

Dante · Paradiso



Dante Alighieri
La Commedia
Die Göttliche Komödie

III · Paradiso / Paradies

Italienisch / Deutsch

In Prosa übersetzt und kommentiert
von Hartmut Köhler

RECLAM 

Inhalt

Paradiso · Paradies

Canto I	Erster Gesang	8
Canto II	Zweiter Gesang	34
Canto III	Dritter Gesang	60
Canto IV	Vierter Gesang	78
Canto V	Fünfter Gesang	102
Canto VI	Sechster Gesang	122
Canto VII	Siebter Gesang	148
Canto VIII	Achter Gesang	170
Canto IX	Neunter Gesang	190
Canto X	Zehnter Gesang	216
Canto XI	Elfter Gesang	242
Canto XII	Zwölfter Gesang	268
Canto XIII	Dreizehnter Gesang	294
Canto XIV	Vierzehnter Gesang	316
Canto XV	Fünfzehnter Gesang	340
Canto XVI	Sechzehnter Gesang	360
Canto XVII	Siebzehnter Gesang	382
Canto XVIII	Achtzehnter Gesang	400
Canto XIX	Neunzehnter Gesang	418
Canto XX	Zwanzigster Gesang	438
Canto XXI	Einundzwanzigster Gesang	460
Canto XXII	Zweiundzwanzigster Gesang	480
Canto XXIII	Dreiundzwanzigster Gesang	502
Canto XXIV	Vierundzwanzigster Gesang	516
Canto XXV	Fünfundzwanzigster Gesang	538
Canto XXVI	Sechszwanzigster Gesang	558

Canto XXVII	Siebenundzwanzigster Gesang	582
Canto XXVIII	Achtundzwanzigster Gesang	604
Canto XXIX	Neunundzwanzigster Gesang	626
Canto XXX	Dreißigster Gesang	646
Canto XXXI	Einunddreißigster Gesang	672
Canto XXXII	Zweiunddreißigster Gesang	690
Canto XXXIII	Dreiunddreißigster Gesang	712

Anhang

Die Anlage von Dantes <i>Paradiso</i>	741
Abkürzungen und Siglen	755
Gesamtregister	763

La Commedia

Die Göttliche Komödie

III · Paradiso / Paradies

Canto I

La gloria di colui che tutto move
per l'universo penetra e risplende
in una parte più e meno altrove.

3

Der Eröffnungsgesang gilt der Selbstvergewisserung im Taumel des Emporfahrens. Es geht himmelwärts, und darüber scheinen Erinnerung und Gegenwart in eins zu fließen. Die Beteuerung, Unsagbares sagen zu müssen, Dinge zu erinnern, die gar nicht erinnerbar sind, erfolgt unter dem Eindruck, dass Raum und Zeit sich auflösen. Einzig das Licht ist noch wirklich. Und es überhebt den Sprechenden seiner Sorgen. Was eben noch steiles Vorhaben oder auch kaum zu leistender Bericht davon schien, ist im nächsten Augenblick schon Ausführung: Flug nach oben. Wirklich ist aber auch Beatrice. Dem Staunen des zum Fliegenden gewordenen Jenseitswanderers, der nicht weiß, wie ihm geschieht, begegnet sie mit einem ersten Hinweis auf die kosmische Ordnung und deren ewige Macht, Ursprung und Ziel alles Geschaffenen. Die soll er nun erfahren.

1 f. *Weltall*: Die Vorstellung vom Paradies, die die nun angetretene Reise durch das »dritte Reich« leitet (hier nicht im Sinne des Joachim von Fiore gemeint: siehe dazu XII,139), hebt sich von den zahlreichen voraufgegangenen Ausmalungen einer der mangelbehafteten irdischen Welt entgegengesetzten Stätte ab durch ihren Anspruch auf Universalität. Seit in der sumerischen Sage von Enki und Ninsikila das Land Tilmun als heilig, rein, leuchtend und frei von Gewalt ausgemalt wurde (»In Tilmun schreit kein Rabe ›Ka!«, tötet kein Löwe, raubt kein Wolf ein Lamm, ist kein Schwein bekannt, das Gerste frisst, nachdem die Witwe Malz auf dem Dache ausgebreitet hat ...«), lässt sich – so möchte es auf den ersten Blick erscheinen – die Entwicklung des Paradiesgedankens unter den Menschen als eine Sinuskurve denken, die flach in einem noch auf der Erde befindlichen, nur bald nicht mehr zugänglichen »Garten der Wonnen« einsetzt, sich nach ein paar Jahrhunderten steil nach oben biegt, indem sie ihren Ort hoch über die Erde hebt, und sich danach zunächst langsam, später zunehmend beschleunigt wieder herabsenkt, um ihn bis in unsere Tage hinein immer entschlossener im »Säkulum« anzusiedeln, erreichbar auf dieser Erde unter ganz bestimmten, freilich wechselnden Voraussetzungen, eine horizontale Eschatologie, wie Ernst Bloch sagte. Auf dieser Kurve würde

Erster Gesang

Die Herrlichkeit dessen, der alles bewegt, durchdringt
das Weltall und erstrahlt in einem Teil mehr, anderswo
weniger.

