß auch in diesem Fall Dante den Text mit Hilfe der Kommentare der beiden Dominikaner gelesen hat, aber auch hier belegen einige Stellen eine direkte Kenntnis des Tex-

²¹ Zu diesem schwierigen Punkt vgl. den vorzüglichen Artikel ‚Tommaso d’Aquino‘ in der *ED*.

²² Dante bezieht sich nur in diesem Kapitel auf diese Schrift des Aristoteles (in den §§ 6 und 10).

²³ *Conv.*, III, v, 7; vgl. den Kommentar von Cheneval, 194–195. Auf *De caelo* verweist Dante elfmal (vgl. die Zusammenstellung in dem dieser Schrift gewidmeten Artikel: *ED* II, 330a–332a). *De generatione* wird zweimal explizit genannt: *Conv.*, III, x, 2 und IV, x, 9. Wie Minio-Paluello zeigt, bestehen bezüglich der *Meteorologica* und *De animalibus* besondere Probleme („Dante lettore“, 37–38), dagegen scheint es unzweifelhaft, daß Dante *De generatione animalium* kannte (*ED* II, 335a–336b).

²⁴ *De anima* wird elfmal explizit genannt, davon entfallen zehn Nennungen auf das *Conv.* Vgl. den Artikel ‚De anima‘ von E. Berti in der *ED*, II, 324a–325a.

tes²⁵. Von den rund zwanzig Zitaten aus der *Physik*, die Vergil übrigens in *Inf.*, XI, 101 zu Dante gewandt als „tua fisica“ bezeichnet, sind mehrere als wörtliche Übersetzungen des lateinischen Textes nachweisbar²⁶. Dante übernimmt aus der *Physik* des Aristoteles nicht nur den Hylemorphismus, die Lehre von der Zeugung des Menschen²⁷, sondern auch die Naturteleologie und wichtige methodische Grundsätze, wie folgendes Beispiel zeigt: *Questio*, 61: „Cum igitur innata sit nobis via investigande veritatis circa naturalia ex notioribus nobis, nature vero minus notis, incertiora nature et notiora.“ Die Ähnlichkeit mit dem Aristotelischen Text ist groß: *Phys.*, I, 1, 184a16–18: „Innata autem est ex notioribus nobis via et certioribus, in certiora nature et notiora“²⁸.

²⁵ Beim Hinweis in *Conv.*, IV, ii, 6 („vivere è l'essere de li viventi“ = „vivere autem viventibus est esse“ *De an.* II, 4, 451b13) wäre zweifellos noch eine Vermittlung denkbar. Dies ist jedoch weniger wahrscheinlich im folgenden Beispiel: *Mon.*, III, x, 13: „Videtur enim in patiente et disposito actus activorum inesse“ = „Videtur enim in patiente et disposito activorum inesse actio“ *De an.* II, 2, 414a11.

²⁶ Vgl. dazu den Artikel ‚Fisica‘ von Enrico Berti in *ED*, 933b–934b sowie Minio-Paluello, „Dante lettore“, 37. Berti meint, daß Dante die Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke verwendet hat, obschon eine gleichzeitige Benützung der Übersetzung aus dem Arabischen von Michael Scotus nicht auszuschließen ist. Minio-Paluello dagegen geht davon aus, daß Dante mit der Übersetzung des Jacobus Veneticus vertraut war. Als Beispiele wörtlicher Übersetzungen seien erwähnt: *Conv.*, IV, ii, 6: „Lo tempo, secondo che dice Aristotele nel quarto de la Fisica, è numero di movimento, secondo prima e poi“ = „hoc enim est tempus, numerus motus secundum prius et posterius“ *Phys.*, IV, 11, 219b1. – *Conv.*, IV, xvi, 7: „Ciascuna cosa è massimamente perfetta quando tocca e aggiunge la sua virtude propria, e allora è massimamente secondo sua natura; onde allora lo circolo si può dicere perfetto quando veramente è circolo“ = „unumquodque enim tunc maxime perfectum est, cum attingitur propriae virtuti, et tunc est maxime secundum naturam; ut circulus tunc maxime secundum naturam est, cum maxime circulus est“ *Phys.*, VII, 3, 246a13.

²⁷ Vgl. *Mon.*, I, ix, 1: „generat enim homo hominem et sol“ = „homo enim hominem generat [...] et sol“ *Phys.*, II, 2, 194b13.

²⁸ *Physica*, translatio vetus, AL VII, 1, 7, 8–10.

Genau 17mal zitiert Dante die *Metaphysik*²⁹, die ihm zahlreiche Philosopheme zur Verfügung stellt, unter denen ich eine Handvoll erwähnen möchte: Der Gedanke, die Bewunderung sei der Anfang der Philosophie³⁰, oder die These, daß die Erfahrung die Grundlage menschlicher Erkenntnis darstellt³¹, sind hier zu nennen. Das Verhältnis von Sein und Wahrheit wird ausdrücklich in der *Epistola* XIII, 14 gemäß *Met.*, II, 1 (993b30)³² thematisiert: „sicut se habet ad esse, sic se habet ad veritatem“³³. Unmißverständlich belegen diese Beispiele einen direkten Kontakt mit der Aristotelischen Pragmatie. Zwei weitere Belege aus der *Commedia* zeigen, wie intensiv Dante die Ideen der *Metaphysik* in sein eigenes Denken integriert hat. Wenn er *Par.*, XXVIII,41–42 formuliert: „Da quel punto/depende il cielo e tutta la natura“, so ist dies mehr als eine Anspielung auf *Met.*, XII, 7, 1072b13–14, wo steht: „ex tali igitur principio dependet celum et natura“³⁴. Der letzte Vers des *poema sacro* ist wie der Ausdruck der Quintessenz des ganzen Werkes, wenn von der Liebe, die alles bewegt, die Rede ist: „L’amor che move il sole e l’altre stelle“ (*Par.*, XXXIII, 145)³⁵.

²⁹ Dazu vgl. den Artikel ‚Metafisica‘ von E. Berti, in: *ED*, III, 924a–925b, wo die Stellen ausgewiesen werden.

