

Beihefte zur
MEDIAEVISTIK

Monographien, Editionen, Sammelbände

Herausgegeben von Peter Dinzelbacher und Romedio Schmitz-Esser · Band 21



Christa A. Tuczay (Hrsg.)

Jenseits

Eine mittelalterliche und
mediävistische Imagination

Interdisziplinäre Ansätze zur Analyse
des Unerklärlichen



PETER LANG
EDITION

Beihefte zur
MEDIAEVISTIK

Monographien, Editionen, Sammelbände

Herausgegeben von Peter Dinzelbacher
und Romedio Schmitz-Esser

Band 21



PETER LANG
EDITION

Christa Agnes Tuczay (Hrsg.)

Jenseits

Eine mittelalterliche und
mediävistische Imagination

Interdisziplinäre Ansätze zur Analyse
des Unerklärlichen



PETER LANG
EDITION

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gefördert mit freundlicher Unterstützung durch die
Österreichische Forschungsgemeinschaft.

Umschlagabbildung:
Raron, A. 16. Jh., Einzug der Gerechten in den Himmel
© Peter Dinzelsbacher

ISSN 1617-657X
ISBN 978-3-631-66836-8 (Print)
E-ISBN 978-3-653-06038-6 (E-Book)
DOI 10.3726/978-3-653-06038-6

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2016
Alle Rechte vorbehalten.
Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles ·
New York · Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Vorwort | 9 |
| <i>Peter Dinzelbacher</i> Formen des Jenseitsglaubens und ihre Funktion im Diesseits | 13 |
| <i>Christa Agnes Tuczay</i> Die Kunst des Sterbens: Vom guten und schlimmen Tod im Mittelalter | 41 |
| <i>Karin Lichtblau</i> Hol über! ruft es vom andern Strand: Der Fährmann als Grenzgänger zwischen Diesseits und Jenseits | 57 |
| <i>María Tausiet</i> Blissful Dead, Desperate Dead: Purgatory goes to Hell in Early Modern Spain | 71 |
| <i>Meinolf Schumacher</i> Die Höllenfahrt des Visionärs – eine Anweisung zur Mitleidslosigkeit? Überlegungen zu Dantes ‚Inferno‘ | 79 |
| <i>Iris Gareis</i> Zwischen himmlischen Freuden und Höllenpein: Visionen vom Jenseits im spanischen Raum der Frühen Neuzeit | 87 |
| <i>Manuel Schwembacher</i> Reisen zum Irdischen Paradies. Mittelalterliche Annäherungen, Interaktionen und göttliche Gaben an Edens Grenze | 115 |
| <i>Johannes Grabmayer</i> Thomas von Villach und das Lebende Kreuz in der Pfarrkirche St. Andreas zu Thörl – kulturhistorische Betrachtungen | 137 |
| <i>Martin Langner</i> Die mittelniederdeutsche Apokalypse unter der Perspektive zisterziensischer Frömmigkeit | 159 |
| <i>Erika Langbroek</i> Zeit in Umbruch: eine kürzere niederdeutsche Apokalypse: Historische Faktoren bei der kurzen Redaktion der mittelniederdeutschen Apokalypse | 171 |
| <i>Siegrid Schmidt</i> Jenseitsvorstellungen beim Mönch von Salzburg | 187 |

Peter Mario Kreuter

„Es hat got allen dingen ir zeit geben.“ Was Paracelsus über das
Sterben und den Tod zu sagen weiß..... 203

Albrecht Classen

Angst vor dem Tod: Jämmerliche Männerfiguren in der deutschen
Literatur des Spätmittelalters (von *Mauritius von Craûn* zu Heinrich
Kaufringer und *Till Eulenspiegel*)..... 213

Harald G. Kreinz

Der Tod in der Kunstwelt Tirols: Todesimaginationen aus dem
Mittelalter und der frühen Neuzeit..... 233

Jan Cemper-Kiesslich / Mark Mc Coy und Fabian Kanz

„Stimmen aus dem Jenseits“: Postmortale Befunderhebungen an
menschlichen Überresten: Skelette, Gräber und Nekropolen
als Spiegel der Welt der Lebenden..... 253

Thomas Ballhausen

Filmisches Jenseits. Vorüberlegungen zu einer Theorie des Verpassens 269

Autoren 283

Meinolf Schumacher

Die Höllenfahrt des Visionärs – eine Anweisung zur Mitleidslosigkeit? Überlegungen zu Dantes ‚Inferno‘

Abstract

In the humanities as well as in the natural sciences we currently observe intriguing research on empathy as the ability to sense someone's sentience and, furthermore, to respond adequately to such a sensation. For Medieval Studies, the issue becomes relevant when dealing with writings and depictions, in which the Redeemed in heaven look down to the Condemned and their punishment in hell. Theologians and philosophers struggle with the problem as a question of legitimated empathy throughout the middle ages. Even if they quarrel over details, Augustin, Gregory the Great, Bernhard of Clairvaux, Thomas, and along with them the entire scholastic tradition agree on the point that the residents in heaven cannot be moved by compassion. However, does the same account for living humans, who are sent on a journey into the afterworld, a journey with a stop-over in hell, in vision literature?