3

nun Dante zweifellos den höchsten Punkt einnehmen, ist doch eine einzigartige Anspannung, »aufs Ganze« zu gehen, in seinem Werk geistig wie sprachlich permanent spürbar. Und doch lehrt uns die historische Forschung, dass diese Sicht zu einfach wäre, insofern eine Ansiedlung auf der Erde und eine Ansiedlung über ihr lange Zeit gleichzeitig gedacht wurden, ebenso wie eine buchstäbliche und eine übertragene Bedeutung von »Paradies«. Der große französische Historiker Jean Delumeau nennt in seiner monumentalen *Histoire du paradis* eine lange Reihe Denker, die in Bezug auf die Frage nach der Wirklichkeit dieses ewigen und ewig verlockenden Ortes »Realisten« oder »Spiritualisten« waren, manche auch beides zugleich. Soll heißen, es gab viele, die fest an die tatsächliche Existenz des Garten Eden hier auf Erden glaubten, und zwar gen Osten gelegen, nur seit dem Sündenfall dem Menschen verwehrt; andere wollten dies nur in einem allegorischen Sinn zulassen (Philon von Alexandria oder Origenes taten die realistische Annahme als unsinnig ab) und sahen das Paradies als Aufenthaltsort einiger weniger Verdienter an, der Heiligen, der Gerechten, oder sie verstanden es als gleichbedeutend mit der *Ecclesia*. Die Verlagerung des Paradieses vom Diesseits ins Jenseits, von der Erde in den Himmel, war gewiss durch Attribute wie den »Baum des – ewigen – Lebens«, den »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse«, schon in den biblischen und vorbiblischen Schöpfungsgeschichten angelegt, prägte sich jedoch erst im Laufe von Jahrhunderten aus und verband sich in vielfältigster Form mit Elementen der griechischen Mythologie wie dem Elysium, den homerischen Gärten des Alkinoos, vor allem aber mit dem Traum vom Goldenen Zeitalter am Beginn der Menschheitsgeschichte.

Die Annahme eines Paradieses im Jenseits als Ort der dauerhaft Seligen war schon im späten Judentum erfolgt, während in genuin christlicher Sicht das dem Menschen verschlossene Paradies – wo es auch liegen mochte – durch den Heiland wieder aufgetan wurde: »Heut schleußt er wieder auf die Tür zum schönen Paradeis, der Cherub steht nicht mehr dafür ...«, dichtete Nicolaus Herman im 16. Jh., als

Nel ciel che più della sua luce prende
fu' io, e vidi cose che ridire
nè sa nè può chi di là su discende;

6

der Glaube an die tatsächliche Existenz des Ortes noch nahezu ungebrochen war (er hielt sich fast unangefochten bis ins 18., bei vielen noch bis ins 19. Jh.) und, wie schon bei Kolumbus, viele der großen Erdentdeckungsfahrten beflügelt hatte.

Aus den zahlreichen einschlägigen Zeugnissen hierzu nur eines aus dem 7. Jh. n. Chr., das besonders große Verbreitung fand: »Das Paradies ist ein Ort, der in den östlichen Teilen gelegen ist, dessen griechischer Name [παράδεισος, von hebr. *pardes* פַּרְדֵּי, nach altpersisch *pairidaeza* ›Umzäunung‹] ins Lateinische übersetzt *hortus* (Garten) heißt. Hebräisch wird es Eden עֵדֶן genannt, was in unserer Sprache als *deliciae* (Wonne) gedeutet wird. [...] In ihm wächst auch der Baum des Lebens [...], und in seiner Mitte bricht ein Quell hervor, bewässert den ganzen Hain und teilt sich in die vier Hauptflüsse. Der Zugang zu diesem Ort ist nach dem Sündenfall verschlossen worden (1. Mose 3,24).« So Isidor von Sevilla im Kapitel »Von der Erde und ihren Teilen« seiner *Etymologiae* (Übers. L. Möller, Wiesbaden 2008, S. 516).

Mit manchen Zügen lag D. also im Strom der Tradition, mit anderen lag er quer dazu. Sein Irdisches Paradies befand sich, wie bei vielen andern vor ihm, allen Witterungseinflüssen entzogen hoch oben auf einem Berg und hatte allegorische Bedeutung als Ort der *Ecclesia* (Purg. XXIX). Es lag jedoch nicht im Osten, wie 1. Mose 2,8 verkündet, sondern im Süden, auf der Spitze des »frei phantasierten« Läuterungsberges; es lag nicht im Diesseits, sondern im Jenseits und war dennoch erreichbar. Erreichbar für die moralische Mühe, erreichbar für die dichterische Anstrengung, jedoch auch für diese nicht erreichbar ohne die Hilfestellung erst eines anderen Dichters und dann einer Frau als Leitfiguren. Paradies und Himmel sind eins. Doch ist dieser sein Himmel nicht nur astronomisch, also nach menschlicher (ptolemäischer) Wissenschaft gegliedert, er ist, obwohl über das historische Diesseits hinausgehoben, ein Ort voller Geschichte, genauer ein Ort, an dem Geschichte erörtert wird, die Geschichte irdischen Unheils, die nach dem Heil strebt. Dieser gleichsam geistig beherrschbare Himmel hat aber für D. seinerseits ein Jenseits, das in letzter Erhebung noch geschaut werden kann, jedoch nur mit den Augen des Glaubens: Gott.

Im Himmel, der das meiste Licht von ihr empfängt,
war ich, und Dinge sah ich, die kann keiner wiedergeben,
der je von dort oben zurückkehrt.

6

Der alles bewegt: nach Aristoteles, *Metaphysik* XII,6 (der sog. kausale Gottesbeweis). Das philosophisch-dichterische Vorbild ist Boëthius: »Du, der das Weltall in ewiger Satzung beherrscht ...« (*Consolatio philosophiae* III,9, Übers. K. Büchner, Stuttgart 1971). Den ersten, ausführlichen Kommentar hat D. selbst in seinem Brief an Cangrande della Scala gegeben: »Er [Dante] sagt also, dass die »Herrlichkeit des ersten Bewegers« [*gloria primi Motoris*], welcher Gott ist, »in allen Teilen des Universums erstrahlt« [...]. Was er bezüglich »mehr oder weniger« anfügt, ist offensichtlich wahr, denn wir sehen ein Wesen auf einer hervorragenderen Stufe [*in aliquo excellentiori gradu*], ein anderes aber auf einer niedrigeren« (*Epistula* XIII,53 und 65, Übers. Th. Ricklin, Imbach Bd. 4,4, S. 21 und 25).

Die Vorstellung vom »verschlossenen Ort im Osten« hat wohl dazu beigetragen, dass buddhistische, Teile der jüdischen, erst recht der islamischen Paradieskonzeptionen dem Westen nicht vor Augen standen; von den nachgerade universell verbreiteten Jenseitsanschauungen anderer Kulturvölker konnte ohnehin keine Rede sein.

