

Elisabeth Leeker (Münster)

Lectura Dantis – *Purgatorio* XIII

Dieses ist die schriftliche Fassung des Vortrags über *Purgatorio* XIII, den ich am 10. September 2014 in der Reihe der Dante-Lesungen am Kathedralforum der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meißen (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: Ankunft auf der 2. Stufe des Läuterungsbergs

Nachdem Dante am Ende des 9. Gesangs das Tor des Läuterungsbergs durchschreiten durfte, stieg er zusammen mit Vergil durch einen gewundenen Felsspalt hoch auf die 1. Stufe des Bergs, wo für den Hochmut, die schwerste der 7 Hauptsünden bzw. Todsünden gebüßt wurde. Die Begegnung mit den Hochmütigen erstreckte sich über die Gesänge 10-12, und am Ende des 12. Gesangs schilderte Dante seinen Aufstieg auf die 2. Stufe.



Abb. 1: Dantes Läuterungsberg – Holzschnitt in *Commedia*-Ausgabe Anfang 19. Jh.; Bildquelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4e/A_cone-shaped_mountain_rises_out_of_the_sea%2C_crowned_by_a_tr Wellcome_V0047947.jpg

Interpretation des Gesangs

Auf der 2. Stufe des Läuterungsbergs angekommen, sehen Dante und Vergil zunächst nichts als farbloses Gestein (Abschnitt A, V. 1-21). Dann hören sie in der Luft Stimmen, die an berühmte Beispiele für Nächstenliebe erinnern (B, V. 22-42). Schließlich entdecken sie die Büßer, die, aufeinander gestützt, an der Felswand sitzen, von der sie sich farblich kaum abheben. Ihre Augen sind mit Eisendraht zugenäht (C, V. 43-84). Dante nähert sich ihnen und spricht sie an. Es antwortet Sapìa, die hier für ihre Schadenfreude büßt (D, V. 85-154). – Wie in der *Hölle*, so beschreibt Dante zunächst den neuen Ort und dann die dort angesiedelten Seelen als Gruppe, bevor es zur Begegnung mit einzelnen Persönlichkeiten kommt.¹

A. Die Ankunft auf der 2. Stufe (V. 1-21)

Wir waren an dem Gipfel jetzt der Stiege,
allwo zum zweitenmal ist eingeschnitten
der Berg, der die Ersteigenden entsündigt.

Hier nun umschließet ringsumher die Höhe
ein Sims, dem ersteren in allem ähnlich,
nur daß sich zeitiger sein Bogen krümmt;

nicht Schatten gibt's, noch Bilder hier zu schauen,
einförmig deckt den Felshang, deckt die Straße
die graulichbleiche Färbung des Gesteines (V. 1-9).²

In V. 3 sagt Dante explizit, dass der Läuterungsberg “die Ersteigenden entsündigt” bzw. von ihren Übeln befreit (“lo monte che salendo altrui dismala”, V. 3). Die 2. Stufe ist ähnlich gebaut wie die erste, d.h. vergleichbar mit einem Sims, der den Berg umgürtet, “nur daß sich zeitiger sein Bogen krümmt” (“se non che l’arco suo più tosto piega”, V. 6), denn der Berg verjüngt sich nach oben hin, und folglich nimmt der Umfang der einzelnen Stufen zum Gipfel hin ab.³ Trotz des ähnlichen Baus ist die 2. Stufe jedoch ganz anders gestaltet. Der 1. Sims war geschmückt mit Kunstwerken: Entlang der Felswand befanden sich Marmorreliefs, die den Hochmütigen Vorbilder für Demut zeigten, und der Boden war bedeckt mit Reliefs, die Beispiele bestrafte Hochmuts vor Augen führten. Auf der 2. Stufe hingegen ist zunächst nur farbloses Gestein zu sehen (V. 9).⁴

¹ Siehe dazu auch Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, II. Teil: *Der Läuterungsberg*, Stuttgart (Klett) ²1968, S. 221. Sofern nicht anders vermerkt, bezieht sich im folgenden die Quellenangabe “Gmelin” auf den Kommentar zum *Läuterungsberg*.

² “Noi eravamo al sommo de la scala, / dove secondamente si risega / lo monte che salendo altrui dismala. / Ivi così una cornice lega / dintorno il poggio, come la primaia; / se non che l’arco suo più tosto piega. / Ombra non li è né segno che si paia: / parsi la ripa e parsi la via schietta / col livido color de la petraia” (V. 1-9). Alle deutschen Zitate aus der *Göttlichen Komödie* sind folgender Übersetzung entnommen: Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Aus dem Italienischen von Philalethes (König Johann von Sachsen), Frankfurt a. M. (Fischer) ²2009 (Fischer Klassik, Bd. 90008). Alle italienischen *Purgatorio*-Zitate stammen aus folgender Ausgabe: Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Firenze (Le Monnier) 1979 (1^a ristampa). Sofern nicht anders vermerkt, bezieht sich im folgenden die Zitierweise “Bosco/Reggio” auf den Kommentar dieser *Purgatorio*-Ausgabe.

³ Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di Dino Provenzal, Milano (Mondadori) ¹⁶1972 (Edizioni Scolastiche Mondadori), S. 421; Gmelin, S. 219; Vittorio Sermoni, *Il Purgatorio di Dante*. Revisione di Gianfranco Contini, Milano (Rizzoli) 2004, S. 237.

⁴ Mit “Ombra non li è” (“nicht Schatten gibt’s”, V. 7) kann entweder gemeint sein, dass es hier keine Seelen bzw. keine “Schatten(leiber)” gibt, oder aber Dante will sagen, dass es hier auf der kahlen Felswand keine bildhaften Schattierungen gibt, wie sie bei den Reliefs auf der 1. Stufe zu sehen waren (vgl. *Purg.* XII 64-66: “Qual di pannel fu maestro o di stile / che ritraesse l’ombra e ’ tratti ch’ivi / mirar farieno uno ingegno sottile?” // “Wer ist des Pinsels oder Stifts so Meister, / daß er die Züg’ und Schatten wiedergäbe, / drob

“Wenn hier zu fragen erst wir Leut’ erwarten”,
begann der Dichter, “dann ist wohl zu fürchten,
daß allzulang sich unsre Wahl verziehe”.

Drauf fest die Augen nach der Sonne richtend,
nahm er zum Mittelpunkte der Bewegung
die rechte Seit’ und schwenkte seine Linke (V. 10-15).⁵

Im *Inferno* wusste Vergil immer den Weg. Hintergrund war eine mittelalterliche Legende, nach der er zur Zeit des Augustus schon einmal bis in die unterste Hölle gestiegen sein soll, um den Geist des Brutus heraufzuholen, der den Kaiser vor der Tyranis warnen sollte.⁶ Auf dem Läuterungsberg hingegen war Vergil noch nie, und so nutzt er dort jede Gelegenheit, um nach dem Weg zu fragen.⁷ Hier jedoch ist niemand in Sicht, der ihnen sagen könnte, in welche Richtung sie gehen müssen. Da es möglicherweise lange dauert, bis sie jemandem begegnen, und er keine Zeit verlieren möchte, orientiert sich Vergil am Stand der Sonne. Bereits Cato hatte ihnen gesagt, sie sollten auf ihrem Weg dem Lauf der Sonne folgen (*Purg.* I 106-108). Vergil schwenkt seine linke Körperhälfte, d.h. er bewegt sich nach *rechts* (vgl. *Purg.* I 22).⁸ Wieder führt der Weg *rechts* herum als Symbol für das Fortschreiten im Guten, während es in der Hölle immer *links* herum ging.⁹

“O holdes Licht, dem trauend ich betrete
die neue Bahn, so führe du uns”, sprach er,
“so wie sich’s ziemt, hierdurch geführt zu werden.

Du wärmst die Welt, du bist’s, das sie beleuchtet;
treibt sonst ein Grund uns nicht in andrer Richtung,
so müssen stets uns leiten deine Strahlen” (V. 16-21).¹⁰

Die Sonne symbolisiert auf dem Läuterungsberg die göttliche Gnade. Dass diejenigen, die vor dem Tod Reue für ihre Sünden gezeigt haben, die Möglichkeit haben, sich hier zu bessern, um anschließend ins Paradies aufsteigen zu können, ist der Gnade Gottes zu verdanken. Die Büßer wissen sich

selbst der feinste Sinn hier staunen müßte?”). Zu diesen beiden Deutungen siehe Gmelin, S. 219; Provenzal, S. 421; 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. 113, Anm. 2. Sofern nicht anders vermerkt, bezieht sich im folgenden die Quellenangabe “Philalethes (1865)” auf dem Philalethes-Kommentar zum *Fegefeuer*.

⁵ “Se qui per dimandar gente s’aspetta’, ragionava il poeta, ‘io temo forse / che troppo avrà d’indugio nostra eletta’. / Poi fisamente al sole li occhi porse; / fece del destro lato a muover centro, / e la sinistra parte di sé torse” (V. 10-15).

⁶ Darauf wird in *Inf.* IX 16-30 angespielt. Zu der erwähnten Legende siehe Dante Alighieri, *Die göttliche Komödie*. Erläutert von Ferdinand Barth aufgrund der Übersetzung von Walter Naumann, Darmstadt (WBG) 2004, S. 207; Wiel Logister, *Die Spiritualität der “Divina Commedia”*. Dantes Gedicht theologisch gelesen. Deutsche Übersetzung aus dem Niederländischen von Gabriele Merks-Leinen, Münster/Hamburg/London (LIT Verlag) 2003 (Literatur – Medien – Religion, Bd. 5), S. 103.

⁷ Siehe Silvano Ciprandi, *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. 29; Logister, S. 103.

⁸ Diese Bewegung ist einer Illustration aus der Ausgabe von Vellutello (1544) zu erkennen: <https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/purgatorio/purgatorio-13/> (oben rechts auf den Button “GALLERY” klicken) bzw. <https://digitaldante.columbia.edu/image/digitized-images/>.

⁹ Z.B. *Inf.* X 133, XIV 126, XVIII 21, XXIX 53, XXXI 83. – Zu Dantes und Vergils in V. 15 beschriebener Gehrichtung siehe Philalethes (1865), S. 113, Anm. 3; Gmelin, S. 219f; Sermonti, S. 237. Alle 3 Kommentatoren beziehen den Stand der Sonne in ihre Erklärungen ein.

¹⁰ “O dolce lume a cui fidanza i’ entro / per lo novo cammin, tu ne conduci’, / dicea, ‘come condur si vuol quinc’ entro. / Tu scaldi il mondo, tu sovr’ esso luci; / s’altra ragione in contrario non punta, / esser dien sempre li tuoi raggi duci” (V. 16-21).

bei ihrer Läuterung auf diese Gnade angewiesen. Das wird besonders deutlich, wenn Sordello im 7. Gesang erklärt, das Besteigen des Berges sei nur bei Tageslicht möglich (*Purg.* VII 43-60¹¹). Auf dem Weg der Läuterung bedarf der Mensch der göttlichen Gnade, ohne deren Licht er Gefahr liefe, in das Böse zurück zu fallen.¹² Sein Vertrauen, dass die Sonne ihm den richtigen Weg zeige, bringt Vergil – ein Nichtchrist!¹³ – hier in einer gebetsähnlichen Anrufung zum Ausdruck.¹⁴

B. Vorbilder für Nächstenliebe (V. 22-42)

Wieviel man diesseits zählt für eine Meile,
soviel schon waren jenseits wir gegangen
in kurzer Zeitfrist ob des rüst'gen Willens,

und gegen uns zu hörten, doch nicht sahen
wir Geister schweben, mit holdsel'ger Rede
Einladung zu dem Mahl der Liebe bietend (V. 22-27).¹⁵

Nachdem Dante und Vergil etwa 1 Meile weit gegangen sind, hören sie Stimmen, die zum “Mahl der Liebe” einladen (“a la mensa d’amor”, V. 27). Gemeint ist, dass die Stimmen zu Nächstenliebe, der dem Neid entgegengesetzten Tugend, auffordern.¹⁶ Das bedeutet, die Neidischen, die hier bü-

¹¹ Zu dieser Stelle siehe Gmelin, S. 129f+132f.

¹² Zudem hemmt die Dunkelheit der Nacht den Willen zur Läuterung. Siehe Provençal, S. 368; Philalethes (1865), S. 58f, Anm. 4. – Im Johannesevangelium gibt es eine Stelle, an der Jesus einen ähnlichen Gedanken zum Ausdruck bringt. Dort sagt er: “adhuc modicum lumen in vobis est ambulate dum lucem habetis ut non tenebrae vos comprehendant et qui ambulat in tenebris nescit quo vadat” // “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). Ähnlich Joh 11,9f: “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” // “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”. Alle lateinischen Bibelzitate sind der *Vulgata* entnommen; die deutschen Bibelzitate stammen aus der *Einheitsübersetzung*. Dabei werden folgende Ausgaben zugrunde gelegt: *Biblia sacra iuxta vulgatum versionem*, recensuit Robertus Weber. Editionem quartam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) ⁴1994; *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text, Stuttgart (Katholische Bibelanstalt u. Deutsche Bibelstiftung) / Klosterneuburg (Österr. Kath. Bibelwerk) ²1982. Siehe dazu auch Gmelin, S. 132f.

¹³ Nach Gmelin (S. 220) lässt dieses Gebet Vergil “unausgesprochen auf halbem Wege zum christlichen Glauben erscheinen”.

¹⁴ Gmelin (S. 220) sieht hier Anklänge an den Sonnengesang des Hl. Franziskus; ähnlich Sermonti, S. 238. – Philalethes (1865), S. 114, Anm. 4, versteht die Sonne an dieser Stelle nicht als Bild für die Gnade Gottes, sondern als “das natürliche Licht [...], das allen Menschen leuchtet, die in diese Welt kommen”. Ebenfalls nach Mark Musa (*Dante Alighieri's Divine Comedy. Purgatory. Commentary*, Bloomington IN [Indiana University Press] 2000, S. 135) ist die Sonne in diesem Gebet nicht als Symbol für die göttliche Gnade zu verstehen, sondern eher als Bild für “natural reason”; ähnlich Bosco/Reggio, S. 222. Köhler versteht Vergils Gebet als heidnischen Sonnenkult. 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. 248. – In einer Zeichnung von Botticelli ist Vergil in Gebetshaltung zu sehen (Bildmitte):

https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Sandro_Botticelli%27s_illustrations_to_the_Divine_Comedy#/media/File:Botticelli,_Purgatorio_13.jpg

¹⁵ “Quanto di qua per un migliaio si conta, / tanto di là eravam noi già iti, / con poco tempo, per la voglia pronta; / e verso noi volar furon sentiti, / non però visti, spiriti parlando / a la mensa d’amor cortesi inviti” (V. 22-27).