In 1942 Hugo Friedrich had argued that Dante's trip through inferno served his insight into God's justice and, thus, were a way to practice mercilessness. Later on Ernst Robert Curtius and, just recently Kurt Flasch, rejected this hypothesis vigorously. The raises this question again looking back to the medieval discussion whether there is empathy of the Redeemed with the Condemned or not.

I.

So wie sich der mittelalterliche Autor Dante von dem antiken Autor Vergil leiten ließ, indem er mit der ‚Göttlichen Komödie‘ eine literarische Jenseitsreise gestaltete, vertraut sich in ihr die Figur Dante der Figur Vergil an, um von dieser durch die jenseitigen Welten von Hölle und Fegefeuer geführt zu werden.¹ Nach der freudlosen aber qualfreien Vorhölle des ersten Kreises, in der neben den guten Heiden der Antike entgegen der zeitgenössischen Theologie auch Muslime wie der Sultan Saladin (Inf. IV,129) oder die Gelehrten Avicenna und Averroës (Inf. IV,143f.) situiert sind, kommt man beim zweiten Kreis zum ersten eigentlichen Strafort des Infernos: dem der Wollüstigen, der Fleischessünder. Vergil nennt einige von ihnen, und Dante empfindet Mitleid (*pietà*), als er die berühmten Namen der ‚Damen und Ritter‘ wie Kleopatra oder Tristan hört (Inf. V,70–73). Zwei von ihnen, die immer noch eng beieinander sind, bittet er, mit ihm zu sprechen, und aus Dankbarkeit für sein Mitleiden mit ihrer schweren Qual (Inf. V, 93) erzählt die Frau dieses verurteilten Liebespaars ihre Geschichte. Was man mit Dante vernimmt, ist die Erzählung vom Ehebruch der Francesca da Rimini mit ihrem (hier namenlos bleibenden) Schwager Paolo, den die gemeinsame Lektüre des ‚(Prosa-)Lanzelot‘ hervorgerufen hatte. ‚An jenem Tage lasen wir nicht weiter‘ (Inf. V,138). Und so wie die berühmte Ehebruchsgeschichte von Dantes Mitleiden eingeleitet worden war, wird sie auch durch Dantes *pietà* abgeschlossen. ‚Während der eine Geist dies sagte, weinte der andere so heftig, dass mir vor Mitleid

1 Dante, Göttliche Komödie, hrsg. v. Gmelin.

die Sinne schwanden, als ob ich stürbe. Ich stürzte hin, als ob ein toter Körper fällt' (Inf. V, 139–142). Aus Mitleid fällt Dante in tiefe Ohnmacht oder, wie Kurt Flasch es sagt, „Dante [...] kippt um.“²

Wenn Dante aus dieser Ohnmacht wieder erwacht, ist er bereits im dritten Höllenkreis der Fresser und Säufer angekommen (Inf. VI, 1ff.). Die Lesenden erfahren nichts darüber, ob dieses Mitleiden den verdammten Seelen zumindest ein wenig hilft, indem es sie etwa tröstet oder gar ihre Leiden mildert. Und man erfährt auch nichts darüber, wie Dantes Mitleidsohnmacht bewertet werden könnte. Der Autor Dante kommentiert hier den Wanderer Dante nicht. Diese Uneindeutigkeit stand der Rezeption der Francesca-Episode nicht im Wege; möglicherweise hat sie sogar mit zur faszinierenden Wirkung auf Dichter, Künstler und Musiker vieler Zeiten beigetragen.³ Bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema „Mitleid bei Dante“ bildete sie jedenfalls stets den Mittelpunkt.