Moderne Forschung neigt in einer Verbindung von Archäologie und Neurologie zu der Ansicht, die Paradiesvorstellung sei durch die Veränderung der Lebensbedingungen während der Jungsteinzeit im »fruchtbaren Halbmond« hervorgerufen worden. Ressourcenmangel habe zur Erfindung der Werkzeuge, des Eigentums und des ökonomischen Prinzips überhaupt geführt, der »neolithischen Revolution« (V. G. Child). Der Verlust des egalitären Lebens sei als Vertreibung aus dem Paradiesgarten empfunden worden (etwa J. Bauer, *Schmerzgrenze*, München 2011, S. 151 f.). Abgesehen davon, dass dies schon in Rousseaus *Discours* über die Ungleichheit unter den Menschen steht, war dagegen einzuwenden, dass diese Revolution ein marxistisch beeinflusstes Konstrukt war und in Wirklichkeit eine Evolution über einen viel längeren Zeitraum erfolgt sein musste; zum anderen, dass der Zusammenhang zwischen Ökonomie und Religion nicht kausal verstanden werden darf (*post hoc ergo propter hoc*), vielmehr instrumentelle und religiöse Vernunft in der Menschheitsgeschichte immer gleichzeitig da waren.

perchè appressando sè al suo disire,
nostro intelletto si profonda tanto,
che dietro la memoria non può ire.

9

Lit.: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. III, hrsg. von O. Kaiser [u. a.], Gütersloh 1990. – J. Delumeau, *Une histoire du paradis*, Bd. 1: *Le jardin des délices*, Paris 1992; Bd. 2: *Mille ans de bonheur*, 1995; Bd. 3: *Que reste-t-il du paradis?*, 2000 (das umfassendste Werk zum Thema). – *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, hrsg. von P. Morris und D. Sawyer, Sheffield 1992. – A. Scapi, *Mapping Paradise. A history of Heaven on Earth*, London 2006 (mit reicher historischer Kartographie). – H. Vorgrimler, *Geschichte des Paradieses und des Himmels*, München 2008 (die *Commedia* hat für den Verf. »zwar auch religiöse Absichten«, will aber »in erster Linie D's. politische Auffassung zur Geltung bringen«, S. 200). – Art. »Djanna« in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960. – Art. »Paradies« in RE, TRE, RGG (auch zu Islam und Buddhismus) und LTK. – Art. »Himmel« in *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam*, hrsg. v. a. Th. Khoury, Graz 1987. – Sehr gut der Art. »Paradies/Paradieserzählung« von H. Pfeiffer in WiBiLex (www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon [23.3.2012]). – Zum »Paradies auf Erden«: W. Hofmann, *Das irdische Paradies. Kunst im 19. Jahrhundert*, München 1960, bes. S. 331–366. – *Lost Paradise. Symbolist Europe*, Ausstellungskatalog, Montreal 1995.

4f. *der das meiste Licht . . . empfängt*: das Empyreum, von dem Gesang XXXf. gesprochen wird.

5f. *ridire nè sa nè può*: Das Latein des Schreibens an Cangrande hilft verstehen. *Nescit quia oblitus, nequit quia, si recordatur et contentum tenet, sermo tamen deficit* – »Er weiß nicht, weil er vergessen hat; er vermag nicht, denn, auch wenn er sich erinnert und den Inhalt behält, so versagt doch die Sprache« (83). Bekanntlich steht im Ital. *sapere* für das virtuelle, *potere* für das aktuelle Können. Im Dt. würde dies längere Umschreibungen verlangen. Zum Verhältnis von Sprache und Denken fährt der Brief fort: »Vieles nämlich sehen wir mit Hilfe des Intellekts, wofür die Lautzeichen fehlen«, und beruft sich dafür auf Plato und dessen *metaphorismi*, was Th. Ricklin detailliert kommentiert (S. 204f.).

Geht doch unser Geist, wenn er dem Ersehnten sich erst nähert, so tief darin auf, dass das Gedächtnis nicht mehr mit- hält.

9

7 *appressando sè: avvicinandosi.*

8 *so tief:* Echo auf 2. Kor. 12,4: »Ich hörte unsagbare Worte, die ein Mensch nicht aussprechen kann« (vgl. Anm. zu Inf. II,28). Elemente einer mystischen Vision. D. selbst kommentiert seine Verse im genannten Brief: »Um dies zu verstehen, muss man wissen: Wenn der menschliche Intellekt in diesem Leben wegen der ähnlichen Natur, die er zur getrennten intellektuellen Substanz hat, emporgehoben wird, wird er so sehr emporgehoben, dass die Erinnerung nach der Rückkehr schwindet, weil dies das menschliche Maß überstiegen hat« (Ep. XIII,78; S. 29). D. beruft sich dafür zunächst auf Mt. 17,6 und Ez. 2,1, um sodann aus der langen ma. Diskussion dieser Stelle drei Autoritäten (in umgekehrter chronologischer Reihenfolge) anzuführen: 1. Richard von St. Viktor (gest. 1173), *De contemplatione (Benjamin maior)*, 2. Bernhard von Clairvaux, *De consideratione* (1145), 3. Augustin, *De quantitate animae* (387). Aus dem Erstgenannten sei hier eine Stelle (IV,23) übersetzt: »Wenn wir durch ein Heraustreten des Geistes aus sich selbst (*per mentis excessum*) über uns hinaus oder in uns selbst zur Betrachtung des Göttlichen hingerissen werden (*rapimur*), vergessen wir alles Äußere, nicht nur das außerhalb von uns, sondern auch das in uns. Und wenn wir dann aus diesem Zustand der Erhöhung (*ab illo sublimitatis statu*) zu uns selbst zurückkehren, so können wir das, was wir zuvor über uns gesehen haben, in der Wahrheit und Klarheit uns in keiner Weise mehr in unser Gedächtnis rufen« (lat. Text in: M.-A. Aris, *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von Sankt Viktor*, Frankfurt a.M. 1996, S. [121]). Dies also eine Beschreibung des vielgenannten mystischen *raptus* (der noch bis in unsere Umgangssprache gelangt ist).

