

GIUSEPPE REGUZZONI · MAILAND

»Temperantia« bei Dante

1. *Figura libertatis*

Bei Dante sei zwar vom Maßhalten die Rede, aber in eher belanglosem Maße.¹ Diese Beobachtung stimmt, ist aber, um richtig eingeordnet werden zu können, unter dem Aspekt zweier Feststellungen zu verstehen, die ich als »Thesen« an den Anfang dieses Beitrags stellen will:

1. Von den theologalen Tugenden abgesehen, wird in der *Commedia* keine der Tugenden monographisch behandelt, da sie in Übereinstimmung mit dem ältesten scholastischen Denken und mit der ganzen aristotelischen Tradition als einheitliches, unauflösliches Tugendsystem aufgefaßt werden; wenn eine davon wegfällt, fallen alle weg; wenn eine lebendig ist, sind alle lebendig (*Purgatorio* XXIX, V. 130ff. und XXXI, V. 103 ff.).

2. Auch in den theoretischen Schriften wie im *Convivio* oder in den lehrhaften Teilen der *Commedia* bleibt die Auffassung Dantes beständig durch das *morale negotium* inspiriert, das nicht *ad speculandum* betrieben wird, sondern um den Menschen »*de statu miseriae ... ad statum felicitatis*« zurückzurufen, in heutiger Sprache: zu einem existentiellen Zweck.²

In diesem Sinn sind in der Dichtung Dantes und schon vorher in der ausdrücklichen Reflexion im *Convivio* die Tugenden nichts anderes als verschiedene Facetten der *virtus* im etymologischen Sinn: das, was den *vir*, den echten Menschen ausmacht. So wird zu Beginn des *Purgatorio* die Gestalt Catos in einem sehr eindrucksvollen und bedeutsamen Bild eingeführt. Dem Dunkel des *Inferno* entstiegen, befindet sich Dante, gemeinsam mit Vergil, am großen Strand am Fuße des hohen Berges, und als er sich dem »andern Pol« zuwendet, gewahrt er dort »vier Sterne, die niemand als das erste Paar noch wahrnahm« (I, 22–24). Die alten Kommentatoren sind sich darüber einig, daß in ihnen die vier Kardinaltugenden zu erblicken sind – die dann in der Vision des Gesangs XXXI wieder aufgenommen

GIUSEPPE REGUZZONI, Jahrgang 1959, Studium der Literaturgeschichte, Theologie und Philosophie, ist Gymnasiallehrer für Lateinisch und Italienisch; er gehört zur italienischen Redaktion von »*Communio*«. Die Übersetzung des Beitrags aus dem Italienischen besorgte August Berz.

werden. Darin sagen die Tugenden von sich selbst: »Hier sind wir Nymphen und am Himmel Sterne« (V. 106). Kurz darauf wendet sich Dante, während sein Blick den ganzen Horizont durchmißt, ein weiteres Mal »dem andern Pol« zu und »erblickt' allein zur Seit' ich einen Greis mir, des Äußeres so viele Ehrfurcht heischte, daß mehr kein Sohn ist seinem Vater schuldig« (I, 31–33). Nach einer knappen, raschen Beschreibung seines Aussehens wird von ihm gesagt: »Die Strahlen der vier heil'gen Himmelslichter umsäumten sein Angesicht so mit Schimmer, daß ich ihn sah, als träf' auf ihn die Sonne.« Offensichtlich handelt es sich um die kurz vorher angeführten Sterne, was die klare Absicht bekundet, Cato den Jüngeren zur Gestalt des tugendhaften Mannes und als solchen zum Wächter des Purgatoriums zu machen. Cato, Held der Freiheit bis zur Selbsttötung, ist zur *figura futurorum* geworden, »zum Vorherbild der christlichen Freiheit, die er nun zu schützen berufen ist«: die Freiheit der Kinder Gottes geht allem Irdischen vor.³ Bekanntlich ist für Cato Dantes Hauptquelle die *Farsalia* des Marcus Annaeus Lucanus, das vielleicht politisch am meisten nonkonformistische Werk der lateinischen Literatur. Darin wird im zweiten Buch an das »Gelübde« erinnert, das Cato ablegt, als er die Kunde vom Ausbruch des Bürgerkriegs erhält: sich zum Zeichen der Betrübnis die Haare und den Bart wachsen zu lassen. Von ihm heißt es kurz nach der Verheiratung mit Marcia und nach dem »Gelübde«: »*Nec foedera prisca/sunt temptata tori; iusto quoque robur amoris/resistit. Hi mores, haec duri in mota Catonis/secta fuit: servare modum finesque tenere/naturamque sequi patriaeque impendere vitam/nec sibi, sed toti genitum se credere mundo*« (V. 378–383).⁴ Der Cato des Lucanus wird also nach Thomas von Aquin uminterpretiert, um seine Selbsttötung zu rechtfertigen⁵, aber auch um die Präfiguration der aristotelisch-scholastischen Lehre über die Tugenden hervorzuheben, in den angeführten Versen insbesondere die Tugend des Maßhaltens, der Wahrerin und Behüterin der menschlichen Würde und Freiheit, der Grundlage der Tapferkeit. Cato ist somit die Gestalt des tugendhaften Menschen, folglich des »Vollmenschen«. Um aber zu verstehen, was bei Dante der Begriff *sittliche Tugend* bedeutet, ist es unerläßlich, sich an einen wichtigen Abschnitt des *Convivio* zu halten, dem sich bedeutsame Hinweise zum Verständnis des *Purgatorio* entnehmen lassen.