Entzündet hat sie sich vor allem an der These von Hugo Friedrich, der im Jahr 1942 seinem Buch zur ‚Rechtsmetaphysik der Göttlichen Komödie‘ den Untertitel ‚Francesca da Rimini‘ gab. Damit waren (nicht nur im 4. Kapitel) ‚Recht und Mitleid‘ in einen deutlichen Gegensatz zueinander gebracht. Friedrichs Begriff der ‚Rechtsmetaphysik‘ für das göttliche Welt- und Rechtssystem des christlichen Glaubens mag uns heute etwas antiquiert vorkommen. Kühn erscheint es mir aber immer noch, als dessen gefährlichste Bedrohung das Mitleid anzusehen, zumindest das Mitleid mit den Verdammten in der Hölle: ‚Im epischen Fortgang des Inferno ist das Mitleid, mit dem der Wandernde auf die Gestalten anspricht, der große Gegenspieler der unbedingten Rechtserfüllung.‘⁴ Und für noch kühner halte ich die Deutung, Dantes Weg durch die Hölle als fortschreitende Überwindung des Mitleids zu begreifen, gleichsam als eine narrativ gestaltete Einübung in Mitleidslosigkeit: ‚Wenn das Mitleid im Inferno objektiv wirkungslos bleibt, ein ohnmächtiges Anschäumen am Felsen des Rechts, so hat es doch seine subjektive Wirkung im Wandernden. Es läutert ihn, und zwar dadurch, daß er sich von ihm läutert.‘⁵ Der Jenseitswanderer Dante muss nach Friedrich sein Mitleid auf dem Weg der vollständigen Einsicht in die göttliche Gerechtigkeit überwinden. Das Ziel ist dort erreicht, ‚wo das affektive, geschöpfliche, in die Irre führende Mitleid schweigt.‘⁶

2 Flasch, Einladung, S. 14. Vgl. Dante, *Commedia* in deutscher Prosa. Kritisch zum Stil der neuen Übersetzung; Stierle, Die Musen.

3 Nach Baehr, Dante im Dilemma, S. 35, hat sie ihren Grund auch ‚in der zu Recht oder zu Unrecht als dilemmatisch empfundenen Gestaltung der Episode durch Dante selbst. Als Dichter, als Schöpfer des Kosmos der ‚Commedia‘ hat er das ehebrecherische Liebespaar in die Hölle versetzt, aber als Jenseitswanderer zeigt er in seinem Gespräch mit Francesca – übrigens einem Musterbeispiel ‚höfischer Konversation‘ – so viel Mitempfinden, ja – mehr noch – so viel eigene Betroffenheit, dass er vor *pietade* zu sterben vermeint. Gerade diese spürbare Ambiguität der Szene dürfte – zusammen mit ihrer knappen, viele Fragen offen lassenden Information – das eigentliche Fascinosum für die schöpferische Rezeption gebildet haben, ja die Nachgestaltung lebt geradezu aus diesem Dilemma.‘

4 Friedrich, Rechtsmetaphysik, S. 144.

5 Friedrich, Rechtsmetaphysik, S. 186.

6 Friedrich, Rechtsmetaphysik, S. 179.

Ernst Robert Curtius hat Hugo Friedrichs Dantebuch in den ‚Romanischen Forschungen‘ einer vernichtenden Kritik unterzogen⁷ und damit dessen wissenschaftliche Einschätzung für viele Jahre negativ bestimmt.⁸ Was kritisierte Curtius an Friedrich und was bleibt von der Kritik? Dass Friedrich prinzipiell zwischen der Figur und dem Autor Dante unterscheidet, wird heute niemand mehr mit Curtius ernsthaft in Frage stellen wollen. Eher schon lässt sich die Kritik am (vermeintlich ungenauen) Begriff des ‚Exemplums‘ nachvollziehen, wenngleich Peter von Moos inzwischen gute Argumente für eine Ehrenrettung Friedrichs auch in dieser Hinsicht vorgebracht hat.⁹ Und das Mitleid? Curtius wirft Friedrich vor, dass er es „als ‚humanitäre‘ Gemütsbewegung in einen fiktiven Gegensatz bringt zur ‚Strenge des metaphysischen Rechtsbewußtseins‘ [...]“.¹⁰ Damit stünde die ganze Deutung in Frage. Curtius zitiert eine Stelle aus den Supplementen zur ‚Summa theologica‘ des Thomas von Aquin, wo er die Aussage finden will, dass lebende Menschen durchaus Mitleid haben dürfen mit den Verdammten. Curtius: „Während seines Erdenlebens ist der Mensch *viator*; der Selige dagegen ist *comprehensor*. Wenn der Mensch noch auf Erden weilt, im Stände der Pilgerschaft – und in diesem Stände erlebte Dante die Reise durch die Jenseitsreiche und wurde ihr Dichter – darf er im Hinblick auf die Höllenstrafen mit den Verdammten Mitleid empfinden: *sine iudicio rationis*. Ein solches Mitleid wird lobwürdig sein, weil es Ausfluß einer guten Gesinnung ist. So hatte Thomas entschieden. Dantes Mitleid mit Francesca fügt sich dieser Auffassung harmonisch ein. Sollte es sie, in Dantes Absicht, vielleicht exemplifizieren?“¹¹ Die hypothetische Frage am Schluss erledigt sich schnell, wenn man bedenkt, dass Thomas hier zwar zwischen *passiones* von Seligen im Jenseits und von Lebenden im Diesseits unterscheidet; Leidenschaften von Lebenden im Hinblick auf das Jenseits behandelt er an dieser Stelle nicht. Ein erlaubtes (oder nicht erlaubtes) Mitleiden von Lebenden mit Verdammten wird nicht thematisiert und kann deshalb auch nicht ‚exemplifiziert‘ werden. Friedrichs Mitleidsthese ist durch Curtius somit keineswegs widerlegt.