¹⁶ Alberto Casalboni, “Lectura Dantis: *Divina Commedia. Purgatorio. Canto XIII*”, Vortrag vom 19.12.2011 beim Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali di Ravenna, als Pdf-Datei abrufbar unter der Internet-

ßen, die Dante jedoch noch nicht sieht, werden ermahnt, sich zu bessern. So etwas gab es in der Hölle nicht. Die Verdammten waren im wahrsten Sinne des Wortes nicht mehr zu retten. Für sie gab es ausschließlich Strafen, und zwar ewige Strafen. Der im Gegensatz zur Hölle zeitlich begrenzte Aufenthalt auf dem Läuterungsberg hat ein erzieherisches Ziel. Das wurde bereits bei den Hochmütigen deutlich, und hierin liegt der grundlegende Unterschied zur Hölle. Die Seelen auf dem Läuterungsberg sind bereits gerettet. Durch die Reue, die sie vor dem Tod – und sei es erst in der Todesstunde – für ihre Sünden gezeigt haben, sind sie vor der Verdammnis gerettet, aber sie sind noch nicht würdig, ins Paradies aufzusteigen, sondern müssen sich zuvor bessern bzw. läutern. Daher müssen sie nicht nur bestimmte Bußen – quasi als Strafen für ihre Sünden (bei den Hochmütigen das Tragen von Steinlasten) – erleiden, sondern sich auch innerlich wandeln. Folglich besteht ihre Buße neben einer körperlichen auch aus einer geistigen bzw. geistlichen Bußübung.¹⁷ Dabei gibt es auf jeder Stufe die 3 Elemente, die bereits bei den Hochmütigen begegneten: 1. tugendhafte Vorbilder, die zur Nachahmung anregen sollen; 2. ein Gebet – bei den Hochmütigen war es das *Vaterunser* (*Purg.* XI 1-24); 3. abschreckende Beispiele, die die Büsser dazu ermuntern sollen, sich von der jeweiligen Sünde zu befreien. Die vorbildlichen Beispiele zeigen immer die Tugend, die der auf der jeweiligen Stufe gebüßten Sünde entgegengesetzt ist. So betrachteten die Hochmütigen Vorbilder für Demut, und die Neidischen hören Stimmen, die sie zu Nächstenliebe auffordern. Da die Neidischen, wie sich zeigen wird, nicht sehen können, erscheinen die Anregungen zur Tugend nicht als Bilder, sondern als Stimmen.¹⁸

Die erste Stimme, die vorüberschwebte,
 “*Vinum non habent*”, sprach sie ganz vernehmlich,
 es hinter uns aufs neue wiederholend;

und eh’ noch gar nicht mehr sie war zu hören
 ob der Entfernung, rief vorüberziehend
 die zweit’: “Orest bin ich”, und sie nicht weilt’ auch (V. 28-33).¹⁹

Auf jeder der 7 Stufen ist das 1. vorbildliche Beispiel Maria, wie schon bei den Beispielen für Demut zu sehen war. Bereits im Zusammenhang mit der Interpretation von *Purg.* X wurde darauf hingewiesen, dass nach dem *Speculum Mariae Virginis* Konrads von Sachsen (13. Jh.) Maria als Inkarnation der den 7 Hauptsünden entgegengesetzten Tugenden gilt und dass Dante dieser Auffassung folgt.²⁰

Adresse: https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio_XIII.pdf, S. 1.

¹⁷ Gmelin, S. 173f; Bosco/Reggio, S. 164.

¹⁸ Gmelin, S. 219. – Bildlich dargestellt sind die Stimmen in einer Miniatur aus MS. Holkham misc. 48, f. 81 (<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/medieval/jpegs/holkham/misc/48/1500/04800459.jpg>) und in einer Zeichnung von John Flaxman (<https://www.tate.org.uk/art/artworks/flaxman-purification-from-envy-t11130>).

¹⁹ “La prima voce passò volando / ‘*Vinum non habent*’ altamente disse, / e dietro a noi l’andò reïterando. / E prima che del tutto non si udisse / per allungarsi, un’altra ‘I’ sono Oreste’ / passò gridando, e anco non s’affisse” (V. 28-33).

²⁰ Bosco/Reggio, S. 167; 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. 163. – *Speculum Beatae Mariae Virginis* Fr. Conradi a Saxonia sec. codices mss. castigatum et denuo editum PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1904 (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, Tom. II), Lectio IV, S. 44f: “Ipsa enim est Maria, quae et omni vitio caruit et omni virtute claruit. Ipsa, inquam, est Maria, quae a septem vitiis capitalibus fuit immunissima et virtutibus eis contrariis fuit munitissima”. Zitiert nach der digitalisierten Fassung dieser Ausgabe:

<https://archive.org/stream/speculumbeataem00brungoog#page/n78/mode/2up>. – Dieses Werk wird oft fälschlich Bonaventura zugeschrieben. Siehe Dieter Berg, “Konrad v. Sachsen”, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. V, München und Zürich (Artemis Verlag) 1991, Sp. 1364f.

“*Vinum non habent*” (V. 29), “Sie haben keinen Wein mehr”, ist ein Zitat aus dem Johannes-evangelium, wo von der Hochzeit zu Kana berichtet wird, bei der der Wein ausging. Maria hatte Mitleid mit den Gastgebern und wandte sich an Jesus, woraufhin dieser Wasser zu Wein wandelte und damit sein 1. Wunder vollbrachte (Joh 2,1ff). Jesus wandelte das Wasser erst, nachdem Maria ihn mit den Worten “*Vinum non habent*” auf die Nöte der Gastgeber aufmerksam gemacht hatte. Ihre Rolle in dieser Geschichte analysierte Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptoris Mater* (“Die Mutter des Erlösers”). Er sah in den Worten “*Vinum non habent*” einen Hinweis auf die Mittlertätigkeit Marias. Darin zeige sich:

“die Sorge Marias für die Menschen, ihre Hinwendung zu ihnen in der ganzen Breite ihrer Bedürfnisse und Nöte. [...] Zu Kana in Galiläa wird nur ein konkreter Aspekt der menschlichen Bedürftigkeit gezeigt, scheinbar nur klein und von geringer Bedeutung (‘Sie haben keinen Wein mehr’). Aber er hat symbolischen Wert: Jene Hinwendung zu den Bedürfnissen der Menschen bedeutet zugleich, sie in den Bereich der messianischen Sendung und erlösenden Macht Christi zu führen. Es liegt also eine Vermittlung vor”.²¹

Diese Vermittlung geschieht aus Liebe zu den Menschen. Daher sind Marias Worte “*Vinum non habent*” Ausdruck ihrer *caritas*.²² Hinzu kommt, dass sie *von sich aus* handelt. Sie sieht, dass die Menschen in Not sind, und vermittelt ihnen unaufgefordert die benötigte Hilfe. Diese Rolle wurde bereits im 2. *Höllens*-Gesang deutlich, wo sie die *gratia praeveniens*, die zuvorkommende Gnade verkörperte.²³



Abb. 2: Die Hochzeit zu Kana – Fresko von Giotto (1304-06; Padua, Cappella degli Scrovegni); Bildquelle: https://de.wikipedia.org/wiki/Hochzeit_zu_Kana#/media/Datei:Giotto_-_Scrovegni_-_24_-_Marriage_at_Cana.jpg

²¹ *Redemptoris Mater* (vom 25. März 1987), Abschnitt 21, zitiert nach: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html. – Siehe auch Giuseppe Reguzzoni, “‘*Vinum non habent*’. Le nozze di Cana come esempio di carità nel *Purgatorio* di Dante”, in: Joseph Ratzinger (Benedetto XVI) u.a., *Le nozze di Cana*, Milano (Jaca Books) 2006 (*Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* 205), S. 76-83.

²² Zur Bedeutung der *caritas* in dieser Geschichte siehe auch Danilo Dorini, Omelia del 16 gennaio 2011 (Seconda domenica dopo l’Epifania), als Pdf-Datei abrufbar unter der Internet-Adresse: http://www.parcocchiamilanino.it/scossa_on_line/prediche_artistiche/giotto_veronese_cana.pdf, S. 3f.

²³ Auch in dem Gebet des Hl. Bernhard von Clairvaux (*Par.* XXXIII 16-18) wird Maria als Verkörperung der *gratia praeveniens* gesehen. Siehe Dante Alighieri, *La Divina Commedia* commentata da Ettore Zolesi. Vol. 2: *Purgatorio*, Roma (Armando Editore) 2002 (ristampa 2003), S. 217-231, hier S. 220.

Aus Dantes Beschreibung geht hervor, dass die erste Stimme durch die Luft schwebt und den Satz *“Vinum non habent”* immer wiederholt. Während sie sich entfernt, klingt sie wie ein Echo, das verhallt.²⁴ Kaum ist die Stimme an Dante und Vergil vorbei gezogen, da nähert sich eine zweite, die sagt: *“Orest bin ich”* (*“I sono Oreste”*, V. 32). Das 2. Beispiel für Nächstenliebe stammt aus der antiken Literatur. Sowohl die Vorbilder als auch die abschreckenden Beispiele wechseln zwischen Bibel und antiker Geschichte oder Literatur. Als Orest, der den Mord an seinem Vater Agamemnon (König von Mykene) gerächt hatte, eines Tages verurteilt werden sollte,²⁵ erschien vor Gericht sein Freund Pylades und behauptete, er selbst sei Orest (vgl. V. 33). Das bestritt dieser, und jeder der beiden behauptete, Orest zu sein. Jeder wollte den Freund retten, und schließlich baten sie sogar darum, gemeinsam getötet zu werden. Am Ende kam es zum Freispruch.²⁶ Es gibt eine römische Tragödie von Marcus Pacuvius (3./2. Jh. v. Chr.), in der dieser edle Streit dargestellt wird. Sie ist allerdings nur fragmentarisch überliefert, wird aber von mehreren lateinischen Autoren zitiert, u.a. in 2 Schriften Ciceros, der das Verhalten von Orest und Pylades als Beispiel für Freundschaft lobt. Vermutlich kannte Dante diese Geschichte durch seine Cicero-Lektüren.²⁷

“O”, sagt’ ich, “Vater, was für Stimmen sind das?”
Und als ich solches fragte, horch, da sprach schon
die dritte: “Liebet, die euch Böses taten”(V. 34-36).²⁸

Das 3. Beispiel stammt wieder aus der Bibel. Es ist das Wort Jesu, der in der Bergpredigt und in der Feldrede fordert, nicht nur seinem Nächsten Gutes zu tun, sondern gerade auch diejenigen zu lieben, die einem Böses antaten: *“Liebet eure Feinde”*.²⁹ Feindesliebe ist sicherlich die schwierigste Art von Nächstenliebe.³⁰

²⁴ Provenzal, S. 422. – Köhler (S. 248f) verweist auf die originelle Gestaltung der durch den Raum fliegenden Stimmen.

²⁵ Bzgl. des Grundes für seine Verurteilung gibt es unterschiedliche Fassungen. Siehe Ciprandi, S. 169; Casalboni, zit. (https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio_XIII.pdf), S. 1; Dante Alighieri, *Die Divina Commedia*. In deutsche Prosa übersetzt und erläutert von Georg Peter Landmann, Würzburg (Königshausen und Neumann) 1997, S. 146; Köhler, S. 250f.

²⁶ Herbert Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1974 (rororo 6178)S. 291f (*“Oréstes”*); Artikel *“Orest und Pylades”*, in: *Damen Conversations Lexikon*, hrsg. v. Carl Herloßsohn, Band 8, Leipzig 1837, S. 32f, online-Ausgabe: <http://www.zeno.org/DamenConvLex-1834/A/Orest+und+Pylades>.

²⁷ Provenzal, S. 422; Gmelin, S. 221; Barth, S. 245 (dort auch Verweis auf verschiedene Fassungen dieser Geschichte); Sermonetti, S. 239f; Bosco/Reggio, S. 223. – Marcus Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum. Das höchste Gut und das schlimmste Übel*. Lateinisch und deutsch, hrsg. v. Alexander Kabza, München (Ernst Heimeran Verlag) 1960 (Tusculum-Bücherei), S. 398/399 (V xxii 63); Marcus Tullius Cicero, *Laelius de amicitia. Laelius – Über die Freundschaft*. Lateinisch-Deutsch, hrsg. v. Max Faltner, München (Ernst Heimeran Verlag) ³1980 (Tusculum-Bücherei), S. 32/34-33/35 (VII 24). Daneben wird diese Geschichte auch von Ovid und Valerius Maximus dargestellt. Siehe Barth, S. 245; Bosco/Reggio, S. 223; auf Ovid verweist auch Gmelin, S. 221.

²⁸ *““Oh!”, diss’ io, ‘padre, che voci son queste?’ / E com’ io domandai, ecco la terza / dicendo: ‘Amate da cui male aveste’”* (V. 34-36).

²⁹ Bergpredigt: *“audistis quia dictum est diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum / Ego autem dico vobis diligite inimicos vestros benefacite his qui oderunt vos et orate pro persequentibus et calumniantibus vos”* // *“Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. / Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen”* (Mt 5,43f); Feldrede: *“diligite inimicos vestros benefacite his qui vos oderunt / benedicite maledicentibus vobis orate pro calumniantibus vos”* // *“Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. / Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln”* (Lk 6,27f).

³⁰ Zolesi (S. 220) bezeichnet die Abfolge der 3 Beispiele als *“un crescendo di carità”*.

Der gute Hort jetzt: “Dieser Gürtel geißelt
des Neids Verschuldung, und von Liebe werden
geschwungen auch darum der Peitsche Stricke.

Von umgekehrtem Klange muß der Zaum sein;
nach meiner Meinung wirst du’s, denk’ ich, hören,
eh’ du zu der Vergebung Paß gelangest” (V. 37-42).³¹

Hier sagt Vergil explizit, dass “Liebe” (“amor”, V. 38/39) das positive Gegenstück zum Neid ist und dass die Betrachtung von Beispielen vorbildlicher Nächstenliebe dazu dient, dem Neid entgegen zu wirken. Er verwendet dazu das Bild der Peitsche: Mit der Peitsche wird ein Pferd angetrieben, und so sollen die Beispiele für *caritas* die Büßer zu einem entsprechenden Verhalten antreiben. Der “Zaum” (V. 40), ital. “freno” (“fren”, V. 40), auch “Bremsen”, ist das, was die Sünde eindämmen soll. Gebremst wird die jeweilige sündhafte Neigung durch etwas, das im Vergleich zu den Vorbildern von “umgekehrtem Klange” (“del contrario suono”, V. 40) ist, d.h. durch abschreckende Beispiele.³² Von ihnen wird im 14. Gesang die Rede sein.³³ – Vergil *vermutet*, dass Dante Beispiele bestraften Neides hören wird, bevor er diese Stufe des Läuterungsbergs verlässt. Wie bereits erwähnt, war Vergil noch nie zuvor auf dem Läuterungsberg, und so kann er nur *vermuten*, dass es sich hier mit den Beispielen ähnlich verhalten wird wie auf der 1. Stufe; daher die vorsichtige Formulierung in V. 41.³⁴ Der “Vergebung Paß” (“passo del perdono”, V. 42) ist die Stelle, an der der Engel erscheinen und das nächste P von Dantes Stirn wischen wird, bevor er zur 3. Stufe aufsteigt.