2. Maßhalten als aristotelische Tugend: das »Convivio«

Bekanntlich verrät das *Convivio* schon im Titel die dann im Vorwort geschilderte Absicht des Autors, ein Gastmahl des Wissens zu bereiten, eine philosophische *Summa* zu verfassen, die sich nicht an die Männer der Kirche und an die Universitätskultur richtet, sondern an die »Laien«, zumal an

die, denen das Leben der *civitas* am Herzen liegt. Schon in der ersten Zeile des Werkes erklärt der Autor, sich auf Aristoteles zu berufen, und führt dessen »Erste Philosophie«, das heißt die *Metaphysik* an. Der ursprüngliche Plan wurde jedoch nicht zum Abschluß gebracht. Zwischen 1304 und 1307 schrieb Dante den einleitenden Traktat und die ersten drei Kommentare zu bereits verfaßten Gesängen. Es ist uns nicht gegeben, den Urplan des Werkes in seinem ganzen organischen Charakter zu kennen; da aber der vierte Traktat zum großen Teil den Tugenden gewidmet ist, hätten die nicht zustande gekommenen elf Traktate vielleicht die dem Schema des Aristoteles entsprechenden elf sittlichen Tugenden thematisiert. In der Tat ist eine der für Dantes Verständnis des Maßhaltens grundlegenden Stellen eben der wichtige Text des vierten Traktates, wo nach dem Schema der Nikomachischen Ethik, die für Dante wie für das gesamte scholastische Denken als die Ethik schlechthin gilt, die Tugenden aufgezählt werden. In Kapitel XVII des vierten Traktats werden Tapferkeit, Maßhalten, Freigebigkeit, Großzügigkeit, Großmut, »Ehrliche«, Sanftmut, Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit, *Entrapellie* (Einhaltung der Mitte zwischen Ernst und Scherz; auf angemessene Weise zu scherzen verstehen) und schließlich Gerechtigkeit ausdrücklich genannt. Vom Maßhalten wird gesagt: »Es ist Regel und Zügel unserer Eßlust und unserer übermäßigen Enthaltung in den Dingen, die unser Leben erhalten.« Der aristotelische Text, auf den sich mit einigen Anpassungen und Umstellungen in der Reihenfolge das *Convivio* bezieht, ist das siebte Kapitel des zweiten Buches der Nikomachischen Ethik, die sogenannte »Tafel der ethischen Tugenden«: Mut, Maßhalten, Freigebigkeit, Großzügigkeit, Großmut, die anonyme Tugend dessen, der kleine Ehren anstrebt (Ehrgeiz im positiven Sinn, den Dante als Tugend definiert, die »ehrliebend« ist), Gutherzigkeit, Wahrhaftigkeit (wofür im griechischen Text *aletheia* und in der lateinischen Übersetzung *veritas* steht und die deshalb von Dante einfach »Wahrheit« genannt wird), *Esprit* (wofür Dante den griechischen Ausdruck *entrapeleia* beibehält), Geselligkeit, Sittsamkeit, richtige Entrüstung.⁶ Die ausdrückliche Zitierung Aristoteles' ist nicht nur eine Ehrung des »Lehrmeisters derer, die wissen«. Dante verhält sich nicht wie gewisse moderne Autoren, die beim Zitieren von Quellen in Wirklichkeit indirekte Zitate aus Aufsätzen und Handbüchern übernehmen. Die lateinische Übertragung der Nikomachischen Ethik lag wirklich auf dem Tisch des großen florentinischen Schriftstellers, wie das die zahlreichen exakten Zitate und die Struktur des *Purgatorio* selbst beweisen. Auf die *Ethik* wird direkt Bezug genommen, und obwohl Dante nach 1302 im Exil nicht immer mit gut ausgestatteten Bibliotheken rechnen konnte, war dieses aristotelische Werk in jener Zeit tatsächlich relativ stark verbreitet, wie die zahlreichen Übersetzungen und das Vorhandensein von mehr oder weniger reichhaltigen Auszügen *ad usum studentium* bezeugen.