In jüngster Zeit hat Kurt Flasch die Diskussion wieder aufgenommen. Bei einer öffentlichen Diskussion in Berlin verlas er kommentarlos einige Stellen aus Friedrichs Buch, ergänzt nur um den Hinweis auf das Erscheinungsdatum 1942.¹² Dass damals Mitleidslosigkeit gegenüber den Insassen der Konzentrationslager gefordert worden sei, war seine unausgesprochene Unterstellung. Im Begleitband und in den Kommentaren seiner neuen Prosaübersetzung der ‚Commedia‘ wird Friedrichs ‚Rechtsmetaphysik‘ nun gar nicht mehr genannt. Vor allem aber verzichtet Flasch darauf, die Francesca-Episode durch Rekurs auf andere kirchliche Autoritäten klären zu wollen. Er ist aber auch nicht bereit, spätere Stellen des ‚Inferno‘, an denen das Mitleid mit den Verdammten verurteilt wird, auf die vorhergegangenen Fälle empathischen Erbarmens zu beziehen, die der Jenseitsführer Vergil nicht kommentiert hatte. Dies gilt besonders für die harte Zurechtweisung im 20. Gesang, als Dante Tränen vergießt über die brutal entstellten Körper der verurteilten Hexer und Wahrsager: „Wer ist

7 Curtius, Danteforschung.

8 Dazu u.a. Hausmann, Ernst Robert Curtius; Mansen, Danterzeption, S. 109–121.

9 von Moos, Geschichte als Topik, S. 24–26.

10 Curtius, Danteforschung, S. 8.

11 Curtius, Danteforschung, S. 8.

12 Bahners, Schön ist’s, in diesem Meer zu scheitern.

verruchter wohl als jener, / der Mitleid fühlt bei göttlichem Gericht?' (Inf. XX,29f.)¹³ Flasch schreibt kommentierend dazu: „Auf den tiefsten Stufen des Inferno ist Mitleid nicht am Platz. Auf den oberen Rängen hat Vergil es nicht getadelt.“¹⁴ Offenbar nicht als grundsätzliche Frage, ob Mitleid mit Verdammten überhaupt legitim ist (was die Stelle ja nahelegt), sieht Flasch das Problem; er will es vielmehr abhängig machen vom Grad der Verfehlung (und damit der Strafe). Nicht als eine Art innerer Entwicklung des Wanderers begreift er die weiteren Stationen von Dantes Mitleiden im Inferno, sondern eher als angemessenes Reagieren auf konkrete Sünden und ihre Strafarten.

Dies soll allein ein ‚argumentum e silentio‘ begründen: Weil Dante (bzw. seine kommentierende Textinstanz Vergil) das Mitleid bei Francesca nicht ausdrücklich tadelt, verurteilt er es auch nicht. Dies gilt auch für die weitergehenden Überlegungen von Flasch im Begleitband zur Neuübersetzung, wo er ohne Umschweife vom Schweigen über die Berechtigung des Mitleids auf das Schweigen über die Berechtigung der Höllenstrafen kommt: „Er zeichnet keineswegs Francesca als eine zu Recht bestrafte Sünderin. Er erklärt sie auch nicht für unschuldig. Ob sie heilig oder böse ist, er leidet mit der Unglücksfrau. Sein letztes Wort ist sein Verstummen.“¹⁵ Flasch scheint es für möglich zu halten, dass Dante die Strafen der Sünder nicht gebilligt hat. Aber reicht dabei Schweigen aus als Indiz für mangelnde Zustimmung? Noch einmal Flasch über Dante: „Er spielt nicht den Advokaten Gottes, der nachweist, daß die Strafe gerecht ist.“¹⁶ Weshalb hätte er das auch tun sollen, wenn niemand Gott anklagt? Ist das nicht zu aufklärerisch gedacht? Oder gab es tatsächlich im Mittelalter Stimmen, die angezweifelt haben, ob alle Verdammten zu Recht in der Hölle sitzen? Justizirrtum Gottes? Ich kenne solche Stimmen nicht.