³¹ “E ’l buon maestro: ‘Questo cinghio sferza / la colpa de la invidia, e però sono / tratte d’amor le corde de la ferza. / Lo fren vuol esser del contrario suono; / credo che l’udirai, per mio avviso, / prima che giunghi al passo del perdono” (V. 37-42).

³² Provenzal, S. 423; Gmelin, S. 221; Barth, S. 246.

³³ Ein ähnliches Bild, ebenfalls aus dem Bereich des Reitens, verwendet Dante im *Gastmahl*. Dort sind es jedoch nicht Peitsche und Zaum, sondern Sporen und Zaum (bzw. Zügel). Philalethes (1865), S. 114f, Anm. 5. – *Convivio* IV xxvi 6-7: “Veramente questo appetito conviene essere cavalcato da la ragione; ché sì come uno sciolto cavallo, quanto ch’ello sia di natura nobile, per sé, senza lo buono cavalcatore, bene non si conduce, così questo appetito, che irascibile e concupiscibile si chiama, quanto ch’ello sia nobile, a la ragione obedire conviene, la quale guida quello con freno e con isproni, come buono cavaliere. / Lo freno usa quando elli caccia, e chiamasi quello freno temperanza, la quale mostra lo termine infino al quale è da cacciare; lo sprone usa quando fugge, per lui tornare a lo loco onde fuggire vuole, e questo sprone si chiama fortezza, o vero magnanimitate” // “Allerdings muß dieses Begehren von der Vernunft geleitet sein. Wie ein freies Pferd, so edel es seiner Natur nach auch sein mag, ohne einen guten Reiter von sich selbst nicht gut geleitet wird, so muß auch dieses Begehrensvermögen, das in Zorn und Leidenschaft ausarten kann, mag es noch so edel sein, der Vernunft sich unterwerfen. Diese lenkt es, wie ein guter Reiter, mit Zügel und Sporen. Den Zügel gebraucht er, wenn es davonjagen will. Dieser Zügel heißt Mäßigung, die den Begierden die Grenzen ihres Weges zeigt. Die Sporen gebraucht der Reiter, wenn das Pferd zurückweicht und er es dorthin bringen will, wohin es nicht will. Diese Sporen heißen Tapferkeit oder Hochherzigkeit”. Italienischer Text zitiert nach: Dante Alighieri, *Convivio*. Presentazione, note e commenti di Piero Cudini, Milano (Garzanti) 1992 (I grandi libri Garzanti 249), S. 331f; deutsche Übersetzung aus: Dante Alighieri, *Das Gastmahl*. Übersetzt und erklärt mit einer Einführung von Constantin Sauter, Freiburg im Breisgau (Herder) 1911, S. 362f.

³⁴ Provenzal, S. 423; *La Divina Commedia (The Divine Comedy). Purgatorio* by Dante Alighieri. A Translation into English in Iambic Pentameter, Terza Rima form by Paul S. Bruckman, USA 2011 (Xlibris Corporation), S. 280; Barth, S. 252.



Abb. 3: links der Engel, der das 1. P von Dantes Stirn entfernte (*Purg.* XII); rechts die Neider auf der 2. Stufe des Läuterungsbergs, Dante im Gespräch mit Sapia (*Purg.* XIII) – Miniatur von Priamo della Quercia (Handschrift Yates Thompson 36, f. 88; um 1450; London, British Library); Bildquelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b3/Priamo_dell_quercia%2C_purgatorio_05_invidiosi.jpg?uselang=de

C. Beschreibung der Büsser (V. 43-84)

“Doch hefte fest den Blick jetzt durch die Lüfte.
Und Volk wirst du vor uns dort sitzen sehen,
das insgesamt gereiht ist längs dem Felsen”.

Da tat ich weiter auf als erst die Augen
und sah, vorschauend, Schatten dort mit Mänteln,
an Farbe nicht verschieden vom Gesteine (V. 43-48).³⁵

Vergil fordert Dante auf, nach vorne zu schauen, wo endlich menschliche Wesen zu sehen sind. Es sind “Schatten” (“ombre”, V. 47), denn die Seelen in Dantes Jenseits besitzen keinen materiellen Körper.³⁶ Paradoxerweise werden ihre Körper traditionell als “Schattenleiber” bezeichnet, obwohl sie gerade dadurch charakterisiert sind, dass sie *keinen* Schatten werfen. Das wird besonders in *Purg.* V thematisiert, wo die Seelen Dantes Schatten entdecken und daran erkennen, dass er ein lebender Mensch ist.³⁷ In *Purg.* XXV wird die Lehre von den Schattenleibern eigens erläutert. Die “ombre” auf dieser Stufe des Bergs tragen Mäntel, die genauso farblos sind wie das Gestein (V. 47f). Da die Büsser sich kaum von der Felswand abheben, an der sie sitzen, muss Dante genau hinsehen, um sie zu erkennen (V. 46).

³⁵ “Ma ficca li occhi per l’aere ben fiso, / e vedrai gente innanzi a noi sedersi, / e ciascun è lungo la grotta assiso’. / Allora più che prima li occhi apersi; / guarda’mi innanzi, e vidi ombre con manti / al color de la pietra non diversi” (V. 43-48).

³⁶ Auch an anderen Stellen bezeichnet Dante sie als “Schatten” // “ombre” (z.B. *Inf.* IV 83, VI 34, XVI 4, XXX 25, XXXIV 11; *Purg.* II 79, V 1, VIII 44, XI 26, XVIII 140; *Par.* III 67).

³⁷ In einer auf wissenschaftlichen Kommentaren beruhenden Kurzinterpretation wird *Purg.* V als “il canto del corpo” bezeichnet: http://it.wikipedia.org/wiki/Purgatorio_-_Canto_quinto (ohne Seitenzahlen). Siehe auch Barth, S. 206.

Und als wir etwas weiter vorgekommen,
da hört' ich: "Bitt' für uns, Maria", hörte
Michael, Petrus, alle Heil'gen rufen (V. 49-51).³⁸

Bevor er etwas erkennen kann, nimmt Dante die Büsser mit den Ohren wahr. Es fällt auf, dass die akustischen Wahrnehmungen in diesem Gesang eine besondere Bedeutung haben.³⁹ Das hängt damit zusammen, dass die Büsser, wie sich zeigen wird, blind sind und Blinde in besonderer Weise auf ihr Gehör angewiesen sind, das daher bei ihnen oft sehr gut ausgeprägt ist. Dante hört Stimmen, die die Allerheiligenlitanei beten bzw. singen. Die noch heute praktizierte und im aktuellen Gesangbuch der Katholischen Kirche zu findende Anrufung der Heiligen beginnt mit Maria: "Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns. Heilige Jungfrau über allen Jungfrauen, bitte für uns". Dem schließt sich unmittelbar die Anrufung des Erzengels Michael an ("Heiliger Michael, bitte für uns"). Wenig später folgt der Apostel Petrus ("Heiliger Petrus, bitte für uns"), und die Anrufungen schließen mit dem Ruf: "Alle Heiligen Gottes, bittet für uns". Anhand der von Dante genannten Stichworte, die in der gleichen Reihenfolge genannt werden, wie sie in der Allerheiligenlitanei vorkommen, lässt sich folglich das Gebet der Büsser identifizieren.⁴⁰

Die Hochmütigen beteten das *Vater unser*, dessen Text durch bestimmte Erweiterungen an die Situation der Büsser angepasst war (*Purg.* XI 1-24). Durch den Gesang von Psalmen, Litaneien und anderen Gebeten, die meist einstimmig im Chor gesungen werden, soll bei den Büssern ein Gemeinschaftsgefühl entstehen. Das ist besonders wichtig bei den Neidischen, die nur an ihren eigenen Vorteil dachten und anderen nichts gönnten. Durch die Anrufung der einzelnen Heiligen richten sie ihren Blick weg von den irdischen Dingen, die sie zu Lebzeiten begehrten, und bringen zugleich zum Ausdruck, dass sie auf die Fürsprache der Heiligen angewiesen sind.⁴¹ Nach den Tugendbeispielen handelt es sich bei diesem Gebet um das 2. Element der geistlichen Bußübungen. Im folgenden wird die körperliche Buße der Neider beschrieben:

Nicht glaub' ich, daß zur Stund' auf Erden wandelt
ein Mann, so hart, daß er vom Mitgeföhle
ob des, was dann ich sah, bewegt nicht würde.

Denn als ich ihnen war so nah gekommen,
daß deutlich mir sich jetzt ihr Treiben zeigte,
da troffen mir von schwerem Leid die Augen.

Ein hären schlecht Gewand schien ihre Hülle,
und einer stützt' den andern mit der Schulter,
und alle wurden von dem Strand gestützt (V. 52-60).⁴²

³⁸ "E poi che fummo un poco più avanti, / udia gridar: 'Maria, òra per noi': / gridar 'Michele' e 'Pietro' e 'Tutti santi'" (V. 49-51).

³⁹ Siehe auch Gmelin, S. 218.

⁴⁰ Die Anrufungen der Heiligen bilden das Kernstück der Allerheiligenlitanei, die auch noch weitere Bitten und Anrufungen enthält. Die deutschen Zitate aus der Allerheiligenlitanei sind dem aktuellen Gesangbuch der Katholischen Kirche entnommen: *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, herausgegeben von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart (Katholische Bibelanstalt GmbH) 2013, Nr. 556.

⁴¹ Bosco/Reggio, S. 224; Bruckman, S. 281: "This is a prayer designed to turn their thoughts heavenward and to the joy of feeling Charity for their neighbors"; Albert Wingell, "Canto XIII: Among the Envious", in: *Lectura Dantis. Purgatorio. A Canto-by-Canto Commentary* edited by Allen Mandelbaum, Anthony Oldcorn, Charles Ross, Berkeley und Los Angeles (University of California Press) 2008, S. 129-140, hier S. 135: "The point of their prayer is no doubt the doctrine of the communion of saints, which implies the mutual sharing of benefits between Church triumphant, Church suffering, and Church militant, with the ultimate goal of eternal life for all".

⁴² "Non credo che per terra vada ancoi / omo sì duro, che non fosse punto / per compassion di quel ch'i' vidi poi; / ché, quando fui sì presso di lor giunto, / che li atti loro a me venivan certi, / per li occhi fui di grave

Vorweg betont Dante, wie mitleiderregend der Anblick der Büsser ist.⁴³ Sie tragen ein “hären schlecht Gewand” (V. 58). Im Italienischen steht “vil cilicio” (V. 58). Damit ist eigentlich ein Bübergewand, ein Cilicium, gemeint. Es war aus kratzigen Fäden bzw. aus borstigen Tierhaaren gewebt und unangenehm auf der Haut zu tragen. Von dem Bußprediger Johannes dem Täufer wird gesagt, er trug ein härenes Gewand aus Kamelhaar.⁴⁴ Um etwas Vergleichbares handelt es sich wahrscheinlich bei den Gewändern von Dantes Neidern.⁴⁵ Deren “cilici” haben, abgesehen davon, dass sie vermutlich auf der Haut kratzen und somit eine körperliche Qual verursachen,⁴⁶ noch eine weitere Funktion: Zu Lebzeiten wollten die Büsser sich anderen gegenüber abheben und gönnten ihnen nichts. Jetzt hingegen sehen sie alle gleich aus, und zwar einheitlich trist, genauso wie die Felswand.⁴⁷ Deren Farbe bezeichnete Dante in V. 9 als “livido”, was Philalethes mit “graulichbleich” übersetzte.⁴⁸ *Livido* bedeutet laut Wörterbuch ‘fahl, bläulich, blaßblau’ und im übertragenen Sinn ‘neidisch, mißgünstig’.⁴⁹ Es ist die Symbolfarbe des Neids. Das Substantiv *livore* (lat. *livor*) bedeutet ‘Neid, Missgunst’.⁵⁰ Es ist ein Synonym von *invidia*. Die Farbe der Büsser und ihrer Gewänder sowie des Ortes, an dem sie sich befinden, ist die Farbe der Sünde, für die sie hier büßen.⁵¹

Die Neider sind an die Felswand gelehnt und stützen sich gegenseitig (V. 59f).⁵² Sie, die andere als Konkurrenten betrachteten, müssen nun erkennen, dass einer auf den anderen angewiesen ist und dass es auf Nächstenliebe und Mitgefühl ankommt, nicht auf Neid und Missgunst.⁵³ Um die-

dolor munto. / Di vil cilicio mi parean coperti, / e l’un sofferia l’altro con la spalla, / e tutti da la ripa eran sofferti” (V. 52-60).

⁴³ Durling sieht in V. 52-54 einen traditionellen Topos und verweist u.a. auf *Aen.* II 6-8 und auf Parallelen zum *Stabat Mater*. Siehe *The Divine Comedy of Dante Alighieri*. Volume II: *Purgatorio*. Edited and translated by Robert M. Durling. Introduction and Notes by Ronald L. Martinez and Robert M. Durling, New York (Oxford University Press) 2003, S. 217.

⁴⁴ Mt 3,4: “vestimentum de pilis camelorum” // “ein Gewand aus Kamelhaaren” (ähnlich Mk 1,6: “erat Iohannes vestitus pilis cameli” // “ein Gewand aus Kamelhaaren”). Siehe auch Provenzal, S. 424, sowie den Artikel “cilicio”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

http://www.treccani.it/enciclopedia/cilicio_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (ohne Seitenzahlen).

⁴⁵ Die Gewänder der Büsser sind gut zu erkennen z.B. in der Miniatur aus MS. Holkham misc. 48, f. 81 (<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/medieval/jpegs/holkham/misc/48/1500/04800459.jpg>) oder in der entsprechenden Illustration von Sandro Botticelli

(https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Sandro_Botticelli%27s_illustrations_to_the_Divine_Comedy#/media/File:Botticelli,_Purgatorio_13.jpg).

⁴⁶ Bei den Büssern handelt es sich zwar, wie auch bei den Verdammten in der Hölle, um “Schattenleiber”, aber dennoch empfinden sie körperliche Qualen. Das entspricht der Lehre, die Statius in *Purg.* XXV darlegen wird.

⁴⁷ Barth, S. 246; Provenzal, S. 423; Gmelin, S. 218: “gleichsam in Targewändern”.

⁴⁸ Nach Casalboni (https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio_XIII.pdf, S. 1) bereitete Dante damit schon auf die Farbe des Neids (“livido”) vor.

⁴⁹ *I Dizionari Sansoni. Tedesco-Italiano. Italiano-Tedesco*. Parte seconda: Italiano-Tedesco, Firenze (Sansoni) 1975 (IX ristampa 1983), S. 378. Ebenso lat. “lividus” und “livor”: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, ausgearbeitet von Karl Ernst Georges, Bd. II, Hannover (Hahnsche Buchhandlung) ¹¹1962, Sp. 688.

⁵⁰ *I Dizionari Sansoni*. Parte seconda: Italiano-Tedesco, S. 378.

⁵¹ Provenzal, S. 421+423; Antonio Lanci, “livido”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

http://www.treccani.it/enciclopedia/livido_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (ohne Seitenzahlen). Die Illustration von Silvio Benedetto zeigt die für ihren Neid Büßenden in blassblauen Gewändern:

<http://www.silviobenedetto.com/imag/divcom/purgatorio/ciecchi.jpg>.