gen.⁷ Wie E. Gilson bemerkt, ist es ebenfalls sicher, daß Dante einige Kommentare zum aristotelischen Werk verwendete, in erster Linie den des hl. Thomas von Aquin.⁸ Und doch ist Dantes Perspektive weder mit der des Aristoteles noch mit der des Aquinaten identisch, sondern sie liegt zwischen beiden, denn »seine politischen Bestrebungen drängen ihn, das Wohl des Staates als ein letztes Ziel zu betrachten, wie Aristoteles das möchte, aber sein Christentum bewegt ihn dazu, die Rechte eines transzendenten, wirklich höchsten Ziels zu wahren, wie der hl. Thomas von Aquin das will.«⁹ Um diese beiden Forderungen miteinander zu vereinbaren, suchte Dante einen Mittelweg und unterschied die beiden Ordnungen »viel betonter, als das bei Aristoteles der Fall sein könnte, wo die religiöse Ebene nur recht schwach berücksichtigt wird, und als dies beim hl. Thomas der Fall war, wo die Unterscheidung der beiden Ordnungen die Unterordnung der einen unter die andere mit sich bringt und die Rechtshoheit der höheren über die niedrigere grundlegt.«¹⁰ Wie nachher in der *Monarchia* wollte Dante die beiden Ordnungen und die beiden Ziele als voneinander unabhängig unterscheiden – wenn auch nur als relativ unabhängig (wie wir das weiter unten im Licht auch des im *Convivio* Gesagten aufzeigen werden), und das ist der Grund, weswegen er »hier die Tugenden als eminent menschlich definierte, eben weil sie nur menschlich sind und die Natur des Menschen in keiner Weise übersteigen.«¹¹ So erklärt sich, daß der Wärtter des Berges der Tugenden, des *Purgatorio*, gerade ein Heide ist, und dazu einer, der sich das Leben nahm und auf diese Weise nicht nur Bild der Freiheit ist, »der so teuren, daß er dafür das Leben aufgibt«, sondern Bild des *sic et simpliciter* tugendhaften Menschen, der dazu berufen ist, sein Wesen in Richtung der theologalen Tugenden zu vervollkommen. Nicht zu vergessen: Das Purgatorium kann auch für Dante sicherlich nicht ein endgültiger Bereich sein, da es nur auf das Paradies hin existiert. Wenn also diese rein menschlichen Tugenden an und für sich die Natur des Menschen nicht übersteigen, besagt das nicht, daß sie als *Grundhaltung*, die die Strebekräfte ordnen, nicht die Bedingungen dafür schafft, daß der Mensch das Heilswirken der Gnade erkennen kann. Das System der Tugenden hat eine nicht nur »politische« (im aristotelischen Sinn) Struktur, sondern auch eine »ordnende«, und zwar vor allem in der *Commedia*.

3. »*Temperantia*« und »*decorum*«

Es gibt jedoch noch eine andere Quelle. Die Reflexion der lateinischen Kirchenväter, an die sich sowohl Thomas als auch Dante anschließen, berücksichtigte zwar reichlich die ganze klassische Tradition, aber in der Spätantike und im ganzen Mittelalter gehörte dazu vor allem die Vermittlung der

lateinischen literarischen Überlieferung, insbesondere der philosophischen Werke Ciceros. Nicht nur sein *Somnium Scipionis* und *De amicitia* liefern dem großen florentinischen Dichter Material. Ein Werk wie *De officiis* war schon vom hl. Ambrosius bei der Behandlung der Pflichten der Priester als Modell verwendet worden.¹² Einige seiner Texte sind für die spätmittelalterliche *humanitas* vorbildlich, schon vor ihrer humanistischen Idealisierung. Nun aber beschränkt sich Cicero in *De officiis* nicht nur darauf, die stoische Tugendlehre zu registrieren, sondern als römischer Bürger, für den das öffentliche Leben stets und auf jeden Fall der Bezugspunkt ist, denkt er an die Tugenden im Hinblick auf den Aufbau eines besonderen Menschentypus, des *vir bonus*, des ehrenhaften Bürgers. Er sagt also, daß zu der Ehrenhaftigkeit die Züchtigkeit, das Maßhalten und die Selbstbeherrschung, die vollständige Herrschaft über die Leidenschaften und der Sinn für das Maß in allem, die »sedatio perturbationum animi et rerum modus« (I, 27, 93) gehören. Er betont aber auch, ja macht es zu einem eigentlichen Leitmotiv, daß diese Geisteshaltungen eng mit dem *decorum* zusammenhängen, dessen Kennzeichen es ist, daß es sich nicht von dem trennen läßt, was als edel anerkannt wird (ebd.): »Was schicklich ist, ist edel, und was edel ist, ist schicklich.« Eine nicht unähnliche Auffassung findet sich auch in *De inventione*, einem Werk, das unter anderen auch vom Lehrmeister der Generation Dantes, Brunetto Latini, verbreitet wurde.¹³ Hier (II, 164) definiert Cicero das Maßhalten als »feste und maßvolle Herrschaft der Vernunft über die Wollust und die anderen verkehrten inneren Triebe«. Noch wichtiger ist, daß diese Definition (wie die der anderen Tugenden) eng auf die Idee des *honestum* als das, was wegen seines inneren Wertes erstrebenswert ist, bezogen ist. Die Tugend ist »ein der Norm der Natur und der Vernunft entsprechendes Gehaben des Geistes«. Eben diese beiden Gedanken – der eines engen Zusammenhangs zwischen *temperantia* und *decorum* als einer Grundlage zur Heranbildung des *bonus civis* und der der Tugend als dem Naturgesetz und der Vernunft entsprechendes Verhalten – werden von der lateinischen Literatur im Zusammenhang mit der asketischen Dimension des Verzichtens (Maßhalten als Enthaltensamkeit) rezipiert.