Es ließe sich allerdings ein Argument anführen, das ausgerechnet vom Philosophiehistoriker Flasch nicht (zumindest nicht ausdrücklich) erwähnt wird. Mitleid kann allein schon in sich den Vorwurf enthalten, ein Leiden sei ungerechtfertigt. Schauen wir auf Aristoteles. Er nennt in seiner ‚Rhetorik‘ drei kognitive Voraussetzungen für das Mitgefühl mit dem Leiden anderer. Wir müssen (1.) ein Unglück bemerken, das als wirklich schlimm einzustufen ist. Wir müssen (2.) urteilen, dass die Person, die es trifft, dieses Leiden nicht verdient hat. Und wir müssen (3.) davon ausgehen, dass ein solch gravierendes und unverschuldetes Leiden auch uns selbst (oder nach Aristoteles zumindest einen nahen Angehörigen von uns) treffen könnte.¹⁷ Der erste Punkt ist bei Dante gewiss erfüllt: Auch wenn die Liebenden im ersten Kreis der Hölle weniger stark gepeinigt werden als die Sünder in den tieferen Regionen, ist eine ewige Höllenstrafe auf jeden Fall gravierend genug. Die dritte Voraussetzung ist ebenfalls gegeben: Wer von uns könnte sich nicht vorstellen, von unseren Leidenschaften zu Handlungen gebracht zu werden, die wir später bereuen? Bleibt das zweite Kriterium. Wenn Aristoteles hier Recht hat und wenn Dante wirkliches Mitleid mit Francesca und

13 Vgl. u.a. Friedrich, Rechtsmetaphysik, S. 175ff.; Petersen, Dante Alighieris Gerechtigkeitssinn, S. 24f.

14 Flasch, Dante, *Commedia*, S. 84; ebd.: „Dante, der Wanderer, hatte Mitleid mit Francesca (5,72), mit Pietro delle Vigne (13,84), mit Brunetto (15,82) und mit den drei Florentinern (16,529).“

15 Flasch, *Einladung*, S. 14.

16 Flasch, *Einladung*, S. 14.

17 Aristoteles, *Rhetorik*, dt. Sieveke, S. 109–112 (1385b–1386b); vgl. Nussbaum, *Upheavals of Thought*.

Paolo empfindet, dann beinhaltet dies, dass er ihr Leiden für unverschuldet hält. Dann stellt er allein durch sein Mitleiden die Berechtigung des göttlichen Urteils in Frage.

II.