³⁰ *Questio*, 61: „Unde propter admirari cepere philosophari“ (*Met.* I,2, 982b12–13: „Nam propter admirari homines nunc et primum inceperunt philosophari“ nach der Übersetzung von Moerbeke, ed. G. Vuillemin-Diem, *AL* XXV 3,2, 16, 123–124).

³¹ *Par.*, II, 95–96: „Esperienza [...] / ch’esser suol fonte ai rivi di vostr’ arti“ („Erfahrung [...] / die die Quelle der Flüsse eurer Künste ist“). Vgl. dazu *Met.*, I, 1.

³² „Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem“ nach der Version von Moerbeke, *AL* XXV 3, 2, 44, 33–34.

³³ Vgl., dazu den Kommentar von Ricklin, *Das Schreiben*, 64.

³⁴ *AL* XXV 3.2, 258, 271.

³⁵ Vgl. R. Imbach, „Filosofia dell’amore, Un dialogo tra Tommaso d’Aquino e Dante“.

Offensichtlich handelt es sich um eine Reminiszenz an Boethius³⁶, aber dieser Vers ist auch ein Nachklang von *Met.*, XII, 7 (1072b4), wo gesagt wird, der unbewegte Beweger be- wege als geliebter: „mouet autem ut amatum“³⁷.

Das am meisten genannte Werk des Aristoteles ist die *Nikomachische Ethik*, von der Dantes Einteilung der Tugenden und Laster (*Conv.*, IV, xvii, 1–8), die Lehre der Gerechtigkeit (*Conv.*, I, xii, 10 und II, xiv, 15, *Mon.*, I, xi, 5) und die Theorie des Glücks als Ziel moralischer Existenz (*Conv.*, IV, xvii, 8 und XXII, 2) inspiriert sind³⁸. Was diese Schrift angeht, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Dante zwei indirekte Quellen gekannt und eifrig benutzt hat, nämlich das sog. *Compendium Alexandrinum*, d.h. eine Zusammenfassung der zehn Bücher der *Ethik*, die Brunetto Latini (um 1220–1294) in seinem Tresor in die französische Volkssprache übersetzt hat³⁹.

Die *Politik* ist ein besonders interessanter Fall, weil anhand dieses Werkes deutlich wird, daß Dante zwar durchaus die Schriften des Aristoteles selbst studiert hat, aber daß dieses Studium in den meisten Fällen begleitet war von dem der Kommentare des Thomas und des Albertus Magnus. Einige Forscher haben deshalb daran gezweifelt, ob der Dichter die *Politik* selbst gelesen habe⁴⁰. Ich bin davon überzeugt, denn davon legt sowohl die Einteilung der menschlichen Gemeinschaften in der *Monarchia* (I, v) als auch die Klassifizierung gerechter und ungerechter Herrschaftsformen (*politiae*) im selben Werke (I, xii) ausreichend Zeugnis ab. Es ist allerdings aufschlußreich, zwei Beispiele einer indirekten Vermittlung etwas genauer zu betrachten. Beim ersten Fall ist der Kontext wichtig. Im ersten Buch der *Monarchia* behan-

³⁶ De cons. phil. II, m. 8.

³⁷ AL XXV 3.2, 257, 259–260 (Moerbecana).

³⁸ Vgl. Minio-Paluello, „Dante lettore“, 36–37; die vollständige Liste der Zitate bei E. Moore, *Studies in Dante*, I, Oxford, 339–342.

³⁹ Zu dieser Problematik vgl. M. Corti, *La felicità mentale*, 94–123.

⁴⁰ Vgl. dazu Minio-Paluello, „Dante lettore“, 47.

delt Dante die Frage, ob die Monarchie für das Wohl der Welt notwendig sei. In diesem Zusammenhang beruft er sich im Kapitel v auf die *Politik*⁴¹, wie bereits im *Convivio*⁴², um zu behaupten, daß die Herrschaft eines einzigen besser ist als die Vielherrschaft. Es ist eindeutig, daß die Formulierung dieses Grundsatzes, wie sie bei Dante steht, nicht dem Text des Aristoteles, sondern dem Kommentar des Thomas zur *Metaphysik* entnommen ist⁴³. Offensichtlich zitiert Dante also an dieser Stelle nicht Aristoteles, sondern den von Thomas zitierten Aristoteles⁴⁴. Ein weiteres Beispiel für die Arbeitsweise Dantes: In *Conv.*, IV, iv, 1 erinnert Dante an die bedeutsame These, daß der Mensch ein *animal civile* sei: „E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale“. Selbstverständlich ist die Quelle dieser Lehre Aristoteles⁴⁵, aber es läßt sich nachweisen, daß Dante das Adjektiv „compagnevole“ aus der frühen italienischen Übersetzung (1288) des Fürstenspiegels von Aegidius Romanus († 1316) übernommen hat⁴⁶.

⁴¹ *Mon.*, I, v, 3–4: „Itaque prima questio sit: utrum ad bene esse mundi Monarchia temporalis necessaria sit. Hoc equidem, nulla vi rationis vel auctoritatis obstante, potissimis et potentissimis argumentis ostendi potest, quorum primum ab auctoritate Phylosophi assummat de suis *Politicis*. Asserit enim ibi venerabilis eius autoritas quod, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi; quod quidem non solum gloriosum nomen auctoris facit esse credendum, sed ratio inductiva.“

⁴² Vgl. *Conv.*, IV, iv, 5.

⁴³ In *Met.*, prologus: „Sicut docet Philosophus in *Politicis* suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans sive regens, et alia regulata, sive recta. Sicut enim, ut in libro praedicto Philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt: homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi.“

⁴⁴ Daß Dante diesen Text des Thomas vor sich hatte, wird vollends klar, wenn wir feststellen, daß er am Ende des dritten Kapitels der *Mon.* den zweiten Hinweis auf die *Pol.* im Prolog des Thomas aufgreift.

⁴⁵ *Pol.*, I, 2, 1253a2–3; III, 6, 1278b19.