Lit. P. Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981. – Ders., *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie [zweisprachig]*, Darmstadt 1989.

Veramente quant' io del regno santo nella mia mente potei far tesoro, sarà ora matera del mio canto.	12
O buono Apollo, all'ultimo lavoro fammi del tuo valor sì fatto vaso, come dimandi a dar l'amato alloro.	15
Infino a qui l'un giogo di Parnaso assai mi fu; ma or con amendue m'è uopo intrar nell'aringo rimaso.	18
Entra nel petto mio, e spira tue sì come quando Marsia traesti della vagina delle membra sue.	21

13–36 *Apollon ... damit der Gott von Cirrha darauf eingeht*: Der Musenanruf, parallel zu Inf. II,7 und Purg. I,7, richtet sich diesmal an Apollon selbst, der – für D. aus Vergil und Ovid geläufig – als Gott der Musik und der Dichtung dem Spielen der Musen präsiidierte. Das höchste und letzte Vorhaben bedurfte des Schutzes von höchster Stelle. An eine christliche Instanz – Petrus – wird ein solches Ersuchen erst später gerichtet (XXV,8f.). Zwar weist der Immerwährende Kalender als Schutzheilige der Dichter Cäcilie und Gregor von Nazianz aus, doch wurde erstere hauptsächlich für die Musik, letzterer nur sehr selten angerufen. Wird die Schau des Überirdischen mit ihrer alles Ausdrucksvermögen überfordernden Mächtigkeit als Gnade empfunden, so verlangt die bevorstehende aktive Kunstanstrengung nach dem Patrozinium durch den heidnischen Gott. In dieser Funktion hatte Apollon seinen Sitz auf dem Parnass, einem Berg in Böotien mit zwei Gipfeln, hier »Joche« genannt, auf dessen einem D. (nach Isidor und anderen) die Musen annahm und in dessen Nähe die Stadt Cirrha (Κίρρα) eine Kultstätte hatte, die in V. 36 metonymisch für den Gott steht. Zum proportionalen Erweis der Bedeutung umfasst die *invocatio* acht Terzinen, Apollon wird *padre* genannt, und ihm wird *virtus divina* zugeschrieben. Mit dem Ausdruck »Gefäß« in V. 14, das an das paulinische *vas electionis* aus Inf. II,28 erinnert und den männlichen Schreibenden um eine weibliche Konnotation bereichert, assoziiert D.

Was immer ich indessen aus dem heiligen Reich an
Schätzen bewahren konnte, soll nun der Stoff meines Gesan-
ges sein. 12

O edler Apollon, mach mich fürs letzte Werk so zum Ge-
fäß deiner Kraft, wie du's verlangst, um den geliebten Lor-
beer zu gewähren. 15

Bis hierher war mir das eine Joch des Parnass genug; doch
nun bedarf es beider, um auf dem verbliebenen Feld in die
Schranken zu treten. 18

Tritt ein in meine Brust und gib mir Atem, so wie du
Marsyas aus der Hülle seiner Glieder löstest. 21

die Vorstellung vom Lorbeerkranz als Preis der Anstrengung. Das hat eine mythische Wurzel in Form der bekannten Verwandlung der Nymphe Daphne, Tochter des Flussgottes Peneus, in einen Lorbeerbaum, dessen Laub daher in V. 33 »peneisch« heißt; und es hat einen konkreten Zeitbezug durch die Wiederaufnahme der antiken Zeremonie der Dichterkrönung mit dem Lorbeerkranz. Im Jahre 1315, also kurz vor Abschluss des *Purgatorio*, war in Padua dem Historiker und Frühhumanisten Albertino Mussato die *incoronatio* für seine Tragödie *Ecerinis* zuteilgeworden, die von Aufstieg und Fall des Ghibellinenführers Ezzelino da Romano handelt. D., der den Gewaltherrscher Inf. XII,110 in den siedenden Blutstrom getaucht hatte, dachte sicher mit Bitterkeit daran, dass es ihm verwehrt war, *poeta laureatus* in Florenz zu werden (erst Petrarca erlangte diese Auszeichnung 1341 in Rom). Ein letztes Mythem zur Steigerung des Pathos der Stelle ist geeignet, einen masochistischen Schauer zu erwecken: Als Erfinder der Flöte war der Satyr Marsyas dem Lyra spielenden Gott der Musik im Wettbewerb unterlegen und wurde zur Strafe, ihn herausgefordert zu haben, von ihm geschunden. »Was ziehst du mich von mir ab!«, lässt ihn Ovid schreien (Met. VI,385). So stark empfindet D. das selbstaufgelegte Unterfangen als Herausforderung der Götter.

Lit.: Albertino Mussato, *Ecerinide*, ed. L. Padrin, Bologna 1900. – H. Müller: *Früher Humanismus in Oberitalien. Albertino Mussato: Ece-*

O divina virtù, se mi ti presti
 tanto che l'ombra del beato regno
 segnata nel mio capo io manifesti, 24
 venir vedra' mi al tuo diletto legno,
 e coronarmi allor di quelle foglie
 che la matera e tu mi farai degno. 27
 Sì rade volte, padre, se ne coglie
 per trionfare o cesare o poeta,
 colpa e vergogna dell'umane voglie, 30
 che parturir letizia in su la lieta
 delfica deità dovrìa la fronda
 peneia, quando alcun di sè asseta. 33
 Poca favilla gran fiamma seconda:
 forse di retro a me con miglior voci
 si pregherà perchè Cirra risponda. 36
 Surge ai mortali per diverse foci
 la lucerna del mondo; ma da quella
 che quattro cerchi giugne con tre croci, 39

rinis. Frankfurt a.M. u.a. 1987. – H. Beyer, *Das politische Drama im Italien des 14. und 15. Jahrhunderts*, Münster 2008.