Aber hat Aristoteles hier Recht? Das ist keine rein akademische Frage. Wenn wir etwa Langzeitarbeitslosen die Schuld an ihrer Misere geben, werden wir uns kaum für sie engagieren. Und Spendenaktionen lassen sich nur schwer durchführen, wenn man z.B. den Opfern von Naturkatastrophen unterstellt, sie hätten sich nicht rechtzeitig in Sicherheit bringen lassen. Unschuld fördert die Bereitschaft zum Mitleiden, das ist unbestritten. Doch verhindert umgekehrt Schuld oder Mitschuld am Missgeschick das Mitleid bei anderen völlig? Da bin ich nicht so sicher. Im Zusammenhang eines Projekts mit der Bamberger Kollegin Iris Hermann zum Thema „Empathie im Konflikt: Literarische Imaginationen des Mitgefühls“ untersuchen wir in historischer Perspektive die „Grenzen der Empathie“,¹⁸ wir gehen also auch der Frage nach, was die menschliche Disposition zur Empathie blockieren kann. Und als Mediävist untersuche ich das an dem Streitfall, ob die Seligen im Himmel Mitleid haben mit den Verdammten in der Hölle. Die umfangreiche Diskussion in patristischer und mittelalterlicher Theologie war der Ort, an dem so etwas wie eine Theorie des Mitleids entwickelt wurde. Diese letztlich wohl durch Origenes hervorgerufenen Diskussionen und ihre Folgen für die Literatur werden an anderer Stelle aufgezeigt.¹⁹ Ich nenne hier nur die Lazaruspredigt Gregors des Großen. Klar und rigoristisch wird dort die Lehre verkündet, dass sich die Seligen der Verdammten ‚in keiner Weise aus irgendeinem Mitleid heraus erbarmen‘ (*eis nullo modo ex aliqua compassione miserentur*). Und die Begründung dafür ist – wie später so oft – der Einklang mit ‚der Gerechtigkeit ihres Schöpfers‘. Allerdings räumt Gregor ein, dass dies nicht ihrem natürlichen Wesen als Menschen entspricht. Im Gegenteil: In der ihrer guten Natur eigenen Barmherzigkeit würden sie nicht nur Mitgefühl mit den Bedrängten und Gequälten empfinden, sondern sie würden dadurch bewegt, zu ihnen hinabsteigen zu wollen, um sie zu befreien. Aber, obgleich sie es wollten, könnten sie es nicht, da sie mit ihrem Gott und seinen Urteilen bereits vollständig vereinigt seien.²⁰ Und ich nenne hier Thomas von Aquin, der wie alle scholastischen Theologen mit der Gregorstelle schon dadurch konfrontiert war, dass Petrus Lombardus sie in seine Sentenzensammlung aufgenommen hatte (und zwar sehr prominent am Schluss).²¹ Thomas setzt etwas anders an, kommt aber zu demselben Ergebnis. Er differenziert zwischen einem (niederen) Mitgefühl als Emotion oder Leidenschaft (*passio*) und einem höheren Mitgefühl aus vernünftiger Entscheidungskraft (*electio*). Weil die Seligen im Himmel, wie er unterstellt, keinen niederen Seelenteil mehr besitzen, kann es dort nur noch ein Mitleid aus Vernunftgründen geben (*Unde non erit in eis compassio vel misericordia nisi secundum electionem rationis*). Da die Seligen aber durch die Vernunft deutlich erkennen, dass den Verdammten nicht mehr geholfen werden kann, haben sie auch dieses vernünftige Mitleid

18 Vgl. Breyer (Hrsg.), Grenzen der Empathie.

19 Schumacher, Kein Mitleid mit den Verdammten?

20 Gregor, Homiliae in Evangelia 40, 7–8, hrsg. v. Fiedrowicz, S. 856–861.

21 Petrus Lombardus, Sententiae IV, L, 7, Bd. 2, S. 559 (*Quod visa impiorum poena non minuit beatorum gloriam*).

nicht – und somit gar keins.²² Die skrupulösen Differenzierungen von Thomas in diesem Kontext dienen deutlich dem Zweck, die theologische Lehre aufrecht zu erhalten, sie aber zugleich immun zu machen gegen Vorwürfe, sie sei gefühl- und herzlos oder sie propagiere gar Rachegefühle und Schadenfreude.

Die Härte vieler solcher Aussagen lässt einen in der Tat erschrecken. Kaum zu überbieten ist die Nüchternheit des Dialogs im ‚Lucidarius‘: Dort fragt der Schüler: *Biten die guten vnbe die ubelen iht?* Und der Lehrer antwortet lakonisch: *Niht!* Und er gibt dann die übliche (Gregor-)Begründung: *Wen betent sie vnbe die uerdampniten, so teten si wider got. Wen si enwellent niht wen daz got wil.*²³ Die Stelle ist auch deshalb interessant, weil die Frage des Schülers aus einem eigenen Betroffensein heraus gestellt wird. Denn angesichts der schlimmen Qualen seufzt der Schüler: *Ach, daz der mensche ie wart geborn, der so groze not liden muoz!* Und auf diesen Topos der Existenzverwünschung²⁴ reagiert der Meister scharf: *La din weinen sin!*²⁵ Das Mitleid der Seligen mit den Verdammten ist hier eng verbunden mit dem Mitleid der Lebenden mit den Verdammten, das mindestens ebenso schroff abgelehnt wird. Hier hatte Augustinus deutliche Pflöcke eingeschlagen, und zwar in seiner Polemik gegen die ‚Mitleider‘ (*miseri cordes*), die sich im Anschluss an Origenes Gedanken machten über die mögliche Erlösung von Verdammten oder gar des Teufels. Die scharfe Position des Augustinus kulminiert in einem – freilich nicht verifizierbaren – Zitat, das sich durch die ganze vormoderne Literatur hindurchzieht. Hören wir nur Berthold von Regensburg: *Als sant Augustinus sprach: ‚Wære mîn vater dâ ze helle, ich bæte got als wênic für in, als für den tiuvel. Wan ez hülfe als wênic, als ich für den tiuvel bæte.‘* Berthold fügt hinzu: *Und darumbe darf sich nieman über sie erbarmen, dâ von lâ mir sie alsò brinnen in dem fiure.*²⁶ Für mittelalterliche Ohren muss es erschreckend geklungen haben, nicht einmal mit solch nahen Angehörigen wie einem Vater Mitleid haben zu dürfen; aber genau das macht die Strenge des Verbotes aus, mit Verdammten kein Mitleid haben zu dürfen. Die Schärfe wird auch dort nicht gemildert, wo es heißt, dass Gebete, mit denen man irrtümlich für Menschen in der Hölle bittet, weil man hofft, dass sich im Fegefeuer befinden, letztlich nicht verloren gehen, sondern in einem ‚Schatz der Gnaden‘ aufgehoben werden. Bewusst für Verdammte zu bitten, war und blieb für Lebende verboten.

