

# Elisabeth Leeker (Münster)

## Lectura Dantis – *Purgatorio* XVII

Dieses ist die schriftliche Fassung des Vortrags über *Purgatorio* XVII, den ich am 14. Januar 2015 in der Reihe der Dante-Lesungen am Kathedralforum der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meißen ([www.katholische-akademie-dresden.de](http://www.katholische-akademie-dresden.de)) gehalten habe. Wie in der mündlichen Fassung, wird hier der Text in der Übersetzung König Johanns von Sachsen, bekannt auch unter dem Pseudonym “Philalethes”, zugrunde gelegt, wobei zusätzlich – meist in Form von Fußnoten – der Originaltext zitiert wird. Auch bei allen anderen in deutscher Übersetzung zitierten italienischen und lateinischen Quellen wird in der schriftlichen Fassung die entsprechende Textstelle jeweils in der Originalsprache hinzugefügt.

### Einordnung des Gesangs: Die Mitte der *Göttlichen Komödie*

Der 17. Gesang des *Läuterungsbergs* ist insgesamt der 51. Gesang der aus 100 Gesängen bestehenden *Commedia*, und er bildet zugleich die Mitte des *Läuterungsbergs*. Er hat folglich im doppelten Sinne eine zentrale Stellung, die Dante nutzt, um hier die Erklärung der Struktur des gesamten *Läuterungsbergs* anzusiedeln. Im 15. Gesang erreichten Dante und Vergil die 3. Stufe des Bergs, wo eine Rauchwolke auf sie zukam und sie einschloss (*Purg.* XV 142-145). In der Wolke büßen die Zornigen. Hier ist der *contrappasso*, das Gesetz der Wiedervergeltung, auf dem auch die Strafen in der Hölle basieren, sehr deutlich zu erkennen. Im Italienischen gibt es mehrere Ausdrücke und Redewendungen, in denen der Zorn mit dem Bild des Rauchs (“il fumo dell’ira”) und mit Blindheit verbunden wird,<sup>1</sup> vergleichbar mit den deutschen Redeweisen “vor Wut schnauben” oder “blind vor Wut” sein.<sup>2</sup> In diesem Sinne soll den Büßern in dem Rauch bewusst werden, dass der Zorn sie zu Lebzeiten blind machte.<sup>3</sup> Dante und Vergil waren in diese Wolke hineingetreten und ein Stück mit den Büßern gegangen, wobei es zur Begegnung mit Marco Lombardo kam (*Purg.* XVI). Während des Gesprächs durchquerten die beiden Wanderer die Wolke, und am Ende des 16. Gesangs gelangten sie an deren Ende, wo sie einen von außen kommenden Lichtschimmer sahen. Marco musste sich verabschieden, da er seine Buße noch nicht abgeschlossen hatte und die Wolke daher nicht verlassen durfte (*Purg.* XVI 141-145).

---

<sup>1</sup> Z.B. “L’ira turba la mente ed accieca la ragione” (‘Zorn trübt den Geist und macht die Vernunft blind’; Übersetzung E. Leeker). Siehe Augusto Arthaber, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali italiani, latini, francesi, spagnoli, tedeschi, inglesi e greci antichi con relativi indici sistematico-alfabetici*. Supplemento ai Dizionari delle principali lingue moderne ed antiche, Milano (Hoepli) 1989 (Ristampa 1995), S. 336, Nr. 656.

<sup>2</sup> Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Firenze (Le Monnier) 1979 (1<sup>a</sup> ristampa), S. 268 (Sofern nicht anders vermerkt, bezieht sich im folgenden die Zitierweise “Bosco/Reggio” auf den *Purgatorio*-Band dieser Ausgabe.); Vittorio Sermonetti, *Il Purgatorio di Dante*. Revisione di Gianfranco Contini, Milano (Rizzoli) 2004, S. 292; Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, II. Teil: *Der Läuterungsberg*, Stuttgart (Klett) 1968, S. 257+259. (Sofern nicht anders vermerkt, bezieht sich im folgenden die Zitierweise “Gmelin” auf dessen Kommentar zum *Läuterungsberg*). – Livio Leghissa / Ilse von Griesheim, *Modi di dire. Redensarten*, München (Hueber) 1971, S. 62: “aver perso il lume [...] degli occhi (= essere accecato dall’ira)”; Herbert Frenzel, *1000 idiomatische Redensarten Italienisch*. Mit Erklärungen und Beispielen. Neubearbeitung 1974 von Hermann Willers, Berlin / München / Wien / Zürich (Langenscheidt) 1978, S. 109: “perdere il lume degli occhi (vor Wut aus der Haut fahren)”. – Weitere Beispiele für Redensarten im italienischen Wörterbuch von Treccani: <http://www.treccani.it/vocabolario/fumare/> (19.11.2014): “oggi gli fuma”, “gli fuma il naso”. Siehe auch Wiel M. E. Logister, *Die Spiritualität der ‘Divina Comedia’: Dantes Gedicht theologisch gelesen*. Deutsche Übersetzung aus dem Niederländischen von Gabriele Merks-Leinen, Münster (LIT) 2002 (Literatur – Medien – Religion, Bd. 5), S. 113.

<sup>3</sup> Vgl. *Purg.* XV 106: “zornentbrannte Männer” (“genti accese in foco d’ira”). Siehe auch Gmelin, S. 259.



Abb. 1: Joseph Anton Koch, Die Büßer auf Dantes Läuterungsberg – Fresko 1825-28; Rom, Casino Massimo Lancellotti (am rechten Rand unten Dante und Vergil in der Rauchwolke); Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4c/Joseph\\_Anton\\_Koch%2C\\_purgatorio%2C\\_1825-28%2C\\_10.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4c/Joseph_Anton_Koch%2C_purgatorio%2C_1825-28%2C_10.jpg)

### Interpretation des Gesangs

Bezüglich der Handlungsorte gliedert sich der Gesang in 2 nahezu gleich große Teile: Die 1. Hälfte (V. 1-69) spielt auf der 3. Stufe und die 2. Hälfte (V. 70-139) auf der 4. Stufe des Läuterungsbergs. Zu Beginn vergleicht Dante das Licht, das er nun durch die Rauchwolke wahrnehmen kann, mit der Sonne, die hinter einem Bergnebel sichtbar wird (V. 1-12). Nachdem die beiden Wanderer aus der Rauchwolke herausgetreten sind, sieht Dante in 3 unmittelbar aufeinander folgenden Visionen Beispiele bestrafte Zorns (V. 13-39). Dann wird er aus seiner Ekstase herausgerissen durch ein blendendes Licht: Es ist ein Engel, der ihn und Vergil einlädt, zur nächsten Stufe aufzusteigen, und der das 3. P von Dantes Stirn wischt (V. 40-69). Nachdem die beiden Wanderer auf der 4. Stufe angekommen sind, geht die Sonne unter, und sie müssen eine Rast machen (V. 70-87). Auf Dantes Frage, für welche Sünde hier gebüßt werde, sagt Vergil, es sei der Ort der Trägen, wobei er seine Definition von Trägheit zum Ausgangspunkt für eine Erklärung der Gesamtstruktur des Läuterungsbergs macht (V. 88-139).

## A. Das Ende der Rauchwolke (V. 1-12)

Der Gesang beginnt mit einer Leseranrede:

Erinnre, Leser, dich, wenn in den Alpen  
dich je ein Nebel überfiel, durch den du  
nur, wie der Maulwurf durch sein Fell, konnt' st sehen;  
  
wie, wenn sodann die feuchten, dicken Dünste  
sich aufzuziehn beginnen, matten Glanzes,  
der Sonne Kugel hinter ihnen durchdringt;  
  
und nur ein schwaches Abbild wirst du haben  
des, was ich sah, als ich zuerst aufs neue  
die Sonne, die schon unterging, erblickte (V. 1-9).<sup>4</sup>

Es ist die 4. der insgesamt 7 Leseranreden im *Purgatorio*. In allen 3 Jenseitsreichen gibt es jeweils 7 Leseranreden, mit denen Dante auf besonders bedeutsame Situationen aufmerksam macht, wobei die Zahl 7 sicherlich kein Zufall ist, sondern ganz bewusst vor dem Hintergrund der das mittelalterliche Denken stark beherrschenden Zahlensymbolik gewählt wurde.<sup>5</sup> – Zu Beginn des 17. Gesangs treten Dante und Vergil aus der Wolke heraus. Der dichte, dunkle Nebel lichtet sich, und in der Ferne ist das Licht der untergehenden Sonne zu erkennen. Dante fordert nun den Leser auf, sich in jene Situation hineinzusetzen, und er veranschaulicht den Anblick anhand eines Naturvergleichs. Das wiederum ist der 5. der ebenfalls 7 Eingangsvergleiche im *Purgatorio*.<sup>6</sup>

Die dünner werdende Wolke vergleicht Dante mit einem sich auflösenden Bergnebel,<sup>7</sup> aber er betont sogleich, dass es sich nur um einen annähernden Vergleich handle und der Anblick, der sich ihm bot, sehr viel eindrucksvoller gewesen sei. Er fügt hinzu, durch Nebel in den Bergen könne man nur sehen “wie der Maulwurf durch sein Fell” (“non altrimenti che per pelle talpe”, V. 3). Der Maulwurf kann bekanntlich sehr schlecht und wohl nur schwarz-weiß sehen. Da er sehr kleine und kaum sichtbare Augen hat, glaubte man in der Antike und auch noch im Mittelalter, sie seien ganz von seinem Fell überwachsen.<sup>8</sup> Noch heute gibt es im Italienischen die Redewendung “cieco come una talpa”, ‘blind wie ein Maulwurf’ (Übersetzung E. Leeker).<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> “Ricorditi, lettore, se mai ne l'alpe / ti colse nebbia per la qual vedessi / non altrimenti che per pelle talpe, / come, / quando i vapori umidi e spessi / a diradar cominciansi, la spera / del sol debilmente entra per essi; e fia la tua imagine leggera / in giugnere a veder com' io rividi / lo sole in pria, che già nel corcar era” (V. 1-9). Die Zitate in deutscher Übersetzung sind folgender Ausgabe entnommen: Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Aus dem Italienischen von Philalethes (König Johann von Sachsen), Frankfurt a. M. (Fischer) <sup>2</sup>2009 (Fischer Klassik, Bd. 90008). Die italienischen Zitate sind der in Fußnote 2 genannten *Purgatorio*-Ausgabe von Bosco/Reggio entnommen.

<sup>5</sup> Die Leseranreden werden einzeln aufgelistet im Kommentar von Gmelin: Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, I. Teil: *Die Hölle*, Stuttgart (Klett) <sup>2</sup>1966, S. 163; Gmelin, Kommentar zum *Läuterungsberg*, S. 147+272f; Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, III. Teil: *Das Paradies*, Stuttgart (Klett) <sup>2</sup>1970, S. 47f.

<sup>6</sup> Gmelin, Kommentar zum *Läuterungsberg*, S. 113+273.

<sup>7</sup> Der italienische Ausdruck “alpe” (V. 1) ist hier allgemein als ‘Berge’ zu verstehen und kann sich auch auf den Apennin beziehen, der Dante vertraut war. Gmelin, S. 273; Bosco/Reggio, S. 291.

<sup>8</sup> Gmelin, S. 273; Bosco/Reggio, S. 291.

<sup>9</sup> Die entsprechende deutsche Redewendung lautet: “blind wie eine Nachttaube”. Siehe *1000 idiomatische Redensarten Italienisch*, zit., S. 44; Bosco/Reggio, S. 291.

So meinen Schritt dem trauten Schritt des Meisters  
 gesellend, trat ich aus der Wolk' entgegen  
 dem Strahl, der schon am tiefern Strand erstorben (V. 10-12).<sup>10</sup>

Als Dante aus der Wolke heraustritt, steht die Sonne schon sehr niedrig. Es ist also kurz vor Sonnenuntergang.<sup>11</sup> Damit gibt er dem Leser zu verstehen, dass seit seiner Ankunft auf der Stufe der Zornigen in der Nachmittagssonne (*Purg.* XV 1ff) einige Stunden vergangen sind.



Abb. 2: Domenico di Michelino, *Dante und die 3 Jenseitsreiche* (1465) – Rauchwolke auf der 3. Stufe des Läuterungsbergs; Bildquelle:

[https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Dante\\_Domenico\\_di\\_Michelino\\_Duomo\\_Florence.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Dante_Domenico_di_Michelino_Duomo_Florence.jpg)

<sup>10</sup> “Sì, pareggiando i miei co’ passi fidi / del mio maestro, uscì fuor di tal nube / ai raggi morti già ne’ bassi lidi” (V. 10-12). – Für V. 10f gibt es in den Kommentaren unterschiedliche Deutungen: Provenzal bezieht “meinen Schritt dem trauten Schritt des Meisters / gesellend” (“pareggiando i miei co’ passi fidi / del mio maestro”) auf das Gehen in der Wolke, wo Dante, wie er in *Purg.* XVI 8ff sagte, hinter Vergil ging und sich wie ein Blinder von diesem durch den Rauch führen ließ. Siehe dazu Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di Dino Provenzal, Milano (Mondadori) 1972 (Edizioni Scolastiche Mondadori), S. 459. Bosco/Reggio (S. 292) hingegen beziehen “pareggiando...” auf das Gehen nach dem Verlassen der Wolke: Dante könne jetzt – anstatt geführt zu werden – neben Vergil gehen, weil er jetzt wieder besser sehen könne.

<sup>11</sup> Bosco/Reggio, S. 292; Dante Alighieri’s *Göttliche Comödie*. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von Philalethes. Zweiter Theil. *Das Fegefeuer*. Neue, durchgesehene und berichtigte Ausgabe nebst einem Titelkupfer von J. Hübner, einer Karte und einem Grundrisse des Fegefeuers (G. B. Teubner) 1865, S. 155f, Anm. 2. Diese Ausgabe wird im folgenden zitiert als: “Philalethes (1865)”.