21 *vagina*: »Schwertscheide«, »Hülle«, »Haut«.

37–45 *Für die Sterblichen . . . die andere dunkel*: Parallel zu Inf. I,37 und Purg. II,1 macht der Erzähler die so bedeutsame kosmische Zeitangabe, nur holt er dabei weiter aus und bezieht, gleichsam als Vorzeichen für den glückhaften Ausgang der Reise (*Commedia!*), den für die Erde glücklichsten Zeitpunkt im Kosmos mit ein. Der Punkt, an dem die Sonne über dem Horizont »mündet« (*foce*: »Mündung«), ändert sich von Tag zu Tag. Doch heute, am Tag des Aufstiegs, war sie an einem besonderen Punkt hervorgetreten, nämlich am Schnittpunkt von vier Kreislinien, das meint drei Kreislinien, die sich im selben Punkt des Äquators schneiden: Ekliptik, Himmelskreis der Tag-und-Nacht-Gleiche im Frühjahr (Äquinoktialkolure) und Himmelsäquator. Dadurch entstehen drei Kreuze, mit denen gleichsam der gesamte Raum eingefangen

O göttliche Kraft, wenn du dich so weit mir vergönnt,
dass ich das Schattenbild des glückseligen Reiches kundtun
kann, wie es sich meinem Kopf eingepägt hat, 24

dann wirst du sehen, wie ich zum Fuß deines geliebten
Baumes komme und mich mit dem Laub bekränze, das ich
dem Stoff und das ich dir verdanke. 27

So selten nur, Vater, pflückt sich ja ein Herrscher oder
Dichter siegreich davon ab – Schuld und Schande mensch-
lichen Strebens! 30

Das peneische Laub müsste doch, wenn es noch einen
danach dürstet, bei dir heiterer delphischer Gottheit Freude
hervorrufen. 33

Kleiner Funke entfacht großen Brand: Vielleicht wird
man nach mir mit besseren Stimmen beten, damit der Gott
von Cirrha darauf eingeht. 36

Für die Sterblichen steigt die Weltenleuchte an wech-
selnden Orten empor; doch aus dem Ort, der vier Kreise mit
drei Kreuzen verbindet, 39

ist (vgl. P. Pecoraro, *Le stelle di Dante*, Rom 1987, S. 438, danach Skizze 1, in dieser Ausgabe S. 749). Ein christologisches Verständnis ist denkbar: Die Kreise würden für die Göttlichkeit, die Kreuze für die Menschlichkeit Christi stehen. Der »bessere Stern«, mit dem die Sonne aufgeht, ist das Tierkreiszeichen Aries (Widder), das den Frühlingsbeginn anzeigt, also die für die Erde förderlichste Jahreszeit, in der ihr »Wachs« – ein mehrfach gebrauchtes Bild – sich am leichtesten formen lässt. Da dieser Zeitpunkt aber strenggenommen bereits seit einigen Wochen vergangen ist (wir sind nicht mehr am 21. März, sondern am 13. April), kann die Sonne die Südhalbkugel auch nur »nahezu« (*quasi*) ganz erleuchten. Nach anderer Lesart (*tal foce quasi, e tutto era là bianco*, Vandelli u. a.) war der ideale Ort aus diesem Grund nur »fast« gegeben. Entscheidend ist das *quando* in V. 46 (ein lat. *cum inversum*), mit dem das Erscheinen Beatrices eingeleitet wird, nämlich zur Mittagsstunde, als es auf der Südhalbkugel hell, auf der Nordhalbkugel (»dem anderen Teil«) dunkel

con miglior corso e con migliore stella esce congiunta, e la mondana cera più a suo modo tempera e suggella.	42
Fatto avea di là mane e di qua sera tal foce, e quasi tutto era là bianco quello emisperio, e l'altra parte nera,	45
quando Beatrice in sul sinistro fianco vidi rivolta e riguardar nel sóle: aquila sì non li s'affisse unquanco.	48
E sì come secondo raggio sóle uscir del primo e risalire in suso, pur come pellegrin che tornar vole,	51
così dell'atto suo, per li occhi infuso nell'immagine mia, il mio si fece, e fissi li occhi al sole oltre nostr' uso.	54
Molto è licito là, che qui non lece alle nostre virtù, mercè del loco fatto per proprio dell'umana spece.	57

ist. Wie CCL sehr schön bemerkt, beginnt die Höllenwanderung zur Stunde der Trauer (Inf. II,1: »Der Tag war im Schwinden«), die Besteigung des Läuterungsberges zur Stunde der Hoffnung (Purg. I,19: »Der schöne Wandelstern [...] ließ den gesamten Morgen lachend erscheinen«), der Paradiesflug zur Stunde der Erfüllung.

48 *unquanco*: lat. *umquam* + ital. *anco* »noch nie«.

49–51 *Und wie aus einem ersten Strahl... heimkehren will*: Zur Orchestrierung des Themas von den »Taten des Lichts« liegt es nur nahe, auch die Brechung des Lichtstrahls einzubeziehen, wie schon Purg. XV,16, was aber jetzt ein Grundmuster für das Verhältnis Gott – Beatrice – Dante abgibt. In einer an Platons Höhlengleichnis (*Politeia* 514a–517a, D. noch nicht bekannt) erinnernden Anordnung nimmt der Sterbliche die »Wahrheit« nur durch die Augen Beatrices widergespiegelt wahr. Überraschend weit davon entfernt, und doch in der Grundbewegung phä-

geht sie in besserem Lauf und mit besserem Stern verbunden auf und schmeidigt und siegelt das irdische Wachs stärker nach ihrer Weise. 42

Mit solchem Aufgang hatte das Licht hier Morgen, dort Abend gemacht, und diese Hemisphäre war jetzt nahezu hell, die andere dunkel, 45

als ich Beatrice sah, wie sie nach links gewandt zur Sonne blickte: Kein Adler hat je so fest hineingeblickt. 48

Und wie aus einem ersten Strahl zumeist ein zweiter wird, der dann nach oben strebt, oder auch wie bei einem Pilger, der heimkehren will, 51

so wurde ihre Haltung, die über die Augen in meinen Bildsinn strömte, zu meiner eigenen: Ich schaute in die Sonne, weit länger als bei uns gewohnt. 54

Vieles ist dort oben erlaubt, was uns hier die Kräfte nicht gestatten, war dies doch die Stätte, die dem Geschlecht der Menschen eigentlich zgedacht war. 57

nomenologisch damit verwandt, ist der zweite Vergleich, nur zusätzlich mit einer belebten Komponente: Auch hier trifft ein Vektor (der Gang des Pilgers) auf sein Ziel und wird von dort »zurückgeworfen« (insofern der Pilger, der sein Ziel erreicht hat, rasch nach Hause zurückkehren möchte). Ein wenig seltsam wirkt die Verbindung gewiss.