⁴⁶ Vgl. die Anm. zur Stelle sowie den Artikel ‚Egidio Romano‘, in: *ED*,

Einige Sätze des Aristoteles, die Dante möglicherweise auch über ein Florilegium kannte⁴⁷, sind für ihn zu eigentlichen philosophischen Leitsätzen geworden. Dies gilt z. B. für die Sentenz, die Kunst ahme die Natur nach⁴⁸, oder für das Ökonomieprinzip, das an zwei ganz verschiedenen Schnittstellen auftaucht. In der *Questio*, 28, wo nachgewiesen werden soll, daß das Wasser nicht höher liegt als die Erde, wird das Ökonomieprinzip eingesetzt: „quia quod potest fieri per unum, melius est quod fiat per unum quam per plura“⁴⁹. Derselbe Grundsatz wird in der *Monarchia* politisch ausgewertet, zugunsten der Monarchie⁵⁰. Noch bedeutsamer ist ein anderes Prinzip, das bei Aristoteles mehrfach auftaucht: *natura nihil facit frustra*. Dieser folgenreiche Gedanke, der mit dem Sparsamkeitsprinzip zusammenhängt, wird bei Dante metaphysisch interpretiert und mit der Idee der göttlichen Vernunft verknüpft. Er setzt eine durchgängige Vernünftigkeit und Geordnetheit der gesamten Wirklichkeit voraus und manifestiert den Vernunftoptimismus des Poeten, der an das Prinzip erinnert, wenn belegt werden soll, daß die Welt vernünftig strukturiert ist⁵¹.

II, vor allem 638a–b. Dante erwähnt das Werk des Aegidius ausdrücklich *Conv.*, IV, xxiv, 9.

⁴⁷ Es scheint mir unbezweifelbar, daß Dante, wie viele seiner Zeitgenossen, Florilegien benutzt hat. Aus diesem Grunde werden in unserem Kommentar sehr oft die *Auctoritates Aristotelis*, das wohl am weitesten verbreitete Florileg des Mittelalters, zitiert. Zur Bedeutung der Florilegien in der mittelalterlichen Kultur vgl. Florilegien, Kompilationen, Kollektionen, herausgegeben von Kaspar Elm (v. a. den Beitrag von Loris Sturlese, „Philosophische Florilegien im mittelalterlichen Deutschland“, 39–72, dort weitere Literatur zum Thema).

⁴⁸ Phys., II, 2 194a21–22 (ars imitatur naturam) wird in *Inf.*, XI, 103–104, paraphrasiert: „l’arte vostra quella <natura>, quanto pote / segue.“ Vgl. auch v. 99–100.

⁴⁹ Vgl. dazu den Kommentar von Perler, Abhandlung, 78.

⁵⁰ Mon. I, xiv, 1: „Et quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura.“

⁵¹ Mon., I, iii, 3: „Propter quod sciendum primo quod Deus et natura nil

Ein letztes Beispiel kann verdeutlichen, wie Dante gewisse Sentenzen des Aristoteles aufgreift und sie in innovativer Weise zur Bestätigung seiner eigenen Thesen verwendet. Auf den ersten Satz der *Metaphysik*, wo das Erkenntnisverlangen aller Menschen behauptet wird⁵², spielt nicht nur der Anfang der *Monarchia* an, sondern vor allem derjenige des *Convivio*: „Si come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano sapere.“

Die Zahl jener mittelalterlichen Philosophen, die den Anfang der *Metaphysik* zitiert haben, ist unermesslich, aber Dante ist meines Wissens der erste, der sich explizit mit der Bedeutung des Terminus ‚omnes‘ auseinandergesetzt hat, denn er stellt sich ausdrücklich die Frage, wie es kommt, daß nicht alle Menschen ihr natürliches Verlangen stillen können. Er schreibt sein *Convivio*, d. h. sein Gastmahl, für jene Menschen, die vom Tisch, wo das Brot der Engel verspeist wird, ausgeschlossen sind. Um dieses Vorhaben einer Philosophie für die *non-litterati* zu formulieren, hat er sich des Anfangsatzes der *Metaphysik* als Wegweiser bedient.

Ein Blick auf den IV. Traktat im speziellen hilft, die skizzierten Perspektiven zu konkretisieren. Nach Aristoteles ist Cicero der am meisten erwähnte Autor: Der römische Philosoph wird in diesem Teil des *Convivio* 19mal genannt, davon gibt Dante in 17 Fällen das Werk an⁵³. Aristoteles dagegen

otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem.“ Vgl. dazu *De caelo*, I, 4, 271a33 und vor allem *De an.*, III, 9, 432b22–25: „Natura neque facit frustra quicumque, neque deficit in necessariis, nisi in orbatis et imperfectis.“ – *Mon.*, I, x, 1: „Et ubicunque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium; aliter esset imperfectum sine proprio perfectivo: quod est impossibile, cum Deus et natura in necessariis non deficiat.“

⁵² In der Übersetzung von Moerbeke lautet dieser Anfang (AL XXV 3.2, 11, 3): „Omnes homines natura scire desiderant.“

⁵³ *De finibus*: vi, 12, xxii, 2; *De officiis*: viii, 2 und 3, xv, 12; xxv, 9; xxvii, 12 und 15; *De paradoxo*: xii, 6 und 7; *De senectute*: xxi, 9; xxiv, 6 und 9; xxvii, 2, 16; xxvii, 3, 6.

wird, wie bereits gesagt, 32mal als Aristoteles erwähnt und 24mal als der Philosoph. 28mal fehlt die Werkangabe; mit 17 Erwähnungen ist die *Ethik* das am meisten zitierte Werk⁵⁴, gefolgt von der Physik (4) und dem Seelentraktat (4). Diese statistischen Erhebungen bestätigen die inhaltliche Analyse: Aristoteles ist als Lehrer der Ethik der „Meister und Führer der menschlichen Vernunft“.