III.

Gibt es aber bei den Höllenstrafen nicht doch ein Mitleid, das letztlich weiß, dass es nicht helfen kann? Ein Mitleid aber auch, das akzeptiert, dass die Verdammten zu Recht verurteilt sind, und das damit die göttlichen Urteile nicht infrage stellt – und trotzdem unter ihnen leidet? Ein Mitleid also, das – entgegen Aristoteles – auch möglich ist, wenn man die Schuld der Gequälten kennt? Ein Mitleid nicht nur mit Opfern,

22 Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Supplement 94,2, Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 36, hrsg. v. Hoffmann, S. 183–185 (*Utrum beatis miseriis damnatorum compatiantur*).

23 Der deutsche ‚Lucidarius‘, Bd. 1: Kritischer Text nach den Handschriften, hrsg. v. Dagmar Gottschall / Georg Steer, Tübingen 1994, S. 131, bzw. *Lucidarius*, hrsg. v. Felix Heidlauf, Berlin 1915, S. 63.

24 Vgl. Rölleke, Topos der Existenzverwünschung.

25 *Lucidarius*, hrsg. v. Gottschall / Steer, S. 130; hrsg. v. Heidlauf, S. 64.

26 Berthold von Regensburg, *Predigten*, hrsg. v. Pfeiffer / Strobl, Bd. 2, S. 159.

sondern vielleicht auch mit Tätern? Im Mittelalter scheint dies bei Seligen im Jenseits und bei Lebenden im Diesseits nicht der Fall zu sein. Wenn es formuliert wird, dann findet es sich – wie bei Dante – im Zwischenbereich der Vision von Lebenden im Jenseits oder auf der Grenze zu ihm.

So kommt der hl. Brandan nicht auf die Idee, die Schuld des Judas zu relativieren, wenn er bei dessen Bericht von den Jenseitsqualen in Tränen ausbricht, um dann kraft seiner Heiligkeit den Teufeln erfolgreich zu befehlen, das sonntägliche *refrigerium interim* auf dem Felsen noch ein wenig länger anhalten zu lassen.²⁷ Schon in der apokryphen ‚Visio Pauli‘, auf die Dante ja selbst indirekt anspielt (vgl. Inf. II,32), weint Paulus über die Verdammten, die vergeblich um Erbarmen flehen. ‚Ich aber [...] weinte und seufzte über das menschliche Geschlecht. Es antwortete der Engel und sagte: Warum weinst du? Bist du barmherziger als Gott?‘²⁸ Hans Blumenberg sagt in seiner ‚Matthäuspassion‘: ‚Es ist schon viel, daß dieser Paulus weint.‘ Und er stellt die Frage: ‚Wann ist jemals in der Geschichte dieser großen Liebesreligion von den Heilsgewissen geweint worden über die Verworfenen und Verdammten, deren Überzahl, die *massa damnata*?‘²⁹ Auf diese Frage hin wäre die ganze Visionsliteratur zu untersuchen. Wir kämen wohl zu dem Ergebnis, dass gar nicht so selten geweint worden ist über die Verdammten; nur stellt dieses Mitleidsweinen noch nicht das göttliche Urteil in Frage. Erst offenbar die Zurechtweisungen durch die führenden Engel wie auch durch Vergil bei Dante oder durch den Meister des ‚Lucidarius‘ legen aus theologisch-theoretischer Perspektive den Aspekt des Unverschuldetseins des Leidens in das Mitleid hinein. Und dadurch gerät es dann in der Tat in Konflikt mit der theologischen Lehre von Gottes Gerechtigkeit. Als menschliche Emotion entspricht es, wie Gregor im Hinblick auf die Seligen formuliert hatte, dem natürlichen Wesen des Menschen und ist deshalb legitim; aus theologischen Gründen aber soll es in ein angemessenes Verhältnis gesetzt werden zum Recht. Dies zu erreichen, ist ein schwerer Weg, weil alle menschlichen Regungen sich dagegen sträuben. Wenn Hugo Friedrich, wie es scheint, doch Recht haben sollte, dann hätte der Autor Dante im ‚Inferno‘ diese schwierige, im Grunde inhumane Einübung in Mitleidslosigkeit an der Figur Dante episch gestaltet. Dann sollten wir nicht versuchen, mit Curtius oder mit Flasch die Härte der Aussagen zu relativieren oder weg zu deuten. Wir sollten ihr uns vielmehr stellen.