## B. Dantes Visionen: 3 Beispiele bestraften Zorns (V. 13-39)

Unmittelbar nach dem Heraustreten aus der Wolke hat Dante 3 ekstatische Visionen. Bevor er diese beschreibt, versucht er in den Versen 13-18, die hier nur zusammengefasst werden, das Phänomen der Ekstase zu erklären: Der Mensch nehme von außen gar nichts mehr wahr, sondern die Vision sei *in ihm*, und Dante fragt sich, wie eine solche Vision zustande komme, wenn sie nicht durch *äußere* Sinneswahrnehmungen ausgelöst werde. Er vermutet, Visionen hätten einen himmlischen oder göttlichen Ursprung.<sup>12</sup>

Vom Frevel jener, die sich in den Vogel,  
der sich zumeist am Sang ergötzt, verwandelt,  
erschien in meiner Vision der Abdruck,  
  
und hier ward dergestalt zurückgezogen  
mein Geist in sich jetzt, daß von außen kommend,  
kein Ding in ihn mehr aufgenommen wurde (V. 19-24).<sup>13</sup>

Nach seiner Ankunft bei den Zornigen sah Dante in 3 Visionen vorbildliche Beispiele für Milde, die dem Zorn entgegengesetzte Tugend (*Purg.* XV 82-114). Nach der Begegnung mit den Zornigen in der Rauchwolke sieht er zum Abschluss seines Besuchs auf dieser Stufe Beispiele *bestraften Zorns*. Diese 3 Elemente – positive Beispiele, Begegnung mit Büßern, negative Beispiele – sind auf jeder der 7 Stufen zu finden.

Die 1. Vision zeigt ihm ein abschreckendes Beispiel aus der antiken Mythologie, welches in Ovids *Metamorphosen* beschrieben wird. Es ist die Geschichte von Prokne und Philomele, die Dante bereits in *Purg.* IX 13-15 erwähnte.<sup>14</sup> Prokne war die Gattin des Tereus, des Königs von Thrakien, und ihr gemeinsamer Sohn war Itys. Eines Tages vergewaltigte Tereus seine Schwägerin, Proknes Schwester Philomele. Daraufhin wollten sich die beiden Frauen rächen. Sie töteten Itys und setzten ihn Tereus als Speise vor. Als Tereus das erfuhr, verfolgte er die beiden Schwestern. Dabei wurde eine von ihnen in eine Nachtigall und die andere in eine Schwalbe verwandelt. Der Vogel, “der sich zumeist am Sang ergötzt” (V. 20), ist die Nachtigall. Sie sieht Dante in seiner Vision. Vermutlich ist damit Prokne gemeint, welche aus Zorn die Grausamkeit beging, ihrem Gatten den eigenen Sohn als Speise vorzusetzen, und die dafür mit der Verwandlung bestraft wurde.<sup>15</sup> – Dante

<sup>12</sup> Siehe dazu die Erläuterungen von Provenzal, S. 459f, und Gmelin, S. 273f. Gmelin nennt noch weitere Stellen, wo Dante über die Entstehung von Visionen reflektiert.

<sup>13</sup> “De l’empiezza di lei che mutò forma / ne l’uccel ch’a cantar più si diletta, / ne l’imagine mia apparve l’orma; / e qui fu la mia mente sì ristretta / dentro da sé, che di fuor non venìa / cosa che fosse allor da lei ricetta” (V. 19-24).

<sup>14</sup> Ovid, *Metamorphosen* VI 412-674. Siehe Gmelin, S. 162 (Kommentar zu *Purg.* IX 13-15); Silvano Ci-prandi, *Le mie Lecturae Dantis*. Volume secondo. *Purgatorio*. Presentazione di Francesco Ogliari, Pavia (Edizioni Selecta S.r.l.) 2007 (Società Dante Alighieri. Comitato di Milano), S. 116+126.

<sup>15</sup> Bei Ovid ist nicht ganz klar, wer die Nachtigall und wer die Schwalbe ist. Ovid, *Metamorphosen* VI 667-669: “Wie auf Flügeln schienen die attischen Frauen zu schweben, / und – sie schwebten auf Flügeln. Es strebt die eine zum Walde, / birgt sich die andre im Haus”. Publius Ovidius Naso, *Metamorphosen*. In deutsche Hexameter übertragen und mit dem Text herausgegeben von Erich Rösch, München (Ernst Heimeran Verlag) 1968 (Sonderausgabe für die WBG Darmstadt), S. 230/1. Daher gibt es unterschiedliche Auffassungen zu der Frage, welche der beiden Frauen zur Schwalbe und welche zur Nachtigall wurde. Nach den früheren Deutungen wurde Prokne zur Nachtigall, die für alle Zeit um ihren Sohn Itys klagte. Das Lied der Nachtigall war für die alten Griechen ein Klagegesang – im Unterschied zur Auffassung des europäischen Mittelalters und der Neuzeit. Siehe Herbert Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1974 (rororo 6178), S. 350 (“Prókne”). – Späteren Deutungen zufolge war es umgekehrt: Prokne wurde zur klagenden Schwalbe und Philomele zur Nachtigall, so z.B. bei Hyginus. Siehe Sermoni, S. 165. Zu den verschiedenen Fassungen dieser Geschichte siehe auch Dante Alighieri, *Die göttliche Komödie*. Erläutert von Ferdinand Barth aufgrund der Übersetzung von Walter Naumann, Darmstadt (WBG) 2004, S. 262. – Dante folgt hier eindeutig der ursprünglichen Deutung dieser Geschichte, wonach der Prokne zur Nachtigall wurde. Demnach wäre mit der klagenden Schwalbe in *Purg.* IX 13-15

betont noch einmal, dass er sich in einem ekstatischen Zustand befand, in dem er keine äußeren Einflüsse mehr wahrnahm.

Dann fiel in die entzückte Phantasie mir  
hernieder ein Gekreuzigter, unwillig  
und stolz im Angesicht, und also starb er.

Assuerus stand um ihn, der Groß', und Esther,  
sein Weib, und der gerechte Mardocheus,  
der so untadelhaft in Wort und Tat war (V. 25-30).<sup>16</sup>

Die 2. Vision zeigt ein Beispiel aus dem alttestamentlichen Buch Ester. Der Gekreuzigte ist Haman,<sup>17</sup> der Minister des Perserkönigs Assuerus.<sup>18</sup> Er war zornig geworden, weil der Jude Mardocheus (Mordechai)<sup>19</sup> ihm nicht huldigte (Ester 3,2). Daraufhin wollte er nicht nur Mardocheus, sondern alle Juden des Reichs töten lassen (Ester 3,6). Für Mardocheus ließ er vor dem Königspalast einen Galgen aufstellen (Ester 5,14 + 6,4). Durch die Vermittlung der Königin Ester, die selber Jüdin war, wurden die Juden gerettet.<sup>20</sup> Daran erinnert noch heute das jüdische Purim-Fest.<sup>21</sup> Mardocheus wurde verschont, und statt dessen ließ Assuerus Haman an den Galgen hängen, den dieser für Mardocheus hatte aufstellen lassen (Ester 7,9f).<sup>22</sup> Interessanterweise ist bei Dante aber nicht von einem Galgen die Rede, sondern von einer *Kreuzigung* Hamans.<sup>23</sup> Wenn man sich die Illustrationen zu der biblischen Erzählung ansieht, stellt man fest, dass einige Haman am Galgen zeigen,<sup>24</sup> andere hingegen, so wie Dante, ihn als Gekreuzigten darstellen.<sup>25</sup>

---

Philomele gemeint. Siehe den Artikel "Filomela" in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): [http://www.treccani.it/enciclopedia/filomela\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/filomela_%28Enciclopedia-Dantesca%29/). Zur Deutung von V. 19f siehe Provenzal, S. 460; Gmelin, S. 274. Ciprandi, Silvano, *Le mie Lecturae Dantis*. Volume secondo. *Purgatorio*. Presentazione di Francesco Ogliari, Pavia (Edizioni Selecta S.r.l.) 2007 (Società Dante Alighieri. Comitato di Milano), S. 225: "Come nel canto IX del *Purgatorio*, Dante si attiene all'interpretazione secondo la quale Progne fu mutata in usignolo e Filomela in rondine, anziché all'interpretazione contraria dell'antica versione".

<sup>16</sup> "Poi piove dentro a l'alta fantasia / un crucifisso, dispettoso e fero / ne la sua vista, e cotal si moria; / intorno ad esso era il grande Assüero, / Estèr sua sposa e 'l giusto Mardoceo, / che fu al dire e al far così intero" (V. 25-30).

<sup>17</sup> *Die Bibel von A-Z. Das aktuelle Lexikon zur Bibel*. Hrsg. v. Matthias Stubhann, Erlangen (Karl Müller Verlag) 1985, S. 266 ("Haman"); Andreas Angerstorfer, Artikel "Haman" (2007), in: *WiBiLex*: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20401/>.

<sup>18</sup> Der König wird auch Ahasveros genannt und u.a. mit Xerxes I. gleichgesetzt, in Ester 7,5 hingegen mit Artaxerxes. *Die Bibel von A-Z*, S. 25 ("Ahaschwerosch") + 54-56 ("Artaxerxes") + 775f ("Xerxes").

<sup>19</sup> Er war ein Verwandter (Onkel oder Cousin) von Ester und hatte diese groß gezogen. *Die Bibel von A-Z*, S. 473f ("Mordechai") + 266 ("Haman"); Bosco/Reggio, S. 293+294; Provenzal, S. 460; Sermoniti, S. 312; Ciprandi, S. 225.

<sup>20</sup> Mardocheus hatte einige Zeit zuvor einen Anschlag auf den König vereitelt (Ester 6,1f). Zu Mardocheus siehe auch Esther Brünenberg-Bußwolder, Artikel "Mordechai" (2006), in: *WiBiLex*: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/28021/>.

<sup>21</sup> *Die Bibel von A-Z*, S. 473f ("Mordechai").

<sup>22</sup> Provenzal, S. 460f; Gmelin, S. 274f; siehe auch den weiter oben zitierten Artikel "Haman" von Angerstorfer im *WiBiLex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20401/>).

<sup>23</sup> Barth, S. 263; zu weiteren Unterschieden im Vergleich zur biblischen Vorlage siehe Bosco/Reggio, S. 294.

<sup>24</sup> So z.B. die unter den folgenden Links zu findenden Illustrationen:

<https://www.blogs.uni-mainz.de/fb01-purimspiel/>; <http://www.ojm.at/blog/2012/03/06/>;  
[http://www.rdklabor.de/wiki/Galgen#/media/File:RDK\\_Galgen\\_Glossarium.jpg](http://www.rdklabor.de/wiki/Galgen#/media/File:RDK_Galgen_Glossarium.jpg).

<sup>25</sup> Beispiele sind zu finden auf der Internetseite <https://www.talivirtualmidrash.org.il> (Stichwort "Esther") sowie in dem Artikel Menachem Wecker, "Why Crucify Haman? Artistic representations of the Purim villain shed light on medieval Jewish and Christian interpretations of the holiday":

<https://www.myjewishlearning.com/article/why-crucify-haman/>.

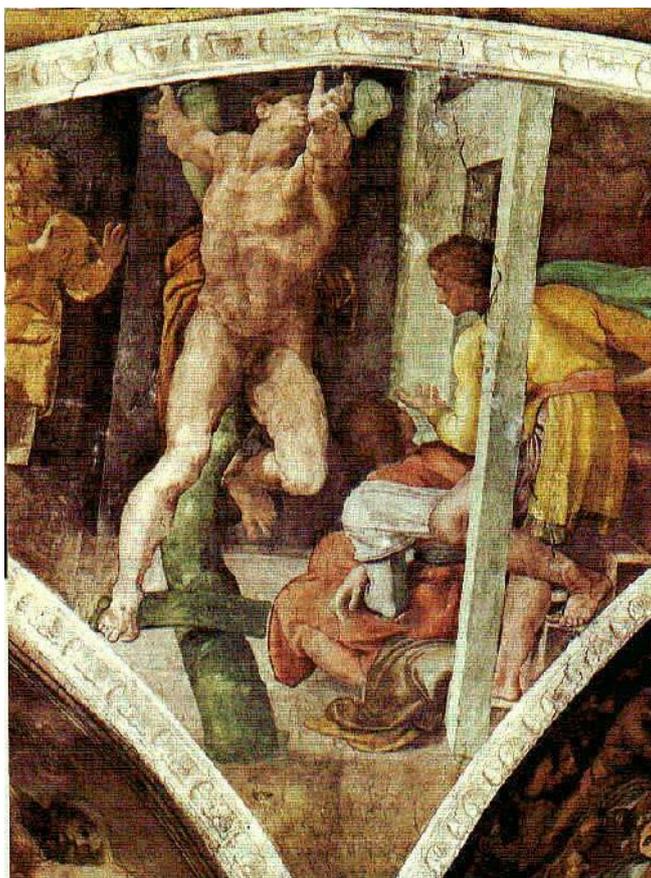


Abb. 3: Haman als Gekreuzigter – Fresko von Michelangelo Buonarroti in der Sixtin. Kapelle (1508-12); Bildquelle: [https://de.wikipedia.org/wiki/Haman#/media/File:Punishment\\_of\\_Haman.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Haman#/media/File:Punishment_of_Haman.jpg)<sup>26</sup>

Diese unterschiedlichen Darstellungen hängen mit einem Übersetzungsproblem zusammen: Das im hebräischen Urtext für diesen Galgen gebrauchte Wort (*etz*) konnte sowohl ‘Holz’ als auch ‘Balken’ bedeuten.<sup>27</sup> In der *Septuaginta* steht ξύλον, ‘Holz’, und ξύλον wurde in einigen lateinischen Übersetzungen als das Holz des Kreuzes gedeutet.<sup>28</sup> In der *Vulgata* wird besagter Galgen mit dem doppeldeutigen Begriff “patibulum” oder als “crux”, ‘Kreuz’ bezeichnet (Es 5,14: “crucem”; Es 8,7: “cruci”).<sup>29</sup> Die *Vulgata* war die im Mittelalter und auch noch darüber hinaus gebräuchliche Bibelübersetzung, und so erklärt es sich, dass viele Künstler, bis hin zu Michelangelo, den Galgen Hamans als Kreuz darstellen. Mit der Vision des *gekreuzigten* Haman schließt sich Dante der vor allem bei christlichen Künstlern zu findenden Deutung an.<sup>30</sup> Außerdem gestaltet er die Bestrafung Hamans frei, wenn er diesen als “unwillig / und stolz im Angesicht” (“dispettoso e fero / ne la sua vista”, V. 26f) beschreibt. In der biblischen Erzählung ist davon nicht die Rede – im Gegenteil: Dort fleht Haman Ester um Gnade an (Ester 7,7).<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Die Szene mit Haman befindet sich neben dem Propheten Jona. Siehe auch die Übersicht über die Deckenfresken in: [http://de.wikipedia.org/wiki/Sixtinische\\_Kapelle](http://de.wikipedia.org/wiki/Sixtinische_Kapelle).