⁵² Das gegenseitige Stützen ist besonders gut zu sehen in der Illustration von Botticelli:

(https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Sandro_Botticelli%27s_illustrations_to_the_Divine_Comedy#/media/File:Botticelli,_Purgatorio_13.jpg); ebenso in der entsprechenden Illustration der Ausgabe von Vellutello: <https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/purgatorio/purgatorio-13/> (oben rechts auf den Button “GALLERY” klicken) bzw. <https://digitaldante.columbia.edu/image/digitized-images/>.

⁵³ Logister, S. 112f; Provenzal, S. 424.

sen traurigen Anblick noch realistischer zu gestalten, greift Dante auf einen Vergleich aus dem Alltag zurück:

So stehn oft dürft'ge Blind' an Ablaßstätten,
um das, was ihnen not tut, zu erbetteln,
das Haupt der eine über'n andern neigend,

Mitleid in dritten desto mehr zu wecken,
nicht durch der Worte Klang nur, nein, durch ihren
Anblick auch, der nicht minder brünstig flehet.

Und wie Erblindeten nichts hilft die Sonne,
also gewähret keinen Teil den Schatten,
die ich erwähnt, an sich das Licht des Himmels;

denn aller Lid durchzieht ein Draht von Eisen
und näht ihr Auge zu, wie Wildfangssperbern
zu tun man pflegt, weil sonst sie still nicht bleiben (V. 61-72).⁵⁴

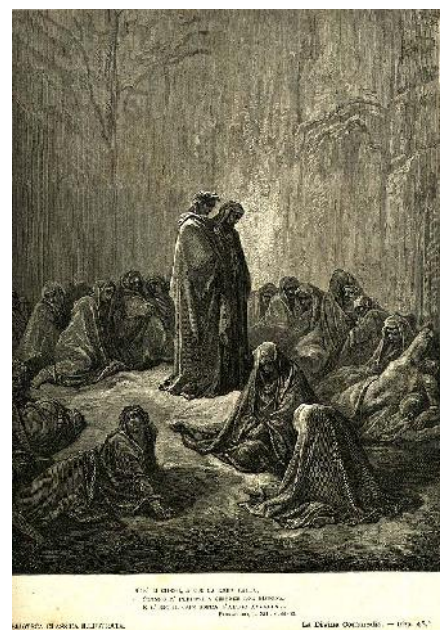


Abb. 4: Domenico di Michelino, *Dante und die 3 Jenseitsreiche* (1465) – im Hintergrund der Läuterungsberg mit den Neidern auf der 2. Stufe; Bildquelle:

https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Dante_Domenico_di_Michelino_Duomo_Florence.jpg

Abb. 5: Die Neider – Illustration von Gustave Doré (1861) zu *Purg.* XIII 61-63; Bildquelle:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ae/Pur_13.jpg

Die Neider erinnern Dante an blinde Bettler vor Kirchentüren. Dieser Vergleich erweist sich als sehr zutreffend, denn auch die Büsser sind blind, wie Dante dann feststellt:⁵⁵ Ihre Augen sind mit einem Eisendraht zugenäht.⁵⁶ Im Mittelalter war es üblich, zu zähmenden Jagdvögeln für eine bestimmte Zeit die Augen zuzunähen, allerdings mit Garn und nicht mit Eisendraht. Dieses Verfahren,

⁵⁴ “Così li ciechi a cui la roba falla, / stanno a’ perdoni a chieder lor bisogna, / e l’uno il capo sopra l’altro avvalla, / perché ’n altrui pietà tosto si pogna, / non pur per lo sonar de le parole, / ma per la vista che non meno agogna. / E come a li orbi non approda il sole, / così a l’ombre quivi, ond’ io parlo ora, / luce del ciel di sé largir non vole; / ché a tutti un fil di ferro i cigli fóra / e cusce sì, come a sparvier selvaggio / si fa però che queto non dimora” (V. 61-72).

⁵⁵ Zu diesem Vergleich siehe auch Bruckman, S. 282.

⁵⁶ Sehr eindrucksvoll sind die zugenähten Augen gestaltet in der entsprechenden Illustration von Chiara Dattola: <http://www.chiaradattola.com/p/divina-commedia.html>.

auf das Dante in V. 72f anspielt, wird ausführlich beschrieben in dem berühmten *Falkenbuch* Friedrichs II.⁵⁷ Das italienische und zugleich lateinische Wort *invidia*, ‘Neid’, ist von lat. *invidere* abgeleitet. Mittelalterliche Wörterbücher verstehen die Vorsilbe *in-* als Verneinung, d.h. *in-videre* bedeutet ‘nicht sehen’, was wiederum im Sinne von ‘nicht sehen *wollen*’ verstanden wurde. Neidisch zu sein bedeutet, das Gute, das ein anderer hat oder leistet, nicht sehen zu wollen. Folglich sieht der Neider mit scheelem, schrägem Blick auf das, was ein anderer besitzt oder kann.⁵⁸ In den *Magnae Derivationes* von Ugucione da Pisa, einem zu Dantes Zeit sehr bekannten etymologischen Wörterbuch, wird das Verb *invideo*, ‘ich bin neidisch’, folgendermaßen erklärt: “*Invideo tibi, idest non video tibi, idest non fero videre te bene agentem*”.⁵⁹ – ‘Ich beneide dich, das heißt ich sehe [die Dinge] nicht für dich [d.h. nicht zu deinen Gunsten, in deinem Interesse]’,⁶⁰ das heißt ich ertrage es nicht, dich als gut Handelnden zu sehen” (ÜS Leeker). Der Neid ist eine Augensünde und zeigt sich im neidischen Blick. Da die Neidischen mit den Augen sündigten, sind ihnen die Augenlider zugenäht, und durch die Blindheit sind sie gezwungen, “in sich zu gehen”.⁶¹ Dabei handelt es sich jedoch nur um eine vorübergehende Blindheit und nicht, wie bei den Höllenstrafen, um einen Dauerzustand. Die Büsser auf dem Läuterungsberg erleiden nur eine zeitlich begrenzte Qual. So werden die Neider irgendwann, wenn sie ihr Laster überwunden haben, aufsteigen können zur nächsten Stufe, und dort werden sie dann nicht mehr blind sein, sondern eine andere körperliche Buße erleiden.

⁵⁷ Näheres dazu bei Gmelin, S. 223; Durling, S. 218; Zolesi, S. 224. – Eine mit zahlreichen Illustrationen ausgestattete, digitalisierte Handschrift des *Falkenbuchs* befindet sich in der Biblioteca Apostolica Vaticana (Pal.lat. 1071) und kann unter folgendem Link angesehen werden:

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pal.lat.1071.

⁵⁸ Nach dem Wörterbuch von Georges (Bd. II, Sp. 426) bedeutet *invidere*: “etwas mit scheelem, hämischen, neidischem Blick ansehen”. – Isidor von Sevilla definiert das Adjektiv *invidus*, “scheel auf etwas sehend” (Georges, Bd. II, Sp. 429), folgendermaßen: “*Invidus dictus ab intuendo felicitatem alterius*” (*Etymologiae* X 134). Zitiert nach: Isidor von Sevilla, *Etymologiarum libri XX*, Liber X: *De vocabulis*, online-Ausgabe in der *Bibliotheca Augustana*: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_et10.html. Siehe auch Bosco/Reggio, S. 218.

⁵⁹ Hugutio, *Magnae derivationes*, BSB-Hss Clm 14168, fol. 301a, digitalisierte Ausgabe: [https://bildsuche.digitale-](https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00034368&pimage=10&v=100&nav=&l=en)

[sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00034368&pimage=10&v=100&nav=&l=en](https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00034368&pimage=10&v=100&nav=&l=en) (Bildnr. 611). Zu Uguciones Definition von Neid siehe auch Durling, S. 217; ähnlich Sermonti, S. 243. Casalboni (https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio_XIII.pdf, S. 2) spricht von einer “discutibile etimologia della parola in-vidiosi, dalla radice del verbo *in-videre*, guardare di mal occhio, ma qui intesa come *non-videre*”. – Zolesi (S. 224) zitiert Bonaventura: Neid sei “non videndo, quia non potest videre bona aliorum”. Auch Musa (S. 138) verweist auf Bonaventura. – Zur semantischen Breite des Wortes “*invidia*” siehe auch Köhler, S. 251-253.

⁶⁰ Das lateinische Verb *videre* wird eigentlich mit dem Akkusativ konstruiert, bei Ugucione jedoch mit dem Dativ in Analogie zu *invidere*, das mit dem Dativ steht.

⁶¹ Zu dieser Erklärung siehe Barth, S. 246; Provenzal, S. 424; Francesco Forlenza, *Il diritto penale nella Divina Commedia. Le radici del “sorvegliare e punire” nell’Occidente*, Roma (Armando Editore) 2003, S. 97f; Diana Glenn, *Dante’s Reforming Mission and Women in the Comedy*, Leicester (Troubador Publishing Ltd) 2008 (Troubador Italian Studies), S. 83. – Eine zusätzliche Erklärung für die Blindheit der Neider liefert Bruckman, S. 282: “In life, their eyes were befogged with the darkness of Envy; now, they are truly blind”. Fernando Salsano versteht Neid als “cecità al bene”. Siehe ders., “*invidia*”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): http://www.treccani.it/enciclopedia/invidia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (ohne Seitenzahlen).

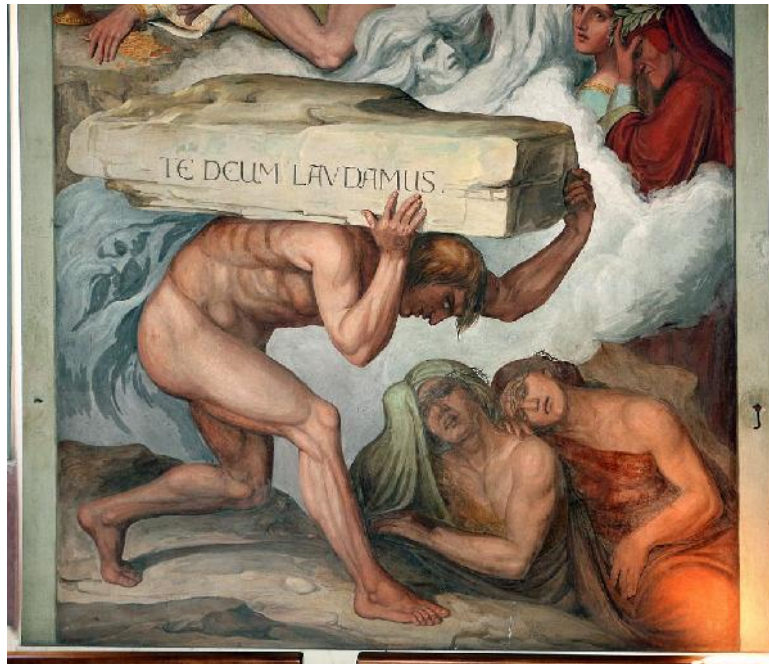


Abb. 6: Die Hochmütigen und die Neider auf Dantes Läuterungsberg – Fresko (1825-28)
von Joseph Anton Koch (Rom, Casino Massimo Lancellotti); Bildquelle:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3c/Joseph_Anton_Koch%2C_purgatorio%2C_1825-28%2C_15.jpg

Unrecht glaubt' ich zu tun, wenn ich vorbeiging,
die andern seh'nd und nicht gesehn von ihnen,
drum ich nach meinem weisen Rat mich wandte.

Wohl wußt' er, was der Stumme sagen wollte,
und darum wartet' er nicht ab mein Fragen,
nein, sprach zu mir: "Red' und sei klug und bündig".

Virgil ging neben mir an jenem Saume
des Simses, wo herab man fallen konnte,
weil er von keinem Rand dort wird umkränzt.

Zur andern Hand hatt' ich die fleh'nden Schatten,
die's durch die grause Naht hervor so preßten,
daß ihre Wangen drob gebadet wurden (V. 73-84).⁶²

So wie es taktlos wäre, in Gegenwart Hungriger zu essen oder in Gegenwart Weinender zu lachen, empfindet Dante es als unhöflich, stumm an den blinden Büßern vorbeizugehen und sie sich dabei auch noch anzusehen, ohne selber von ihnen gesehen zu werden.⁶³ Ohne etwas zu sagen, wendet er sich Vergil zu, und dieser kann ein weiteres Mal Dantes Gedanken lesen. Bereits in der Hölle kam es mehrmals vor, dass er Dantes unausgesprochene Fragen, Zweifel und Wünsche kannte. Nun ahnt er, dass es Dante peinlich ist, einfach so an den Blinden vorbei zu gehen, und daher erlaubt er ihm, mit ihnen zu sprechen, ermahnt ihn jedoch, wie auch in anderen Situationen, sich kurz zu fassen, was Dante dann aber nicht tun wird.⁶⁴

⁶² "A me pareva, andando, fare oltraggio, / veggendo altrui, non essendo veduto: / per ch'io mi volsi al mio consiglio saggio. / Ben sapeva' ei che volea dir lo muto; / e però non attese mia dimanda, / ma disse: 'Parla, e sie breve e arguto'. / Virgilio mi venìa da quella banda / de la cornice onde cader si puote, / perché da nulla sponda s'inghirlanda; / da l'altra parte m'eran le divote / ombre, che per l'orribile costura / premevan sì, che bagnavan le gote" (V. 73-84).

⁶³ Gmelin, S. 223f.

⁶⁴ Vergils Fähigkeit, Dantes Gedanken zu lesen, könnte man mit dem mittelalterlichen Vergilbild in Verbin-

Dante hebt hervor, wie schmal der Sims des Berges ist. Vergil geht wie ein Beschützer außen, damit sein Schützling nicht die Felswand hinunter stürzt.⁶⁵ Dante befindet sich zwischen Vergil und den Büsserseelen, die hier wieder als “Schatten” (“ombre”, V. 82/83) bezeichnet werden. Durch ihre zugenähten Augenlider dringen Tränen heraus. Sie sind als Tränen der Reue zu deuten, wie sich noch zeigen wird. Von den Tränen war auch bei den Verrätern im Eissees des Cocytus die Rede (*Inf.* XXXII-XXXIV).⁶⁶ Sie weinten aber nicht aus Reue, sondern aus Verzweiflung über ihre Höllenqual. Diese Qual wurde noch gesteigert durch die Tränen, die in den Augenhöhlen festfrozen und nicht abfließen konnten (*Inf.* XXXII 44-48; *Inf.* XXXIII 94-99). Im folgenden spricht Dante die Büsser an.