4. Maßhalten als christliche Tugend

Der Gedanke, daß die sittlichen Tugenden, zumal das Maßhalten, Dispositionen sind, sich nach dem Logos zu richten, ist in der ganzen frühchristlichen Literatur vorhanden, vor allem bei Ambrosius und Gregor dem Großen. Für diese ist Maßhalten geradezu »die Haupttugend des christlichen Lebens«, denn sie ist »nicht nur eine Form innerer Hygiene oder eine das menschliche Leben regelnde Tugend, sondern der Ort der Bekundung und

Anerkennung der göttlichen Gnade«. ¹⁴ Ja, gemäß Delhaye¹⁵ besteht der Hauptunterschied zwischen dem Begriff des Maßhaltens im *Convivio* und im *Purgatorio* eben darin, daß sie im ersten vor allem als »aristotelische« Tugend, im zweiten entsprechend der Denktradition der lateinischen Väter und der Scholastik als christliche Tugend gesehen wird. Es handelt sich um einen realen Unterschied, der jedoch nicht allzusehr auf die Spitze zu treiben ist. Wenn nämlich das Maßhalten aristotelisch als die Tugend verstanden wird, welche die Begierden regelt, darf man nicht unterschätzen, daß die menschlichen Begierden auch im *Convivio* im Bereich einer Art Dialektik des Verlangens liegen, die dann die ist, die den Aufstieg des *viator* in der *Commedia* unterstützt. In Kapitel XXII des vierten Traktats ist nämlich zu lesen, daß »die menschlichen Begierden sich auf verschiedenen Wegen vom Prinzip entfernen, und es gibt nur einen einzigen Weg, der uns zu unserem Frieden führt«. Und kurz darauf heißt es von der »natürlichen Begierde« (dem »angeborenen Durst, der nie gestillt wird« des *Purgatorio* XXII, V. 1): »Ich sage also, daß sie anfänglich sich selbst liebt, wenn auch unbestimmt; dann unterscheidet sie zwischen Dingen, die ihr mehr oder weniger liebenswert sind, und solchen, die ihr mehr (oder weniger) hassenswert sind, und die sie mehr und weniger anstrebt und flieht, und je nach der Kenntnis unterscheidet sie das nicht nur in den anderen Dingen, die sie in zweiter Linie liebt, sondern auch im hauptsächlich Geliebten, in sich selbst. Und da sie in sich verschiedene Teile kennt, liebt sie diejenigen mehr, die die edelsten sind ... Und das, was uns am meisten wohlgefällig ist, ist unser Glück und unsere Seligkeit, die mehr als alles geliebt wird ...« Damit wird klar: Wenn Dante, um seine politische Lehre grundzulegen, dem menschlichen Dasein objektiv – *in statu viatoris* – zwei Ziele setzt, heißt dies nicht, daß diese nicht vereint werden in der »letzten« Finalität – *in statu et sub specie aeternitatis* –, das heißt in der Daseinsverfassung, die für Dante die einzige wirklich »endgültige« ist und von der aus die irdische Existenz ihren Sinn erhält: »O töricht Sorgen Sterblicher, wie sind nur so mangelhaft die Syllogismen alle, die deinen Flügelschlag nach unten richten!« (*Paradiso* XI, 1–3). Eine echte Theologie also, die in der ganzen christlichen Tradition tief verwurzelt ist. Einer der klassischsten Texte über das Maßhalten als regelnde Tugend ist ja eine berühmte Stelle aus *De moribus ecclesiae catholicae* Augustins, wo die Lehre von den vier Tugenden wirkungsvoll zusammengefaßt wird. Hier findet man eben diese »Öffnung« des Maßhaltens dargelegt, die ihren Daseinsgrund und ihre eigentümlichste Motivierung in der übernatürlichen *caritas* findet, in diesem Sich-Auftun der umsonst geschenkten Liebe Gottes, dem Ziel und der letzten Sehnsucht des menschlichen Verlangens. Augustinus definiert ja das Maßhalten als »amor integrum se praebens ei quod amatur«¹⁶, als eine ganzheitliche Liebe, die sich dem Geliebten darbietet. Etwas später, nach-