<sup>27</sup> Zu den unterschiedlichen künstlerischen Darstellungen von Hamans Bestrafung siehe Wecker, “Why Crucify Haman?”, zit.

<sup>28</sup> “Aman”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): [http://www.treccani.it/enciclopedia/aman\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/aman_(Enciclopedia-Dantesca)/), zit.; Jo Milgrom / Yoel Duman, “The Scroll of Esther”, veröffentlicht unter folgendem Link: <https://www.talivirtualmidrash.org.il/?article=the-scroll-of-esther>.

<sup>29</sup> Auf diese beiden Stellen verweist Guy P. Raffa, *The complete Danteworlds. A reader’s guide to the “Divine Comedy”*. Illustrations by Suloni Robertson, Chicago (The University of Chicago Press) 2009, S. 171f.

<sup>30</sup> Die Vorstellung einer Kreuzigung Hamans hat zu Konflikten zwischen Juden und Christen geführt. Siehe Milgrom/Duman, zit.

<sup>31</sup> Sermonti, S. 312. Möglicherweise lag Dante eine mittelalterliche, legendenhafte Version dieser Erzählung vor. Siehe “Aman”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970), zit.; Bosco/Reggio, S. 294.

Und als nun diese Vision von selber  
 zersprang gleich einer Blase, der das Wasser  
 entweicht, unter dem sie sich gebildet,  
 taucht' im Gesicht ein Mägdelein empor mir,  
 das heftig weint' und sprach: "Warum, o Fürstin,  
 hast du aus Zorn vernichtet werden wollen?  
 Du starbst, um nicht Lavinien zu verlieren!  
 Jetzt hast du mich verloren, und ich, Mutter,  
 bejammre deinen Fall noch vor dem seinen" (V. 31-39).<sup>32</sup>

Sehr anschaulich beschreibt Dante, wie eine Vision von der nächsten abgelöst wird. Das 3. Beispiel bestraften Zorns stammt wieder aus der antiken Literatur. Bei den Beispielen für Milde, das Gegenteil von Zorn, wurde ein antikes gerahmt von 2 biblischen Beispielen; hier wird umgekehrt ein biblisches Beispiel gerahmt von zweien aus der Antike.<sup>33</sup> Die Vision bezieht sich auf eine Szene in Vergils *Aeneis*: Aeneas war aus dem brennenden Troja geflüchtet und nach einer langen und abenteuerlichen Reise in Latium an Land gegangen, wo er gegen die dort ansässigen Stämme Krieg führte. Mit dem "Mägdelein" ("fanciulla", V. 34) ist Lavinia gemeint, die Tochter des Latinerkönigs und seiner Frau Amata. Aufgrund eines Orakelspruchs wollte Lavinias Vater seine Tochter dem Trojaner Aeneas zur Frau geben (Vergil, *Aeneis* VII 251ff).<sup>34</sup> Amata wollte Turnus, den König des Nachbarstamms der Rutuler, als Schwiegersohn (*Aen.* VII 55-57). Als Amata glaubte, Turnus sei im Kampf gegen Aeneas gefallen und Lavinia werde nun dem Feind zur Frau gegeben, nahm sie sich das Leben (*Aen.* XII 593-607). – Bei Vergil ist der Zorn jedoch nicht das Hauptmotiv für Amatas Selbstmord. Dante hingegen stellt es so dar, als sei es der Zorn, der sie in den Selbstmord getrieben habe.<sup>35</sup> Außerdem gestaltet er diese Szene um zu einer Klage der Tochter: Lavinia sagt, Amata habe sich umgebracht, um ihre Tochter nicht (an Aeneas) zu verlieren, und jetzt habe sie sie durch ihren eigenen Tod verloren.<sup>36</sup> – Dante sah übrigens Lavinia und ihren Vater im Limbus (*Inf.* IV 125f).<sup>37</sup>

<sup>32</sup> "E come questa imagine rompeo / sé per sé stessa, a guisa d'una bulla / cui manca l'acqua sotto qual si feo, / surse in mia visione una fanciulla / piangendo forte, e dicea: 'O regina, / perché ira hai voluto esser nulla? / Ancisa t'hai per non perder Lavina; / or m'hai perduta! Io son essa che lutto, / madre, a la tua pria ch'a l'altrui ruina'" (V. 31-39).

<sup>33</sup> Gmelin, S. 272.

<sup>34</sup> Bosco/Reggio, S. 294.

<sup>35</sup> Clara Kraus, "Amata", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

[http://www.treccani.it/enciclopedia/amata\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/amata_(Enciclopedia-Dantesca)/); Sermonetti, S. 313; Bosco/Reggio, S. 294.

<sup>36</sup> Lavinia sagt, sie beweine den Tod der Mutter mehr als "seinen" (V. 39), d.h. den Tod ihres Verlobten Turnus. Sie glaubte nämlich, Turnus sei bereits tot, aber er ist erst später im Kampf gegen Aeneas gefallen. Provençal, S. 461.

<sup>37</sup> Clara Kraus, "Lavinia", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

[http://www.treccani.it/enciclopedia/lavinia\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/lavinia_(Enciclopedia-Dantesca)/); Provençal, S. 461; Barth, S. 263. – Gmelin (S. 275) merkt an, dass Amata, so wie auch Cato (*Purg.* I), nicht unter den Selbstmördern erscheint.

### C. Der Übergang zur 4. Stufe (V. 40-69)

Der Besuch bei den Zornigen ist abgeschlossen, und es folgt der sich auf allen Stufen in leicht abgewandelter Form wiederholende Übergangsritus:

Wie, wenn auf einmal die geschlossnen Augen  
ein neues Licht berührt, sich bricht der Schlummer,  
der schon gebrochen zuckt, eh' ganz er hinstirbt,  
  
also fiel meine Vision jetzt nieder,  
sobald das Antlitz mir ein Licht berührte,  
um vieles stärker, als wir's sonst gewohnt sind (V. 40-45).<sup>38</sup>

Dass Dante die 3 Beispiele bestrafte Zorns als Visionen wahrnahm, bestätigt sich, wenn er sich nun mit einem Schlafenden vergleicht, der vom Licht geweckt wird. Von einem ungewöhnlich grellen Leuchten wird er aus seinem ekstatischen Zustand herausgerissen.<sup>39</sup>

Ich wandte mich, zu wissen, wo ich wäre,  
als eine Stimme sprach: "Hier steigt man aufwärts!",  
die von jedwedem andern Zweck mich abzog  
  
und mir so rüstiges Verlangen eingab,  
zu schauen, wer jener sei, der jetzt geredet,  
daß es geruht nicht hätte, bis er standhielt.  
  
Doch wie die Sonne unsern Blick belästigt,  
durch übermäß'gen Glanz ihr Bild verschleiern,  
so mußte meine Kraft hier unterliegen.  
  
"Ein Himmelsgeist ist dies, der uns die Straße  
zum Aufwärtssteigen weist unaufgefordert  
und mit dem eignen Licht sich selbst verhüllet (V. 46-57).<sup>40</sup>

Dante hört eine Stimme, aber obwohl er sich ganz darauf konzentriert, die Herkunft dieser Stimme zu ergründen,<sup>41</sup> kann er niemanden sehen. Er fühlt sich geblendet, so als würde er in die Sonne schauen. Es ist, wie schon auf den vorangehenden Stufen, ein Engel, der zum Aufstieg auf die nächste Stufe einlädt. Das Leuchten dieses sowie auch der anderen Engel, die Dante auf dem Läuterungsberg sieht, ist ein Abglanz des Paradieses, und seine noch zu stark auf das Irdische gerichteten Augen können soviel Licht noch nicht verkraften. Das Motiv der Blendung begegnete bereits in *Purg.* XV 25-33, und es weist voraus auf das Paradies, wo Dante sich schrittweise an die von Himmelsphäre zu Himmelsphäre steigende Helligkeit gewöhnen muss.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> "Come si frange il sonno ove di butto / nova luce percuote il viso chiuso, / che fratto guizza pria che muoia tutto; / così l'imaginar mio cadde giuso / tosto che lume il volto mi percosse, / maggior assai che quel ch'è in nostro uso" (V. 40-45).

<sup>39</sup> Provenzal, S. 461: "una luce più viva di quella che ne circonda (*nuova luce*)"; Provenzal, S. 462: "una luce (*lume*) maggiore assai di quella a cui siamo avvezzi, ossia della luce solare"; ähnlich Bosco/Reggio, S. 295; Gmelin (S. 276) verweist auf den Kontrast zwischen dem Glanz des Engels und den Visionen bestrafte Zorns. Zum Aufeinanderfolgen der 3 Visionen und der Besonderheit der 3. Vision siehe Provenzal, S. 461f.

<sup>40</sup> "I' mi volgea per veder ov' io fosse, / quando una voce disse 'Qui si monta', / che da ogne altro intento mi rimosse; / e fece la mia voglia tanto pronta / di riguardar chi era che parlava, / che mai non posa, se non si raffronta. / Ma come al sol che nostra vista grava / e per soverchio sua figura vela, / così la mia virtù quivi mancava. / Questo è divino spirito, che ne la / via da ir sù ne drizza senza prego, / e col suo lume sé medesimo cela" (V. 46-57).

<sup>41</sup> Gmelin, S. 276: "Hier nimmt Dante das Thema der Bindung der Seelenkräfte wieder auf"; Provenzal, S. 462.

<sup>42</sup> Siehe dazu auch Bosco/Reggio, S. 295, und Gmelin, S. 276.



Abb. 4: Dantes Läuterungsberg; Bildquelle: [https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:A\\_cone-shaped\\_mountain\\_rises\\_out\\_of\\_the\\_sea\\_crowned\\_by\\_a\\_tr Wellcome V0047947.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:A_cone-shaped_mountain_rises_out_of_the_sea_crowned_by_a_tr Wellcome V0047947.jpg)<sup>43</sup>

Interessant ist der Hinweis, dass der Engel “unaufgefordert” (“*sanza prego*”, V. 56) zum Steigen einlädt. Das erinnert an Marias Verhalten, wie es im 2. *Höllen*-Gesang beschrieben wurde: Von sich aus, ohne darum gebeten zu werden, ergriff sie die Initiative zu Dantes Rettung, als sie sah, dass dieser von den 3 wilden Tieren, Symbolen für seine Hauptlaster, bedroht wurde (*Inf.* II 94-99). Sie wandte sich an die Hl. Lucia, und die wiederum begab sich zu Beatrice, welche dann zu Vergil in den Limbus hinabstieg, um diesen zu Dante zu schicken. Maria verkörpert hier die zukommende Gnade (*gratia praeveniens, gratia gratis data*), wie sich im letzten Gesang der *Göttlichen Komödie* im Gebet des Hl. Bernhard von Clairvaux bestätigen wird (*Par.* XXXIII 16-18). Genauso wie Maria handelt der Engel hier auf dem Läuterungsberg.<sup>44</sup> Er wartet nicht, bis Dante ihn nach dem Aufstieg fragt, sondern zeigt von sich aus die Stiege.

Er macht's mit uns, wie's mit sich selbst der Mensch macht;  
denn wer die Not sieht und aufs Bitten wartet,  
der legt sich auch schon böschlich aufs Verweigern (V. 58-60).<sup>45</sup>

Vergil sagt, der Engel verhalte sich gegenüber den Menschen so, wie sich der Mensch sich selber gegenüber verhalte.<sup>46</sup> Das bedeutet: Seine eigenen Wünsche erfüllt sich der Mensch immer sofort,

<sup>43</sup> Leider sind keine Informationen zum Künstler und zur Entstehungszeit dieses Drucks bekannt. Die Rauchwolke auf der 3. Stufe des Bergs ist zu erkennen, ebenso der Engel, der zum Aufstieg einlädt.

<sup>44</sup> Siehe auch Gmelin, S. 276f; Alberto Casalboni, “Lectura Dantis. *Purgatorio*. Canto XVII”, in: [https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio\\_XVII.pdf](https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio_XVII.pdf): “amore che previene”.

<sup>45</sup> “Sì fa con noi, come l'uom si fa sego; / ché quale aspetta prego e l'uopo vede, / malignamente già si mette al nego” (V. 58-60).