53 *nell' imagine mia: nell' immaginativa*: der Ort, an dem Sinneseindrücke zu inneren Bildern werden.

56 *Stätte*: Vor dem Sündenfall habe der Mensch im Einklang mit Gott, mit sich und mit aller Natur gelebt, und das habe ihn folgerichtig auch dazu befähigt, die Sonnenstrahlen in voller Intensität aufzunehmen, statt gleichsam scheu den Blick vom großen »Gottesspiegel« abwenden zu müssen. Ganz anders Goethes Idealismus: »Wär nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt es nie erblicken« (*Hamburger Ausgabe*, Bd. 1, München 1988, S. 367).

Io nol sofferesi molto, nè sì poco,
 ch' io nol vedessi sfavillar dintorno,
 com ferro che bogliente esce del foco; 60
 e di subito parve giorno a giorno
 essere aggiunto, come quei che puote
 avesse il ciel d'un altro sole adorno. 63
 Beatrice tutta nell'eternè rote
 fissa con li occhi stava; ed io in lei
 le luci fissi, di là su remote. 66
 Nel suo aspetto tal dentro mi fei,
 qual si fè Glauco nel gustar dell'erba
 che 'l fè consorte in mar delli altri Dei. 69
 Trasumanar significar per verba
 non si poria; però l'esempio basti
 a cui esperienza grazia serba. 72

68 *Glauco*: Eine der großen Verwandlungserzählungen Ovids (*Met.* XIII,904f.) handelt von dem Fischer Glaukos aus Euböa (wie Daphne ›Lorbeerbaum‹ ein antizipierter Sagenname, von γλαυκός ›blau-grün‹, ›meerfarben‹, wovon auch »Glaukom« kommt: ›bläuliche Haut über der Augenlinse‹), der nach Sizilien gelangt und der von ihm begehrten Nymphe Skylla (Gemälde von Salvator Rosa *in chiave erotica* von etwa 1663) davon berichtet, wie ihn nach dem Genuss eines besonderen Krautes die Verzauberung in eine Meerestgöttheit überkam. »Kaum hatte die Kehle die unbekanntenen Säfte geschluckt, als ich plötzlich ein Beben in der Brust fühlte; Sehnsucht nach einem anderen Lebensbereich riss mich mit sich fort [*sensi / alterius ... rapti naturae pectus amore*, V. 945f.]. Ich konnte nicht lange widerstehen: ›Leb wohl, Erde, auf Nimmerwiedersehen!‹. Ich sprach's und tauchte in die Meerestiefe. Da nehmen mich die Meergötter auf, ehren mich als ihren Mitregenten und bitten Oceanus und Thetis, alles Sterbliche, das ich an mir trage, von mir zu nehmen. Ich werde von ihnen geläutert, muss neunmal einen Spruch wiederholen, der mich vom Frevel reinigt, und dann meine Brust unter hundert Flüsse halten« (Übers. M. von Albrecht). Konnte es einen suggestiveren Text für D. geben als diese Be-

Sehr lange ertrug ich es nicht, aber auch nicht so kurz,
dass ich nicht hätte ringsum Feuer sprühen sehen, wie bei
Eisen, das glühend aus der Esse kommt; 60

und unversehens schien es, als sei dem Tageslicht noch
ein weiteres hinzugefügt, als hätte ER, der alles vermag, den
Himmel noch mit einer zweiten Sonne ausgestattet. 63

Beatrice hatte nun die Augen ganz und gar auf die ewigen
Sphären gerichtet; und ich, der ich die meinen nun doch wie-
der von dort oben zurücklenken musste, sah fest auf sie. 66

Als ich sie so anblickte, wurde mir innerlich zumute wie
Glaucus, nachdem er von dem Kraut gekostet hatte, das ihn
den Göttern im Meer gleich werden ließ. 69

Das *Übermenschlichen* mit Worten kundzutun vermag
doch keiner; doch wem einst die Gnade zuteilwird, es zu er-
leben, dem mag das Beispiel genügen. 72

schreibung eines *raptus* (den wir gewiss auch als Reportage eines Dro-
genexperiments lesen können), um ihn zu sublimieren?

Lit.: D. Clay, »The Metamorphosis of Ovid in Dante's *Commedia*«, in:
Dante, mito e poesia, hrsg. von M. Picone und T. Crivelli, Florenz
1999, S. 69–85.

69 *consorte*: von lat. *con* + *sors* »Schicksalsgenosse«. *Divinae consortes na-
turae* (1. Pet. 1,4) – »Anteil haben an der göttlichen Natur«.

70 *Trasumanar*: Es ist wohl nicht übertrieben, zu sagen, dass wir mit die-
sem Begriffswort einen zentralen Gedanken der *Commedia* vor uns
haben, und so erscheint es geraten, uns seiner Tragweite zu vergewis-
sern, die schon der Rückgriff auf das Lateinische mit *per verba* unter-
streicht (auch *significar* ist latinisierend: »anzeigen«, »verkünden«). Dies
soll in drei Schritten versucht werden: sprachlich, interpretatorisch,
ideengeschichtlich.