dem er daran erinnert hat, daß das gute Leben in nichts anderem als in der Liebe zu Gott besteht, weist er dem Maßhalten im Verzeichnis der Tugenden den ersten Platz zu und sagt, daß es ihr eigen ist, diese Liebe unverdorben und unversehrt zu bewahren.¹⁷ In eine nicht unähnliche, aber radikaler theologale Richtung geht ein Text aus Gregors *Moralia in Job*. In seinem Kommentar zu den Versen des Buches Ijob (1,18–19), in denen vom plötzlichen Sturmwind aus der Wüste die Rede ist, der das Haus an den vier Ecken erfaßt, so daß es über den Söhnen Ijobs zusammenstürzt und sie tötet, schreibt Gregor: »Wie aus der Wüste der heftige Sturmwind kommt, der das Haus erfaßt, so kommt die heftige Versuchung von den unreinen Geistern her und reißt das Gewissen aus seinem ruhigen Zustand.« Dann erklärt Gregor weiter, daß die vier Eckpfeiler, die Stützen des Hauses die vier Tugenden der Klugheit, des Maßhaltens, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit sind: »Dieses Haus ruht auf vier Stützen, denn auf diesen vier Tugenden baut sich das gute Werk auf. Darum bewässern die vier Paradiesströme die Erde; darum wird, wenn diese vier Tugenden in das Herz gegossen werden, die Glut der fleischlichen Begierden gedämpft.« Insbesondere wird der notwendige Zusammenhang der vier Tugenden so beschrieben: »Wenn manchmal Trägheit den Geist überfällt, erkalte die Klugheit; von Schläffheit und Müdigkeit erfaßt, denkt er nicht an die Zukunft. Wenn manchmal ein Vergnügen den Geist umgarnt, verliert unsere Mäßigung an Kraft; je mehr er sich von Lust an den gegenwärtigen Gütern reizen läßt, lockert sich die Hut vor Unerlaubtem. Wenn manchmal Furcht sich ins Herz schleicht und unsere Tugend der Tapferkeit verwirrt, ist unser Widerstand gegen Mißgeschicke um so schwächer, je größer die Furcht ist, Güter zu verlieren, an denen das Herz hängt. Wenn manchmal die Eigenliebe in die Seele dringt und sie unmerklich von der Redlichkeit der Gerechtigkeit abbringt, verletzt sie, insofern sie es vernachlässigt, sich ihrem Schöpfer gänzlich hinzugeben, in sich das Recht der Gerechtigkeit.« Aber die eigentlich theologale Ausrichtung der Tugenden wird gleich darauf unmißverständlich klar vorgelegt: »Wie die Söhne in den vier Ecken des Hauses Mahl halten, so ernähren im tiefsten Innern der Seele, die sich hauptsächlich durch diese vier Tugenden zum höchsten Gipfel der Heiligkeit erhebt, die anderen Tugenden als wahre Herzenskeime einander.«¹⁸

Die klassischste Formulierung der Lehre vom rechten Maß bleibt jedoch die vom hl. Thomas von Aquin in der *Summa theologiae*, die sicherlich die Grundlage von Dantes Abhandlung über die Tugenden im *Purgatorio* bildet. Im thomistischen Schema steht das Maßhalten erst an vierter Stelle, bleibt jedoch grundlegend und bildet die Bedingung aller anderen Tugenden.¹⁹ Ihr Gegenstand sind »die Leidenschaften, die sich auf die sinnfälligen Güter richten, nämlich Begierde und Lust«²⁰, das heißt vor allem die auf die Erhaltung des Individuums und der Gattung ausgerichteten Lüste, die

»Lüste des Tastsinns«, aber auch an zweiter Stelle die mit den anderen Sinnen verbundenen Vergnügungen, die den Reiz der sinnlichen Güter steigern können. Und »weil die Lust einer naturgemäßen Tätigkeit folgt«²¹, ist es die erste Aufgabe des Maßhaltens, die sich daraus ergebenden Wünsche und Handlungen im Blick auf das Endziel zu »mäßigen«. Gemäß der klassischen Tradition widersetzen sich einer solchen »Mäßigung« zwei entgegengesetzte Fehler (*vitia*): die *insensibilitas* (Gefühllosigkeit) und die *intemperantia* (Zuchtlosigkeit).²² Dann beschreibt Thomas von der *quaestio* 143 an die verschiedenen »Teile des Maßhaltens«, nämlich die sekundären Tugenden, wie das Schamgefühl und die Ehrbarkeit, und die subjektiven Tugenden, wie die Enthaltbarkeit, die Nüchternheit und die Keuschheit; und er spricht auch von den entgegengesetzten Lastern: Gefräßigkeit, Trunksucht, Unkeuschheit. Zu dieser kurzen Zusammenfassung kann man in ausdrücklicher Bezugnahme auf den aristotelischen Tugendenkatalog, der im *Convivio* auch von Dante übernommen wird, hinzufügen, daß Thomas im Sentenzenkommentar auch die *eutrapelia* ausdrücklich auf das Maßhalten zurückführt.²³ Wie man sieht, decken sich die thomistische Definition und die Dantes im *Convivio* über die gemeinsame Bezugnahme auf Aristoteles hinaus weitgehend.