Die vorangehenden statistischen Hinweise zur Aristotelesrezeption bei Dante sind nicht nur von philologischem Interesse. Sie verdienen Aufmerksamkeit, weil sie ein Philosophieverständnis manifestieren, das für Dante wichtig ist und das ich unterstreichen möchte, weil es zur stets dringlichen Frage nach der historischen Funktion der Philosophie eine der möglichen Antworten bereithält: Die philosophische Spekulation, also Logik, Physik und Metaphysik, stehen im Dienste der Ethik, weil nur die praktische Philosophie das Ziel des philosophischen Denkens erfüllt. Dieser Primat der praktischen Philosophie, die durchaus durch die Frage „Was soll ich tun?“ zum Ausdruck kommt und die das Politische einschließt, intendiert nicht nur eine Reflexion über das richtige Handeln, sie will zur wirklichen Veränderung des philosophierenden Subjekts einen Beitrag leisten. Im *Convivio* hat Dante die Prinzipien dieses Philosophiekonzepts formuliert, das in der *Commedia* zur vollen Entfaltung gelangt ist.

2. Weltherrschaft

Dante erörtert im IV. Traktat die Frage, worin wahre *nobilitate* besteht. Gleich zu Beginn dieser Untersuchung (ii–iii) beruft er sich auf eine Definition, die dem Kaiser Friedrich II. zugeschrieben wird. Unabhängig vom Inhalt dieser Defini-

⁵⁴ Es handelt sich um folgende Stellen: viii, 15; xii, 8, 12; xv, 14; xvi, 5; xvii, 1, 8, 9; xix, 8, xx, 4, 7, xxi, 14; xxii, 2; xxv, 1; xxvii, 12; xxviii, 1, 5.

tion des Begriffs kann man fragen, ob es einem Kaiser überhaupt zusteht, d. i. ob es in seinen Kompetenzbereich fällt, derartige Definitionen zu formulieren. Diese Frage erfordert aber die Klärung eines anderen, noch grundlegenden Problems: Welches ist eigentlich die Aufgabe eines Kaisers? Dante behandelt dieses Thema in recht ausführlicher Form in den Kapiteln iv und v und vertritt die politisch folgenreiche These, eine Weltmonarchie sei für das Wohl der Menschheit notwendig. Mehrere Aspekte dieser wichtigen Behauptung und der Argumente zu ihrem Gunsten sind hervorzuheben:

- a) Die Übereinstimmung der Fragestellung und der Argumentation dieser beiden Kapitel des *Convivio* mit den ersten zwei Büchern der ca. 10 Jahre später entstandenen *Monarchia* ist erstaunlich⁵⁵. Es nicht zu übersehen, daß Dante im *Convivio* die beiden Fragen der Notwendigkeit einer Weltmonarchie und des Primats des Römischen Reiches, welche die ersten beiden Bücher der *Monarchia* strukturieren, bereits stellt und konzis beantwortet.
- b) Der Universalmonarch wird als Schiedsrichter verstanden, der, weil er nichts mehr begehrt, den Frieden auf der Welt erhalten kann (iv, 4). In der *Monarchia* wird dieses hier nur angedeutete Argument breit entfaltet im Lichte des Grundsatzes: „Wo es Streit geben kann, muß es ein Gericht geben“⁵⁶.
- c) Der Monarch ist nicht nur Steuermann, sondern er nimmt auch die Funktion des obersten Gesetzgebers wahr: „Was

⁵⁵ Vgl. dazu die Kapitelübersichten und die Anmerkungen zu diesen beiden Kapiteln. Ich setze voraus, daß die Mon. gleichzeitig mit dem Anfang des Par. entstanden ist, also um 1317. Das bedeutet, daß der Verweis auf Par. V, 19–22 in Kapitel I, 12 textkritisch gesichert ist. Eine vorzügliche Darstellung der Diskussion und der damit verknüpften Probleme in R. Kay's Ausgabe der *Mon.*: Dante's *Monarchia*, XX–XXV.

⁵⁶ Vgl. dazu Mon. I, x, 1: „Et ubicunque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium; aliter esset imperfectum sine proprio perfectivo: quod est impossibile, cum Deus et natura in necessariis non deficiat.“

er sagt, ist allen Gesetz und muß von allen befolgt werden, und jeder andere Befehl nimmt von dem seinen Kraft und Autorität“ (*Conv.*, IV, iv, 7). Diese These wird in der *Monarchia* dahingehend präzisiert, daß der Kaiser die allgemeinen Grundsätze der Gesetzgebung erläßt, die dann von den einzelnen Fürsten für ihre Herrschaftsgebiete ausgelegt werden⁵⁷. Auf den ersten Blick handelt es sich hier tatsächlich um eine deszendente Herrschaftstheorie im Sinne W. Ullmanns⁵⁸.

- d) Zu keiner Zeit befand sich die Welt in einer besseren Verfassung als zur Zeit der Geburt Christi, d. h. allerdings, daß das Römische Reich von der göttlichen Vorsehung intendiert war. Das Römische Reich verwirklichte also sowohl den göttlichen Willen als auch die Anforderungen der menschlichen Vernunft. Es war die historisch-faktische Realisation einer Denknöwendigkeit *und* eines göttlichen Ratschlusses. Es ist zwar richtig, daß sich im politischen Denken Dantes die „Legitimität der Herrschaft aus Gottes Vorsehung“ ergibt⁵⁹, aber es ist erforderlich, sofort hinzuzufügen, daß in diesem zentralen Punkt die Ansprüche der menschlichen Vernunft und der göttlichen Vernunft übereinstimmen und daß zudem in diesem einzigartigen Fall Vernunft und Geschichte sich decken. Deshalb ist die Rede von einer deszendenten Theorie der Herrschaft nur in einem zu präzisierenden

⁵⁷ Vgl. *Mon.* I, xiv, 7: „Sed sic intelligendum est: ut humanum genus secundum sua comunia, que omnibus competunt, ab eo regatur et comuni regula gubernetur ad pacem. Quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent, tanquam intellectus practicus ad conclusionem operativam recipit maiorem propositionem ab intellectu speculativo, et sub illa particularem, que proprie sua est, assumit et particulariter ad operationem concludit.“

⁵⁸ So das Urteil von K. Ubl, Engelbert von Admont, 152 und 154. Zu dieser Terminologie vgl. Ubl, 91, sowie vor allem W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, 231–235.