<sup>46</sup> Bosco/Reggio, S. 295.

aber wenn der Nächste etwas benötigt, dann wartet er meist, bis er um Hilfe gebeten wird. Wenn der Mensch das Gebot "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst"<sup>47</sup> befolgen würde, dann würde er den Nächsten nicht warten lassen, bis dieser ihn um Hilfe bittet, sondern von sich aus handeln, so wie der Engel.<sup>48</sup> Vergil fügt noch hinzu: Wenn man sehe, dass jemand Hilfe brauche, und ihm nicht von sich aus helfe, sondern darauf warte, gefragt zu werden, dann sei das dasselbe, als würde man dem anderen die Hilfe verweigern.<sup>49</sup>

Mög' unser Fuß jetzt solcher Ladung folgen!  
Laßt uns zu steigen trachten, eh' es dunkelt;  
denn dann nicht geht's mehr, bis der Tag zurückkehrt" (V. 61-63).<sup>50</sup>

Vergil fordert Dante auf, zur nächsten Stufe aufzusteigen, und er weist darauf hin, dass der Berg nur bei Tageslicht bestiegen werden könne. Bereits in *Purg.* VII 43-45 hatte Sordello erklärt, das Besteigen des Läuterungsbergs sei nur bei Sonne möglich.<sup>51</sup> Das bedeutet, dass zur Läuterung die Gnade Gottes nötig ist.<sup>52</sup> Ohne das Licht der göttlichen Gnade liefe der Mensch Gefahr, in das Böse zurück zu fallen.<sup>53</sup> Im Johannesevangelium gibt es eine Stelle, an der Jesus einen ähnlichen Gedanken zum Ausdruck bringt: "Nur noch kurze Zeit ist das Licht bei euch. Geht euren Weg, solange ihr das Licht habt, damit euch nicht die Finsternis überrascht. Wer in der Finsternis geht, weiß nicht, wohin er gerät." (Joh 12,35).<sup>54</sup> Der Mensch kann aus eigener Kraft, ohne die göttliche Gnade, nicht einen einzigen Schritt zum Guten, in Dantes Fall zur Läuterung, tun.<sup>55</sup>

So sprach mein Führer, und wir beide wandten  
jetzt unsre Schritte hin zu einer Stiege,  
und angelangt dann bei der ersten Stufe,  
  
hört' ich mir nah wie Flügelschlag und fühlte  
ein Wehn im Antlitz und vernahm: "*Beati  
pacifici*, die frei von bösem Zorn sind!" (V. 64-69)<sup>56</sup>

---

<sup>47</sup> Lev 19,18: "diliges amicum tuum sicut temet ipsum ego Dominus"; Mt 22,39: "diliges proximum tuum sicut te ipsum"; Mk 12,31: "diliges proximum tuum tamquam te ipsum"; ähnlich Lk 10,27. Alle lateinischen Bibelzitate sind folgender Ausgabe entnommen: *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit Robertus Weber. Editionem quartam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) <sup>4</sup>1994. Die deutschen Bibelzitate stammen, sofern nicht anders vermerkt, aus der *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel*. Gesamtausgabe, Stuttgart (Katholische Bibelanstalt GmbH) <sup>2</sup>1982.

<sup>48</sup> Philalethes (1865), S. 157, Anm. 7; Bosco/Reggio, S. 296.

<sup>49</sup> Bosco/Reggio, S. 296.

<sup>50</sup> "Or accordiamo a tanto invito il piede; / procacciam di salir pria che s'abbui, / ché poi non si poria, se 'l di non riede" (V. 61-63).

<sup>51</sup> In *Purg.* VI 52-54 deutete Vergil bereits an, dass der Aufstieg nur tagsüber möglich ist. Siehe dazu auch Gmelin, S. 116. – Die genaue Erklärung dieses Gesetzes kannte Vergil als Nichtchrist bis dahin nicht. Sie wurde von Sordello geliefert. Gmelin, S. 132f.

<sup>52</sup> Gmelin, S. 129f.

<sup>53</sup> Zudem hemmt die Dunkelheit der Nacht den Willen zur Läuterung. Siehe Provenzal, S. 368.

<sup>54</sup> "adhuc modicum lumen in vobis est ambulate dum lucem habetis ut non tenebrae vos comprehendant et qui ambulat in tenebris nescit quo vadat". Ähnlich Joh 11,9f: "Hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn jemand am Tag umhergeht, stößt er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; / wenn aber jemand in der Nacht umhergeht, stößt er an, weil das Licht nicht ihn ihm ist" // "nonne duodecim horae sunt diei si quis ambulaverit in die non offendit quia lucem huius mundi videt / si autem ambulaverit nocte offendit quia lux non est in eo".

<sup>55</sup> Philalethes (1865), S. 58f, Anm. 4.

<sup>56</sup> "Così disse il mio duca, e io con lui / volgemmo i nostri passi ad una scala; / e tosto ch'io al primo grado fui, / senti' mi presso quasi un muover d'ala / e ventarmi nel viso e dir: *Beati pacifici*, che son sanz'ira mala!" (V. 64-69).

Mit einem Flügelschlag wischt der Engel das 3. P von Dantes Stirn,<sup>57</sup> und zum Abschluss des Besuchs bei den Zornigen erklingt wieder eine Seligpreisung: “Selig, die Frieden stiften” (“*beati pacifici*”; Mt 5,9). In der Bergpredigt ist es die 7. Seligpreisung. Die dem Zorn entgegengesetzten Tugendbeispiele zeigten Milde und Sanftmut. Erstaunlicherweise singt der Engel hier jedoch nicht die 3. Seligpreisung:<sup>58</sup> “*Beati mites*” (Mt 5,4), “Selig die Sanftmütigen”.<sup>59</sup> In der Bergpredigt gibt es 9 Seligpreisungen, und Dantes Läuterungsberg hat nur 7 Stufen. Er verändert nicht nur die Reihenfolge der biblischen Seligpreisungen, sondern reduziert diese auf 7. Da Friedfertigkeit und Sanftmut ähnliche Charaktereigenschaften sind, verbindet er sie, indem er Tugendbeispiele für Sanftmut zeigte, nun aber auf die entsprechende Seligpreisung verzichtet und statt dessen die Seligpreisung der Friedfertigen erklingen lässt. Friedfertigkeit ist ebenfalls das Gegenstück zum Zorn, denn wer seinen Zorn überwunden hat, ist friedfertig. Wie schon auf den anderen beiden Stufen, so erklingt hier nicht die vollständige Seligpreisung “Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden” (Mt 5,9),<sup>60</sup> sondern wieder nur der 1. Teil: “*Beati pacifici*” (V. 68f).

Die Friedensstifter werden dann noch näher beschrieben als diejenigen, “die frei von bösem Zorn sind” (V. 69). Das ist ein Hinweis auf die Unterscheidung zwischen gutem und bösem bzw. zwischen gerechtem und ungerechtem Zorn, wie sie bei Thomas von Aquin zu finden ist.<sup>61</sup> Wie bei

<sup>57</sup> Siehe dazu Gmelin, S. 277. – Illustrationen zu dieser Szene:

<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/medieval/jpegs/holkham/misc/48/1500/04800468.jpg>;  
<https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/purgatorio/purgatorio-17/> (Stichwort “Gallery”).

<sup>58</sup> Nach der *Vulgata* ist es die 2. Seligpreisung, denn dort erscheinen die 2. und 3. Seligpreisung in umgekehrter Reihenfolge.

<sup>59</sup> *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments* nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel und Josef Kürzinger, Aschaffenburg (Pattloch) <sup>23</sup>1973. Mt 5,5 nach der Einheitsübersetzung: “Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben”. – Auf das Fehlen dieser Seligpreisung auf Dantes Läuterungsberg verweist auch Logister, S. 120. – Dante beschreibt im *Gastmahl* die Tugend der Sanftmut als die Mitte zwischen zuviel und zu wenig Zorn. “La settima [vertude] s'è Mansuetudine, la quale modera la nostra ira e la nostra troppa pazienza contra li nostri mali esteriori. [...] E ciascuna di queste vertudi ha due inimici collaterali, cioè vizii, uno in troppo e un altro in poco; e queste tutte sono li mezzi intra quelli, che nascono tutte da uno principio, cioè da l'abito de la nostra buona elezione” // “Die siebte Tugend ist die Sanftmut, welche die richtige Mitte zwischen Zorn und allzu großer Geduld gegen äußere Übel weist. [...] Eine jede dieser Tugenden hat zur Seite zwei Gegner, die Laster, im Zuviel und im Zuwenig. Sie selbst aber halten die richtige Mitte ein und entstehen alle aus einem Prinzip, in dem Verhalten einer guten Auswahl” (IV xvii 5+7). Ital. Text zitiert nach der Ausgabe: Dante Alighieri, *Convivio*. Presentazione, note e commenti di Piero Cudini, Milano (Garzanti) <sup>4</sup>1992 (I grandi libri Garzanti, 249), S. 296f. Die deutsche Übersetzung stammt von Constantin Sauter: Dante Alighieri, *Das Gastmahl*. Übersetzt und erklärt mit einer Einführung von Dr. Constantin Sauter, Freiburg i. Br. (Herder) 1911, S. 329. – Genauso definiert Aristoteles die Sanftmut als “die Mitte bei den Zornesaffekten” (IV, 11). Das Übermaß sei “Zornmütigkeit”, und auch den Mangel, die “Zornlosigkeit”, tadelt Aristoteles (IV, 11). Zitiert nach: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien, Darmstadt (WBG) 1995 (Aristoteles. Philosophische Schriften, Bd. III), S. 90f.

<sup>60</sup> “*beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur*”.

<sup>61</sup> Thomas von Aquin, *Summe der Theologie* II/II, 158. Unters., Art. 1: “Ad secundum dicendum quod ira dupliciter se potest habere ad rationem. Uno quidem modo, antecedenter. Et sic trahit rationem a sua rectitudine, unde habet rationem mali. Alio modo, consequenter prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis. Et haec ira est bona, quae dicitur ira per zelum” // “Der Zorn kann dem vernünftigen Urteile vorhergehen; und so zieht er die Vernunft von ihrer Geradheit ab und ist vom Übel. Er kann aber auch der Vernunft folgen, insoweit er auf die Anordnung der Vernunft hin sich gegen die Laster erhebt”. Zitiert nach: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel674-1.htm>. Leider wird in der *Bibliothek der Kirchenväter (BKV)* der Text nicht vollständig übersetzt. Daher sei hier zur Verdeutlichung dieser Textstelle eine weitere Übersetzung hinzugezogen: “Die Zornigkeit kann ein doppeltes Verhalten zur Vernunft haben. In der einen Weise ein voraufgehendes. Dergestalt zieht sie die Vernunft von ihrer Rechtheit weg und hat daher das Berede von sittlich Schlecht. In der anderen Weise ein nachgängiges, angesichts dessen nämlich, daß die sinnhafte Begehr der Vernunftordnung gemäß gegen die Laster in Bewegung gerät. Dieser Zorn ist gut: er heißt *Zorn aus Eifer*”. Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*, Zusammengefaßt, eingeleitet und

Thomas, so ist auch bei Dante nicht jeder Zorn eine Sünde, die in der Hölle bestraft wird (*Inf.* VII 115f) oder für die auf dem Läuterungsberg gebüßt wird. Zorn hat seine Berechtigung, ist also gerechter Zorn, wenn er durch wirkliches Unrecht hervorgerufen wurde und das rechte Maß nicht überschreitet.<sup>62</sup> Auch Jesus ist zornig geworden, als er die Händler aus dem Tempel vertrieb (Mt 21,12f).<sup>63</sup> In *Inf.* VIII 43-45 wurde Dante von Vergil gelobt, als er einem Verdammten gegenüber zornig wurde. Dantes Zorn in dieser Situation war gerechter Zorn. Zur Sünde wird der Zorn, wenn man ihn ungezügelt gewähren lässt oder wenn er die sittliche Ordnung verletzt.<sup>64</sup> Für diesen "bösen Zorn" ("ira mala", V. 69) wird auf der 3. Stufe des Läuterungsbergs gebüßt.<sup>65</sup>

#### D. Die Ankunft auf der 4. Stufe (V. 70-87)

Schon waren über uns so weit erhoben  
die letzten Sonnenstrahlen, drauf die Nacht folgt,  
daß von verschiedenen Seiten Stern' erschienen.

,O meine Kraft, wie schwind'st du also!' sagte  
ich zu mir selber, weil ich das Vermögen  
der Füß' in Ohnmacht mir versetzt fühlte.

Wir standen jetzt, wo ferner nicht emporsteigt  
die Stiege mehr, und waren festgebannet,  
dem Schiff gleich, das am Strand ist angelaufen (V. 70-78).<sup>66</sup>

Die Sonne geht unter. Nur noch der Gipfel des Berges ist von ihr erleuchtet,<sup>67</sup> und die ersten Sterne sind bereits zu sehen. Dante ist erschöpft vom Gehen. Die 1. Nacht auf dem Läuterungsberg verbrachte er im Vorpurgatorium, im Tal der säumigen Herrscher. Dante, der ein Mensch aus Fleisch und Blut ist und sich noch im Besitz seines irdischen Körpers befindet, spürte dort im Tal Erschöp-

---

erläutert von Joseph Bernhart, Bd. 3: *Der Mensch und das Heil*, Stuttgart (Kröner) <sup>3</sup>1985 (Kröners Taschen-  
ausgabe, Bd. 109), S. 526f.

<sup>62</sup> Zur Definition des gerechten Zorns siehe den Artikel "Zorn" in: Karl Hörmann (Hrsg.), *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck (Tyrolia Verlagsanstalt) <sup>2</sup>1976, Sp. 1742f (elektronische Fassung: <https://www.stjosef.at/morallexikon/zorn.htm>).

<sup>63</sup> Derselbe Jesus hat aber auch gesagt: "Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: *Du sollst nicht töten*; wer aber jemand tötet, soll dem Gericht verfallen sein. / Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein" // "audistis quia dictum est antiquis non occides qui autem occiderit reus erit iudicio / ego autem dico vobis quia omnis qui irascitur fratri suo reus erit iudicio" (Mt 5,21f). Und im Jakobusbrief heißt es: "Jeder Mensch soll schnell bereit sein zu hören, aber zurückhaltend im Reden und nicht schnell zum Zorn bereit; / denn im Zorn tut der Mensch nicht das, was vor Gott recht ist" // "sit autem omnis homo velox ad audiendum tardus autem ad loquendum et tardus ad iram / ira enim viri iustitiam Dei non operatur" (Jak 1,19f). Siehe auch Mt 5,22: "Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein" // "omnis qui irascitur fratri suo reus erit iudicio"; Eph 4,31: "Jede Art von Bitterkeit, Wut, Zorn, Geschrei und Lästerung und alles Böse verbannt aus eurer Mitte!" // "omnis amaritudo et ira et indignatio et clamor et blasphemia tollatur a vobis cum omni malitia"; Jak 1,20: "im Zorn tut der Mensch nicht das, was vor Gott recht ist" // "ira enim viri iustitiam Dei non operatur". Siehe auch Dante, *Convivio* IV xvii 5+7 (italienisch und deutsch zitiert in Fußnote 59).

<sup>64</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summe der Theologie*, II/II, 158. Untersuchung, Artikel 2. Siehe auch Provenzal, S. 463; Gmelin, S. 277; Bosco/Reggio, S. 296.

<sup>65</sup> Mit den verschiedenen Arten von Zorn befasst sich Thomas von Aquin in der *Summe der Theologie* II/II, 158, 1-2 und 5-8.