D. Das Gespräch mit Sapìa (V. 85-154)

Zu diesen jetzt gewandt: ‚O Volk, gesichert‘,
begann ich, ‚einst das hehre Licht zu schauen,
um das allein sich euer Sehnen kümmert,

wenn anders Gnade von dem Schaum soll euer
Gewissen lösen, so daß klar hindurch dann
der Strom des Geistes sich ergießen möge,

sagt mir (es wird mir dankenswert und lieb sein),
ist von lateinischem Stamm hier eine Seele
bei euch? Gut kann’s ihr sein, wenn ich’s erfahre.‘ (V. 85-93)⁶⁷

Dante spricht die Seelen auf dem Läuterungsberg immer sehr höflich an, denn da sie Erlöste sind, ist ihnen – nach abgeschlossener Buße – die Gottesschau im Paradies gewiss: “gesichert, / [...] einst das hehre Licht zu schauen” (“sicura / [...] di veder l’alto lume”, V. 85f).⁶⁸ Ihr Aufstieg ins Paradies ist nur eine Frage der Zeit. Die Terzine 88-90 ist im Italienischen leichter zu verstehen, und zwar handelt es sich um einen Wunsch, was aus der deutschen Übersetzung nicht ersichtlich ist.⁶⁹ Sinngemäß wünscht Dante den Büssern, mit Hilfe der göttlichen Gnade möge ihre Läuterung schnell voranschreiten. Hier bestätigt sich, dass die Seelen den Berg nicht aus eigener Kraft besteigen können, sondern dass sie zur Läuterung der Gnade Gottes bedürfen. Die göttliche Gnade, so Dante, solle das Gewissen der Büsser vom “Schaum” (“schiume”, V. 88) lösen, womit das schlechte Gewissen gemeint ist, das die Büsser aufgrund ihrer sündhaften Neigungen haben.⁷⁰ Im Italienischen sagt man, ein “schmutziges” Gewissen haben: “avere la coscienza sporca”. Wenn die Büsser sich von ihren

dung bringen. Im Mittelalter galt Vergil als ein Weiser, wobei seine Fähigkeiten bis hin zu Wahrsagerei und Zauberkünsten gesteigert wurden. Hier geht es aber wohl um etwas anderes. Nach Gmelin (S. 224) zeige Vergil in dieser konkreten Situation, dass er ähnlich fühle und ähnlich sensibel sei wie Dante.

⁶⁵ Zur Deutung von *Purg.* XIII 79f siehe auch Provenzal, S. 425, der auf *Inf.* XVII 83f als Parallele verweist: Vergil setzte sich hinter Dante, damit Geryons Schwanz Dante nichts antun konnte. Dort wie hier befindet sich Vergil zwischen Dante und der möglichen Gefahr.

⁶⁶ Auf diese Verbindung verweisen auch Provenzal, S. 425, Bosco/Reggio, S. 227, und Gmelin, S. 224.

⁶⁷ “Volsimi a loro e: ‘O gente sicura’, / incominciai, ‘di veder l’alto lume / che ’l disio vostro solo ha in sua cura, / se tosto grazia risolva le schiume / di vostra coscienza sì che chiaro / per essa scenda de la mente il fiume, / ditemi, ché mi fia grazioso e caro, / s’anima è qui tra voi che sia latina; / e forse lei sarà buon s’i l’apparo” (V. 85-93).

⁶⁸ Wie bei den durch die schweren Steinlasten niedergedrückten Hochmütigen, denen Dante wünschte, sie möchten bald wieder “muover l’ala” können (*Purg.* XI 38), so steht auch sein an die blinden Neider gerichteter Wunsch in Verbindung zu deren körperlicher Bußübung. Siehe Provenzal, S. 425. – Nach Glenn (S. 81) nimmt Vergils Anrufung der Sonne (V. 16-21) das Sehnen der blinden Neider (V. 87) vorweg.

⁶⁹ Nach Gmelin (S. 224) ist der Beginn von V. 88 ein “*se deprecativo*”.

⁷⁰ Domenico Consoli, “schiuma”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): www.treccani.it/enciclopedia/schiuma_%28Enciclopedia-Dantesca%29/: “impurità morale” (ohne Seitenzahlen).

sündhaften Neigungen befreit haben, haben sie ein reines Gewissen (“*coscienza pulita*”). Dann könne, so Dante, “der Strom des Geistes” (“*de la mente il fiume*”, V. 90) wie klares Wasser durch ihr Gewissen fließen.⁷¹ Diese sehr poetisch formulierten guten Wünsche Dantes kommen sicherlich von Herzen und sind Ausdruck seines Respekts vor den bereits erlösten Seelen, aber zugleich handelt es sich auch um eine *captatio benevolentiae*,⁷² denn er schließt sogleich eine Frage an: Wie an zahlreichen anderen Stellen seiner Jenseitswanderung, so möchte er auch hier wissen, ob es “Lateiner” unter den Seelen gibt. Mit “Lateinern” sind in der *Commedia* immer die Bewohner Italiens gemeint.⁷³ Auch verweist Dante darauf, dass es für eine Seele von Vorteil sein könne, wenn sie sich zu erkennen gebe (V. 93). Des öfteren gelingt es ihm auf dem Läuterungsberg, den Namen eines Büßers zu erfahren, indem er diesem verspricht, dessen noch lebende Angehörige um Gebete zu bitten, damit die Bußzeit der betreffenden Seele verkürzt werde. So hofft er, dass dieser Tauschhandel hier auch wieder funktioniert.⁷⁴ Eine der Seelen antwortet:

“O lieber Bruder, Bürgerin ist jede
von einer wahren Stadt; doch du willst sagen,
daß sie als Gast gelebt hat in Italien.”

Solch eine Antwort, deuchte mir, vernähm’ ich
von etwas weiter vor, als wo ich weilte,
drum ich mich mehr dorthin zu ließ vernehmen.

Hier sah ich unter andern einen Schatten,
der harrend schien, und fragt’st du: wie?, so sagt’ ich,
er hob das Kinn empor nach Blinder Weise (V. 94-102).⁷⁵

Eine Stimme aus der Gruppe der Büßer, die Dante als “lieber Bruder” (“*frate mio*”, V. 94) anredet,⁷⁶ belehrt ihn, hier gebe es keine Stammesunterschiede, sondern alle erlösten Seelen seien Bewohnerinnen “einer wahren Stadt” (“*d’una vera città*”, V. 95), des himmlischen Jerusalems. Die Büßerseelen auf dem Läuterungsberg haben dieses Ziel zwar noch nicht erreicht, aber sie befinden sich auf dem Weg dorthin.⁷⁷ Auf Erden, so die Stimme, lebe der Mensch nur “als Gast” (V. 96), wörtlich

⁷¹ Zu diesen Erläuterungen siehe Provenzal, S. 425; Philalethes (1865), S. 117, Anm. 14; zu den von Dante verwendeten Bildern für die Läuterung siehe Gmelin, S. 62f +224f. – Durling (S. 218) sieht hierin eine Vorausdeutung auf den Lethe-Fluss (*Purg.* XXVIII 127f); ebenso Bruckman, S. 283, und Bosco/Reggio, S. 227.

⁷² So die Deutung von Durling, S. 218; Wingell, S. 136; Bosco/Reggio, S. 217+227.

⁷³ Vgl. *Inf.* XXII 65 (“*latino*”); *Inf.* XXVII 26f (“*terra / latina*”) + 33 (“*Latino*”); *Inf.* XXVIII 71 (“*terra latina*”); *Inf.* XXIX 88 (“*latino*”); *Purg.* XI 58 (“*latino*”); siehe dazu Dante Alighieri’s *Göttliche Comödie*. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von Philalethes. Erster Theil. *Die Hölle*. Neue, durchgesehene und berichtigte Ausgabe nebst einem Portrait Dante’s, einer Karte und zwei Grundrissen der Hölle, Leipzig (G. B. Teubner) 1865, S. 152, Anm. 7; Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Firenze (Le Monnier) 1979 (13^a ristampa 1987), S. 329 (Die angeführten *Inferno*-Zitate sind dieser Ausgabe entnommen.); Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, I. Teil.: *Die Hölle*, Stuttgart (Klett) 21966, S. 338 (dort auch weitere Beispiele für diese Bezeichnung); Vittorio Sermoni, *L’inferno di Dante*. Revisione di Gianfranco Contini, Milano (Rizzoli) 2004, S. 404; Köhler, S. 329.

⁷⁴ Zu dem Handel mit immateriellen Gütern siehe den Aufsatz von Michael Schwarze, “*Do ut des* oder wie ‘Dante’ in der *Commedia* mit den Seelen handelt”, in: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 87/88 (2012/13), S. 141-162.

⁷⁵ ““O frate mio, ciascuna è cittadina / d’una vera città; ma tu vuoi dire / che vivesse in Italia peregrina’. / Questo mi parve per risposta udire / più innanzi alquanto che là dov’ io stava, / ond’ io mi feci ancor più là sentire. / Tra l’altre vidi un’ombra ch’aspettava / in vista; e se volesse alcun dir ‘Come?’, / lo mento a guisa d’orbo in sù levava” (V. 94-102).

⁷⁶ Auch Belacqua redet Dante mit “Bruder” an (*Purg.* IV 127), und ebenso Oderisi (*Purg.* XI 82). Die Seelen auf dem Läuterungsberg und im Paradies fühlen sich als Brüder und Schwestern. Siehe Provenzal, S. 407+425f.

⁷⁷ Provenzal, S. 425f; Gmelin, S. 225; Glenn, S. 84.

“als Pilger” (“peregrina”, V. 96),⁷⁸ und sie hat begriffen, dass Dante wissen möchte, ob es auf dieser Stufe des Bergs Büßer gibt, die, als sie noch Gast auf Erden waren, in Italien lebten. Hier wird explizit ein “Lateiner” mit einem Bewohner Italiens gleichgesetzt. Dante sieht nicht, wer aus dieser einheitlich aussehenden Büßergruppe gesprochen hat, und er bewegt sich in die Richtung, aus der die Stimme kam. Da sieht er einen “Schatten” (“ombra”, V. 100), dessen Kopfhaltung darauf schließen lässt, dass er bzw. sie es war.

“O Geist, der sich bezwingt, um aufzusteigen”,
sprach ich, “warst du’s, der Antwort mir gegeben,
mach’ dich durch Namen oder Stadt mir kenntlich.”

Er drauf: “Ich war Sieneserin und rein’ge
mit diesen mich von schlimmem Tun durch Zähren,
geweinet dem, der sich uns schenken möge.

Nicht weise war ich, ob ich gleich Sapia
mit Namen hieß, und wegen andrer Schaden
freut’ ich weit mehr mich als ob eignen Glückes” (V. 103-111).⁷⁹

Dante fragt die Seele, die gesprochen hatte, nach ihrem Namen und ihrer Herkunft. Bevor sie von ihrem Leben spricht, sagt sie, sie reinige sich⁸⁰ “durch Zähren”, d.h. durch Weinen (“lagrimando”, V. 107/108). Die Buße für die Augensünde des Neides geschieht folglich auf zweifache Weise: durch die vorübergehende Blindheit, die die Neidischen zwingt, in sich zu gehen, und durch die Tränen, die eine reinigende Funktion haben und dazu führen, dass den Büßern eines Tages das Augenlicht zurück gegeben wird.⁸¹

Bei der Sprecherin handelt es sich um Sapia aus Siena, über deren Identität nicht viel bekannt ist.⁸² Mit ihrem Namen konstruiert sie in Vers 109 ein in der Übersetzung nicht zu erkennendes

⁷⁸ Vgl. die beiden Kirchenlieder “Pilger sind wir Menschen” (*Gotteslob*, Regionalteil des Erzbistums Berlin sowie der Bistümer Dresden-Meißen, Erfurt, Görlitz und Magdeburg, Nr. 820) und “Wir sind nur Gast auf Erden” (*Gotteslob*, Nr. 505). Philalethes (1865), S. 117, Anm. 15, verweist auf eine Stelle im Epheserbrief (2,19): “ergo iam non estis hospites et advenae sed estis cives sanctorum et domestici Dei” // “Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes”. Zur Bedeutung der Pilgerschaft auf Dantes Läuterungsberg siehe Gmelin, S. 55f; zu “peregrina” (V. 96) siehe auch Bosco/Reggio, S. 227. – An einer Stelle in der *Vita Nuova* (Kap. XL 6f) erklärt Dante selber die beiden Bedeutungen des Wortes *peregrino*.

⁷⁹ “‘Spirto’, diss’ io, ‘che per salir ti dome, / se tu se’ quelli che mi rispondesti, / fammiti conto o per luogo o per nome’. / ‘Io fui sanese’, rispuose, ‘e con questi / altri rimendo qui la vita ria, / lagrimando a colui che sé ne presti. / Savia non fui, avvegna che Sapia / fossi chiamata, e fui de li altrui danni / più lieta assai che di ventura mia” (V. 103-111).

⁸⁰ Von dem italienischen Verb, das Philalethes mit “rein’ge” übersetzt (V. 106), gibt es im Italienischen (dort V. 107) unterschiedliche Lesarten: In der Ausgabe von Bosco/Reggio lautet es “rimendo” (siehe Fußnote 79), während in der Ausgabe von Provençal (S. 427) “rimondo” steht. Philalethes’ Übersetzung “rein’ge” (dort V. 106) basiert offenbar auf “rimondo”, denn “rimendo” bedeutet eigentlich ‘ich flicke, ich stopfe’. Manche Kommentatoren sehen in “rimendo” einen bildlichen Bezug zu den zugenähten Augenlidern. So Durling, S. 219; Glenn, S. 83; Musa, S. 139; Bosco/Reggio, S. 228; Giorgio Varanini, “Sapia”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): http://www.treccani.it/enciclopedia/sapia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (ohne Seitenzahlen).

⁸¹ Rossella Pescatori, “Dante e l’invidia”, in: http://www.academia.edu/1057598/Dante_e_linvidia, S. 263; Gmelin, S. 227; Varanini, “Sapia”, zit. (http://www.treccani.it/enciclopedia/sapia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/, ohne Seitenzahlen).