Trasumanar ist eine Wortschöpfung D.s, die nur an dieser Stelle vor-
kommt, ein Hapax legomenon. Sie setzt sich zusammen aus *tras* (lat.
trans) »hindurch«, »hinüber«, »über ... hinweg« und *umano* »mensch-
lich«, bildet damit jedoch ein Verbum *trasumanar(e)*, was ohne Bei-
spiel ist und in der ital. Literatur, stets im Umkreis D.s, seinen festen

S' i' era sol di me quel che creasti
novellamente, amor che 'l ciel governi,
tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti.

75

Platz bekommen wird (nicht zu verwechseln mit *transumare* »die Weideplätze wechseln«). Ein ital. Verbum **umanare* ist nicht bezeugt. Bei Cassiodor (6. Jh.) findet sich jedoch ein spätlat. *humanare: verbum propter nos humanatum* (*Historia ecclesiastica* 6, 22); der *Thesaurus Linguae Latinae* kennt *humanatio: ab humanari*, und führt dafür an: ἐνανθρώπισις – *inhumanatio = incarnatio*. Also: Menschwerdung (Christi). Semantisch ist die Bildung denn auch eindeutig: *transcendere i limiti dell'umana natura* erläutert Zingarelli und führt als Jahr des Erstbelegs für *trasumanare* 1321 an – also Dante (ausführlicher zu Vor- und Nachgeschichte des Ausdrucks siehe Lit. unten).

In der langen Reihe der Verdeutschungen der *Commedia* finden sich erwartungsgemäß diverse Umschreibungen in diesem Sinn: »Diese Übermenschwerdung« (Bachenschwanz 1769), »Das Übermenschlichwerden« (Kopisch 1842), »das Menschsein übersteigen« (Wartburg 1963). Einige Übersetzer gingen indessen in die Richtung der mystischen Ekstase: »Verzückung« (Streckfuß 1826), »Entkörperung« (Vossler 1942), »Verklärung« (Gmelin 1951), sogar »Eingehen in Gott« (Veizin 1926). Landmann wagte als einziger eine Verbbildung: »sich übermenschlichen« (1997), im Englischen aber auch Singleton: *transhumanizing* (1975) und Mandelbaum: *transhumanise* (1984); rum. *transumanare* (G. Coşbuç 1965). Auch unsere vorgeschlagene Wiedergabe »das Übermenschlichen« versucht dem Original so nahe wie möglich zu kommen (ein »Transhumanisieren« schien aber doch nicht ratsam).

Zur Interpretation gilt es sich zu verdeutlichen, dass der Gedanke des *trasumanar* sich aus dem voraufgegangenen Vergleich mit der – gefährvollen – Vergöttlichung des Glaukos herausschält, unabhängig davon jedoch nichts Geringeres meint, als den Status des Menschen, seine Daseinsbedingungen, hinter sich zu lassen, auf dem Wege zum Göttlichen. Die ganze Aussage wiederum ist als *propositio minor* zu verstehen, ist gleichsam zurückgenommen und auf den normalen Menschen ausgerichtet: »Zwar lässt sich davon nicht sprechen, aber wer immer die Gnade hat, wird es – nach seinem Tod – erleben.«

Ungeachtet dieser charakteristisch Danteschen Bescheidenheit in der »Verstiegenheit« kommt dem Ausdruck unzweifelhaft eine starke ide-

Ob ich dabei nur der Teil von mir war, den du, LIEBE,
Lenkerin des Himmels, zuletzt erschufst, du weißt es, du
hast mich mit deinem Licht erhoben.

75

engeschichtliche Dynamik zu. Der Kirchenhistoriker Ernst Benz hat ausführlich dargelegt, dass Wort und Sache »Übermensch« in der Theologie der alten Kirche breit entwickelt waren, lange bevor sie – mit einer Zwischenstufe bei Herder und Goethe, die »Übermensch« noch ironisch gebrauchten – von Nietzsches antichristlichem Pathos verbreitet wurden, mit den bekannten verheerenden Folgen rassistischer Überheblichkeit. Der Ausdruck »Übermensch« (ὑπερ-άνθρωπος, *super-homo*) ist heidnisch bei Lukian, christlich bei Montanus (gest. 178) bezeugt, vor allem aber bei Pseudo-Dionysius Areopagita (um 500), in dessen weitverbreiteten, D. mit Sicherheit bekannten lateinischen Übersetzungen die Ausdrücke *super hominem*, *ultra humanum modum*, *superhumanus* häufig vorkommen. Benz ergänzend hat W. Beierwaltes darauf hingewiesen, dass der griechische, auf Platon zurückgehende Begriff der ὁμοίωσις θεῷ (Gottebenbildlichkeit) zu berücksichtigen war, und zahlreiche Belege aus Augustin, Prudentius, Eriugena und Bernhard von Clairvaux dazu gebracht. Thomas von Aquin nennt das Leben des tugendhaften Menschen *vita superhumana*. Vielleicht hat einen ersten sprachlichen Anstoß schon der Ausdruck *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie* bei Matthäus gegeben (6,11, vgl. Anm. zu Purg. XI,13). Ernst Benz spricht von einer »genuin christlichen Prägung« des Begriffes, die vor allem vom Johannevangelium ausgehe. Konnte Athanasios im 4. Jh. schreiben: »Gott ist Mensch geworden, damit wir Gott werden«, so ruft Benz als modernen Zeugen hierfür noch den russischen Religionsphilosophen Solowjow (1853–1900) auf, der auf Nietzsche reagierte: »Der Stolz ist für den Menschen die erste Bedingung, dass er niemals ein Übermensch wird, und die Demut die erste Bedingung dafür, dass er ein Übermensch wird.« Die Annahme einer »progressiven Seinserhöhung« (Benz, S. 32) im Verlauf der Menschheitsgeschichte war lange mit einer Endzeiterwartung verbunden, das moderne Postulat einer stetigen Aufwärts- oder auch nur Fortentwicklung hat darauf verzichtet, setzt aber die Grundlinie fort, sei es idealistisch hin zum »Hochmenschen« (Jean Paul), sei es, von Darwin ausgehend, physiologisch durch den Aufweis permanent vermehrter Hirnleistung (oder auch deren Pro-