<sup>66</sup> "Già eran sovra noi tanto levati / li ultimi raggi che la notte segue, / che le stelle apparivan da più lati. / 'O virtù mia, perché s'è ti dilegue?', / fra me stesso dicea, ché mi sentiva / la possa de le gambe posta in triegue. / Noi eravam dove più non saliva / la scala sù, ed eravamo affissi, / pur come nave ch'a la spiaggia arriva" (V. 70-78).

<sup>67</sup> Nähere Erläuterungen siehe Bosco/Reggio, S. 292+296; Provenzal, S. 463.

fung und Müdigkeit.<sup>68</sup> In *Purg.* IX 7-12 schrieb er, es sei ca. 21.00 Uhr gewesen, als er einschlief. Am nächsten Morgen fand er sich unterhalb des Tors zum eigentlichen Purgatorium wieder, und seitdem hat er die ersten 3 Stufen des Läuterungsbergs erklommen. Nun sind die beiden Wanderer auf der 4. Stufe angelangt. Es wird wieder Abend, und Dante braucht eine Rast.<sup>69</sup>

Ein wenig merkt' ich auf, ob irgend etwas  
im neuen Kreis ich wohl vernehmen möchte;  
dann wandt' ich mich zum Meister hin und sagte:

„Sprich, süßer Vater, welcherlei Beleid'gung  
wird in dem Kreis hier, wo wir sind, getilget?  
Steht gleich der Fuß, so steh doch still dein Wort nicht.“

Und er: „Des Guten Lieb', in Pflichten säumig,  
wird hier gebessert; hier holt wieder ein man  
durch frischen Ruderschlag die schlimme Zögerung (V. 79-87).<sup>70</sup>

Es ist fast dunkel, so dass Dante wahrscheinlich kaum noch etwas erkennen kann. Daher lauscht er, ob er an diesem neuen Bußort vielleicht etwas zu hören vermag. Auch wenn die beiden jetzt nicht weitergehen können, will er die Zeit nutzen<sup>71</sup> und informiert sich schon einmal, für welche Sünde hier gebüßt wird. Mit „Des Guten Lieb', in Pflichten säumig“ („L'amor del bene, scemo / del suo dover“, V. 85f) ist die mangelnde Liebe zum Guten, d.h. die Trägheit gemeint.<sup>72</sup> Wer, bildlich gesprochen, zu langsam zum Guten gerudert sei, müsse diese Verzögerung mit „frischem“, d.h. verstärktem Ruderschlag aufholen.<sup>73</sup> Im 18. Gesang wird sich zeigen, dass die Trägen zwar nicht rudern, aber immerzu um den Berg rennen müssen. Vergil definiert hier die Trägheit als zu wenig Liebe zum Guten (V. 85). In der mittelalterlichen Theologie wurde diese Sünde *acedia* (it. *accidia*) genannt. Man bezeichnete damit eine Stimmung der Verdrossenheit, die Trägheit zur Folge hatte. Dieser aus dem Griechischen<sup>74</sup> stammende und dann zu *acedia* latinisierte Begriff bezeichnete ursprünglich die Trägheit, die die Wüstenväter des 3. und 4. Jahrhunderts in der glühenden Mit-

<sup>68</sup> Vgl. Dantes Erschöpfung beim Klettern in *Purg.* IV 43-54.

<sup>69</sup> Nach Bosco/Reggio (S. 296) sei Dante erschöpft „non per la stanchezza, ma per la legge purgatoriale che impedisce il cammino di notte“; ähnlich Provenzal, S. 463; Gmelin, S. 279; Barth, S. 264. In diesem Sinne versteht Gmelin (S. 279) „virtù“ (V. 73) als „die Kraft des Bergsteigers und die Kraft der Läuterung zugleich“. – Nach Gmelin (S. 279f) ist der Aufstieg auf die 4. Stufe jedoch kein Problem mehr für Dante. Das Bild des Schiffs (V. 78) betone die Leichtigkeit der Bewegung.

<sup>70</sup> „E io attesi un poco, s'io udissi / alcuna cosa nel novo girone; / poi mi volsi al maestro mio, e dissi: / Dolce mio padre, di, quale offensione / si purga qui nel giro dove semo? / Se i piè si stanno, non stea tuo sermone. / Ed elli a me: L'amor del bene, scemo / del suo dover, quiritta si ristora; / qui si ribatte il mal tardato remo“ (V. 79-87).

<sup>71</sup> Provenzal, S. 463. – Zu der parallelen Situation in *Inf.* XI 13-15 siehe Provenzal, S. 464; Gmelin, S. 277; Bosco/Reggio, S. 297.

<sup>72</sup> Zu dieser Umschreibung der Trägheit siehe Bosco/Reggio, S. 297; Provenzal, S. 464.

<sup>73</sup> Nähere Erläuterungen zu dieser Metapher bei Provenzal, S. 464; Gmelin, S. 280; Bosco/Reggio, S. 297.

<sup>74</sup> Der Begriff ἀκηδεια (‘Sorglosigkeit’, ‘Gleichgültigkeit’) findet durch die *Septuaginta* Eingang in die christliche Tradition. Er erscheint in Ps 118,28, wird aber in der *Vulgata* nicht in latinisierter Form übernommen, sondern durch *taedium* ersetzt („dormitavit anima mea prae taedio“; entspricht Ps 119,28 der Einheitsübersetzung: „Meine Seele zerfließt vor Kummer“). Dieser Seelenzustand des *taedium* ist offenbar früh gleichgesetzt worden mit dem vor allem die Anachoreten bedrohenden mittäglichen Dämon, der sie in ihrer asketischen Wüsteneinsamkeit in der heißesten Stunde des Tages als teuflische Versuchung quälte (vgl. *Vulgata*, Ps 90,5-6). Dieser böse Dämon, der die Anachoreten in der Hitze des Mittags überfallen konnte, war die dumpfe Trägheit der *acedia*. Erich Loos, „Die Hauptsünde der *acedia* in Dantes *Commedia* und in Petrarca's *Secretum*. Zum Problem der italienischen Renaissance“, in: *Petrarca: 1304-1274. Beiträge zu Werk und Wirkung*, hrsg. v. Fritz Schalk, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1975, S. 156-183, hier S. 160.

tagssonne überkam.<sup>75</sup> Im Laufe der Zeit wurde der Begriff auf alle Menschen ausgedehnt.<sup>76</sup> Er bezeichnet sowohl den Überdruß<sup>77</sup> als auch vor allem die Trägheit des Geistes, die bei den Kirchenlehrern des Mittelalters als “Sünde gegen den Heiligen Geist” galt. Von ihr spricht man z.B., wenn jemand das Gebet oder den Gottesdienst vernachlässigt.<sup>78</sup> In dieser Bedeutung zählt die *acedia* bis heute zu den 7 Hauptsünden der Katholischen Kirche.<sup>79</sup> In diesem Sinne bedeutet Vergils Definition “Des Guten Lieb’, in Pflichten säumig” (V. 85), dass die entsprechenden Sünder Gott zu wenig Liebe entgegen bringen. “Des Guten Lieb’” ist die Liebe zu Gott, dem Inbegriff des Guten. Thomas von Aquin erklärt, dass die *acedia* gerade deswegen eine Todsünde ist.<sup>80</sup>

---

<sup>75</sup> Siegfried Wenzel, “Petrarca’s ‘Accidia’”, in: *Petrarca*, hrsg. v. August Buck, Darmstadt (WBG) 1976 (Wege der Forschung, 353), S. 349-366, hier S. 354. Zum sog. “Mittagsdämon” siehe Dante Alighieri, *La Commedia / Die Göttliche Komödie*, II. *Purgatorio / Läuterungsberg*, Italienisch / Deutsch. In Prosa übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler, Stuttgart (Reclam) 2011 (Reclam Bibliothek), S. 339f.

<sup>76</sup> Die Bedeutungsnahe von *acedia* und *tristitia* ist in der Folge offenbar deutlich empfunden worden. Siehe den Katalog Gregors des Großen. Loos, S. 160f. Zur Verbindung von *acedia* und *tristitia* siehe auch Dante Alighieri, *Commedia*. Con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi. Volume primo: *Inferno*, Milano (Mondadori) 1991, S. 235.

<sup>77</sup> Barth, S. 85: “Damit ist auf die Trägheit (*acedia*) hingewiesen, jene Unlust, die, der Verzweiflung nahe, vom Mittelalter als besonders schwere Sünde gegen den Heiligen Geist verstanden wurde, vor allem bei Mönchen und Geistlichen”. Siehe dazu auch Gmelin, Kommentar zur *Hölle*, S. 150.

<sup>78</sup> Im Anhang einer Ausgabe des *Missale Romanum* von 1907 gibt es einen Beichtspiegel, der die Hauptsünde der Trägheit (*acedia*) folgendermaßen beschreibt: “Du kennst sie daran, daß du aus Unlust und Scheu vor der damit verbundenen Anstrengung a) nicht betest, die Kirche nicht besuchst, nicht öfters beichtest, für dein Seelenheil nichts tust, ganz lau bist, in deinen religiösen Pflichten nachlässig bist; b) deine Standespflichten und schuldigen Arbeiten nicht oder nur schlecht, unter Murren und Widerwillen verrichtest; c) daß du müßig gehst, zu lange schläfst, jede Anstrengung und Selbstüberwindung fliehst”. *Das Meßbuch der hl. Kirche (Missale Romanum)*, für Laien bearbeitet von P. Anselm Schott, Freiburg i. Br. (Herder) 1907, Anhang, S. 166. Zitiert nach: Loos, S. 162. – Das Zitat zeigt ganz deutlich, dass diese Sünde keineswegs auf Wüstenväter beschränkt ist, sondern *alle* Menschen betreffen kann. Auffällig ist, dass die Lauheit hier als Teil der *acedia* erscheint, während Dante den Lauen einen besonderen Platz in der Hölle zugewiesen hat (*Inf.* III), sie also deutlich von den Sündern der *acedia* trennt. Loos, S. 163.

<sup>79</sup> Diese sind: Stolz, Habsucht, Neid, Zorn, Unkeuschheit, Unmäßigkeit, Trägheit/Überdruß. Siehe KKK Nr. 1866. Zur Reihenfolge der 7 Hauptsünden siehe <http://www.kathpedia.com/index.php/Hauptsünde>.

<sup>80</sup> Thomas von Aquin, *S.T.* II/II 35,3: “Nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est, *acedia* autem est *tristitia* de bono spirituali in quantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus *acedia* est peccatum mortale” // “Da nun die geistige Trauer [*acedia*] unmittelbar der eigensten Wirkung der heiligen Liebe, der Freude am göttlichen Gute nämlich, entgegensteht, so ist sie ihrer ganzen ‘Art’ nach eine Todsünde” (zitiert nach: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel551-3.htm>). Thomas von Aquin (*S.T.* II/II 35,1) definiert einen solchen Überdruß folgendermaßen: “Respondeo dicendum quod *acedia*, secundum Damascenum, est quaedam *tristitia* aggravans, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo *acedia* importat quoddam taedium operandi [...] *Tristitia* enim secundum se mala est quae est de eo quod est apparens malum et vere bonum, sicut e contrario delectatio mala est quae est de eo quod est apparens bonum et vere malum” // “Ich antworte, nach Damascenus sei die geistige Trauer oder Trägheit etwas Beschwerendes, die den Geist so niederdrückt, daß er nichts mit selbständiger Freiheit anzugreifen wagt. Sie schließt also einen gewissen Ekel am Wirken und Arbeiten ein [...] Derartige Trauer aber ist schlecht 1. an und für sich, wenn ihr Grund und ihre Veranlassung ein anscheinendes Übel ist, was aber in der Wirklichkeit ein Gut ist” (lateinischer und deutscher Text zitiert nach: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel551-1.htm>). Zur Verdeutlichung sei hier zusätzlich der deutsche Text der Ausgabe von Bernhart (Bd. 3, S. 175) zitiert: “Der Überdruß ist nach (Johannes) von Damaskus [...] ‘eine gewisse beschwerende Traurigkeit’, die nämlich das Gemüt des Menschen so bedrückt, daß er zum Tun keine Lust hat [...] Die an sich sittlich schlechte Traurigkeit ist über das vorhanden, was anscheinend böse und in Wahrheit gut ist”. – Die Traurigkeit wurde in der mittelalterlichen Theologie als Wurzel sowohl des Zorns als auch der *acedia* angesehen. Sie zeigt sich nach außen im Zorn und nach innen in der Verdrossenheit. Daher wurden in der Hölle diese beiden Gruppen von Sündern gemeinsam in der Styx, dem Fluss der Traurigkeit, bestraft. Siehe Barth, S. 85; Gmelin, Kommentar zur *Hölle*, S. 150; Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Firenze (Le Monnier) 1979 (13<sup>a</sup> ristampa

## E. Der Aufbau des Läuterungsbergs (V. 88-139)

Wegen der Dunkelheit (vgl. V. 61-63) können Dante und Vergil den Berg nicht weiter besteigen, sondern müssen eine Rast machen.

Doch daß du offenbarer dies erkennest,  
so wende zu den Sinn mir, um in etwas  
doch vom Verweilen gute Frucht zu haben (V. 88-90).<sup>81</sup>

Vergil möchte die Rast dazu nutzen, Dante den Aufbau des Läuterungsbergs zu erklären.<sup>82</sup> Ähnlich war es im 11. Gesang der *Hölle*, wo er Dante die Einteilung der dortigen Sünden erläuterte. Die beiden Wanderer befanden sich im 6. Höllenkreis bei den Ketzern, die in glühenden Särgen büßten. Bevor sie in den 7. Kreis hinabsteigen konnten, mussten sie, ähnlich wie in *Purg.* XVII, eine Pause einlegen. Dort hing die Pause jedoch nicht mit der Dunkelheit zusammen, denn in der nach Dantes Vorstellung *unterirdischen* Hölle ist es immer dunkel, sondern sie mussten sich erst einmal an den Gestank der unteren Hölle gewöhnen (*Inf.* XI 10-12). Um die Zeit zu überbrücken, ließ sich Dante den Aufbau der Hölle erklären (*Inf.* XI 13ff).