⁸² Varanini, “Sapia”, zit. (http://www.treccani.it/enciclopedia/sapia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/, ohne Seitenzahlen). – Zu Dantes Begegnung mit Sapia siehe die Miniatur aus MS. Holkham misc. 48, f. 82 (<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/medieval/jpegs/holkham/misc/48/1500/04800460.jpg>) sowie die Illustrationen von: Adeodato Malatesta (<https://www.lanazione.it/pubbliredazionali/savia-non-fui-dante-e-sap%3%ACa-fra-letteratura-e-arte-1.3818768>, Bild Nr. 1), Emilio Ambron

Wortspiel: “Savia non fui, avvegna che Sapia / fossi chiamata”. “Savia” heißt “weise” und unterscheidet sich, abgesehen von der Betonung (“Sàvia”), nur in einem einzigen Buchstaben von dem Namen “Sapia”.⁸³ Sapia kann man, ebenso wie “sàvia”, von lat. *sapientia*, ‘Weisheit’, oder ital. *sapere*, ‘wissen’, ableiten.⁸⁴ Die Bedeutung des Namens “Sapia” ist ähnlich wie die des bekannteren Namens “Sophia”.⁸⁵ “Sophia” () ist das griechische Wort für ‘Weisheit’, und “Sapia” bedeutet ‘[die] Weise’.⁸⁶ Das Spiel mit den beiden Wörtern wird noch dadurch hervorgehoben, dass sie sich in exponierter Stellung befinden: “Savia” am Anfang und “Sapia” am Ende des Verses. Sapia gibt Dante zu verstehen, dass die lateinische Redensart “Nomen est omen” auf sie *nicht* zutrifft.⁸⁷ Im Mittelalter glaubte man sehr stark, dass es eine Verbindung zwischen dem Namen und dem Wesen einer Person oder Sache gebe.⁸⁸ Sapia gesteht, dass sie durch ihre Sünde diese Verbindung zerstört hat., und sie erkennt, dass es dumm von ihr war, schadenfroh zu sein (V. 110f).⁸⁹

Im 17. Gesang, wo er den Aufbau des Läuterungsbergs erklärt, definiert Vergil den Neid folgendermaßen:

Der [Neider] fürchtet, Macht, Gunst, Ruhm und Ehre, weil ihn
ein andrer übertreffe, zu verlieren,
und grollt drob so, daß er das Gegenteil liebt (*Purg.* XVII 118-120).⁹⁰

Der Neider gönnt einem anderen Menschen dessen Glück nicht. Er “grollt” (“s’attrista”, V. 120) über das Glück des anderen und freut sich folglich über dessen Unglück, d.h. er liebt “das Gegenteil” (“l contrario”, V. 120). Letzteres ist Schadenfreude. Schadenfreude ist also die Folge von Neid. In diesem Sinne schreibt Thomas von Aquin (*S.T.* II/II, 36. Unters, Art. 4): “Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur”⁹¹ – “Freude aber über das Unglück [des Nächsten] ist nicht geradezu das Gleiche wie Neid, sondern folgt aus diesem” (ÜS Leeker). Schadenfreude kann man auch als eine Steigerung des Neids betrachten, wie eine Arthur Schopenhauer zugeschriebene Redensart zum Ausdruck bringt: “Jedoch ist Neid zu empfinden menschlich; Schadenfreude zu genießen teuflisch”.⁹² Die enge Verbindung zwischen Neid und

(<https://www.lanazione.it/pubbliredazionali/savia-non-fui-dante-e-sap%C3%ACa-fra-letteratura-e-arte-1.3818768>, Bild Nr. 10) und Mario Errico (<http://urlidicolore.blogspot.com/2014/01/>).

⁸³ In den meisten Textausgaben und Kommentaren wird der Name mit Akzent geschrieben (bei Philaethes jedoch nicht). Für die Betonung “Sapia” spricht zudem der Reim “ria” (V. 107) – “Sapia” (V. 109) – “mia” (V. 111).

⁸⁴ Glenn, S. 81; *Die göttliche Komödie* des Dante. Übersetzt und erklärt von Karl Ludwig Kannegießer. Dritte, sehr veränderte Auflage. Zweiter Theil: *Das Fegefeuer*. Mit dem Plane des Fegefeuers, Leipzig (Brockhaus) 1832, S. 234; Durling, S. 219; zu diesem Wortspiel im Kontext mittelalterlicher Etymologien siehe auch Bosco/Reggio, S. 228.

⁸⁵ *The Divina Commedia of Dante Alighieri: Consisting of the Inferno – Purgatorio – and Paradiso*. Translated into English verse; with preliminary essays, notes, and illustrations, by Henry Boyd, vol. II, London (A. Strahan) 1802, S. 177.

⁸⁶ *Sapia Leccarda* (dt. *Die kluge Liccarda*) ist der Titel eines Märchens aus dem *Pentamerone* (III 4) von Giambattista Basile.

⁸⁷ Zu weiteren sprechenden Namen in der *Göttlichen Komödie* siehe Gmelin, S. 227.

⁸⁸ Dieser Glaube beruhte auf der scholastischen Lehre. In der *Vita Nuova* (XIII 4) zitiert Dante den auf Justinian (*Institutiones* II vii 3) zurückgehenden Satz: “nomina sunt consequentia rerum”. Siehe den Artikel “Nomina Sunt Consequentia Rerum”, in: *Vocabolario on line*:

<http://www.treccani.it/vocabolario/nomina-sunt-consequentia-rerum/>; Durling, S. 219.

⁸⁹ Musa, S. 139; Raffa, S. 161f. – In V. 110f liefert Sapia eine Definition von Schadenfreude, die darin bestehe, dass man sich über das Unglück anderer mehr freue als über das eigene Glück. Siehe Casalboni, zit. (https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio_XIII.pdf), S. 2; Durling, S. 219.

⁹⁰ “è chi podere, grazia, onore e fama / teme di perder perch’ altri sormonti, / onde s’attrista sì che ’l contrario ama” (*Purg.* XVII 118-120).

⁹¹ Zitiert nach der *Bibliothek der Kirchenväter*: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel552-4.htm>.

⁹² Gerhard Hellwig, *Das Buch der Zitate. 15.000 geflügelte Worte von A bis Z*, München (Goldmann Verlag) 2003 (Reihe Mosaik), Zitat unter dem Buchstaben N.

Schadenfreude haben japanische Wissenschaftler auf eine Formel gebracht. Demnach handelt es sich um Neid und Schadenfreude, “when your gain is my pain and your pain is my gain”.⁹³ Wenn der “Gewinn” (“gain”) eines anderen Menschen mein “Schmerz” (“pain”) ist, bin ich neidisch; und wenn der “Schmerz” (“pain”) eines anderen mein “Gewinn” (“gain”) ist, bin ich schadenfroh. Sapia ist schadenfroh, denn der Schmerz anderer war ihr Gewinn. Die Hintergründe ihrer Schadenfreude erklärt sie in den folgenden Versen:

Damit du nun nicht glaubst, daß ich dich täusche,
hör', ob ich töricht war, wie ich dir sagte.
Als schon sich neigte meiner Jahre Bogen,
war nah bei Colle einst gestoßen meiner
Mitbürger Heer im Feld auf seine Gegner,
und ich bat Gott um das, was selbst er wollte.
Geschlagen ward's hier und zum herben Pfade
der Flucht gewandt, und als ich sah das Jagen,
ergriff mich größte Freud' als irgendeine,
so daß ich, keck empor das Antlitz wendend,
Gott zurief: ‚Fürderhin nicht fürcht' ich mehr dich,
gleich wie die Amsel tat ob kurzer Milde.‘ (V. 112-123)⁹⁴

Sapia bezieht sich hier auf die Schlacht bei Colle di Val d'Elsa (V. 115), die Entscheidungsschlacht zwischen Florenz und Siena. Sie endete mit dem Sieg des guelfischen Florenz, und die Niederlage Sienas bedeutete zugleich das Ende der Ghibellinen in der Toskana.⁹⁵ Sapia war schadenfroh über die Niederlage ihrer eigenen Landsleute. Die Schlacht fand 1269 statt, und Sapia sagt, ihrer “Jahre Bogen” (“l'arco d'i miei anni”, V. 114) neigte sich bereits. Dahinter steht die gleiche Vorstellung wie im 1. Gesang der *Hölle*, wo Dante von der “Mitte” unseres Lebens sprach – “Nel mezzo del cammin di nostra vita” (*Inf.* I 1).⁹⁶ Im *Gastmahl* schreibt er unter Berufung auf Aristoteles, der höchste Punkt auf dem Lebensbogen sei das 35. Lebensjahr. Bis dahin reife der Mensch, und danach gehe es mit dem menschlichen Körper abwärts.⁹⁷ Wenn Sapias Lebensbogen sich 1269 neigte, dann hatte sie das Alter von 35 Jahren überschritten. Das bedeutet, es handelte sich nicht um eine törichte Jugendsünde, sondern ihr fehlte die Weisheit des reiferen Alters.⁹⁸

⁹³ Hidehiko Takahashi u.a., “When Your Gain Is My Pain and Your Pain Is My Gain”, in: *Science* 323, S. 937-939 (2009), als Pdf-Datei abzurufen unter der Internet-Adresse:

www.wcas.northwestern.edu/nescan/2008-2009%20papers/Takahashieta2009.pdf.

⁹⁴ “E perché tu non creda ch'io t'inganni, / odi s'i' fui, com'io ti dico, folle, / già discendendo l'arco d'i miei anni. / Eran li cittadin miei presso a Colle / in campo giunti co' loro avversari, / e io pregava Iddio di quel ch'e' volle. / Rotti fuor quivi e vòlti ne li amari / passi di fuga; e veggendo la caccia, / letizia presi a tutte altre dispari, / tanto ch'io volsi in sù l'ardita faccia, / gridando a Dio: ‘Omai più non ti temo!’, / come fé 'l merlo per poca bonaccia” (V. 112-123).

⁹⁵ Werner Goetz, *Geschichte Italiens in Mittelalter und Renaissance*, Darmstadt (WBG) ³1988 (Grundzüge, Bd. 27), S. 180; Gmelin, S. 227+201.

⁹⁶ Zitiert nach der in Fußnote 73 genannten *Inferno*-Ausgabe von Bosco/Reggio.

⁹⁷ *Convivio* IV xxiii 9: “Là dove sia lo punto sommo di questo arco, per quella disaguaglianza che detta è di sopra, è forte da sapere; ma ne li più io credo tra il trentesimo e quarantesimo anno, e io credo che ne li perfettamente naturati esso ne sia nel trentacinquesimo anno” // “Den höchsten Punkt auf diesem Lebensbogen anzugeben, ist wegen der schon betonten Ungleichheit nur schwer möglich. Doch halte ich dafür, daß er für die meisten zwischen das 30. und 40. Lebensjahr fällt und bei denen, die eine gesunde Natur haben, in das 35. Jahr zu verlegen ist”. Ital. Text zitiert nach Ausgabe Cudini, S. 319; deutsche Übersetzung von Sauter, S. 352. – Ähnliche Theorien finden sich auch bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Siehe Bosco/Reggio, *Inferno*, S. 5; Provenzal, *Purgatorio*, S. 427; Gmelin, Kommentar zum *Läuterungsberg*, S. 227; Philalethes, Kommentar zum *Fegefeuer* (1865), S. 118, Anm. 18.

⁹⁸ Varanini, “Sapia”, zit. (http://www.treccani.it/enciclopedia/sapia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/, ohne Seitenzahlen); Glenn, S. 81+83; Durling, S. 219; Musa, S. 140. – Vgl. den “folle volo” von Odysseus in *Inf.*

Vor der Schlacht habe sie Gott gebeten “um das, was selbst er wollte” (“di quel ch’e’ volle”, V. 117). Die Niederlage ihrer Heimatstadt Siena deutet sie offenbar als den Willen Gottes. Wenn sie Gott gebeten hat “um das, was selbst er wollte” (V. 117), dann sagt sie hier indirekt, sie habe für diese Niederlage gebetet. Das erstaunt umso mehr, wenn man bedenkt, dass ihr Neffe Anführer der sienesischen Truppen war. Dieser Neffe war Provenzano Salvani, den Dante in *Purg.* XI bei den Hochmütigen sah. Er kam bei der Schlacht ums Leben, was Sapia's Schadenfreude noch grausamer macht.⁹⁹ Deren Ehemann (Ghinibaldo Saracini) besaß eine Burg in der Nähe des Schlachtfeldes. Dort soll Sapia sich während der Schlacht aufgehalten und die Ereignisse verfolgt haben.¹⁰⁰ Als sie dann mit Genugtuung ihre in die Flucht geschlagenen Landsleute sah, hatte sie das Gefühl, ihre Freude könne durch nichts zerstört werden, und in ihrem Übermut lästerte sie Gott (V. 122).¹⁰¹



Abb. 7: Castiglionalto bzw. Castiglion Ghinibaldi (bei Monteriggioni in der Provinz Siena); Bildquelle: https://it.wikipedia.org/wiki/Castiglionalto#/media/File:Monteriggioni,_castello_di_castiglionalto_o_di_castiglion_ghinibaldi,_05.jpg

Über die Gründe ihrer Schadenfreude ist viel spekuliert worden, aber man weiß zu wenig über Sapia.¹⁰² Möglicherweise war ihr Ehemann guelfisch gesinnt und sie freute sich deswegen über die Niederlage ihrer überwiegend ghibellinischen Heimatstadt. Oder aber sie hatte Streit mit ihrem ghibellinischen Neffen Provenzano Salvani und wünschte sich deswegen die Niederlage seiner Par-

XXV 125. Siehe dazu Zolesi, S. 227; Glenn, S. 83. Auch nach Casalbani (https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio_XIII.pdf, S. 2) enthält das Adjektiv “folle” in *Purg.* XIII 113 “una valenza sacrilega”. Zur Bedeutung von “folle” siehe auch Guido Favati, “folle”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): http://www.treccani.it/enciclopedia/folle_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (ohne Seitenzahlen).

⁹⁹ Provenzal, S. 427+430; Gmelin, S. 117+201; Philalethes (1865), S. 118, Anm. 19; Musa, S. 140; Wingell, S. 136.

¹⁰⁰ Gmelin, S. 225; Philalethes (1865), S. 118, Anm. 20; Musa, S. 139. – Nach Wingell (S. 136) sah Sapia nicht die Schlacht selber, sondern nur die Flüchtlinge, die an ihrem Schloss vorbei zogen; ähnlich die Auffassung von Bosco/Reggio, S. 229.

¹⁰¹ Musa, S. 140: “This impious cry suggests not only that her satisfaction was so great that she no longer cared about her salvation but also that she felt equal to the Deity”. – Glenn (S. 83) vergleicht Sapia's Gotteslästerung mit derjenigen von Vanni Fucci (*Inf.* XXV 1-3).

¹⁰² Musa, S. 140; Ciprandi, S. 173.

tei.¹⁰³ Nach einigen Quellen war Sapia aufgrund ihrer guelfischen Gesinnung aus Siena verbannt worden, was erklären könnte, warum sie sich so sehr über die Niederlage der Ghibellinen freute.¹⁰⁴ Ihr eigenes Lästern vergleicht sie mit dem der Amsel. In Italien gibt es eine volkstümliche Geschichte von einer Amsel, die an einem milden Wintertag aus ihrem Schlupfloch hervorkam und dem Winter trotzte, er könne ihr nichts mehr anhaben. Daraufhin kamen Ende Januar ein paar sehr strenge Wintertage, die der Amsel das Gegenteil bewiesen. Bis heute heißen die letzten Januartage in Italien “i giorni della merla”, “die Tage der Amsel”.¹⁰⁵ – Sapias Gotteslästerung erinnert an den großen Gotteslästerer Kapaneus in Dantes *Hölle*,¹⁰⁶ und man fragt sich, warum sie sich nicht dort befindet. Das erklärt sie in den folgenden Versen.