Quando la rota che tu sempiterni
desiderato, a sè mi fece atteso
con l'armonia che temperi e discerni,

78

dukte wie etwa *transgene* Variationen von Nahrungspflanzen). Das *trans-* lässt uns nicht los. Unübertrefflich knapp (und ohne jeden Rassenwahn) hat es Valéry ausgedrückt: »L'humain n'est humain que parce qu'il suggère de surhumain, et celui-là n'est vraiment homme qui ne se transforme d'homme en plus qu'homme« (*Cahiers*, Bd. II, Paris 1974, S. 539) – »Der Mensch ist menschlich nur durch das, was er an Übermenschlichem aufbietet, und der ist nicht wahrhaft Mensch, der sich nicht vom Menschen zu mehr als Mensch wandelt« (*Cahiers / Hefte*, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1992, S. 198). D.s *trasumanar* darf man als einen mächtigen Schwunggeber bei dieser Bewegung ansehen.

Ein Echo besonderer Art findet sich bei dem großen Danteverehrer Pier Paolo Pasolini. Ein Gedichtband von 1971 trägt den zunächst rätselhaften Titel *Trasumanar e organizzar*. In einem Brief erklärt Pasolini unter ausdrücklichem Bezug auf Dante, die *trasumanizzazione* sei für ihn nur die Kehrseite der *organizzazione* (*Tutte le poesie*, hrsg. von W. Siti, Mailand 2009, S. 86 und S. 1517).

Lit.: E. Benz, *Der Übermensch. Eine Diskussion*, Zürich 1961 (mit Beiträgen anderer Autoren, darunter L. Müller, »Das Bild des Übermenschen in der Philosophie Solowjows«). – W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965 (bes. S. 389f.). – Dionysius lateinisch: Ph. Chevallier, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 Bde., Brügge 1937. – S. Sarteschi, in: *LD turicensis*, 2002. – B. Guthmüller, »*Trasumanar* ...«, in: *DDJ* 82, 2007, S. 67–85. – Ders., in: B. G., *Mito e metamorfosi nella letteratura italiana. Da Dante al Rinascimento*, Rom 2009, S. 75–90. – H. Köhler, »*Trasumanar* ...«, in: *Mundus vetus – Mundus novus*, Fs. für J. Kramer, München 2011, S. 119–134. – Sri Aurobindo, *The future evolution of man*, Pondicherry 1991, S. 4.

Ausläufer in der Populärliteratur sind der um 1930 von den Amerikanern J. Siegel und J. Shuster erfundene *Superman* und – auf anderem Niveau – der Science-fiction-Roman des Engländers Arthur C. Clarke (1917–2008, 1998 geädelt) 2001: *A Space Odyssey* (1968, bekannt geworden durch Stanley Kubricks Verfilmung), in dessen Vorwort es

Als mich die Drehung fesselte, die du den Himmeln als ewiges Streben zu dir hin eingegeben hast, mit der Harmonie, wie du sie stimmst und ordnest,

78

heißt: »Eines Tages werden wir vielleicht in der Sternenwelt unser Ebenbild vorfinden – oder Übermenschen« (dt. von E. Eis, Stuttgart 1988, S. 157).

73 *der Teil von mir . . . , den du . . . zuletzt erschufst*: die Seele, gemäß 1. Mose 2,7. D. wiederholt hier den Zweifel, den Paulus 2. Kor. 12,3 bezüglich seiner Auffahrt *in corpore* äußert (vgl. Anm. zu Inf. II,28). Letztlich ist aber die Überzeugung, dass sein Körper, wie reduziert auch immer, die Paradiesreise mitmacht, fester Bestandteil der Fiktion.

76f. *la rota che tu sempiterni desiderato*: äußerste Verkürzung des Gedankens, nach lateinischen Mustern (Brachylogie). Wörtl.: »die Drehung, die du – Gott – als ein Begehrter verewigst«, d. h. die Rotation der Himmel, die so, wie sie von dir geschaffen wurde, auf ewig danach strebt, sich wieder mit dir zu vereinigen.

76 *sempiterni: rendi eterno* (Eigenbildung D.s).

78 *l'armonia che temperi e discerni*: Der Gedanke eines auf den Zahlenverhältnissen der musikalischen Grundintervalle beruhenden Klanggeschehens in den Himmelssphären wurde Pythagoras zugeschrieben, von Platon im *Timaios* (35f.), den D. in lat. Übersetzung kannte, ausgeführt, von Aristoteles und den ma. Aristotelikern bezweifelt, aber von Cicero (*Somnium Scipionis* V,18, siehe unten) und Boëthius (*De musica* I,2) vertreten. Es lag nahe, dass D. ihn begeistert aufnahm, wenn er ihn auch, wie bei ihm üblich, nur sehr verkürzt nennt. Im MA Lehrstoff des Quadriviums, von Neuplatonikern wie Johannes Eriugena (9. Jh.) diskutiert, von Kepler auf das heliozentrische Modell übertragen, in Shakespeares *Kaufmann von Venedig*, in Miltons *Verlorenem Paradies*, in Goethes *Faust* erwähnt, wurde die »harmonikale« Theorie noch für Gustav Mahler und Paul Hindemith wichtig. – *temperi*: zu lat. *temperare* »ins rechte Maß bringen« (noch in J. S. Bachs *Wohltemperiertem Klavier*). – *discerni*: von lat. *discernere* »auf Abstand bringen«, »unterscheiden«.

Lit.: F. Zipp: *Vom Urklang zur Weltharmonie. Werden und Wirken der Idee der Sphärenmusik*, Kassel 21998. – Chr. Riedweg, *Pythagoras*, München 22007, S. 44f. – L. Richter: »Tantus et tam dulcis sonus«. Die Lehre von der Sphärenharmonie in Rom und ihre griechischen