4. Das Lob des Maßhaltens in »Purgatorio XXII«

Der zweite Teil der *Commedia* stellt einen Weg dar, der auf der Suche nach sittlicher Vollkommenheit nach oben führt. Es handelt sich um den Aufstieg auf einen Berg, auf den Läuterungsberg mit seinen sieben Ringen, die den sieben Lastern entsprechen, von denen man sich läutern soll; ihnen gehen die Abhänge des Vorgeländes voraus; den krönenden Abschluß bildet das irdische Paradies (*ante peccatum*: der aus den Händen Gottes hervorgegangene Mensch; *post peccatum*: der sich selbst und seiner Bestimmung zur Glückseligkeit wiedergegebene Mensch). Es ist ein mühsamer Aufstieg, von wirkkräftigen Bußhandlungen begleitet, die von starker symbolischer Bedeutung sind. Die Topographie dieses Ortes gibt in unvollkommener Spiegelbildlichkeit die Höllenwelt wieder – die Welt derer, die sich endgültig für das Böse entschieden haben –, der Dante entkommen ist, indem er am Strand dieser umgekehrten Welt landete. Der Läuterungsberg hat sich nämlich gebildet, als die Erde, sich aus Abscheu vor dem Leib Luzifers zurückziehend, den Trichter des *Inferno* schuf, die »Leere«, und auf der Gegenseite, der der Wasser, hervortrat. Wenn das *Inferno* eine geschlossene, endgültige Welt darstellt, ist hingegen der Berg des *Purgatorio* vollständig offen, denn er besteht nicht in sich selbst, sondern objektiv und subjektiv in einem Durchgang, nicht nur und nicht so sehr für den *viator*

Dante, sondern für die Seelen, die ihn von Gesims zu Gesims erklimmen, den Tugenden entsprechend, die sie im Leben erlangt haben oder nicht. »Die Wesen, die hier weilen, sind ihrer Gesinnung nach gut, doch ist diese nicht voll in Tun und Sein gelangt. Es genügt nicht, daß der Mensch »es gut meint«, er soll auch das Gute tun, ja, er soll gut werden. Die antiken Begriffe der *arete* und *virtus* wie auch der mittelalterlich-christliche der Tugend meinen diese Einheit von Gesinnung und konkret-menschlicher Wirklichkeit.«²⁴ Wie alle sich läuternden Seelen muß auch Dante diesen Weg der Länge nach durchlaufen, um auch diese »Einheit von Gesinnung und konkret-menschlicher Wirklichkeit« zu realisieren. Nach einem langen Weg durch den ganzen Vorhof am Eingangstor zur ersten Felswand angelangt, an der der Stolzen, steht Dante vor dem Bußengel, der den Zugang zu den sieben Felswänden und somit zur vollen Befreiung bewacht. Dieser zeichnet sieben P (Anfangsbuchstabe von *peccatum*) auf die Stirn Dantes, der so seinen Weg durch die Laster und die Tugenden beginnen kann: Stolz – Demut; Trägheit – Eifer; Geiz und Verschwendungssucht – Armut und Freigebigkeit; Prasserei – Maßhalten; Unkeuschheit – Keuschheit.

Nachdem die ersten vier Felswände bezwungen sind (schlecht ausgerichtete Liebe, zum Schaden des Nächsten: Stolz, Neid, Zorn; Liebe zum Guten, der es an Kraft und Entschiedenheit fehlt: Trägheit), gelangt Dante zum obersten Teil des Läuterungsberges, wo man sich von der übermäßigen Liebe zu den sinnlichen Gütern läutert. Als der Engel der Gerechtigkeit, der die fünfte Felsterrasse bewacht (Geizige und Verschwender) das fünfte P auf seiner Stirn getilgt hat, kann Dante zur sechsten Felsterrasse emporsteigen, wobei er in respektvollem Schweigen den beiden Dichtern Vergil und Status folgt, deren tiefem Gespräch er mit Bewunderung und Staunen lauscht. Kurz nach morgens zehn Uhr werden ihr Weg und ihre Gespräche wegen eines seltsamen Baumes unterbrochen, den sie »mitten auf dem Wege fanden mit Früchten, gut und lieblich dem Geruche«, doch während die Tanne nach oben abnimmt, verzüngte sich dieser Baum nach unten, vermutlich damitihn niemand besteigen könne. Auf derjenigen Seite, auf der die Wand des heiligen Berges den Weg abschloß, stürzte von oben aus dem Felsen klares Wasser auf die obersten Blätter. Die beiden Dichter nähern sich dem Baum und hören eine warnende Stimme: »An dieser Speise wird es euch noch gebrechen« – eine klare Anspielung auf das Gebot von Genesis 2,17: »Von diesem Baum darfst du nicht essen«. Dann bricht die gleiche geheimnisvolle Stimme in ein eigentliches Loblied auf das Maßhalten aus:

»Mehr war Maria drauf bedacht,
daß ehrenvoll und ungestört die Hochzeit sei,
als auf den eignen Mund, der euch vertritt jetzt.
Die alten Römerinnen, sie begnügten

mit Wasser zum Getränke sich, und Speise
 verschmähete Daniel und erwarb sich Wissen.
 Dem ersten Alter, das wie Gold so schön war,
 erschien die Eichel schmackhaft ob des Hungers,
 und Nektar ob des Durstes jedes Bächlein.
 Heuschrecken waren, Honig war die Nahrung,
 davon der Täufer in der Wüste lebte,
 darob er ruhmgekrönt und so groß ist,
 wie durch das Evangelium nun bekannt wird.«