Am Ende meines Lebens sucht' ich Friede
mit Gott zu schließen, und es wär' noch meine
Verpflichtung abgezahlet nicht durch Buße,

wenn meiner nicht im heiligen Gebete
sich Peter Pettinajo hätt' erinnert,
der Mitleid trug für mich aus Christenliebe (V. 124-129).¹⁰⁷

Sapia hat sich vor ihrem Tod mit Gott versöhnt. Das heißt, sie hat ihre Sünden bereut und ist dadurch der Hölle entgangen.¹⁰⁸ Da sie die Schlacht bei Colle 1269 miterlebt hat, kann sie zum Zeitpunkt von Dantes Jenseitsreise (1300) noch gar nicht so lange tot sein und müsste sich eigentlich noch im Vorpurgatorium bei den Säumigen befinden, die mit der Reue bis kurz vor dem Tod gewartet haben. Das ist ihr selbst auch klar, und daher fügt sie hinzu, ihre Bußzeit sei verkürzt worden durch die Gebete von Peter Pettinajo bzw. ital. Pier Pettinaio. Er war ein frommer Mann aus Siena. *Pettine* bedeutet ‘Kamm’, und die bei vielen italienischen Berufsbezeichnungen zu findende Endung *-aio* deutet auf einen Händler oder auch Hersteller. Pier Pettinaio verkaufte Käämme, die er möglicherweise selber herstellte.¹⁰⁹ Er soll ein sehr tugendhaftes Leben geführt haben, machte aber nicht viel Aufsehen um seine Wohltätigkeit. Er war jemand, der nicht viel redete, sondern handelte, und seine schweigsame Art wurde so berühmt, dass er oft mit dem Finger auf den Lippen dargestellt wurde.¹¹⁰

¹⁰³ Über das Motiv von Sapias Schadenfreude spekulieren u.a. Gmelin, S. 225f; Bruckman, S. 285; Musa, S. 139; Varanini, “Sapia”, zit. (http://www.treccani.it/enciclopedia/sapia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/, ohne Seitenzahlen); Bosco/Reggio, S. 220. – Nach Gmelin (S. 225f) habe Dante die beiden Kreise der Hochmütigen und der Neidischen zur Anklage gegen die Rivalin Siena benutzt.

¹⁰⁴ Pescatori (“Dante e l’invidia”, S. 264) und Bosco/Reggio (S. 219f) sehen eine mögliche Parallele zwischen Dante und Sapia: So wie Sapia sich über die Niederlage ihrer Landsleute freue, hoffe Dante auf eine Niederlage der Florentiner, da diese ihn verbannt hätten. Zu Sapias eventueller Verbannung siehe auch Bruckman, S. 285; Durling, S. 219; Boyd, S. 177.

¹⁰⁵ Laut Gmelin (S. 228) handelt es sich hier um eines der wenigen Motive, die Dante der Volksphantasie entnommen habe. Zu dieser alten Sage siehe auch Bosco/Reggio, S. 230, und Philalethes (1865), S. 118f, Anm. 21, der noch eine alternative Deutung (“mergo” statt “merlo”) vorstellt.

¹⁰⁶ Auf diese Parallele verweisen u.a. Durling, S. 221; Glenn, S. 83; Provenzal, S. 427.

¹⁰⁷ “Pace volli con Dio in su lo stremo / de la mia vita; e ancor non sarebbe / lo mio dover per penitenza scemo, / se ciò non fosse, ch’a memoria m’ebbe / Pier Pettinaio in sue sante orazioni, / a cui di me per caritate increbbe” (V. 124-129).

¹⁰⁸ Nach Musa (S. 140) handelt es sich hier um eine Anspielung darauf, dass Sapia der Überlieferung gemäß im Alter Wohltäterin gewesen ist. Ihre Wohltätigkeit erwähnt auch Varanini in seinem zitierten Artikel “Sapia” (http://www.treccani.it/enciclopedia/sapia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/, ohne Seitenzahlen).

¹⁰⁹ Raoul Manselli, “Pier Pettinaio”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-pettinaio_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (ohne Seitenzahlen).

¹¹⁰ Artikel “Pietro (Pier) Pettinaio”, in: *Santi, beati e testimoni*: <http://www.santiebeati.it/dettaglio/91337>; Artikel “Petrus Pectinarius”, in: *Ökumenisches Heiligenlexikon*: https://www.heiligenlexikon.de/BiographienP/Petrus_Pectinarius.html.



Abb. 8: Beato Pier Pettinaio – Porträt von Lorenzo di Pietro, gen. “il Vecchietta”
(1446; Siena, Pinacoteca Nazionale); Bildquelle:
https://it.wikipedia.org/wiki/Pier_Pettinaio#/media/File:PieroPettinaio.JPG

Pier Pettinaio gehörte zum Dritten Orden der Franziskaner und hat sich auch einige Zeit bei den Franziskanern von S. Croce in Florenz aufgehalten. Während seiner letzten Lebensjahre war er Gast der Franziskaner in Siena. Nach seinem Tod 1289 wurde er in seiner Heimatstadt wie ein Heiliger verehrt. Offiziell selig gesprochen wurde er jedoch erst 1802.¹¹¹ So wie er generell den in Siena lebenden Menschen gegenüber eine große Nächstenliebe zeigte, hatte er “aus Christenliebe” (“per caritate”, V. 129) auch Mitleid mit Sapia und betete nach deren Tod für ihre Seele. Seine *carità* bildet das Gegenstück zu Sapias Neid, den einige Forscher als eine Art *anticarità* bezeichnen.¹¹² Während Sapias Schadenfreude so groß ist, dass sie in Gotteslästerung gipfelt, ist Pettinaio ein Exemplum für *caritas*.¹¹³

“Doch wer bist du, der, dich nach unserm Zustand erkund’gend, du einhergehst und die Augen gelöst hast, wie ich glaub’, und atmend redest?”

“Der Augen werd’ ich einst hier noch beraubt sein, doch kurze Zeit’, sprach ich, ,denn wenig Unrecht beging ich nur, umwendend sie aus Schelsucht.

Viel größer ist die Furcht, die meine Seele in Spannung hält ob jener tiefern Marter, denn schon drückt mich die Last des untern Simses.” (V. 130-138)¹¹⁴

¹¹¹ Artikel “Petrus Pectinarius”, in: *Ökumenisches Heiligenlexikon*: https://www.heiligenlexikon.de/BiographienP/Petrus_Pectinarius.html; Manselli, “Pier Pettinaio”, zit. (http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-pettinaio_%28Enciclopedia-Dantesca%29/, ohne Seitenzahlen); Philalethes (1865), S. 119, Anm. 23.

¹¹² Bosco/Reggio, S. 229: “una specie di anticarità”; ähnlich Salsano, “Invidia”, zit. (http://www.treccani.it/enciclopedia/invidia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/, ohne Seitenzahlen).

¹¹³ Bosco/Reggio, S. 220; Glenn, S. 81.

¹¹⁴ “Ma tu chi se’, che nostre condizioni / vai dimandando, e porti li occhi sciolti, / sì com’ io credo, e spirando ragioni?’ / ‘Li occhi’, diss’io, ‘mi fieno ancor qui tolti, / ma picciol tempo, ché poca è l’offesa /

Nachdem sie von sich erzählt hat, fragt Sapia Dante, wer er sei. Sie ist zwar blind, aber aus seinem Verhalten kann sie schließen, dass Dante keine zugenähten Augenlider hat, und mit dem sensiblen Gehör einer Blinden merkt sie, dass er “atmend” (“spirando”, V. 132) redet. Andere Seelen, die Dante auf seiner bisherigen Wanderung getroffen hat, haben das an der Bewegung seines Kehlkopfes gemerkt (*Inf.* XXIII 88). Sapia kann es hören.¹¹⁵ Dante sagt, er werde “einst” (“ancor”, V. 133) auch blind hier sitzen, und verweist damit auf die Zeit nach seinem Tod. Er scheint darauf zu vertrauen, dass er zu denjenigen gehören wird, die nicht in die Hölle verdammt werden, sondern nach einer Zeit der Läuterung ins Paradies aufsteigen dürfen. Mit der Formulierung “umwendend sie [d.h. die Augen] aus Schelsucht” (“con invidia vòlta”, V. 135) bringt Dante den Neid explizit in Verbindung mit dem scheelen Blick.¹¹⁶ Da er nur wenig durch Neid gesündigt habe, werde er auf dieser Stufe des Berges nur kurze Zeit verweilen. Allerdings befürchtet er, auf der 1. Stufe, bei den Hochmütigen, länger bleiben zu müssen. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Büsser auf dem Läuterungsberg, im Gegensatz zu den Verdammten in der Hölle, nicht nur an einem einzigen Ort verweilen, sondern dass ihre Läuterung ein *Weg* über die 7 Stufen des Berges ist. Auf jeder Stufe reinigen sie sich von einer der 7 Hauptsünden, und die Zeit, die sie auf den einzelnen Stufen verbringen, hängt davon ab, wie stark sie sich der jeweiligen Sünde hingeeben haben.¹¹⁷ Dante gesteht hier, dass der Hochmut seine Hauptsünde ist, weswegen seine Buße auf der 1. Stufe des Berges länger dauern wird. Seinen Hochmut bekannte er bereits im 11. Gesang, als er auf Oderisis Rede hin gestand: “Es flößt dein wahres Wort mir / fein Demut ein, des Stolzes Blähn mir ebend”.¹¹⁸

Und sie: “Wer führte dich herauf zu uns denn,
wenn du hinunter wieder glaubst zu kehren?”
Und ich: “Der hier mit mir ist und kein Wort spricht,
und lebend bin ich, und von mir drum heische,
erkerne Seele, willst du, daß ich künftig
für dich den Fuß, den sterblichen, bewege” (V. 139-144).¹¹⁹

Nachdem Dante bestätigt hat, dass er ein Lebender ist, will Sapia wissen, wie er auf den Läuterungsberg gekommen ist, und Dante verweist auf Vergil. Da Sapia ja nicht sehen kann und Vergil die ganze Zeit über geschwiegen hat, hat sie seine Anwesenheit möglicherweise gar nicht bemerkt. Dann bietet Dante ihr an, etwas für sie zu tun. Konkret bedeutet das, dass er, wenn er ins Diesseits zurückgekehrt ist, ihre Angehörigen um Gebete für sie bitten kann. Da er noch lebt, hat er einen “sterblichen” Fuß (“li mortai piedi”, V. 144), und damit wird er sich zu Sapias Angehörigen bewegen.¹²⁰

fatta per esser con invidia vòlta. / Troppa è più la paura ond' è sospesa / l'anima mia del tormento di sotto, / che già lo 'ncarco di là giù mi pesa” (V. 130-138).

¹¹⁵ Siehe auch Gmelin, S. 228; Durling, S. 220.

¹¹⁶ Philalethes (1865), S. 120, Anm. 24: “Der schele [sic!] Blick ist das eigentliche Kennzeichen des Neides, wie der emporgerichtete Nacken das des Stolzes. Dieser wird den Stolzen im Fegefeuer gebeugt, wie jener den Neidischen verschlossen wird”.

¹¹⁷ Barth, S. 247.

¹¹⁸ “Tuo vero dir m'incora / bona umiltà, e gran tumor m'appiani” (*Purg.* XI 118f).

¹¹⁹ “Ed ella a me: ‘Chi t'ha dunque condotto / qua sù tra noi, se giù ritornar credi?’ / E io: ‘Costui ch'è meco e non fa motto. / E vivo sono; e però mi richiedi, / spirito eletto, se tu vuo' ch'i' mova / di là per te ancor li mortai piedi’” (V. 139-144).

¹²⁰ Provenzal, S. 428f; Gmelin, S. 229.

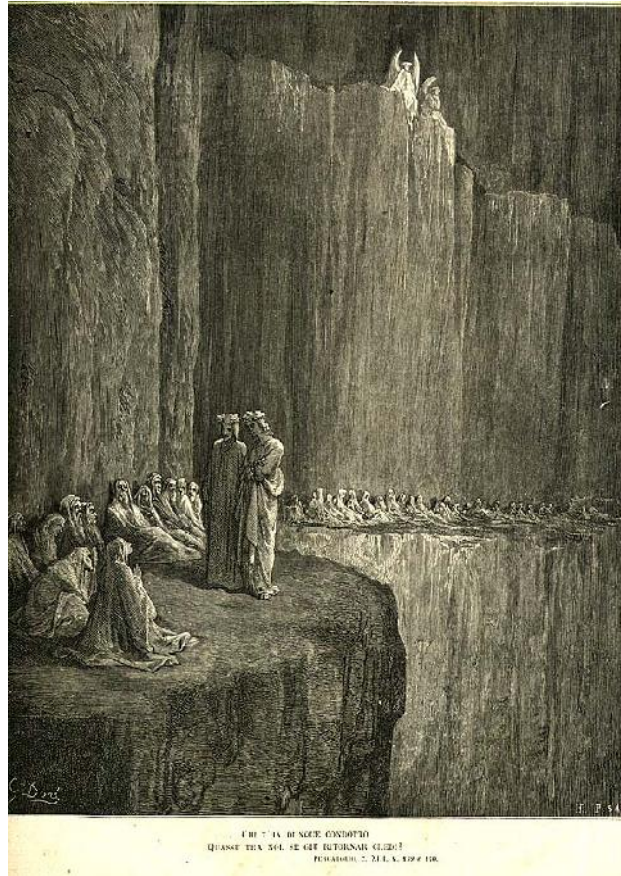


Abb. 9: Dante und Sapia – – Illustration von Gustave Doré (1861) zu *Purg.* XIII 139f; Bildquelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0e/Pur_13_dore.jpg

“O”, sprach sie drauf, “das ist so neu zu hören,
 daß es gar sehr beweist, daß Gott dich liebe.
 Drum hilf zuweilen mir mit deinen Bitten,
 und wenn du je betrittst Toskanas Boden,
 so fleh’ bei dem ich, was zumeist du wünschest,
 daß meinen Ruf du besserst bei den Meinen” (V. 145-150).¹²¹

Aus Dantes Privileg, als Lebender das Jenseits zu besuchen, schließt Sapia, dass Gott ihn in besonderer Weise liebt und seine Gebete erhört, und daher bittet sie ihn, für sie zu beten (V. 147). Offenbar macht sie sich gar keine Hoffnungen, dass ihre Angehörigen für sie, die auf Erden als ein so schlechter Mensch galt, beten werden. Ihr reicht es schon, wenn ihr Ruf gebessert werde (V. 150), d.h. heißt wenn ihre Angehörigen von Dante erfahren, dass sie reuig gestorben ist und daher zu den geretteten Seelen gehört und sich auf dem Weg der Läuterung befindet.¹²²

In den letzten 4 Versen (151-154), die hier nur paraphrasiert werden, präzisiert Sapia, wo in der Toskana Dante ihre Angehörigen finde, und zwar in Siena. Aber anstatt den Namen der Stadt zu nennen, zeichnet sie ein sehr negatives Bild von deren Bewohnern, dem “eitlen Volk” (“gente

¹²¹ “Oh, questa è a udir sì cosa nuova’, / rispuose, ‘che gran segno è che Dio t’ami; / però col priego tuo talor mi giova. / E cheggioti, per quel che tu più brami, / se mai calchi la terra di Toscana, / che a’ miei propinqui tu ben mi rinfami” (V. 145-150).