Der Schöpfer nicht, noch ein Geschöpf war jemals,  
mein Sohn“, begann er, “sonder Liebe, sei es  
natürlicher, sei’s seelischer. Du weißt es,  
  
stets frei war die natürliche vom Irrtum;  
doch irren kann durch schlechtes Ziel die andre  
und durch zu viel und durch zu wenig Stärke (V. 91-96).<sup>83</sup>

Vergil sagt, allem menschlichen Handeln liege, so wie auch dem Handeln Gottes, des Schöpfers, die Liebe zugrunde, und dabei unterscheidet er 2 Arten: die natürliche und die seelische Liebe.<sup>84</sup> Genau diese Unterscheidung findet sich auch bei Thomas von Aquin (*S.T.* I 60,1f): “Natürliche” Liebe (“*amor naturalis*” bzw. “*appetitus naturalis*”) versteht Thomas als angeborenen *Instinkt*, der

---

1987), S. 105. – Thomas differenziert, wie beim Zorn, auch zwischen einer berechtigten und einer unberechtigten Traurigkeit, wenn er schreibt (*S.T.* II/II 35,1): “*tristitia de malo vero moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum*” // “Hat sie [die *acedia*, E.L.] ein Übel zum Gegenstand und ist sie geregelt, so ist sie etwas Gutes. Verbreitet sie sich über ein Gut und ist sie ungeregelt, auch wenn ein Übel ihr Gegenstand ist, so ist sie Sünde” (zitiert nach: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel551-1.htm>). Zur Verdeutlichung die Übersetzung von Bernhart: “eine Maß haltende Betrübnis wegen Übels besagt etwas Lobenswertes; Betrübnis dagegen über Gut und zum zweiten Betrübnis ohne Maß besagt etwas Tadelnswertes. Demgemäß wird die Wirkscheu [*acedia*, E.L.] als Sünde hingestellt” (Bd. III, S. 175).

<sup>81</sup> “Ma perché più aperto intendi ancora, / volgi la mente a me e prenderai / alcun buon frutto di nostra dimora” (V. 88-90).

<sup>82</sup> Eine auf diese Szene bezogene Miniatur ist zu finden unter dem Link:

<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/medieval/jpegs/holkham/misc/48/1500/04800469.jpg>. – Die folgenden Ausführungen Vergils basieren auf Thomas von Aquin, der sich seinerseits auf Dionysius Areopagita stützt. Gmelin, S. 278.

<sup>83</sup> “Né creator né creatura mai, / cominciò el, figliuol, fu senza amore, / o naturale o d’animo; e tu ’l sai. / Lo naturale è sempre senza errore, / ma l’altro puote errar per malo obietto / o per troppo o per poco di vigore” (V. 91-96).

<sup>84</sup> Ausgangspunkt der Argumentation ist das auf Thomas von Aquin (*S.T.* II/I 27-29) basierende und auf Dionysius Areopagita zurückgehende Prinzip der Liebe. Die 5 Formen dieser universalen Liebe, die Thomas nach Dionysius unterscheidet, hat Dante hier auf 2 reduziert. Gmelin, S. 278. Köhler, S. 340: “Die Welt als ein aus Liebe entstandenes und durch Liebe fortbestehendes Seiendes zu erklären, gehört gewiss zu den schönsten, beglückendsten Gedanken, die Menschen je hatten”. Köhler bringt (S. 341) diese Auffassung philosophisch in Verbindung mit Aristoteles und theologisch mit Thomas von Aquin. Zudem zeigt er Parallelen zu Vergils Auffassung eines belebten Kosmos.

nach dem Guten strebe und nicht irren könne (“dilectio naturalis semper est recta”). “Seelische” Liebe (“amor intellectualis”) sei hingegen nicht instinktiv, sondern von der *Vernunft* gesteuert; es sei eine vom Menschen mit Hilfe seines freien Willens gewählte *Vorliebe* für etwas (“dilectio electiva”). Auf eine solche frei gewählte Vorliebe beziehen sich die folgenden Ausführungen Vergils, denn sie kann irren, indem sie sich auf ein falsches Ziel richtet oder ein falsches Maß hat.<sup>85</sup>

Solang sie nach den ersten Gütern strebet  
und im betreff der zweiten rechtes Maß hält,  
kann böser Lust sie nimmer Ursach' werden (V. 97-99).<sup>86</sup>

Mit den “ersten Gütern” (V. 97) sind die himmlischen Güter bzw. Gott – im Italienischen steht der Singular: “primo ben” (V. 97) – gemeint und mit den “zweiten” (“secondi”, V. 98) die irdischen Güter.<sup>87</sup> Die Unterscheidung zwischen himmlischen und irdischen Gütern wurde im 14. Gesang des *Läuterungsbergs* von Guido del Duca ausführlich behandelt. Solange der Mensch nach den himmlischen Gütern strebe, könne er gar nichts falsch machen, so Vergil. Nach irdischen Gütern zu streben sei kein Problem, solange die seelische Liebe (“amore [...] d'animo”, V. 92f) damit “rechtes Maß” halte (“elli [...] sé stesso misura”, V. 97f).

Doch kehrt sie sich zum Bösen oder jaget  
mehr oder minder, als sie soll, nach Gutem,  
braucht das Geschöpf sie gegen seinen Schöpfer (V. 100-102).<sup>88</sup>

Problematisch werde es, wenn “sie”, d.h. die seelische Liebe, sich “zum Bösen” kehre (“al mal si torce”, V. 100), d.h. das falsche Ziel verfolge, oder wenn der Mensch einer an sich guten Sache zu viel oder zu wenig Liebe entgegen bringe, d.h. wenn das zwar Ziel stimme, aber das rechte Maß verfehlt werde. In diesen beiden Fällen “braucht das Geschöpf [die Liebe] gegen seinen Schöpfer” (“contra 'l fattore adovra sua fattura”, V. 102), d.h. dann sündigt der Mensch. Anders herum formuliert: Wenn hinter allem menschlichen Handeln die Liebe steht, dann lässt sich Sünde definieren als eine fehlgerichtete Liebe – fehlgerichtet entweder in bezug auf das Ziel oder das Maß. In diesem Sinne schlussfolgert Vergil:

Hieraus kannst du begreifen, daß die Liebe  
in euch der Same jeder Tugend sein muß,  
wie jeder Handlung, die der Strafe würdig (V. 103-105).<sup>89</sup>

Alles menschliche Handeln, sowohl Tugend als auch Sünde, ist von der Liebe gesteuert (vgl. *Purg.* X 2).<sup>90</sup> Der Mensch handelt tugendhaft, wenn seine Liebe das richtige Ziel und Maß hat, und er handelt sündhaft, wenn seine Liebe in bezug auf Ziel oder Maß fehlgerichtet ist. Als erstes behandelt Vergil die Liebe, die ein falsches Ziel verfolgt:

---

<sup>85</sup> Die lateinischen Begriffe aus der *Summe der Theologie* (I 60,1f) sind zitiert nach der Ausgabe: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel61-1.htm> und <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel61-2.htm>. Zur Unterscheidung zwischen natürlicher und seelischer Liebe siehe auch Barth, S. 265, und Köhler, S. 341f.

<sup>86</sup> “Mentre ch'elli è nel primo ben diretto, / e ne' secondi sé stesso misura, / esser non può cagion di mal diletto” (V. 97-99).

<sup>87</sup> Gmelin, S. 280; <http://divinacommedia.weebly.com/purgatorio-canto-xvii.html> (Hierbei handelt es sich um eine auf wissenschaftlichen Kommentaren basierende Kurzinterpretation des Gesangs).

<sup>88</sup> “ma quando al mal si torce, o con più cura / o con men che non dee corre nel bene, / contra 'l fattore adovra sua fattura” (V. 100-102).

<sup>89</sup> “Quinci comprender puoi ch'esser convene / amor sementa in voi d'ogne virtute / e d'ogne operazion che merta pene” (V. 103-105).

<sup>90</sup> Diese Auffassung basiert auf Thomas v. Aquin (*S.T.* II/I 27-29), der sich auf Augustinus (*De Civitate Dei* XIV, 7+9) beruft (siehe bes. *S.T.* II/I 27,2 sowie 28,6 und 29,2; *S.T.* II/II 162,3).

Dieweil nun Liebe nimmermehr die Blicke  
abwenden kann vom Wohle des, der liebet,  
so sind vor Eigenhaß die Dinge sicher;

und weil man ferner sich getrennt vom ersten  
kein Wesen, noch für sich besteh'nd kann denken,  
ist jenes Haß fremd jeglichem Gefühle.

So bleibt drum, wenn ich recht geteilt, zu lieben  
des Nächsten Übel nur, und solche Liebe  
sprießt auf dreifache Weis' in eurem Schlamme (V. 106-114).<sup>91</sup>

Liebe mit falschem Ziel bedeutet Liebe zu etwas Schlechtem bzw. Streben nach Schaden für jemanden. Dabei gebe es theoretisch 3 Möglichkeiten: Schaden könne man, so Vergil, für sich selbst, für Gott oder für den Nächsten erstreben. Dass der Mensch für sich selbst etwas Schlechtes wünsche, sei nicht möglich. Hier bezieht Vergil sich wohl auf Thomas von Aquin, der schreibt, Selbsthass sei unmöglich (*S.T.* II/I 29,4). Ähnlich heißt es im Epheserbrief (5,29): "Keiner hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche".<sup>92</sup> Folglich schließt Vergil den Selbsthass aus. Ebenso schließt er Hass gegenüber Gott, dem ersten Wesen (V. 109f), aus.<sup>93</sup> Da kein Wesen getrennt von Gott existieren könne, sei Hass gegenüber Gott ebenfalls nicht möglich. Auch diese Aussage findet sich bei Thomas von Aquin (*S.T.* II/II 34,1).<sup>94</sup> Vergil schlussfolgert logisch: Wenn man Schaden weder für sich selbst noch für Gott erstreben könne, dann könne man nur "des Nächsten Übel" ("l mal [...] del prossimo", V. 113) lieben, und das sei auf dreifache Weise möglich:

Der hofft von seines Nachbars Unterdrückung  
Auszeichnung für sich selbst und wünscht nur darum,  
daß jener werd' entsetzt von seiner Größe (V. 115-117).<sup>95</sup>

Die 1. Art, "des Nächsten Übel" (V. 113) zu lieben, bestehe darin, andere hinabzudrücken, um die eigene Größe zu behaupten oder sogar zu steigern.<sup>96</sup> Das ist Hochmut, die schwerste der 7 Hauptsünden, und für sie wurde auf der 1. Stufe des Bergs gebüßt (*Purg.* X-XII).<sup>97</sup>

---

<sup>91</sup> "Or, perché mai non può da la salute / amor del suo subietto volger viso, / da l'odio proprio son le cose tute; / e perché intender non si può diviso, / e per sé stante, alcuno esser dal primo, / da quello odiare ogni effetto è deciso. / Resta, se dividendo bene stimo, / che 'l mal che s'ama è del prossimo; ed esso / amor nasce in tre modi in vostro limo" (V. 106-114).

<sup>92</sup> "nemo enim unquam carnem suam odio habuit sed nutrit et fovet eam sicut et Christus ecclesiam". Siehe auch Gmelin, S. 281. – Zu der Frage, wie vor dem Hintergrund die Selbstmörder, die Dante in die Hölle verbannt hat (*Inf.* XIII), einzustufen sind, siehe [http://it.wikipedia.org/wiki/Purgatorio\\_-\\_Canto\\_diciassettesimo](http://it.wikipedia.org/wiki/Purgatorio_-_Canto_diciassettesimo) (Hierbei handelt es sich um eine auf wissenschaftlichen Kommentaren basierende Kurzinterpretation des Gesangs.)

<sup>93</sup> Vgl. Jes 41,4b: "Ich, der Herr, bin der Erste, und noch bei den Letzten bin ich derselbe" // "ego Dominus primus et novissimus ego sum"; ähnlich Jes 44,6b: "Ich bin der Erste, ich bin der Letzte, außer mir gibt es keinen Gott" // "ego primus et ego novissimus et absque me non est deus". Siehe auch Gmelin, S. 281. – Hier stellt sich die Frage, wie dann die Gotteslästerer in Dantes Hölle (*Inf.* XIV) einzustufen sind.

<sup>94</sup> Gmelin, S. 281.

<sup>95</sup> "È chi, per esser suo vicin soppresso, / spera eccellenza, e sol per questo brama / ch'el sia di sua grandezza in basso messo" (V. 115-117).

<sup>96</sup> Barth, S. 265. Siehe hierzu auch die beiden Kurzinterpretationen [http://it.wikipedia.org/wiki/Purgatorio\\_-\\_Canto\\_diciassettesimo](http://it.wikipedia.org/wiki/Purgatorio_-_Canto_diciassettesimo) und <http://divinacommedia.weebly.com/purgatorio-canto-xvii.html>.

<sup>97</sup> Vgl. *Purg.* XI 86f sowie die Definition des Hochmuts bei Thomas v. Aquin, *S.T.* II/II 162,3: "superbia dicitur esse amor propriae excellentiae, in quantum ex amore causatur inordinata praesumptio alios superandi, quod proprie pertinet ad superbiam" // "Man sagt, Hochmut sei die Liebe zur eigenen Vortrefflichkeit, inso-

Der fürchtet, Macht, Gunst, Ruhm und Ehre, weil ihn  
 ein anderer übertreffe, zu verlieren,  
 und grollt drob so, daß er das Gegenteil liebt;  
 und der glaubt durch Beleidigung sich geschändet,  
 so daß nach Rache er dürstet, und ein solcher  
 muß nach dem Schaden dann des andern trachten (V. 118-123).<sup>98</sup>

Um eine 2. Art, „des Nächsten Übel“ (V. 113) zu lieben, handelt es sich bei jemandem, der über das Glück des anderen „grollt“ („s’attrista“, V. 120) und sich folglich über dessen Unglück freut. Es ist der Neider, der „Macht, Gunst, Ruhm und Ehre“ („podere, grazia, onore e fama“, V. 118) seines Mitmenschen fürchtet und „das Gegenteil“, d.h. dessen Schaden liebt („l contrario ama“, V. 120).<sup>99</sup>

Die 3. Art, „des Nächsten Übel“ (V. 113) zu lieben, ist der Zorn. Gemeint ist hier nicht der gerechte, sondern der ungerechte, sündhafte Zorn. Dieser resultiert normalerweise aus einem Gefühl der Kränkung. Die ihm widerfahrene Kränkung versucht der Zornige durch Rache zu vergelten, und damit will er dem anderen schaden.<sup>100</sup>

Solch dreigestaltet Lieben wird beweinet  
 dort unterhalb; doch jetzt vernimm vom andern,  
 das auf verkehrte Weise strebt nach Gutem (V. 124-126).<sup>101</sup>

Für die 3 Arten von Liebe mit falschem Ziel wurde auf den 3 unteren Stufen gebüßt. Nun kommt Vergil auf Sünden zu sprechen, die durch Liebe hervorgerufen werden, die zwar das richtige Ziel hat, jedoch „auf verkehrte Weise“ („con ordine corrotto“, V. 126) nach einem an sich guten Ziel strebt. Mit „verkehrter Weise“ ist das falsche Maß gemeint.

fern durch die Liebe eine Anmaßung [wörtl.: unangemessene Einschätzung], andere zu übertreffen, verursacht wird, was eben zum Stolz gehört“ (lat. Text zitiert nach: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel678-3.htm>; Übersetzung E. Leeker); ähnlich S.T. II/I 84,2.