(*Purgatorio* XXII, 142–154)

Der Aufbau ist der für die Beispiele der Tugenden übliche. Diese werden den auf je einer Terrasse verbüßten Lastern entgegengestellt, worauf die entsprechenden Beispiele bestrafte Laster folgen. Auch die Anordnung der Beispiele ist die übliche, erprobte, von Gesang X an, der größtenteils sich mit der Beschreibung der drei Hochreliefs befaßt, welche Beispiele von Demut darstellen. Am Anfang steht folglich Maria, der Inbegriff aller Tugenden, im Gegensatz zu den Hauptlastern, dem franziskanisch-bonaventurischen Topos des *Speculum Mariae Virginis* entsprechend. Auf der ersten Stufe war das im Hochrelief betrachtete marianische Mysterium das der Verkündigung (Lobpreis der Demut Marias im Gegensatz zum Stolz), auf der zweiten das der Hochzeit von Kana (Beispiel der Nächstenliebe im Gegensatz zum Neid), auf der dritten Maria, die den jungen Jesus unter den Lehrern im Tempel findet (Beispiel der Sanftmut im Gegensatz zum Zorn), auf der vierten besucht Maria eilig Elisabeth (Beispiel von Eifrigkeit im Gegensatz zur Trägheit), auf der fünften Maria als Vorbild der christlichen Armut (im Gegensatz zur Habsucht). Es kann von Interesse sein, daß auf den beiden letzten Stufen die gleichen Beispiele vorgestellt werden wie in den beiden ersten, wenn auch eine bestimmte Einzelheit der Hauptepisode betont wird: das Verhalten Marias bei der Hochzeit von Kana, ihr Besorgtsein für die Brautleute und die Eingeladenen auf der sechsten Stufe und die Antwort Marias an den Engel, »Virum non cognosco«, auf der siebten Stufe. Auf das Beispiel Marias folgen vier andere: das der römischen Frauen, das des »goldenen Zeitalters«, das Daniels und schließlich das Johannes' des Täufers. Das Beispiel der Frauen des Roms der Frühzeit, die sich zur Stillung ihres Durstes mit bloßem Wasser begnügten, ist Valerius Maximus entnommen, aber Dante konnte es auch in der *Summa Theologiae*²⁵ erwähnt finden. Benvenuto, einer der wichtigsten frühen Kommentatoren der *Commedia*, schilderte es so: »Hic poeta, tacta sobrietate Mariae, quae fuit perfectissima mulierum, nunc adducit exemplum unius generis mulierum clarum, et bene. Poterat enim dicere hic aliqua mulier: non sum Maria (...), immo sum femina fragilis (...); ideo ecce exemplum non unius

sed multarum paganarum.«²⁶ Es folgt das Beispiel des Propheten Daniel, der dank der Enthaltung und Nüchternheit ein weiser Mann wurde und als Gelehrter geachtet war (Dan 1,3–20). Dann wird an das goldene Zeitalter erinnert, das glücklich war, weil die Einfachheit alles zu etwas Wertvollem machte: Der Hunger machte die Eicheln schmackhaft, und jeder Bach war für den Durstigen Nektar, einem Topos entsprechend, der direkt den *Metamorphoses* Ovids (I,103–112) entnommen ist, aber auch in den *Georgica* Vergils vorkommt. Den Schluß bildet das Beispiel Johannes' des Täufers, der sich in der Wüste von wildem Honig und Heuschrecken nährte und dessen Größe vom Evangelium bezeugt wird (Mt 3,4 und 11,11; Lk 7,28).

* * *

Wie die Beispiele in *Purgatorio* XXII bekunden, ging es Dante nicht vor allem darum, das Wesen des Menschen spekulativ zu bestimmen. Aus ihnen ergibt sich nämlich ein Modell des geschichtlich situierbaren und situierten tätigen Menschen, dem Empfinden entsprechend, das zu Beginn dieses Beitrags als »existentiell« bezeichnet worden ist. Dante scheint es folglich um den Aufbau eines konkreten Menschenideals zu gehen, dessen Echtheit in der Bejahung der eigenen Schicksalsbestimmung und der fundamentalen Anpassung an sie besteht, was in der Begegnung mit »Gestalten« des verwirklichten Menschseins erahnt wird. In diesem Sinn erscheint für Dante die Ethik der Tugenden als die Ethik schlechthin, also nicht bloß als Einhalten der Mitte zwischen zwei Extremen, um über sich selbst Herr zu sein (klassisches Ideal), sondern als die Befähigung, das in den *passiones* enthaltene Gute zu erkennen und es auf das letzte Ziel auszurichten.

ANMERKUNGEN

1 So Ph. Delhaye in seinem überaus reichhaltigen Artikel *Temperanza* in der *Enciclopedia Dantesca*, Bd. V. Rom 1976, S. 541 ff.

2 Vgl. Brief XIII an Can Grande della Scala, Abschn. 16, in: *Epistole*. Mailand 1969, S. 88, oder auch: *Tutte le opere*. Florenz 1964, S. 438.