IV. Literatur

Primärliteratur

Aristoteles (1980): *Rhetorik*. Dt. v. Franz G. Sieveke, München.

Berthold von Regensburg (1880): *Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten*, hrsg. v. Franz Pfeiffer / Joseph Strobl, Bd. 2, Wien.

Dante Alighieri (1988): *Die Göttliche Komödie*. Italienisch und deutsch, hrsg. v. Hermann Gmelin, 6 Bde., München.

Dante Alighieri (2011): *Commedia in deutscher Prosa* von Kurt Flasch, Frankfurt a.M.

27 Vgl. Kretzenbacher, Versöhnung im Jenseits, S. 55–63; Ohly, Der Verfluchte, S. 49–54.

28 Paulusapokalypse 32f., in: Schneemelcher (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 2, S. 662.

29 Blumenberg, Matthäuspassion, S. 252–254 („Paulus weint“), hier S. 253.

- Gregor der Große (1988): *Homiliae in Evangelia*. Hrsg. v. Michael Fiedrowicz, Bd. 2, Freiburg [u.a.].
- Petrus Lombardus (1981): *Sententiae in IV libris distinctae*, Bd. 2, Grottaferrata.
- Schneemelcher, Wilhelm (Hrsg.) (1989): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 2, Tübingen.
- Thomas von Aquin (1961): *Summa theologica*. Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 36: Die letzten Dinge, hrsg. v. Adolf Hoffmann, Heidelberg / Graz.

Sekundärliteratur

- Baehr, Rudolf (1992): Dante im Dilemma. Gedanken zum V. Gesang des ‚Inferno‘. In: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 67, S. 33–46.
- Bahners, Patrick (2009). Schön ist's, in diesem Meer zu scheitern. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 8. April.
- Blumenberg, Hans (1988): *Matthäuspasion*. Frankfurt a.M.
- Breyer, Thiemo (Hrsg.) (2013): *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. München.
- Curtius, Ernst Robert (1942): Zur Danteforschung. In: *Romanische Forschungen* 56, S. 3–22.
- Flasch, Kurt (2011): *Einladung, Dante zu lesen*. Frankfurt a.M.
- Friedrich, Hugo (1942): *Die Rechtsmetaphysik der Göttlichen Komödie. Francesca da Rimini*. Frankfurt a.M.
- Hausmann, Frank-Rudger (1993): Sie haben keine Neigung, von mir etwas zu lernen. Ernst Robert Curtius, Hugo Friedrich und die ‚Rechtsmetaphysik der ‚Göttlichen Komödie‘. In: *Mittelalterliches Jahrbuch* 28/1, S. 101–114.
- Kretzenbacher, Leopold (1971): *Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende*. München.
- Mansen, Mirjam (2003): ‚Denn auch Dante ist unser!‘ *Die deutsche Danterezption 1900–1950*. Tübingen.
- Moos, Peter von (1988): *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exempel von der Antike zur Neuzeit und die historiae im ‚Policraticus‘ Johanns von Salisbury*. Hildesheim [u.a.].
- Nussbaum, Martha C. (2001): *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge [u.a.].
- Ohly, Friedrich (1976): *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*. Opladen.
- Petersen, Jens (2011): *Dante Alighieris Gerechtigkeitssinn*. Berlin / Boston.
- Rölleke, Heinz (2013): ‚O wär ich nie geboren!‘ *Zum Topos der Existenzverwünschung in der europäischen Literatur*. Dresden.
- Schumacher, Meinolf: *Kein Mitleid mit den Verdammten? Eine literarhistorische Fallstudie zur Empathieforschung* (in Vorb.).
- Stierle, Karlheinz (2011): Die Musen haben ihn nicht geküsst. In: *Die Zeit* vom 15. Dezember.