⁵⁹ Ubl, Engelbert von Admont, 152.

Sinne zulässig. Unbestreitbar ist, daß bei Dante Herrschaft nicht von unten, d.h. durch Zustimmung der politischen Subjekt legitimiert wird, wie bei Marsilius von Padua († 1342/43) beispielsweise⁶⁰, aber es wäre falsch, daraus ableiten zu wollen, daß sie nur von oben diktiert wird. Weil eine Übereinstimmung der Postulate der Vernunft des Menschen und (in diesem Bereich) der göttlichen Vernunft existiert, muß die Behauptung Dantes, der göttliche Wille sei das Recht, sehr umsichtig interpretiert werden⁶¹. Jedenfalls ist eine voluntaristische, d. h. also letztlich augustinische Deutung, nach der etwas gerecht wäre, weil Gott es will, dezidiert auszuschließen.

- e) Auch wenn die Übereinstimmung zwischen dem *Convivio* und der späteren *Monarchia* hinsichtlich einiger Hauptgedanken erstaunlich ist und im allgemeinen der politische Traktat die im *Convivio* nur skizzierten Thesen breit entfaltet, so gibt es immerhin einen Punkt, der meines Wissens im späteren Werk nicht aufgegriffen wurde. Nachdem Dante die je eigene Kompetenz des Philosophen und des Kaisers bestimmt hat, betont er im *Convivio*, für das Wohlergehen der menschlichen Gesellschaft sei das Zusammenwirken des Philosophen mit dem politischen Herrscher erforderlich: „Es möge sich die philosophische Autorität mit der kaiserlichen vereinigen, um gut und vollkommen zu herrschen“⁶². Dante entwirft hier

⁶⁰ Zur politischen Lehre des Marsilius von Padua vgl. J. Miethke, *De potestate papae*, 204–247; ders., *Marsilius von Padua*, 52–76.

⁶¹ Vgl., *Mon.*, II, ii, 4: „Ex hiis iam liquet quo ius, cum sit bonum, per prius in mente Dei est; et, cum omne quod in mente Dei est sit Deus, [...] et Deus maxime se ipsum velit, sequitur quod ius a Deo, prout in eo est, sit volitum. Et cum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius quod *divina voluntas sit ipsum ius*.“

⁶² *Conv.*, IV, vi, 18. Im vorangehenden Paragraphen hat der Philosoph festgehalten, daß die kaiserliche Autorität ohne die philosophische gefährlich sei.

das Modell einer Zusammenarbeit von Philosophie und Politik und behauptet, die politische Macht ohne philosophische Beratung sei blind, sowie die philosophische Orientierung ohne die Politik sei erfolglos⁶³. Die Vorstellung einer Komplementarität von Politik und Philosophie kann als brauchbare Alternative zum Platonischen Gedanken eines Philosophenkönigs gesehen werden. Dante betont einerseits die eminent politische Dimension der Philosophie als solcher. Andererseits hebt er die Notwendigkeit einer philosophischen Begleitung des politischen Handelns hervor.

- f) Auffallend ist ein weiterer Unterschied. Die Frage nach dem Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Macht, also das Problem der *plenitudo potestatis*, steht im Zentrum der *Monarchia*, denn ihr ist nicht nur das ganze dritte Buch gewidmet, sondern die gesamte Argumentation dieser Schrift zielt auf die Trennung von kirchlicher und weltlicher Macht. Diese Problematik wird im *Convivio* nicht einmal angedeutet, so daß wir einerseits festhalten können: Dantes Idee der Weltmonarchie ist unabhängig vom Disput über die weltliche Macht der Kirche entstanden. Andererseits aber darf gefragt werden, weshalb dieses Thema später gleichsam zur politischen und theologischen Grundfrage Dantes geworden ist – und zwar bereits in der ersten *Cantica* der Komödie, mit deren Abfassung er unmittelbar nach dem IV. Traktat begonnen hat⁶⁴.

⁶³ Conv., IV, vi, 17: „Woraus, alles zusammenfassend, das hauptsächlich Beabsichtigte offenkundig ist, nämlich daß die Autorität des höchsten Philosophen, die hier gemeint ist, volle Gültigkeit hat. Und diese widerspricht der kaiserlichen Autorität nicht; aber jene ist ohne diese gefährlich, und diese ist ohne jene sozusagen schwach, nicht für sich genommen, sondern wegen der Ungeordnetheit der Leute, so daß beide miteinander vereinigt überaus nützlich sind und volle Gültigkeit besitzen.“

⁶⁴ Es ist hier vor allem auf den XIX. Gesang des *Inf.* hinzuweisen, wo bereits die grundlegenden Aspekte der Kritik Dantes an der Lehre von der

Dantes politische Äußerungen gewinnen noch an Profil, wenn sie in den historischen Kontext eingefügt werden. Der Terminus *post quem* der Abfassung des IV. Traktates ist 1306, da der in *Conv.* IV, xiv, 12 als tot bezeichnete Gherhar-do da Camino im März 1306 gestorben ist. Es ist des weiteren wahrscheinlich, daß Dante den letzten Teil des *Convivio* vor dem 27. November 1308 verfaßt hat. Dies ist nämlich das Datum der Wahl Heinrichs VII. zum Römischen Kaiser. Dante bezeichnet aber in Kapitel iii, 6 Friedrich II. als letzten Römischen Kaiser. Wenn diese Datierung richtig ist, dann ist es allerdings bemerkenswert, daß Dante die These der Welt-herrschaft des Kaisers in dezidiierter Form postuliert, *bevor* Heinrich VII. seinen entsprechenden Anspruch geltend gemacht hat. Bekanntlich hat vor ihm kein anderer Kaiser mit vergleichbarer Deutlichkeit das *dominium mundi* bean-sprucht, was ja auch zu einem in mehrfacher Hinsicht bedeut-samen rechtlich-politischen Disput mit König Robert von Neapel geführt hat, in dessen Zusammenhang eine ganze Reihe von Gutachten verfaßt worden sind⁶⁵. Die Ause-inandersetzung zwischen Robert und Heinrich bildet zweifels-ohne den historischen Hintergrund der *Monarchia*, aber es ist durchaus erstaunlich, daß Dante vor diesen Ereignissen Aspekte dieses Disputs antizipiert hat und im IV. Traktat erst-mals eine seiner wichtigsten späteren Thesen, ohne die we-der die *Monarchia* noch die *Commedia* vorstellbar sind, in unmißverständlicher Klarheit formuliert hat, ich meine die Lehre der Universalmonarchie.