¹²² Gmelin, S. 229 (dort Verweis auf weitere Stellen, wo es um die “fama” geht); Durling, S. 221; Bosco/Reggio, S. 232; Varanini, “Sapia”, zit. (http://www.treccani.it/enciclopedia/sapia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/, ohne Seitenzahlen). – Sapia weiß nicht, dass Dante aus Florenz stammt, aber möglicherweise hat sie ihn an seiner Aussprache als Toskaner identifiziert. So Provençal, S. 429 und Zolesi, S. 229f. Bruckman (S. 289) meint jedoch, Sapia wisse nicht, dass Dante ein Florentiner und damit ein Erzfeind sei.

vana”, V. 151).¹²³ Dabei verweist sie auf 2 Torheiten, die die Sienesen begangen haben und die zur Zeit Dantes offenbar so bekannt waren, dass Sapia Andeutungen von den damaligen Lesern verstanden wurden. Der erste Irrtum bestand in der vergeblichen Suche nach einer Wasserader, die mit sehr teuren Grabungen verbunden war.¹²⁴ Diese vermeintlich existierende Wasserader hieß “Diana” (V. 153), weil man glaubte, es handelte sich um einen der antiken Göttin Diana geweihten unterirdischen Fluss.¹²⁵ Die zweite Dummheit begingen die Sienesen, als sie im Jahr 1303 auf “Talamone” hofften (V. 151f). Es war ein Hafen am Tyrrhenischen Meer, den die Republik Siena im Jahr 1303 kaufte. Sie wollte ihn ausbauen, um einen Zugang zum Meer zu haben und mit den Seemächten Pisa und Genua konkurrieren zu können. Dieses kostspielige Unternehmen scheiterte jedoch und erwies sich damit als eine gewaltige Fehlinvestition.¹²⁶ Da Dantes Jenseitsreise im Jahr 1300 stattfindet, handelt es sich bei dem Verweis auf Talamone um eine Prophezeiung. Als Dante den *Läuterungsberg* schrieb, war der Kauf von Talamone bereits erfolgt. An mehreren Stellen in allen 3 Jenseitsreichen wird auf Ereignisse verwiesen, die zur Zeit der Abfassung der jeweiligen Verse schon Vergangenheit waren, aber erst nach 1300 geschehen sind. Aus der Perspektive von 1300 sind es jedoch zukünftige Ereignisse, die als Prophezeiungen formuliert werden.¹²⁷ – Beide Dummheiten der Sienesen sorgten zu Dantes Zeit für viel Gespött auf Seiten der Florentiner, der Erzfeinde Sienas.¹²⁸

Anhand von Sapia zeigt Dante 2 Dinge: Erstens veranschaulicht ihr Verhalten den Zustand einer Seele, die sich mitten im Läuterungsprozess befindet:¹²⁹ Sapia ist einsichtig, sie bereut ihre Sünden. Ihre Schadenfreude für die Missgeschicke ihrer Heimatstadt ist jedoch noch immer nicht überwunden, wie ihr Spott in den letzten Versen zeigt,¹³⁰ und sie wird solange auf der 2. Stufe büßen müssen, bis sie sich von dieser Sünde befreit hat. Zweitens will Dante an der – trotz Vergils anfänglicher Mahnung, sich kurz zu fassen (V. 78) – ausführlichen Begegnung mit Sapia zeigen, dass der Neid in dem Parteienstreit zwischen Guelfen und Ghibellinen besonders stark ist.¹³¹ Diesem Streit ist er selbst ja letztlich auch zum Opfer gefallen. Die vor allem im politischen und gesellschaftlichen Leben schlimmen Folgen des Neids werden im nächsten Gesang gezeigt.

¹²³ Barth, S. 247. – Zu dem negativen Bild, das hier von Siena gezeichnet wird, siehe auch Raffa, S. 161; zu den aus Siena stammenden Persönlichkeiten und Örtlichkeiten in Siena, die in der *Commedia* erwähnt werden, siehe Giorgio Varanini / Pier Vincenzo Mengaldo, “Siena”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): http://www.treccani.it/enciclopedia/siena_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (ohne Seitenzahlen).

¹²⁴ Barth, S. 247; Provenzal, S. 429.

¹²⁵ Gmelin, S. 229f; Philalethes (1865), S. 120f, Anm. 29.

¹²⁶ Adolfo Cecilia, “Talamone”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): http://www.treccani.it/enciclopedia/talamone_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (ohne Seitenzahlen); Philalethes (1865), S. 120, Anm. 28; Barth, S. 247.

¹²⁷ Neben den zahlreichen Prophezeiungen im *Inferno* siehe z.B. diejenige von Nino Visconti in *Purg.* VIII 75. Siehe dazu auch Barth, S. 247; Provenzal, S. 429.

¹²⁸ Bosco/Reggio, S. 232.

¹²⁹ Nach Glenn ist Sapia ein “spirit in transition” (S. 80) bzw. eine “transitional soul” (S. 83).

¹³⁰ Bosco/Reggio, S. 219f: “Sapia, pur pentita e salva, conserva ancora qualcosa dell’antica animosità contro i suoi concittadini”; Varanini, “Sapia”, zit. (http://www.treccani.it/enciclopedia/sapia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/, ohne Seitenzahlen): “non ha ancora bruciato nella visione beatifica del creatore la traccia e l’eco della vita terrena”.

¹³¹ Nach Glenn (S. 85) zeige Dante anhand von Sapia die “destructive qualities of envy”.

Verwendete Literatur

Ausgaben von Werken Dantes und Kommentare:

Die folgenden *Commedia*-Ausgaben sind alphabetisch aufgelistet nach den Anfangsbuchstaben der Herausgeber- bzw. Übersetzernamen.

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^a ristampa 1987).

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

The Divina Commedia of Dante Alighieri: Consisting of the Inferno – Purgatorio – and Paradiso. Translated into English verse; with preliminary essays, notes, and illustrations, by Henry Boyd, vol. II, London (A. Strahan) 1802.

La Divina Commedia (The Divine Comedy). Purgatorio by Dante Alighieri. A Translation into English in Iambic Pentameter, Terza Rima form by Paul S. Bruckman, USA 2011 (Xlibris Corporation).

The Divine Comedy of Dante Alighieri. Volume II: Purgatorio. Edited and translated by Robert M. Durling. Introduction and Notes by Ronald L. Martinez and Robert M. Durling, New York (Oxford University Press) 2003.

Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, I. Teil: *Die Hölle*, Stuttgart (Klett) ²1966.

Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, II. Teil: *Der Läuterungsberg*, Stuttgart (Klett) ²1968.

Die göttliche Komödie des Dante. Übersetzt und erklärt von Karl Ludwig Kannegießer. Dritte, sehr veränderte Auflage. Zweiter Theil: *Das Fegefeuer*. Mit dem Plane des Fegefeuers, Leipzig (Brockhaus) 1832.

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 Divina Commedia*. In deutsche Prosa übersetzt und erläutert von Georg Peter Landmann, Würzburg (Königshausen und Neumann) 1997.

Musa, Mark, *Dante Alighieri's Divine Comedy. Purgatory. Commentary*, Bloomington IN (Indiana University Press) 2000.

Dante Alighieri's *Göttliche Comödie*. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von Philalethes. Erster Theil. *Die Hölle*. Neue, durchgesehene und berichtigte Ausgabe nebst einem Portrait Dante's, einer Karte und zwei Grundrissen der Hölle, Leipzig (G. B. Teubner) 1865.

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, *Die Göttliche Komödie*. Aus dem Italienischen von Philalethes (König Johann von Sachsen), Frankfurt a. M. (Fischer) ²2009 (Fischer Klassik, Bd. 90008).

Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di Dino Provenzal, Milano (Mondadori) ¹⁶1972 (Edizioni Scolastiche Mondadori).

Dante Alighieri, *La Divina Commedia commentata da Ettore Zolesi. Vol. 2: Purgatorio*, Roma (Armando Editore) 2002 (ristampa 2003).

Dante Alighieri, *Convivio*. Presentazione, note e commenti di Piero Cudini, Milano (Garzanti) ⁴1992 (I grandi libri Garzanti 249).

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

Werke anderer Autoren:

Marcus Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum. Das höchste Gut und das schlimmste Übel*. Lateinisch und deutsch, hrsg. v. Alexander Kabza, München (Ernst Heimeran Verlag) 1960 (Tusculum-Bücherei).

Marcus Tullius Cicero, *Laelius de amicitia. Laelius – Über die Freundschaft*. Lateinisch-Deutsch, hrsg. v. Max Faltner, München (Ernst Heimeran Verlag) ³1980 (Tusculum-Bücherei).

Hugutio, *Magnae derivationes*, BSB-Hss Clm 14168, digitalisierte Ausgabe:

<https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00034368&pimage=10&v=100&nav=&l=en>.

Isidor von Sevilla, *Etymologiarum libri XX*, Liber X: *De vocabulis*, online-Ausgabe in der *Bibliotheca Augustana*:

http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_et10.html.

Speculum Beatae Mariae Virginis Fr. Conradi a Saxonia sec. codices mss. castigatum et denuo editum PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1904 (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, Tom. II). Digitalisierte Fassung dieser Ausgabe:

<https://archive.org/stream/speculumbeataem00brungoog#page/n78/mode/2up>.

Thomas von Aquin, *Summe der Theologie*, lateinisch-deutsche online-Ausgabe in der *Bibliothek der Kirchenväter*: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/inhalt1.htm>.

Sekundärliteratur zu Dante:

Casalboni, Alberto, "Lectura Dantis: *Divina Commedia. Purgatorio. Canto XIII*", Vortrag vom 19.12.2011 beim Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali di Ravenna, als Pdf-Datei abrufbar unter der Internet-Adresse:

https://centrodantesco.it/wp-content/uploads/2018/05/Purgatorio_XIII.pdf.

Cecilia, Adolfo, "Talamone", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

http://www.treccani.it/enciclopedia/talamone_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

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

http://www.treccani.it/enciclopedia/ciliccio_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

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).

Consoli, Domenico, "schiuma", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

www.treccani.it/enciclopedia/schiuma_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

Favati, Guido, "folle", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

http://www.treccani.it/enciclopedia/folle_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

Forlenza, Francesco, *Il diritto penale nella Divina Commedia. Le radici del "sorvegliare e punire" nell'Occidente*, Roma (Armando Editore) 2003, S. 97f; Diana Glenn, *Dante's Reforming Mission and Women in the Comedy*, Leicester (Troubador Publishing Ltd) 2008 (Troubador Italian Studies).

Glenn, Diana, *Dante's Reforming Mission and Women in the Comedy*, Leicester (Troubador Publishing Ltd) 2008 (Troubador Italian Studies).

Lanci, Antonio, "livido", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

http://www.treccani.it/enciclopedia/livido_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

Logister, Wiel M. E., *Die Spiritualität der 'Divina Comedia': Dantes Gedicht theologisch gelesen*. Deutsche Übersetzung aus dem Niederländischen von Gabriele Merks-Leinen, Münster u.a. (LIT) 2003 (Literatur – Medien – Religion, Bd. 5).

Manselli, Raoul, "Pier Pettinaio", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-pettinaio_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

Pescatori, Rossella, "Dante e l'invidia", in: http://www.academia.edu/1057598/Dante_e_linvidia.

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.

Reguzzoni, Giuseppe, "'Vinum non habent.' Le nozze di Cana come esempio di carità nel *Purgatorio* di Dante", in: Joseph Ratzinger (Benedetto XVI) u.a., *Le nozze di Cana*, Milano (Jaca Books) 2006 (*Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* 205), S. 76-83.

Salsano, Fernando, "invidia", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

http://www.treccani.it/enciclopedia/invidia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

Schwarze, Michael, "Do ut des oder wie 'Dante' in der Commedia mit den Seelen handelt", in: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 87/88 (2012/13), S. 141-162.

Sermonti, Vittorio, *L'inferno di Dante*. Revisione di Gianfranco Contini, Milano (Rizzoli) 2004.

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

Varanini, Giorgio, "Sapia", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):
http://www.treccani.it/enciclopedia/sapia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

Varanini, Giorgio / Mengaldo, Pier Vincenzo, "Siena", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):
http://www.treccani.it/enciclopedia/siena_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

Wingell, Albert, "Canto XIII: Among the Envious", in: *Lectura Dantis. Purgatorio. A Canto-by-Canto Commentary* edited by Allen Mandelbaum, Anthony Oldcorn, Charles Ross, Berkeley und Los Angeles (University of California Press) 2008, S. 129-140.

Verschiedenes:

Berg, Dieter, "Konrad v. Sachsen", in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. V, München und Zürich (Artemis Verlag) 1991, Sp. 1364f.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text, Stuttgart (Katholische Bibelanstalt u. Deutsche Bibelstiftung) / Klosterneuburg (Österr. Kath. Bibelwerk) ²1982.

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, recensuit Robertus Weber. Editionem quartam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) ⁴1994.

Damen Conversations Lexikon, hrsg. v. Carl Herloßsohn, 10 Bde., Leipzig 1834-38, online:
<http://www.zeno.org/DamenConvLex-1834>.

I Dizionari Sansoni. Tedesco-Italiano. Italiano-Tedesco. Parte seconda: Italiano-Tedesco, Firenze (Sansoni)1975 (IX ristampa 1983).

Dorini, Danilo, Omelia del 16 gennaio 2011 (Seconda domenica dopo l'Epifania), als Pdf-Datei abrufbar unter der Internet-Adresse:
http://www.parcchiamilanino.it/scossa_on_line/prediche_artistiche/giotto_veronese_cana.pdf.

Enzyklika *Redemptoris Mater* (vom 25. März 1987):
http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html.

Goez, Werner, *Geschichte Italiens in Mittelalter und Renaissance*, Darmstadt (WBG) ³1988 (Grundzüge, Bd. 27).

Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, ausgearbeitet von Karl Ernst Georges, Bd. II, Hannover (Hahnsche Buchhandlung) ¹¹1962.

Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, herausgegeben von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart (Katholische Bibelanstalt GmbH) 2013.

Hellwig, Gerhard, *Das Buch der Zitate. 15.000 geflügelte Worte von A bis Z*, München (Goldmann Verlag) 2003 (Reihe Mosaik).

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

Ökumenisches Heiligenlexikon:

https://www.heiligenlexikon.de/BiographienP/Petrus_Pectinarius.html.

Reguzzoni, Giuseppe, “‘Vinum non habent’. Le nozze di Cana come esempio di carità nel *Purgatorio* di Dante”, in: Joseph Ratzinger (Benedetto XVI) u.a., *Le nozze di Cana*, Milano (Jaca Books) 2006 (*Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* 205), S. 76-83.

Santi, beati e testimoni: <http://www.santiebeati.it/>.

Takahashi, Hidehiko, u.a., “When Your Gain Is My Pain and Your Pain Is My Gain”, in: *Science* 323, S. 937-939 (2009), als Pdf-Datei abzurufen unter der Internet-Adresse:

www.wcas.northwestern.edu/nescan/2008-2009%20papers/Takahashietal2009.pdf.

Vocabolario on line: <http://www.treccani.it/vocabolario/>.

Alle hier genannten Internet-Adressen wurden zuletzt abgerufen am 12.1.2020.

Münster, den 12.1.2020

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