<sup>98</sup> “è chi podere, grazia, onore e fama / teme di perder perch’ altri sormonti, / onde s’attrista sì che ’l contrario ama; / ed è chi per ingiuria par ch’aonti, / sì che si fa de la vendetta ghiotto, / e tal convien che ’l male altrui impronti” (V. 118-123).

<sup>99</sup> Barth, S. 265: Der Neid wünscht und erstrebt „aus Furcht um das, was ein Mensch ist und hat, für alle anderen Nachteil und Schaden“. Zur Definition von Neid siehe auch [http://it.wikipedia.org/wiki/Purgatorio\\_-\\_Canto\\_diciassettesimo](http://it.wikipedia.org/wiki/Purgatorio_-_Canto_diciassettesimo) und <http://divinacommedia.weebly.com/purgatorio-canto-xvii.html>. – Wie eng Neid und Schadenfreude zusammenhängen, zeigt sich am Beispiel Sapias in *Purg.* XIII. Vgl. die Definition von Neid bei Thomas von Aquin, S.T. II/II 36,1: “invidia est de gloria alterius in quantum diminuit gloriam quam quis appetit” // “der Neid [hat] zumal den Ruhm des anderen zum Gegenstande [...], wegen dessen die Schmälerung des eigenen Ruhmes, den man begehrt, eintritt” (zitiert nach *Bibliothek der Kirchenväter*: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel552-1.htm>). Zur Verbindung von Neid und Schadenfreude siehe Thomas von Aquin, S.T. II/II 36,4: “Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur” // “Freude aber über das Unglück [des Nächsten] ist nicht geradezu das Gleiche wie Neid, sondern folgt aus diesem” (lat. Text zitiert nach: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel552-4.htm>; Übersetzung E. Leeker).

<sup>100</sup> Zur Definition von Zorn siehe Barth, S. 265, sowie die beiden auf wissenschaftlichen Kommentaren basierenden Kurzinterpretationen [http://it.wikipedia.org/wiki/Purgatorio\\_-\\_Canto\\_diciassettesimo](http://it.wikipedia.org/wiki/Purgatorio_-_Canto_diciassettesimo) und <http://divinacommedia.weebly.com/purgatorio-canto-xvii.html>. – Vgl. die Definition des Zorns bei Thomas v. Aquin, S.T. II/I 46,6: “iratus appetit malum alicuius, in quantum habet rationem iusti vindicativi. Vindicta autem fit per illationem poenae. [...] Nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter laesionem illatam” // “Der Zornige will einem anderen Übles als Rache und somit als Strafe. [...] Denn der Zorn kommt von einer gewissen Bewegung des Geistes wegen eines angethanen Unrechtes” (zitiert nach: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel167-6.htm>). – Die 3 Sünden Hochmut, Neid und Zorn werden hier von Vergil ähnlich definiert wie bei Thomas von Aquin.

<sup>101</sup> “Questo triforme amor qua giù di sotto / si piange: or vo’ che tu de l’altro intende, / che corre al ben con ordine corrotto” (V. 124-126).

Es ahnet jeglicher ein Gut verworren,  
in dem die Seele Ruhe find', und wünscht es,  
drum jeder auch es zu erreichen strebet.

Zieht träges Lieben nun euch hin, ein solches  
zu schauen und zu erwerben, dann bestrafet  
euch dieser Sims nach gnügendem Bereuen (V. 127-132).<sup>102</sup>

Vergil will hier sagen, dass jeder Mensch sich nach einem Gut sehnt, in dem seine Seele zur Ruhe kommt. Gemeint ist Gott als das höchste Gut.<sup>103</sup> Das erinnert an den bekannten Ausspruch von Augustinus: "Unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir."<sup>104</sup> Wenn der Mensch diesem Sehnen nach Gott zu träge bzw. zu langsam – im Italienischen steht "lento" (V. 130) – nachkomme, dann müsse er auf diesem Sims dafür büßen.<sup>105</sup> Hier bestätigt sich, dass sich Trägheit auf den Geist bezieht und dass die eingangs von Vergil gegebene Definition "Des Guten Lieb', in Pflichten säumig" ("L'amor del bene, scemo / del suo dover", V. 85f) bedeutet, *Gott* zu wenig Liebe entgegen zu bringen. Die in diesem Sinne Trägen büßen hier aber nur "nach gnügendem Bereuen" ("dopo giusto penter", V. 132), d.h. wenn sie vor dem Tod ihre Sünden bereut haben. Wer zu Lebzeiten keine Reue zeigt, wird auf ewig in die Hölle verdammt. Die dorthin verbannten Trägen sind untergetaucht in den Sumpf der Styx (*Inf.* VII-VIII).

Noch andres Gut gibt's, Menschen nicht beglückend,  
das Seligkeit nicht, noch das wesenhafte  
Gut' ist, die Frucht und Wurzel alles Guten (V. 133-135).<sup>106</sup>

Bezog sich die Trägheit auf zu wenig Liebe gegenüber Gott<sup>107</sup> bzw. allgemein zu den himmlischen Gütern, so liegt den Sünden auf den oberen 3 Stufen des Läuterungsbergs eine fehlgerichtete Liebe zu einem "andre[n] Gut" ("Altro ben", V. 133) zugrunde, das nicht Glückseligkeit verspricht. Gemeint sind die irdischen Güter.

Die Liebe, die zu sehr sich jenem hingibt,  
wird über uns beweinet in drei Kreisen;  
doch wie sie dreifach eingeteilt zu denken,  
darüber schweig' ich, daß für dich du's suchest" (V. 136-139).<sup>108</sup>

Vergil sagt, es gebe 3 Arten von Sünden, die durch zuviel Liebe zu den irdischen Gütern entstehen und für die auf den 3 oberen Stufen des Bergs gebüßt werde, aber darauf solle Dante selber kommen. – In den folgenden Gesängen wird sich zeigen, um welche Sünden es sich handelt: Zuviel Liebe zum materiellen Besitz bedeutet Habgier (*Purg.* XIX-XXII); zuviel Liebe zum Essen und Trinken ist Schlemmerei (*Purg.* XXII-XXIV); und zuviel fleischliche Sinnenlust ist Wollust (*Purg.* XXV-XXVII).

---

<sup>102</sup> "Ciascun confusamente un bene apprende / nel qual si queti l'animo, e disira; / per che di giugner lui ciascun contende. / Se lento amore a lui veder vi tira / o a lui acquistar, questa cornice, / dopo giusto penter, ve ne martira" (V. 127-132).

<sup>103</sup> Gmelin, S. 282: "unbestimmte Ahnung Gottes als des höchsten Gutes [...], nach dem alle Wesen streben".

<sup>104</sup> "inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (*Confessiones* I 1), zitiert nach: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/avg\\_co01.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/avg_co01.html) . Siehe auch Gmelin, S. 282.

<sup>105</sup> Provenzal, S. 466; Gmelin, S. 282. Zur Abgrenzung der Trägen von den Säumigen, die im Vorpurgatorium büßen (*Purg.* I-IX), siehe Gmelin, S. 282.

<sup>106</sup> "Altro ben è che non fa l'uom felice; / non è la felicità, non è la buona / essenza, d'ogne ben frutto e radice" (V. 133-135).

<sup>107</sup> Mit der "buona / essenza" (V. 134f) ist Gott gemeint. Gmelin, S. 283; Provenzal, S. 466.

<sup>108</sup> "L'amor ch'ad esso troppo s'abbandona, / di sovr' a noi si piange per tre cerchi; / ma come tripartito si ragiona, / tacciolo, acciò che tu per te ne cerchi" (V. 136-139).

## Zusammenfassung: Der Aufbau von Dantes Läuterungsberg

7. Stufe: <b>Wollust</b>	Liebe mit <b>falschem Maß</b> :	<b>zu viel</b> Liebe zu ird. Gütern (zu sinnlicher Liebe)
6. Stufe: <b>Schlemmerei</b>	Liebe mit <b>falschem Maß</b> :	<b>zu viel</b> Liebe zu ird. Gütern (zu Essen und Trinken)
5. Stufe: <b>Habgier</b>	Liebe mit <b>falschem Maß</b> :	<b>zu viel</b> Liebe zu ird. Gütern (zu materiellem Besitz)
4. Stufe: <b>Trägheit</b>	Liebe mit <b>falschem Maß</b> :	<b>zu wenig</b> Liebe zum Guten (zu Gott)
3. Stufe: <b>Zorn</b>	Liebe mit <b>falschem Ziel</b> :	Liebe zum <b>Schaden des Nächsten</b> (Vergeltung/Rache)
2. Stufe: <b>Neid</b>	Liebe mit <b>falschem Ziel</b> :	Liebe zum <b>Schaden des Nächsten</b> (Missgunst/Schadenfreude)
1. Stufe: <b>Hochmut</b>	Liebe mit <b>falschem Ziel</b> :	Liebe zum <b>Schaden des Nächsten</b> (Demütigung/Unterdrückung)

Die schwereren Sünden, d.h. Hochmut, Neid und Zorn, für die auf den 3 unteren Stufen des Läuterungsbergs gebüßt wird, richten sich gegen andere: Vergil definierte sie als Liebe zum Schaden anderer (*Purg.* XVII 112-114). Die "harmloseren" Sünden auf den oberen 3 Stufen, d.h. Habgier, Schlemmerei und Wollust beziehen sich eher auf die eigene Person. Es handelt sich letztlich um Perversionen der Selbsterhaltung. Dazwischen siedelt Dante die Trägheit an. In der Tradition Gregors des Großen haben die 7 Todsünden eine andere Reihenfolge als bei Dante. Dante hat sie so angeordnet, dass sie dem Prinzip der Liebe, das die Grundlage seines Läuterungsbergs bildet, entsprechen.<sup>109</sup>

Während die Struktur des *Läuterungsbergs* auf den christlichen Hauptsünden basiert, folgte die Sündeneinteilung in Dantes *Hölle* den Kategorien von Aristoteles und Cicero. Dante hat im *Inferno* und *Purgatorio* unterschiedliche Sünden-Systematiken verwendet, weil in den beiden Bereichen unterschiedliche Prinzipien herrschen. Dem *Purgatorio* liegt die Ethik der Liebe zugrunde, denn, wie gesehen, werden alle dort gebüßten Sünden durch eine fehlgerichtete Liebe verursacht. Zugleich aber ist die Liebe das Prinzip, das die Vergebung erst ermöglicht. Thomas von Aquin, der die Lehre vom Fegefeuer, die sich über mehrere Jahrhunderte entwickelt hatte, zu einem gewissen Abschluss gebracht hatte, so dass sie 1274 auf dem 2. Konzil von Lyon zur offiziellen Lehre der Kirche erklärt wurde,<sup>110</sup> brachte die Entstehung des Fegefeuers mit der Höllenfahrt Christi in Verbindung. Das Fegefeuer sei den Menschen erst durch die Erlösungstat Christi am Kreuz zugänglich geworden.<sup>111</sup>

<sup>109</sup> Zur Reihenfolge der 7 Todsünden bei Dante und in der Tradition Gregors des Großen siehe Barth, S. 268f.

<sup>110</sup> Diese Lehre wurde bei den nachfolgenden Konzilien noch bekräftigt. Leo Scheffczyk, "Fegefeuer. [1] Biblisch-theologisch", in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. IV, München und Zürich (Artemis Verlag) 1989, Sp. 328-330, hier Sp. 329; Ibrahim Usta, "Das Fegefeuer im katholischen Christentum", veröffentlicht als Pdf-Datei unter folgendem Link: [http://isamveri.org/pdfdr/D03296/2011\\_2/2011\\_2\\_USTAL.pdf](http://isamveri.org/pdfdr/D03296/2011_2/2011_2_USTAL.pdf).

S. 105-107. – Barth, S. 195: "So ergab es sich, daß die frühesten lehramtlichen Fixierungen der römischen Fegefeuerlehre im Zusammenhang der Versuche, eine Union mit den Ostkirchen zu erreichen, formuliert wurden." – Zu heutigen Fegefeuvorstellungen der katholischen Kirche siehe den Artikel <http://de.wikipedia.org/wiki/Fegefeuer>, wo z.B. aus dem *Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche* (KKKK Nr. 210) zitiert wird: "Das Purgatorium ist der Zustand jener, die in der Freundschaft Gottes sterben, ihres ewigen Heils sicher sind, aber noch er Läuterung bedürfen, um in die himmlische Seligkeit eintreten zu können". Siehe auch *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1030 (<http://www.vatican.va/archive/DEU0035/P2T.HTM>).

<sup>111</sup> Scheffczyk, "Fegefeuer", Sp. 329. – Barth, S. 188: "Es [Das Fegefeuer] wurde mit der Erlösungstat Christi am Kreuz zugänglich und verliert mit dem endgültigen Jüngsten Gericht seine Bedeutung."