weltlichen Macht des Papsttums zur Sprache kommen. Hier wird nicht nur die Geldgier der Päpste angeprangert, sondern es wird auch bereits auf die unheilvollen Folgen der Konstantinischen Schenkung hingewiesen. Vgl. unten Anmerkung 76.

⁶⁵ Einen klaren Überblick zu dieser wichtigen Episode gibt Ubl, Engelbert von Admont, 144–149; vgl. ebenfalls K. Pennington, *The Prince and the Law*, 165–201.

Für den Leser und die Leserin des 21. Jahrhunderts wirkt dieser Gedanke einer Universalmonarchie befremdlich. Die Sympathien der heutigen Leserschaft gelten eher den ersten Ansätzen zu einer demokratischen Gesellschaftsordnung, beispielsweise bei Marsilius von Padua. Nach diesem Theoretiker und Zeitgenossen Dantes gibt es keine legitime politische Ordnung ohne die Zustimmung des Volkes, d. h. der Bürger, die nicht nur die Obrigkeit wählen, sondern auch die Gesetze erlassen, an die sich alle, also auch die Regierenden, zu halten haben. Im Vergleich dazu wirkt Dantes Postulat einer Universalmonarchie archaisch. Es gewinnt allerdings an Bedeutung, wenn wir bedenken, daß es Dante zwar durchaus darum geht, die Herrschaft eines einzigen über alle zu postulieren, aber es ist nach meiner Meinung weniger die Einzigkeit der Herrschers entscheidend, sondern die damit verbundene für alle Menschen geltende Rechtsordnung, deren Bestand und Anerkennung den Weltfrieden garantiert. Und dieser ist mit allen Mitteln anzustreben.

3. *Lob der Armut*

Weil der Kaiser in seiner Umschreibung der Edelkeit den alten Reichtum erwähnt, sieht sich Dante dazu veranlaßt, ausführlich den Reichtum zu kritisieren. Der Autor selber bezeichnet seinen Exkurs (xi–xiii) als eine Disputation gegen den Reichtum („la disputazione che fare s'intende al presente contra le ricchezze“, xii, 20)⁶⁶. Die Unvollkommenheit des

⁶⁶ Wie ist es zu deuten, daß im renommierten *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, wo der Leser z.T. ausufernde Artikel zu den entlegensten Begriffen des philosophischen Vokabulars findet, das Stichwort „Armut“ ganz fehlt, als wäre dies kein philosophisches Thema? Zum Problem der Armut im Mittelalter vgl. in erster Linie die Arbeiten von Michel Mollat, namentlich: *Les Pauvres au Moyen Age, Etude sociale*; ebenfalls Bronislaw Geremek, *Geschichte der Armut*; Roberto Lambertini, *La povertà pensata*.

Reichtums betrifft sowohl seinen Erwerb wie auch seinen Zuwachs und seinen Besitz (xi, 4).

Zwei Aspekte dieser Disputation verdienen vor allem Beachtung.

(a) Dante beruft sich in seiner Diskussion in erster Linie auf philosophische Quellen, nämlich außer Aristoteles auf Cicero, Senecas *Briefe an Lucilius* und das zweite und dritte Buch der *Consolatio* des Boethius, der vor allem die Hinfälligkeit der durch den Reichtum geweckten Hoffnungen kritisiert hat: „Erwäge nun, ob die Menschen durch das, wodurch sie Glückseligkeit zu erreichen hoffen, zum festgesetzten Ziele zu gelangen vermögen. Wenn nämlich Geld oder Ehre usw. so beschaffen sind, daß ihnen kein Gut mehr zu fehlen scheint, so wollen auch wir bekennen, daß die Menschen zuweilen auf diesem Wege glücklich werden können. Wenn aber jene Dinge nicht das zu leisten vermögen, was sie versprechen, und der meisten Güter entbehren, ertappt man sie dann nicht offenkundig auf einem falschen Schein von Glückseligkeit? Ich frage zuerst dich selbst, der du noch eben in Reichtum schwammst: Hat unter jenem Überfluß von Schätzen deinen Geist niemals Angst getrübt, die aus irgendeiner Unzufriedenheit erwuchs?“⁶⁷

Dante teilt alle Aspekte dieser Argumentation⁶⁸, wie er Boethius auch zustimmt, wenn er behauptet, der Reichtum

Eine ganz anders begründete und ausgerichtete Lehre der Armut als Dante entwirft sein Zeitgenosse Meister Eckhart († 1327), der die sozialen, ökonomischen und ekklesiologischen Dimensionen nur als Vorstufe der eigentlichen Armut des Geistes betrachtet, die darin besteht, daß der Mensch nichts weiß, nichts will und nichts hat. Diese Doktrin wird vor allem in der Deutschen Predigt 52 entfaltet. Vgl. dazu die magistrale Deutung von Kurt Flasch, in: *Lectura Eckhardi*, 182–199.

⁶⁷ Boethius, *De cons. phil.*, III, pr. 3, Gigon 101.