3 Vgl. E. Auerbach, *Studi su Dante*. Mailand 1971, S. 215.

4 »Nicht verlockte ihn die eheliche Vereinigung von einst; auch einer berechtigten Liebe wußte seine Kraft zu widerstehen. Dies war der Charakter, dies waren die unveränderlichen Grundsätze Catos: das Maß wahren, die Grenzen nicht überschreiten, der Natur folgen, das Leben dem Vaterland widmen, sich nicht für sich selbst, sondern für die ganze Menschheit geboren halten.«

5 »Nach Augustinus ist es niemandem erlaubt, aus welchem Grunde auch immer Hand an sich zu legen; es sei denn, es geschehe etwa auf göttliche Eingebung hin, um ein Beispiel der Tapferkeit in der Verachtung des Todes zu geben« (S. Th., Suppl. 96, 6 ad 6).

6 Vgl. Aristotele, *Etica nicomachea*, con testo greco a fronte, a cura di C. Mazzarelli, S. 100–105 und S. 454.

7 Vgl. unter vielen F. van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*. Mailand 1972 (Löwen 1966), S. 67ff. und 97, mit zahlreichen bibliographischen Belegen (vor allem in Anm. 11, S. 67).

8 Vgl. insbesondere E. Gilson, *Dante e la filosofia*. Mailand 1985 (Paris 1939–1972), S. 104–107.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 109.

11 Ebd., S. 108; ein wenig weiter oben, S. 105, gibt Gilson den Grund für dieses »Hinabsteigen von der thomistischen auf die aristotelische Ebene« an, indem er den Beweggrund dazu im Willen erblickt, eine zu einer Lehre ausgefaltete »rationale Grundlage« für diejenigen Tugenden zu finden, die das geordnete bürgerliche Zusammenleben grundlegen, für die »politischen« Tugenden, vor allem für die »Gerechtigkeit«. Diese Sicht der sittlichen Tugenden als »politische« Tugenden charakterisiert die Reflexion des *Convivio*, fehlt aber auch in der *Commedia* nicht, worin übrigens kraft des Gesamtplans des ganz auf die *visio beatifica* ausgerichteten Werkes klarer wird, daß Dantes Unterscheidung zwischen den beiden Zielen (*in statu viatoris*) nicht anachronistisch dichotomisch aufgefaßt werden darf. Auf jeden Fall ist hier nicht der Platz, um das Thema der sittlichen Tugenden als politische Tugenden organisch zu behandeln; es genügt, es hier angedeutet und die Ausführungen über das Maßhalten in den einheitlichen Rahmen der *virtutes* zurückgebracht zu haben.

12 Vgl. Q. Cataudella, Einleitung zu M. Tullio Cicerone, *Dei doveri. Delle virtù* (= Centro Studi Ciceroniani – Tutte le opere di Cicerone, Bd. 31). Mailand 1966, S. 21. Dieser Ausgabe sind die zitierten Stellen sowohl für den lateinischen Text wie für die (frei dem Text angepaßte) Übersetzung entnommen.

13 Vgl. A. Pacitti, Einleitung zu M. Tullio Cicerone, *L'invenzione retorica*. Mailand 1967, S. 13 (die Übersetzung von Brunetto Latini endete mit den 17 ersten Kapiteln des ersten Buches, bezeugt aber das Interesse der damaligen florentinischen »Laien«-Kultur). Auf diese Ausgabe beziehen sich die zitierten Stellen.

14 Vgl. Ph. Delhaye, a. a. O., S. 542.

15 Ebd.

16 *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 25 (Ausgabe BAC, Bd. IV, Madrid 1975).

17 Ebd., I, 46; man besehe aber auch das ganze Kapitel XIX (Nr. 35 und 36) mit der Beschreibung des Maßhaltens entsprechend der Heiligen Schrift.

18 Die Zitate sind entnommen aus G. Magno, *Commento morale a Giobbe, con testo latino in fronte*, Bd. I. Rom 1992, S. 226ff: I. Teil, I,II, 76–77 (II, XLIX).

19 S. Th. II-II, q. 141, a. 7 und 8.

20 Ebd. a. 3 c.

21 Ebd. a. 4 c.

22 S. Th. II-II, q. 142.

23 »Eutrapelia reducitur ad temperantiam, ut ei adiuncta«, in: *In secundo sententiarum*, d. 44, q. 2,1, 3m (Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, 3 Bde. Paris 1929–1933).

24 R. Guardini, *Landschaft der Ewigkeit*. München 1958, S. 144.

25 II-II, q. 149, a. 4.

26 »Nachdem der Dichter von der Nüchternheit Marias, der vollkommensten Frau, gesprochen hat, führt er nun ein berühmtes Beispiel des Frauengeschlechts an, und mit Recht. Irgendeine Frau könnte nämlich dazu sagen: »Ich bin nicht Maria ..., sondern eine schwache Frau ...; darum das Beispiel nicht einer, sondern vieler Heidinnen«: *Benvenuto da Imola, Commentum super D. Alagherii Comoediam*, a cura di F. Laicata. Florenz 1887, S. 43 f.