In Dantes *Hölle* hingegen herrscht das Prinzip der Gerechtigkeit. So stand am Höllentor: “Gerechtigkeit trieb meinen hohen Schöpfer” (*Inf.* III 4).<sup>112</sup> Dort gab es keine Vergebung, sondern nur Strafen nach dem Prinzip “Auge um Auge, Zahn um Zahn”. Hinter dem *Inferno* steht eine Vernunft-Ethik, der zufolge die Verurteilung der Sünder als gerecht hingestellt wird, weil diese sich der entsprechenden Vergehen schuldig gemacht haben. Dante durfte ihnen kein Mitleid entgegenbringen. In *Inf.* XX 25-30 wurde er von Vergil getadelt, weil er weinte, als er die Wahrsager mit ihren verdrehten Köpfen sah. Hinter Dantes *Inferno* steht das Bild eines gerechten, aber strafenden Gottes, während das *Purgatorio* durch das neutestamentliche Bild eines liebenden und barmherzigen Gottes geprägt ist. Die Begriffe “Gerechtigkeit” und “Erbarmen” durchziehen die gesamte *Göttliche Komödie*. Während die Hölle ein Werk der Gerechtigkeit Gottes ist, ist die Erlösung ein Werk seines Mitleids bzw. seines Erbarmens.<sup>113</sup> Daher steht hinter Dantes Läuterungsberg nicht die antike Vernunft-Ethik, sondern die neutestamentliche Liebes-Ethik. Gottes Liebe ist nicht nur unendlich, sondern auch höher als die Vernunft. Das *Purgatorio* zeigt, dass Gott sich der Sünder erbarmt und ihnen die Möglichkeit einräumt, sich zu bessern. Voraussetzung dafür, dass dem Menschen diese Gnade geschenkt wird, ist seine Reue. Sie ist der Eigenbeitrag, der dem Menschen den Zugang zum *Purgatorio* verschafft. Aus eigener Kraft ist der Mensch jedoch nicht zur Läuterung und zur Tugend fähig. Das zeigt sich daran, dass es ohne die Sonne, d.h. ohne das Licht der göttlichen Gnade nicht möglich ist, den Läuterungsberg zu besteigen.<sup>114</sup>

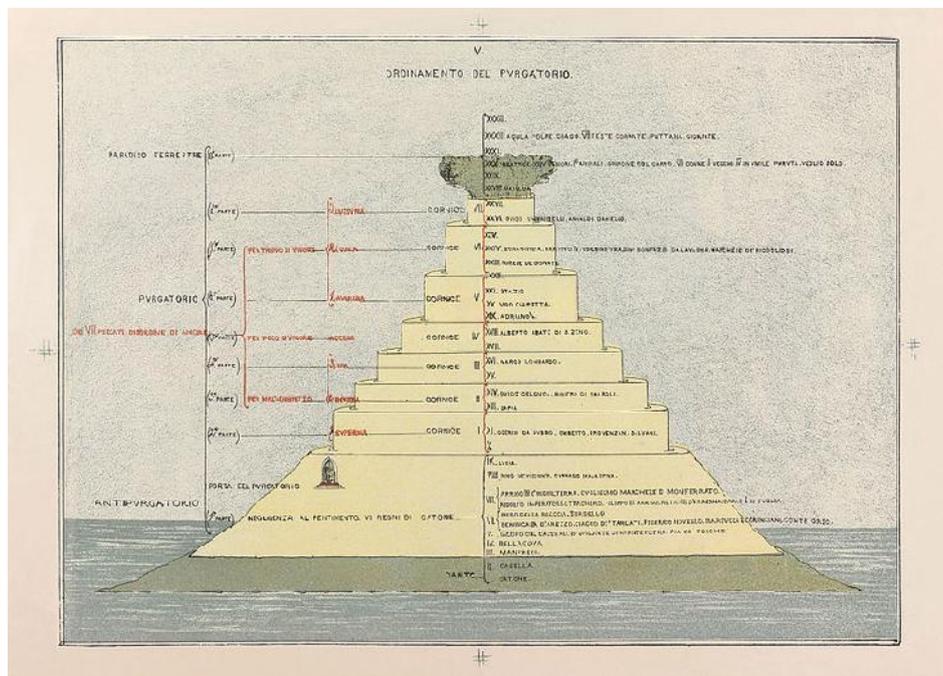


Abb. 5: Der Aufbau von Dantes Läuterungsberg – Zeichnung (1855) von Michelangelo Caetani; Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8b/Michelangelo\\_Caetani%2C\\_The\\_Ordering\\_of\\_Purgatory%2C\\_1855\\_Cornell\\_CUL\\_PJM\\_1071\\_05.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8b/Michelangelo_Caetani%2C_The_Ordering_of_Purgatory%2C_1855_Cornell_CUL_PJM_1071_05.jpg)

<sup>112</sup> “Giustizia mosse il mio alto fattore”. Zitiert nach der *Inferno*-Ausgabe von Bosco/Reggio, S. 35.

<sup>113</sup> Gmelin, Kommentar zur *Hölle*, S. 63. So sagte Vergil in *Inf.* III 50 von den Lauen: “Gerechtigkeit verschmäht sie und Erbarmen” // “misericordia e giustizia li sdegna”. Ital. Text zitiert nach der *Inferno*-Ausgabe von Bosco/Reggio, S. 39.

<sup>114</sup> Ein Vergleich der Sünden kategorien von *Inferno* und *Purgatorio* war Gegenstand eines Vortrags mit dem Titel “Die Ordnungen der Sünden in Dantes *Commedia*”, den Andreas Kablitz 2005 auf der Jahrestagung der Deutschen Dante-Gesellschaft hielt. Leider ist der Vortrag nicht veröffentlicht worden. Eine Zusammenfassung davon findet sich in einem ausführlichen Bericht über die Tagung: Joachim Leeker, “Dante-Tagung 2005 in München”, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 30,1/2 (2006), S. 223-228, hier S. 226-228.

## Verwendete Literatur

### Ausgaben von Werken Dantes und Kommentare:

Dante Alighieri, *Die göttliche Komödie*. Erläutert von Ferdinand Barth aufgrund der Übersetzung von Walter Naumann, Darmstadt (WBG) 2004.

Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Firenze (Le Monnier) 1979 (13<sup>a</sup> ristampa 1987).

Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Firenze (Le Monnier) 1979 (1<sup>a</sup> ristampa).

Dante Alighieri, *Commedia*. Con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi. Volume primo: *Inferno*, Milano (Mondadori) 1991 (I Meridiani).

Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, I. Teil: *Die Hölle*, Stuttgart (Klett) <sup>2</sup>1966.

Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, II. Teil: *Der Läuterungsberg*, Stuttgart (Klett) <sup>2</sup>1968.

Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, III. Teil: *Das Paradies*, Stuttgart (Klett) <sup>2</sup>1970.

Dante Alighieri, *La Commedia / Die Göttliche Komödie, II. Purgatorio / Läuterungsberg*, Italienisch / Deutsch. In Prosa übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler, Stuttgart (Reclam) 2011 (Reclam Bibliothek).

Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Aus dem Italienischen von Philalethes (König Johann von Sachsen), Frankfurt a. M. (Fischer) <sup>2</sup>2009 (Fischer Klassik, Bd. 90008).

Dante Alighieri's *Göttliche Comödie*. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von Philalethes. Zweiter Theil. *Das Fegefeuer*. Neue, durchgesehene und berichtigte Ausgabe nebst einem Titelkupfer von J. Hübner, einer Karte und einem Grundrisse des Fegefeuers (G. B. Teubner) 1865.

Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di Dino Provenzal, Milano (Mondadori) <sup>16</sup>1972 (Edizioni Scolastiche Mondadori).

Dante Alighieri, *Convivio*. Presentazione, note e commenti di Piero Cudini, Milano (Garzanti) <sup>4</sup>1992 (I grandi libri Garzanti 249).

Dante Alighieri, *Das Gastmahl*. Übersetzt und erklärt mit einer Einführung von Dr. Constantin Sauter, Freiburg i. Br. (Herder) 1911.

### Werke anderer Autoren:

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien, Darmstadt (WBG)1995 (Aristoteles. Philosophische Schriften, Bd. III).

Augustinus, *Confessiones*:

[http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug\\_co00.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_co00.html).

Publius Ovidius Naso, *Metamorphosen*. In deutsche Hexameter übertragen und mit dem Text herausgegeben von Erich Rösch, München (Ernst Heimeran Verlag) 1968 (Sonderausgabe für die WBG Darmstadt).

Thomas von Aquin, *Summe der Theologie* (lateinisch-deutsch), in: *Bibliothek der Kirchenväter*:

<http://www.unifr.ch/bkv/summa/>.

Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart, 3 Bde., Stuttgart (Kröner) <sup>3</sup>1985 (Kröners Taschenausgabe, Bd. 105+106+109).

### Sekundärliteratur zu Dante:

Casalboni, Alberto, "Lectura Dantis. *Purgatorio*. Canto XVII", in:

[https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio\\_XVII.pdf](https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio_XVII.pdf).

Ciprandi, Silvano, *Le mie Lecturae Dantis*. Volume secondo. *Purgatorio*. Presentazione di Francesco Ogliari, Pavia (Edizioni Selecta S.r.l.) 2007 (Società Dante Alighieri. Comitato di Milano).

Kablitz, Andreas, "Die Ordnungen der Sünden in Dantes *Commedia*" (unveröffentlichter Vortrag von 2005, zusammengefasst in: Joachim Leeker, "Dante-Tagung 2005 in München", in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 30,1/2 [2006], S. 223-228, hier S. 226-228).

Logister, Wiel M. E., *Die Spiritualität der 'Divina Comedia': Dantes Gedicht theologisch gelesen*. Deutsche Übersetzung aus dem Niederländischen von Gabriele Merks-Leinen, Münster (LIT) 2002 (Literatur – Medien – Religion, Bd. 5).

Raffa, Guy P., *The complete Danteworlds. A reader's guide to the "Divine Comedy"*. Illustrations by Suloni Robertson, Chicago (The University of Chicago Press) 2009.

Sermonti, Vittorio, *Il Purgatorio di Dante*. Revisione di Gianfranco Contini, Milano (Rizzoli) 2004.

### Verschiedenes:

"Aman", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

[http://www.treccani.it/enciclopedia/aman\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/aman_(Enciclopedia-Dantesca)/).

Angerstorfer, Andreas, Artikel "Haman" (2007), in: *WiBiLex*:

<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20401/>.

Arthaber, Augusto, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali italiani, latini, francesi, spagnoli, tedeschi, inglesi e greci antichi con relativi indici sistematico-alfabetici*. Supplemento ai Dizionari delle principali lingue moderne ed antiche, Milano (Hoepli) 1989 (Ristampa 1995).

*Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift.* Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text, Stuttgart (Katholische Bibelanstalt u. Deutsche Bibelstiftung) / Klosterneuburg (Österr. Kath. Bibelwerk) <sup>2</sup>1982.

*Die Bibel von A-Z. Das aktuelle Lexikon zur Bibel.* Hrsg. v. Matthias Stubhann, Erlangen (Karl Müller Verlag) 1985.

*Biblia sacra iuxta vulgatam versionem,* recensuit Robertus Weber. Editionem quartam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) <sup>4</sup>1994.

Brünenberg-Bußwolder, Esther, Artikel “Mordechai” (2006), in: *WiBiLex*:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/28021/>.

“Filomela” in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[http://www.treccani.it/enciclopedia/filomela\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/filomela_%28Enciclopedia-Dantesca%29/).

Frenzel, Herbert, *1000 idiomatische Redensarten Italienisch.* Mit Erklärungen und Beispielen. Neubearbeitung 1974 von Hermann Willers, Berlin / München / Wien / Zürich (Langenscheidt) <sup>5</sup>1978.

*Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments* nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel und Josef Kürzinger, Aschaffenburg (Pattloch) <sup>23</sup>1973.

Hörmann, Karl (Hrsg.), *Lexikon der christlichen Moral,* Innsbruck (Tyrolia Verlagsanstalt) <sup>2</sup>1976, Sp. 1742f (Artikel “Zorn”; elektronische Fassung: <https://www.stjosef.at/morallexikon/zorn.htm>).

Hunger, Herbert, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1974 (rororo 6178).

*Katechismus der Katholischen Kirche:*  
[http://www.vatican.va/archive/DEU0035/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM).

Kraus, Clara, “Amata”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[http://www.treccani.it/enciclopedia/amata\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/amata_(Enciclopedia-Dantesca)/).

Kraus, Clara, “Lavinia”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[http://www.treccani.it/enciclopedia/lavinia\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/lavinia_(Enciclopedia-Dantesca)/).

Leghissa, Livio / von Griesheim, Ilse, *Modi di dire. Redensarten,* München (Hueber) 1971.

Loos, Erich, “Die Hauptsünde der *acedia* in Dantes *Commedia* und in Petrarcas *Secretum*. Zum Problem der italienischen Renaissance”, in: *Petrarca: 1304-1274. Beiträge zu Werk und Wirkung,* hrsg. v. Fritz Schalk, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1975, S. 156-183.

Jo Milgrom / Yoel Duman, “The Scroll of Esther”:  
<https://www.talivirtualmidrash.org.il/?article=the-scroll-of-esther>.

Scheffczyk, Leo, “Fegfeuer. [1] Biblisch-theologisch”, in: *Lexikon des Mittelalters,* Bd. IV, München und Zürich (Artemis Verlag) 1989, Sp. 328-330.

Usta, Ibraim, “Das Fegefeuer im katholischen Christentum”, veröffentlicht als Pdf-Datei unter folgendem Link: [http://isamveri.org/pdfdrg/D03296/2011\\_2/2011\\_2\\_USTAI.pdf](http://isamveri.org/pdfdrg/D03296/2011_2/2011_2_USTAI.pdf).

Wecker, Menachem, “Why Crucify Haman? Artistic representations of the Purim villain shed light on medieval Jewish and Christian interpretations of the holiday”:  
<https://www.myjewishlearning.com/article/why-crucify-haman/>.

Wenzel, Siegfried, “Petrarcas ‘Accidia’”, in: *Petrarca*, hrsg. v. August Buck, Darmstadt (WBG) 1976 (Wege der Forschung, 353), S. 349-366.

Alle hier genannten Internet-Adressen wurden zuletzt abgerufen am 1.5.2019.

Münster, den 1.5.2019

Homepage Leeker: <http://jundelee.de>