⁶⁸ Daß der Reichtum das Begehren des Menschen nicht zu stillen vermag, bestätigt Dante auch mit einer Übersetzung (*Conv.*, IV, xii, 7) eines *Passus* aus dem zweiten Gedicht in *De cons. phil.*, II.

zerrütte die Sitten dessen, der ihn besitzt, denn die „Habsucht macht die Menschen verhaßt“⁶⁹. Es ist des weiteren unbestreitbar, daß Dante den 87. Brief Senecas gelesen hatte, wo vor allem der Gedanke ausgeführt wird, daß der Reichtum kein Gut sein kann, weil er aus schlechten Ursachen entsteht⁷⁰, vergänglich ist⁷¹, die Besitzenden nicht besser macht: „Dinge, die weder Größe der Seele verleihen noch Selbstvertrauen, noch Sorgenlosigkeit, sind keine Güter; Reichtum aber und gute Gesundheit und diesen Dingen Ähnliches tun nichts davon: also sind sie keine Güter“⁷².

Senecas Lob der Anspruchslosigkeit, die vom Philosophen verlangt, auf einer rauen Strohmatte zu schlafen und sich mit einfachen Früchten zu ernähren, stimmt Dante insofern zu, als beide Denker die ethischen Folgen des Reichtums bedenken und die Armut als Ideal individueller Vollkommenheit preisen. Der Besitz von Reichtum ist in erster Linie schädlich für den, der ihn besitzt, denn er entfernt ihn vom unerschütterlichen „Turm der Vernunft“ (xiii, 16). Nicht Gold und Geld an sich, sondern eine verkehrte Beziehung zu ihnen tadelt Dante. Er übersieht indes die verheerenden sozialen Folgen des Reichtums nicht, denn er stiftet Streit und Krieg: „Und was anderes gefährdet täglich und tötet die Städte, die Gegenden und die einzelnen Personen sosehr, wie das, um etwas zu haben, neue Zusammengetragene? Dieses Zusammengetragene deckt neue Verlangen auf, zu deren Erfüllung man nicht gelangen kann, ohne jemandem Unrecht zu tun“ (xii, 9). Reichtum und Unrecht sind also auch nach

⁶⁹ Dante zitiert IV, xiii, 13 diesen Satz aus *De cons. phil.*, II, pr. 5: „*avaritia semper odiosos, claros largitas facit.*“

⁷⁰ Seneca, *Ad Lucilium*, LXXXVII, 22: „*Bonum ex malo non fit: diuitiae autem fiunt, – fiunt enim ex auaritia: – diuitiae ergo non sunt bonum.*“ Vgl. dazu *Conv.*, IV, xi, 6–8, wo das Entstehen des Reichtums behandelt wird.

⁷¹ *Ad Lucilium*, LXXXVII, 25: „*Bona degenerare non possunt.*“

⁷² *Ad Lucilium*, LXXXVII, 35.

der Darstellung des *Convivio* unzertrennlich miteinander verknüpft, aber Dante betont hier, seinen philosophischen Quellen verpflichtet, eher die *individualethische* Dimension des Problems.

(b) Ein zweiter Punkt muß im Zusammenhang mit diesem Aspekt gesehen werden. Die Disputation über den Reichtum wird durch einen Einwand unterbrochen, der behauptet, auch das unersättliche Verlangen nach Wissen und Erkenntnis sei eine Unvollkommenheit ebenso wie das unstillbare Begehren nach Reichtum (xii, 11–xiii, 9). Wie zu erwarten ist, weist Dante diesen Einwand zurück, aber diese Widerlegung ist in höchstem Maße signifikant. Er begnügt sich nicht nur mit der Auskunft Senecas, der im wichtigen Brief 87, in dem die ausführliche Kritik am Reichtum entfaltet wird, festhält, daß die sittliche Vollkommenheit den Menschen über die mit dem Geld verbundene Sorge der Sterblichen erhebt⁷³, sondern setzt an die Stelle des Begehrens nach Gold und Geld die philosophische Sehnsucht, die wie ein ständig wiederkehrendes Leitmotiv das gesamte *Convivio* begleitet, ein Leitmotiv, das im ersten Satz der Schrift zum ersten Mal intoniert wird.

Während Dantes Konzeption der Armut und seine Kritik des Reichtums im IV. Traktat des *Convivio* ausschließlich die philosophisch-ethische Dimension berücksichtigen, wird in der *Commedia* der politische und religiöse Aspekt des Problems entwickelt, vor allem, wenn der Dichter mit äußerster Schärfe den Reichtum der Kirche kritisiert. Ich möchte hier kurz auf diese spätere Konzeption der Armut und der damit verbundenen Kritik am Reichtum eingehen. Ein besonders aufschlußreiches Beispiel einer solchen Kritik lesen wir im *Inferno*. Im XIX. Gesang der *Hölle* begegnen Dante und Vergil den Simonisten, also den Betrügnern mit kirchlichen Äm-

⁷³ Ad Lucilium, LXXXVII, 16: „Virtus extollit hominem et super cara mortalibus conlocat: nec ea, quae bona, nec ea, quae mala uocantur, aut cupit nimis aut epauescit.“

tern. Nikolaus III. (um 1210–1280), Bonifaz VIII. (um 1235–1303)⁷⁴ und Clemens V. († 1314)⁷⁵ sind die Päpste, die hier von Dante in schonungsloser Weise angeprangert werden. Nachdem Dante die Beichte von Nikolaus angehört hat, ihm allerdings die Absolution verweigert, hebt er zu einer eigentlichen Strafrede an, die durchaus eine etwas genauere Betrachtung verdient (*Inf.*, XIX, 97–117):

„Drum bleibe dort, dich trifft mit Recht die Strafe
 Und hüte wohl die böß erworbnen Gelder,
 Mit denen du dich gegen Karl erkühnest.
 Und wenn es mir nicht gar verbieten würde
 Die Ehrfurcht vor den allerhöchsten Schlüsseln,
 Die du im frohen Leben einst besessen,
 So würde ich noch viel härtere Worte brauchen,
 Denn euer Geiz bringt unsrer Welt Betrübnis,
 Er tritt die Guten und erhebt die Schlechten.
 Euch Hirten hat erkannt der Gottesbote,
 Als er einst jene, auf den Wassern thronend,
 In Buhlerei mit Königen gesehen,
 Die mit den sieben Köpfen ist geboren,
 Und der von den zehn Hörnern der Verstand kam,
 Solang die Tugend ihrem Gatten lieb war.
 Zum Gotte machtet ihr euch Gold und Silber.
 Was unterscheidet euch von Götzendienern,
 Als daß ihr hundert und sie einen haben?
 O Konstantin, wie vielen Unheils Mutter
 War nicht dein Glaube, aber jene Schenkung,
 Die du dem ersten reichen Vater machtest!“⁷⁶

⁷⁴ Zu dieser wichtigen Figur vgl. *ED*, I, 675b–679a.

⁷⁵ Vgl. *ED*, II, 39a–40b.

⁷⁶ „Però ti sta, ché tu se' ben punito;/ e guarda ben la mal tolta moneta/
 ch'esser ti fece contra Carlo ardito./ E se non fosse ch'ancor lo mi vieta/ la
 reverenza de la somme chiavi/ che tu tenesti ne la vita lieta,/ io userei parole
 ancor più gravi;/ ché la vostra avarizia il mondo attrista, / calcando i buoni e
 sollevando i pravi. / Di voi pastor s'accorse il Vangelista/ quando colei che

Mehrere Aspekte dieser Mahnrede verdienen Beachtung. Im Mittelpunkt steht die Behauptung (v. 112): *Fatto v'avete dio d'oro e d'argento*, „Ihr habt Gold und Silber zum Gott gemacht.“ Die biblische Reminiszenz des Satzes kann nicht übersehen werden, handelt es sich doch um ein verstecktes Zitat aus *Hosea* 8,4. Dante ist zutiefst davon überzeugt, daß Geiz und Geldgier der Päpste und Kirchenfürsten der Welt Unheil bringen, so sehr, daß ihr Verhalten ihn zu einer Umkehrung eines zentralen Magnificatverses inspiriert hat. Im Gesang Mariens nämlich wird das Wesen göttlichen Handelns zusammengefaßt, wenn Lukas (1,52) sagt: *Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles*. Gott kehrt die herrschende Ordnung um, indem er die Niederen erhöht. Der Materialismus der angeklagten Päpste dagegen verfolgt das entgegengesetzte Ziel. Ihre Geldgier „tritt mit Füßen die Guten und erhebt die Schlechten“. Das Bild der Dirne aus der *Apokalypse* (17,1–3) wird an dieser Stelle auf die Kirchenfürsten angewendet, denn der Evangelist Johannes spricht an dieser Stelle nach Dantes Meinung von den unwürdigen Kirchenmännern. Noch schlimmer als der Geiz ist allerdings ein anderes Vergehen. Die Konstantinische Schenkung wird in diesem Gesang als die Wurzel der Entartung der Kirche bezeichnet. Bekanntlich konnte Dante nicht wissen, daß das Dokument, in dem berichtet wird, der Kaiser habe Papst Silvester II. das Imperium vermacht, eine frühmittelalterliche Fälschung ist⁷⁷, aber er erörtert in der *Monarchia* die Frage nach der Legitimität dieses Aktes ausführlich und er gelangt

siede sopra l'acque/ puttaneggiar coi regi a lui fu vista; / quella che con le sette teste nacque,/ e da le diece corna ebbe argomento,/ fin che virtute al suo marito piacque./ Fatto v'avete dio d'oro e d'argento;/ e che altro è da voi a l'idolatre,/ se non ch'elli uno, e voi ne orate cento?/ Ahi, Constantin, di quanto mal fu matre/ non la tua conversion, ma quelle dote/ che da te prese il primo ricco patre!⁶⁴

⁷⁷ Zu dieser Fälschung vgl. H. Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter*, 195–221.

zum Ergebnis, sie sei in einem zweifachen Sinne widerrechtlich gewesen. Der Kaiser hatte erstens gar nicht das Recht, das Imperium zu verschenken, und vor allem (zweitens), die Kirche durfte dieses Vermächtnis in keinem Falle annehmen, wie Dante in *Mon.*, III, x, 14 ausführt: „Aber die Kirche war überhaupt nicht dazu geeignet, Zeitliches zu empfangen, und zwar aufgrund eines ausdrücklichen Verbotes, wie wir durch Matthäus erfahren: ‚Ihr sollt weder Gold noch Silber in euren Gürteln, noch eine Tasche auf dem Weg besitzen usw.‘ Denn auch wenn man bei Lukas in gewisser Hinsicht eine Abschwächung des Verbotes findet, so habe ich an keiner Stelle finden können, der Kirche sei der Besitz von Gold und Silber erlaubt worden“⁷⁸. Die ganze politische Lehre Dantes und seine gesamte Ekklesiologie sind in diesen Sätzen zusammengefaßt. Das von Matthäus überlieferte Jesuswort läßt keine Ausnahme zu.

Der Besitz von Gold und Silber, d.h. letztlich von Geld, widerspricht dem Wesen der Kirche ebenso wie die weltliche Macht. Die Nachfolge Christi, auf die *Inf.*, XIX, 93⁷⁹ eindeutig hinweist, schließt deshalb die radikale Armut ein. Für Dante ist es klar: Entweder ist die Kirche machtlos und arm, oder sie ist nicht die Kirche! In der radikalen und elementaren Ekklesiologie Dantes lautet diese Lehre: Wenn vorausgesetzt wird, daß das Wesen der Kirche ihre Form ist, dann gilt: „Die Form der Kirche ist nichts anderes als das Leben Christi, welches sowohl die Worte wie die Taten einschließt. Sein Leben war die Idee und das Vorbild der streitenden Kirche, vornehmlich der Hirten, und ganz besonders des Papstes, der

⁷⁸ *Mon.*, II, x 14: „Sed Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum, ut habemus per Mattheum sic. ‚Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via‘, etc. Nam etsi per Lucam habemus relaxationem precepti quantum ad quedam, ad possessionem tamen auri et argenti licentiam Ecclesiam post prohibitionem illa invenire non potui.“

⁷⁹ «Certo no chiese se non: ‚Viemmi retro“